

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

LA PRUDENCE

Aussi, souhaitons-nous ardemment de voir s'enraciner profondément dans les âmes de tous la prudence que saint Paul appelle la prudence de l'esprit. Dans le gouvernement des actions humaines, cette vertu nous apprend à garder un admirable tempérament entre la lâcheté, qui porte à la crainte et au désespoir, et une présomptueuse témérité.

Léon XIII, *Encyclique Sapiential Christiana*,
10 janvier 1890, § 47.

ÉDITORIAL

Rémi BRAGUE: Prudence, prévoyance, providence

5 Pour le philosophe, la prudence est un bon usage de l'intelligence dans la vie concrète. Le chrétien est lui aussi un homme prudent, il sait choisir les moyens les plus appropriés, mais il les met au service de la seule fin qui compte: faire avancer le Royaume de Dieu.

THEME

Roland HUREAUX: Prudence des scribes et prudence des saints

15 Le sens que la théologie morale donne à la prudence n'a qu'un lointain rapport avec celui que ce mot a pris dans l'usage. Cet écart pourrait être l'effet d'une contamination, non seulement des mots, mais des comportements de l'Église par un modèle bureaucratique partout présent dans les sociétés organisées et dont le fonctionnement repose sur une certaine forme de prudence pratique aux nombreux effets pervers: la prudence du scribe. Seule une critique de ce modèle permet le retour à l'authentique vertu de prudence, conforme à l'Évangile.

Giulio SODANO: Prudence art sainteté à l'époque moderne

28 En quoi consiste la prudence des saints ? Quelques exemples tirés des XVII^e et XVIII^e siècles illustrent la diversité des domaines où elle s'exerce: direction d'ordres religieux, formation des novices, conseils pratiques et spirituels. Si cette prudence semble parfois se rapprocher d'un certain opportunisme, elle demeure cependant fondée sur un abandon total à la volonté de Dieu.

Jörg SPLETT: Être intelligent est une vertu

45 L'homme est moins capacité de désirer que capacité de recevoir. Nous avons moins à chercher qu'à répondre, à chercher une voie qu'à recevoir correctement. Il nous faut donc repenser ce que c'est qu'être intelligent. La chute d'Adam ne lui a pas apporté la connaissance, mais l'abêtissement. Ce n'est pas ce que l'on connaît, mais la façon de le connaître, qui rend intelligent ou bête. Il faut pour connaître en vérité, les yeux du cœur.

Cyrille MICHON. **Ne soyez pas bêtes, soyez prudents!**

59 La prudence thomiste n'a rien perdu de sa pertinence. Elle a simplement été méprisée par la tradition moderne, centrée sur la conscience et la volonté. Or, la prudence n'est pas une simple habileté, mais une vertu, qui oriente toutes les autres vers le bien et qui engage l'homme dans l'action. Il n'y a pas lieu de poser comme étrangères la sagesse pratique connue des philosophes anciens, et la prudence du croyant, qui culmine dans le don de conseil.

SIGNETS:

Georges CHANTRAINE: **Visiteur de malades dans un monde pluraliste**

78 Celui qui accompagne un malade peut adoucir sa solitude ou son désarroi, mais dans une société tournée vers le plaisir, il faut une immense délicatesse pour faire deviner Dieu à travers la souffrance. C'est en pratiquant le renoncement à lui-même que le visiteur peut être le témoin de la vie éternelle.

Albert VANHOYE: **L'exégèse catholique aujourd'hui**

91 La recherche exégétique ne peut se borner à une recherche purement historique et littéraire, qui reste par ailleurs indispensable. Ses travaux doivent avant tout approfondir le sens religieux du texte biblique, son vrai sens. Car l'exégète ne doit jamais oublier que c'est l'Écriture sainte qui est l'âme de la théologie.

ACTUALITÉ: Sainte Thérèse Docteur de l'Eglise —

Mgr Guy GAUCHER: **De la canonisation au titre de Docteur :-**

104 bref historique

Cardinal Paul POUPARD: **Thérèse, Docteur de l'Église pour**

109 le nouveau millénaire

Après les JMJ

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER: **Prendre le temps de comprendre**

121 Après les JMJ, une interview du Cardinal Lustiger.

Rémi BRAGUE

Éditorial

Prudence, prévoyance, providence

Ce cahier est le premier d'une série qui devra en comporter quatre, chacun portant sur une des vertus que l'on appelle traditionnellement « cardinales » - comme on parle des « points cardinaux ». Elles sont en effet comme les gonds (latin *cardo*) sur lesquels tournent les autres, qui leur sont subordonnées. Il s'agit de la prudence, de la tempérance, de la justice et de la « force » ou courage. Nous commencerons par la prudence, respectant ainsi la tradition, mais aussi, comme nous le verrons, pour des raisons de fond.

1. Deux sens

Commençons par distinguer, puisque le mot « prudence » a deux sens, un sens courant et un sens technique propre à la philosophie. Le sens courant est bien connu, nous l'avons entendu dès notre enfance : regarder devant soi, ou des deux côtés avant de traverser la rue. Plus tard, nous avons pris l'habitude de ne pas prendre de risques au volant, de penser à l'avenir, etc. Il s'agit, ce faisant, d'éviter le danger et de préserver notre bien-être. La prudence, dans nos sociétés industrielles, est même institutionnalisée, dans les assurances ou dans la sécurité sociale, sans compter la police, les sociétés de gardiennage et de surveillance, etc.

Au sens philosophique, la vertu de prudence (gr. *phronèsis*) est traditionnellement classée parmi les quatre vertus cardinales,

avec la force (courage), la tempérance et la justice, qui sont peut-être déjà associées dans un vers d'Eschyle¹. Sa première analyse est chez Aristote²; Thomas d'Aquin le suit, non sans une réinterprétation d'ensemble³. Disons de façon très schématique que la prudence est la vertu qui articule l'un sur l'autre le domaine de l'intellect et celui de la pratique. Elle est la vertu par laquelle l'intelligence s'occupe, non de ses objets propres, éternels (comme les réalités mathématiques) dans la contemplation desquels elle s'abîme, mais de fournir la règle de l'action, qui est située dans le temps. Elle est ainsi la vertu qui fournit aux autres la juste mesure de l'action, la vertu des vertus - ce pourquoi elle doit passer en premier.

Le statut ambigu de la prudence, entre l'éternel et le temporel, fait qu'elle est l'objet de controverses : on ne voit pas clairement si elle fournit la fin visée, ou simplement les moyens de l'atteindre. Ni non plus quel est son rapport à la règle: la produit-elle, la fait-elle connaître, ou se borne-t-elle à chercher les moyens de l'appliquer avec un maximum d'efficacité? Faut-il lui ajouter, comme le font les Scolastiques, une faculté chargée des premiers principes de l'agir - la «syndérèse», ou conscience morale (all. *Gewissen*)? Nous avons sur ces problèmes, et sur l'histoire du concept philosophique de prudence, questions qui ne sont pas ici du ressort du présent article, de bonnes études, auxquelles je ne puis ici que renvoyer⁴.

2. Pertinence chrétienne de la prudence?

La prudence est ainsi, au sens courant, très utile à l'homme de la vie quotidienne; elle a un grand intérêt théorique pour le philosophe. En revanche, on peut se demander pourquoi s'interroger sur elle en tant que chrétiens et, dans le cas présent, si une

revue chrétienne peut y trouver son objet légitime. Y a-t-il une spécificité chrétienne de la prudence? Les chrétiens ont-ils, en tant que tels, quelque chose à dire sur la prudence, quelque chose qui ne se laisserait dire que, soit moins bien, soit pas du tout, en dehors de la foi?

Une première réponse est dans les paroles du Christ lui-même. En *Matthieu* 10, 16, il recommande d'être «prudents» comme les serpents. Le grec est *phronimos*, qui est bien le terme d'où vient la *phronèsis* aristotélicienne. Le contexte est celui d'une ménagerie assez complexe: envoyés comme des brebis parmi les loups, les disciples doivent être rusés comme des serpents, mais aussi purs (*akeraios*) comme des colombes. *Luc* 10, 3 reproduit la formule initiale: je vous envoie comme des brebis au milieu des loups, mais ne reprend pas l'exhortation de *Matthieu*.

Que le Christ conseille à ses disciples d'imiter les serpents n'est pas sans surprendre. Le serpent n'est pas un animal très bien vu dans la Bible, c'est le moins que l'on puisse dire... De plus, c'est justement sa ruse qui est la cause du péché d'Adam en *Genèse* 3, 1. La traduction grecque des Septante rend le passage par l'adjectif qu'on a dit, *phronimos* - au superlatif. À l'inverse, Franz Delitzsch, dans sa traduction du Nouveau Testament en hébreu, choisit pour le passage de *Matthieu* l'adjectif qui qualifie le serpent dans la *Genèse*, soit *-arùm*.

La prudence est ainsi une réalité paradoxale : elle est quelque chose comme la vertu du vicieux, voire, ce en quoi est bon le Mauvais avec une majuscule, celui qui est, aux deux sens de ce mot, «malin». Ce paradoxe est mis en scène dans la parabole de l'intendant infidèle en *Luc* 16, qui se termine par la scène dans laquelle le maître loue l'astuce de l'escroc, qui a agi «prudemment» (*phronimôs*) (v. 8).

La phrase est située dans le cadre d'un avertissement sur les temps eschatologiques: le Royaume annoncé est tout proche. Cette situation unique entraîne des conditions exceptionnelles. Et la parabole de l'intendant infidèle se comprend dans le même contexte: il agit comme il le fait parce qu'il sait qu'il va devoir rendre des comptes dans peu de temps.

À côté de ces éloges de la prudence, ou plutôt face à ceux-ci, on lit dans les Évangiles toute une série de conseils qui semblent contredire de façon frontale la recommandation de la prudence :

1. Eschyle, *Sept contre Thèbes*, v. 610.

2. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VI, 5.

3. Thomas d'Aquin, *Somme Théologique*, IIaIIae, q. 47 - 56. Dans ce numéro, voir l'article de Cyrille Michon.

4. CE par exemple P. Aubenque, *La prudence chez Aristote*, P.U.F., 1963, 192 p.; E. Martineau, «Prudence et considération. Un dessein philosophique de Bernard de Clairvaux», *La provenance des espèces*. Cinq méditations sur la libération de la liberté, P.U.F., 1982, 207 - 267.

les disciples sont invités à ne pas se soucier du lendemain (*Matthieu* 6, 34), à ne pas se faire de trésor (*Ib.*, 6, 19 s.), etc. Tous reposent eux aussi sur la perception de l'arrivée imminente d'un événement qui videra toutes ces précautions de leur sens. La situation d'urgence extrême créée par la proximité du Royaume semble ainsi à la fois inviter à la prudence, et interdire de penser à l'avenir. La question se pose donc : la prudence est-elle une prévoyance ? N'est-elle rien de plus qu'une prévoyance ? Comment concilier la prudence et le « devoir d'imprévoyance » (Jacques Maritain) ? Les deux, si nous étions honnêtes, ne devraient-ils pas s'exclure ?

Nous ne pouvons éviter ici un soupçon déjà vieux de deux siècles : le christianisme d'après la toute première génération est-il resté fidèle à l'expérience du Christ, si celle-ci était avant tout l'attente d'une fin du monde imminente ? si imminente qu'elle devait rendre impossible toute représentation d'un avenir, et à plus forte raison toute prévision de celui-ci ? L'introduction même de l'idée de providence divine ne serait-elle pas un emprunt à l'idée stoïcienne de *pronoïa* ? et du coup, ne serait-elle pas une trahison de l'attente par la primitive Eglise du retour en gloire du Christ - voire, l'aveu de ce que cette attente était illusoire ¹ ?

3. Le lieu de la prudence

Nous allons donc essayer de voir comment l'expérience chrétienne du temps redonne à la *prudentia* latine, et partant au sens courant du mot en français moderne, une certaine légitimité et une certaine indépendance par rapport à la *phronêsis* grecque, qui n'a rien à voir, directement du moins, avec le temps. De la sorte, les deux sens de « prudence » que nous avons commencé par distinguer vont se rejoindre.

On a parlé à propos de la prudence selon Aristote, d'une « cosmologie de la prudence » ². La prudence est la juste pratique du

monde. Quelle est la cosmologie de la prudence chrétienne ? Une première difficulté vient de ce que le « monde » selon le christianisme n'est pas le *kosmos* grec. Pour Aristote, la prudence est la vertu qui permet d'habiter droitement le monde d'en-dessous de la sphère de la lune. Car dans le sublunaire, que sa vision du monde sépare de façon tranchée du bel ordre régulier des mouvements astraux, tout est désordonné, incertain, imprévisible. Il faut se conduire avec prudence parce qu'on ignore l'avenir. Et il en est ainsi parce que le futur est effectivement indéterminé. Pour le christianisme, le monde est ce dont la figure tout entière passe : tout ce qui le fait tenir ensemble (*skhêma*) ne cesse de se défaire (*1 Corinthiens* 7, 31). Le monde est ce à quoi nous sommes enjoins de ne pas nous configurer (*syskhématizesthai*) (*Romains* 12, 2).

Il y a aussi une seconde raison pour laquelle la question de la prudence est plus difficile pour le christianisme que pour le platonisme, ou pour le stoïcisme populaire qui dominait la pensée au moment où le message chrétien s'est répandu dans le monde romain. Pour ce dernier, il était au fond assez facile, en tout cas dans le principe, d'en appeler des contingences du monde que nous vivons à une éternité qui le transcende : celle des idées platoniciennes, des mouvements célestes selon Aristote, ou de la loi cosmique stoïcienne. Le christianisme, lui, ne met pas le temps hors circuit, mais se propose de le « racheter » (*Ephésiens* 5, 16).

Le regard vers l'avant du chrétien ne porte pas sur le monde. Ce n'est pas du monde qu'il attend quoi que ce soit. Il n'est donc pas « prudent » en ce sens qu'il calculerait ce que le monde tient en réserve pour lui. La prudence chrétienne n'est donc nullement la trahison d'une attente eschatologique. Le chrétien attend bien quelque chose, ou plutôt Quelqu'un. Mais il sait aussi que tout est déjà arrivé, que Dieu a déjà tout donné en donnant son Verbe incarné ¹, et qu'il n'a donc plus rien d'autre à attendre que la manifestation en pleine lumière d'un état de choses déjà advenu une fois pour toutes. L'attente du Royaume n'est pas déçue par

1. Cf. par exemple H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Suhrkamp, 1988 (T édition), p. 41.

2. Aubenque, op.cit., eh. 2, p. 64 - 105.

1. Cf. saint Jean de la Croix, *Montée du Mont Carmel*, II, 22 et mon commentaire: « L'impuissance du Verbe. Le Dieu qui a tout dit », *Diogenes*, n° 170, avril - juin 1995, 49 - 74.

la Passion¹, ni trahie par l'arrivée de l'Église. Mais l'Église n'est pas non plus le substitut idolâtrique du Règne de Dieu. Le royaume est bien venu, et ce n'est pas l'Église, mais le Christ lui-même, qui est « le royaume en personne » (*autobasileia*), selon le mot d'Origène². Ou plutôt, qu'est-ce d'autre que l'Église, si ce n'est justement « Jésus-Christ répandu et communiqué » ?

Regarder vers le monde n'est pas escompter qu'en viendra le salut; c'est considérer que c'est en lui que doit se déployer l'action, parce que c'est d'abord en lui que Dieu s'est donné, une fois pour toutes. Le regard vers l'avant du chrétien n'est donc pas non plus un regard hors du monde. Il est tellement non-mondain qu'il n'est même plus une fuite hors du monde - fuite qui, comme telle, est encore une façon de se définir par rapport au monde. Tout au contraire, la prudence est de regarder ce monde en face: créé par Dieu, et donc, quant au fond, « très bon »; entraîné par l'homme dans la blessure du péché; racheté au prix de la Croix.

4. Refus de la prévoyance, confiance en la Providence

Refuser la prévoyance, ou la relativiser, cela n'est donc pas se jeter dans une imprévoyance folle; c'est faire confiance en une prévoyance supérieure, celle de Dieu, qui s'appelle la Providence. Pour penser celle-ci, je m'inspirerai de la théorie de la providence de saint Thomas d'Aquin³. Théorie qui est d'ailleurs comme la généralisation de l'idée de Maïmonide - comprise en sa version exotérique -, selon laquelle la providence varie en fonction de l'intelligence⁴. Cette théorie pourrait se résumer par la formule : « à chacun selon ses besoins ». Je la résume avant de développer chaque point : chaque créature reçoit de Dieu, selon

1. Cf. H.-U. von Balthasar, *La Gloire et la Croix*, 3. Théologie, * * Nouvelle Alliance, Aubier, Paris, 1975, ch. IV, 1 : « Le temps de Jésus », p. 141 - 152.

2. Origène, *Sur l'Évangile de Matthieu*, 14, 7.

3. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, III, § *ili* et ai. je prolonge ici quelques réflexions ébauchées dans « Thomas d'Aquin et la " Loi divine " », *Le Trimestre Psychanalytique*, 1995 - 1, 81 - 95.

4. Maïmonide, *Guide des égarés*, 111, 17 - 18; Munk, p. 135 - 141.

son niveau d'être, ce qu'il lui faut pour atteindre son bien; plus elle est élevée sur cette échelle, plus Dieu peut lui déléguer de sa liberté; la providence divine est donc relayée par des facteurs de plus en plus nettement confiés à celui qui en bénéficie et qui est ainsi chargé de veiller sur soi-même.

Cela commence (selon une physique qui, pour nous, est périmée, mais qui s'accorde bien avec notre expérience quotidienne) avec la tendance - appelée par métaphore « désir » - de ce qui est lourd vers son lieu naturel, qui est le « bas », et de ce qui est léger vers le sien, qui est le « haut »; il est bien pour la pierre d'être en son lieu naturel, elle reçoit donc de quoi le rejoindre. Cela se prolonge par la poussée de la plante vers le jour et par son effort pour s'enraciner. Cela continue par l'instinct par lequel l'animal « sait » comment préserver son existence individuelle et propager son espèce, éventuellement au prix de détours très subtils. Cela s'achève, chez l'homme, par la prudence. De la sorte, le doublet providence / prudence, qui existe déjà en latin (*providentia / prudentia*), reçoit une profonde justification.

Plus on s'élève sur l'échelle des êtres, plus les activités par lesquelles le bien est obtenu sont complexes : la pierre ne peut aller que dans une seule direction; la plante, qui est pourtant terrestre, donc lourde, doit déjà remonter à contre-courant vers la lumière; l'animal, comme individu, doit adapter ses déplacements à ceux des sources de nourriture, et, comme espèce, il doit déployer pour se reproduire des stratégies de plus en plus complexes.

En même temps, les activités en question sont de plus en plus laissées à la discrétion de celui qui les exerce: la pierre n'a pas le choix, et se précipite en ligne droite vers le bas; la plante peut contourner l'obstacle posé sur elle et ressortir vers la surface; l'animal peut se mettre à l'affût, etc.

Tout en haut de l'échelle des créatures se trouve un être qui vit une vie historique, à savoir l'homme. Il doit donc recevoir de façon historique les moyens d'atteindre son bien. L'homme est capable de poser des décisions que sa mémoire retient et qui font retour sur lui pour le modifier lui-même. En conséquence, la Providence divine, quand elle a pour objet l'homme en tant que tel, doit culminer en une histoire du salut. Notre bien, en effet, est tel que nous ne pouvons l'atteindre qu'en le voulant. Et en le voulant vraiment, c'est-à-dire non d'un vœu pieux, velléitaire, mais en en voulant aussi les moyens. Or, c'est là ce dont nous

sommes devenus incapables depuis le péché originel. Il ne s'agit pas de savoir si Dieu pardonne, puisqu'Il ne peut pas ne pas être miséricordieux. Le problème est plus profond: comment Dieu peut-il faire en sorte que nous acceptions Sa miséricorde qui nous fait vivre, alors que notre pratique nous situe dans une logique de mort? Il lui faut libérer notre liberté. L'histoire du salut est de la sorte un dispositif par lequel Dieu guérit la liberté humaine et lui permet d'agir en fonction de son bien. C'est la Providence de Dieu qui rend possible la prudence de l'homme.

5. Prudence divine et humaine

La conduite de Dieu fonde ainsi le célèbre « principe de subsidiarité »¹, dès le plus haut niveau, bien avant sa traduction dans l'organisation de la cité. En politique, on sait que ce principe demande que chaque juridiction agisse librement en son ordre propre, et ne soit relayée par celle qui lui est immédiatement supérieure que là où elle ne parvient pas à régler les problèmes. Il met donc en garde contre tout interventionnisme hâtif, contre tout court-circuit. Ainsi, les autorités locales n'ont pas à se substituer aux familles, mais doivent les aider; l'État ne doit peser sur l'organisation de la société civile que là où l'abandon de celle-ci à ses lois immanentes mettrait en danger certains membres de celle-ci, etc.

La providence divine n'intervient qu'en se donnant, en fournissant aux créatures de quoi pourvoir à leur bien. Le premier bien qu'elle leur donne, c'est déjà de leur donner l'être - dans la création. Être prudent, ce sera donc répondre à la providence divine. Ce sera d'abord savoir que l'on est dans un monde créé. Et créé par un Dieu bon, non dans le monde qu'imaginaient les Gnostiques, bousillé par un artisan incompetent ou méchant². Nous n'avons pas à y introduire le Bien à partir d'un ailleurs radicalement étranger. Ce monde a ses lois, qu'il faut respecter et pas seulement parce que c'est en leur obéissant qu'on peut lui commander, mais aussi parce qu'elles sont les lois d'un monde

sur lequel rejallit la bonté du Créateur, et qui est donc respectable. La prudence, ce sera donc savoir que notre action s'insère dans un monde qui a son épaisseur propre, non dans une glaise indifférente et modelable à volonté.

Pour l'homme, la Providence le sauve en lui donnant de quoi être prudent. Elle n'intervient pas du dehors - que ce soit pour punir ou pour passer l'éponge ne faisant pas au fond de différence -, mais elle permet à l'homme de redresser de l'intérieur ce qu'il avait perverti. La prudence chrétienne implique ainsi un rapport original à la Loi. Ce rapport n'est pas la simple réception et application de celle-ci dans un système juridique; il n'est pas même l'accueil de son don dans une joie psychologique et spirituelle. Il est une appropriation de la loi, de telle façon que celui qui l'applique devienne comme le sujet de celle-ci. On cessera alors d'opposer de front la conscience et l'ordre de ce monde. La conscience cherchera au contraire à inscrire ses exigences dans l'ordre du monde, à faire que ce soient elles qui se lestant de ses régularités, pour l'orienter dans leur sens.

Pour penser cela plus à fond, il faut rien de moins qu'une certaine conception de la Révélation: il faut la penser sur le même modèle que la providence. On pourrait dire que Dieu applique le principe de subsidiarité jusque dans la façon dont il Se révèle. La Révélation doit donner ce dont a besoin son destinataire, et qu'il ne saurait se donner à lui-même. Elle doit être pour ainsi dire utile, et n'intervenir que là où elle est indispensable, à titre *d'ultima ratio*. Elle doit apporter ce que rien d'autre qu'elle ne saurait apporter. Ainsi, un des arguments de saint Thomas d'Aquin contre l'islam est qu'il n'apporte que des vérités que tout esprit modérément doué pourrait trouver par lui seul¹. Il n'est pas nécessaire de faire intervenir Dieu dans l'histoire des hommes, si c'est pour lui faire dire qu'Il est unique, juste, etc. La sagesse des Philosophes y suffit amplement. En revanche, que le salut s'accomplisse par l'Incarnation et la Passion, c'est « ce qui ne pouvait monter au coeur d'aucun homme ».

Il faut donc remonter jusqu'au plus haut niveau si l'on veut intégrer au christianisme la vertu de prudence. Et donner ses lettres de noblesse au sens le plus quotidien du mot. La fin est derrière nous, plantée au milieu de l'histoire. Il n'est donc pas

1. Cf. C. Millon-Delsol, *Le principe de subsidiarité*, « Que sais-je ? » n- 2793, P.U.F., Paris, 1993.

2. *Communio* abordera le thème de la gnose dans un prochain cahier.

1. Thomas d'Aquin, *Contra Gentiles*, I, § 6, ed. Leonina manualis, p. 6 ab.

question d'attendre d'un événement historique, quel qu'il soit, plus que ce qu'il peut donner, de croire que « c'est arrivé », et de s'emballer. En revanche, le chrétien sait que c'est bien dans le temps de l'histoire que tout a été donné, et que c'est là aussi que se joue pour lui son destin éternel. Il devra donc y mettre en oeuvre tout ce qu'il peut, sans exiger que les solutions viennent d'ailleurs, ni s'échapper dans le rêve ou l'utopie.

À l'inverse, le chrétien évitera de court-circuiter les dons de Dieu en le mettant en demeure d'intervenir directement là où l'intelligence qu'Il lui a donnée peut suffire. Une telle attitude est connue classiquement comme le fait de « mettre Dieu à l'épreuve », de « tenter Dieu ». Au contraire, le chrétien sera prudent comme l'est tout être raisonnable, ni plus ni moins: économe de son temps et de ses ressources. Il sera patient devant les pesanteurs du réel, mais aussi inventif pour trouver les moyens de les soulever. Il n'hésitera pas à calculer le plus rationnellement possible quelle est la meilleure façon d'arriver à ses fins. Avec cette nuance que ses fins à lui ne seront pas toujours, voire pas souvent, celles du monde...

La prudence est la vertu de celui qui se sait comme une brebis au milieu de loups (*Matthieu* 10, 16). Pas question, donc, d'ignorer qu'il y a des loups, ou de se faire croire qu'ils sont en fait des brebis¹ qui s'ignorent. On évitera la tentation du « sublime » moral. La prudence suppose que l'on prenne en compte la réalité du mal, et sa présence pesante. Elle suppose que l'on sache que le bien n'est pas toujours bien vu: lorsqu'est venu Celui en qui le Seul Bon se donne à voir, Il a fini sur la croix... Mais pas question non plus de se conduire comme un loup. La prudence est le choix du Bien, et elle suppose que l'on refuse absolument de pactiser avec le Mal. Pas question, enfin, de faire comme si nous n'étions pas, nous aussi, des loups plus ou moins bien convertis, et toujours menacés d'une rechute...

Rémi Brague, né en 1947, marié, quatre enfants. Professeur de Philosophie à l'Université Paris I (Panthéon-Sorbonne). Dernières publications: *Europe, la voie romaine*, Critérim, Paris, 1993; (traduction) Maïmonide, *Traité de Logique*, DDB, Paris, 1996; (traduction) Shlomo Pinès, *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, DDB, Paris, 1997.

1. J'emprunte cet usage du terme à A. Besançon.

Roland HUREAUX

Prudence des scribes et prudence des saints

Prudence paysanne, prudence diplomatique, prudence ecclésiastique

Tout le monde croit savoir ce qu'est la prudence. D'autant que certains groupes socio-professionnels en donnent l'exemple: on parlera ainsi de la saine prudence des paysans, mais aussi de la prudence diplomatique, et bien entendu de la prudence ecclésiastique. N'est-il pas écrit d'ailleurs au dictionnaire des idées reçues que les ecclésiastiques font les meilleurs diplomates ? Le Saint-Siège n'a-t-il pas le meilleur réseau diplomatique qui soit ? Ainsi **prudence diplomatique** et prudence ecclésiastique se rejoignent.

Au demeurant ceux qui ont eu à traiter d'affaires avec les autorités ecclésiastiques savent combien celles-ci prennent leur temps pour décider, y compris en des matières très prosaïques : la vente d'un terrain, la réfection du toit d'une église. L'Église sait aussi prendre son temps en des matières plus graves : ainsi de certains procès en nullité de mariage ou encore des procès en canonisation dont certains peuvent durer des siècles. Au point que la majorité de nos contemporains ignore qu'il n'y eut jamais autant de martyrs qu'au XX^e siècle : les chrétiens des catacombes n'attendaient pas tant que nous pour rendre hommage aux leurs¹. Dans

1. Le pape Jean Paul II a amorcé un mouvement de canonisation des victimes des grandes persécutions du xi^e siècle qui, heureusement, tend à corriger cette situation.

certaines grandes questions diplomatiques, l'Église a su aussi attendre: il lui a fallu près de 50 ans, sinon pour reconnaître, du moins pour établir des relations diplomatiques avec Israël, il lui en avait fallu près de 60 pour prendre acte de l'unité italienne et elle n'a pas encore reconnu la Chine de Pékin, demeurant un des rares Etats du monde à entretenir toujours des relations diplomatiques avec Taïwan. Nous ne discutons pas l'opportunité politique de chacune de ces décisions, prise séparément; nous constatons simplement que l'Église sait prendre son temps. On dit bien qu'elle a l'éternité devant elle : elle n'a donc pas besoin de se presser comme les pauvres laïcs absorbés par les vaines affaires de ce monde.

La mise au goût du jour consécutive au dernier concile a renouvelé les formes de la lenteur ecclésiastique, sans les supprimer: on est ainsi infiniment respectueux des « cheminements »; pour ne pas heurter ou culpabiliser, les dogmes et la morale sont exposés avec davantage de circonlocutions, ce qui, naturellement, prend plus de temps. Que le style qui résulte de cet état d'esprit soit en décalage avec les mœurs du siècle au point de décourager beaucoup de bonnes volontés, est une évidence.

La prudence dite ecclésiastique n'est pas nouvelle: du Bellay avait en son temps appris à la cour de Rome comme il fallait

* *Ne suivre en son parler la liberté de France*

* *Et pour répondre un mot un quart d'heure y songer* »¹.

Tout cela est si peu nouveau que personne n'en est étonné. L'opinion commune, pas toujours fondée, est que l'Église réagit à retardement : au progrès scientifique, à la Révolution française, à la question ouvrière et aujourd'hui au libéralisme économique. Mais, dit-on aussi, elle finit toujours par « rattraper son temps ». A partir de ces prémisses, on dira donc qu'elle finira bien un jour aussi par le rattraper en matière de libération des mœurs, ce qui ôte beaucoup de crédibilité à son discours actuel sur la morale: si l'Église doit un jour s'adapter, quel mal y aurait-il à anticiper ?

Au demeurant, cette lenteur, cette circonspection ne sont pas propres à l'Église catholique. Les sociologues ne disent-ils pas

1. Joachim du Bellay, *Les regrets*, LXXXV.

que le « fait religieux » est, dans toutes les civilisations, le plus conservateur des phénomènes sociaux ? Les spécialistes de l'Égypte ancienne disent que les prêtres égyptiens connaissaient l'écriture alphabétique mais en bloquèrent la diffusion pendant des siècles, à la fois par conservatisme et pour préserver le caractère ésotérique des hiéroglyphes. On sait le rôle conservateur longtemps joué par les brahmanes en Inde.

Personne ne s'étonne donc que les corps ecclésiastiques soient « lents à la détente » pour apprécier certaines situations nouvelles. C'est au contraire quand l'Église est en avance ou réagit vite qu'elle étonne : quand Jean XXIII (qui était à la fois paysan, ecclésiastique et diplomate, mais qui était aussi un saint!) convoque un Concile oecuménique destiné à lancer des réformes profondes; quand le collègue des cardinaux ose élire un pape non italien; quand ce dernier ébranle les régimes communistes ou certaines dictatures du Tiers Monde. Il est des actes du présent pape qui sont si peu dans les habitudes de l'Église que des non-chrétiens habitués à un certain ronron ecclésiastique, qui au fond ne les dérange pas, tout à coup tendent l'oreille.

Serait-ce donc que parfois l'Église manquerait de prudence?

Une vertu cardinale

La vérité est que la prudence de type diplomatique au sens où l'entend le grand public - et que certains chrétiens croient, de bonne foi, nécessaire d'adopter - n'a pas grand-chose à voir avec la vertu de prudence, considérée par la tradition comme la première des vertus cardinales.

Saint Thomas d'Aquin n'en donne guère une définition personnelle : tout en rappelant celles des Pères de l'Église: « la prudence est un amour qui choisit avec sagacité ce qui lui est utile en le discernant de ce qui lui fait obstacle (..) la prudence est la connaissance des choses qu'il faut vouloir et des choses dont il faut se détourner » (saint Augustin), « la prudence consiste en la recherche du vrai » (saint Ambroise), il fait sienne celle d'Aristote: « la prudence est la droite raison des actions à faire »¹.

1. Saint Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, question 47, articles 1 et 2.

En langage moderne, on dirait que la prudence est ce qui rend capable de faire les bons choix en vue d'une finalité bonne. La finalité bonne est, pour l'Aquinat, une condition *sine qua non* de la vertu de prudence. La finalité ultime de la prudence est la sainteté. Celui qui sait choisir les bons moyens pour des finalités mauvaises peut être un homme astucieux, mais il n'est pas un homme prudent. Pascal dirait qu'il n'est qu'un « demi-habile ». Car la prudence voit loin et voit haut: elle voit donc d'abord les fins dernières et subordonne tout à celles-ci. C'est pourquoi saint Thomas reprend encore à son compte l'idée d'Aristote: « impossible d'être prudent si l'on n'est bon »¹ et dit que le pécheur, en tant que tel, ne saurait être prudent. Et à l'inverse, « tous ceux qui possèdent la grâce possèdent la prudence ». Certes la vertu de prudence, telle que la conçoit saint Thomas, comprend toute une série d'aspects que l'usage lui associe encore aujourd'hui comme l'attention précautionneuse, la circonspection, l'absence de précipitation. Mais un examen plus attentif montre que ces mots eux-mêmes n'avaient pas exactement le même sens pour lui que pour nous : l'attention précautionneuse c'est d'abord pour saint Thomas « prévoir le bien et éviter le mal » ; la circonspection, c'est être attentif aux circonstances dans une situation donnée. Agir précipitamment, c'est « mépriser et répudier les enseignements divins »².

Mutation sémantique

La notion de prudence (et les notions connexes) ont ainsi subi au fil du temps une sorte de mutation sémantique qui les conduit à signifier pour le grand public quelque chose de très différent de ce qu'elles signifiaient à l'origine, au moins au sein de l'Église. Si l'on cherche à rationaliser un peu la signification qu'a prise aujourd'hui le mot de prudence, on y discernera

- un certain rapport au temps: donner chaque fois qu'on le peut « le temps au temps »;
- un certain rapport au risque, à bannir absolument (même si l'on sait par ailleurs qu'il fait partie de la vie) ;

1. Op. cit., question 47, articles 13-14. 2. Op. cit., question 49, articles 7 et 8; question 53, article 3.

- un certain rapport à l'action et à l'initiative que la prudence commande de restreindre chaque fois que nécessaire
« dans le doute abstiens-toi ».

On pourrait y ajouter, pour grossir le trait, un certain rapport à l'intérêt d'un individu (cas du paysan) ou de l'institution (cas du diplomate ou de l'ecclésiastique). Car il va de soi, pour le grand public, que quand on dit que l'Église a l'éternité pour elle, on pense à l'Église sociologique qui, comme toute institution, vise à se perpétuer dans son être; on ne pense guère à sa raison d'être: la mission toujours urgente d'annoncer l'Évangile.

La définition thomiste de la prudence s'oppose presque terme à terme à chacun des traits qu'on vient de voir:

- pour ce qui est des finalités, la prudence consiste à garder toujours en vue la finalité la plus haute et donc à bannir l'intérêt égoïste;
- par rapport au temps, la prudence est neutre. Saint Thomas dit explicitement que « la précipitation se dit métaphoriquement des actes de l'âme à la ressemblance du mouvement corporel » et il précise aussitôt que « dans l'acte de délibérer il n'y a pas seulement péché du fait que l'on se hâte, mais encore si l'on tarde trop, en sorte qu'on laisse passer l'occasion d'agir »¹.

On peut en déduire aussitôt que la prudence est, en tant que telle, neutre par rapport à l'action et que s'il y a, comme dit le Qohélet « un temps pour tout », il y a naturellement un temps pour agir et un temps pour s'abstenir, l'un et l'autre étant également impératifs du point de vue de la prudence, contrairement à ce que croit aujourd'hui le vulgaire. Ne pas agir ou ne pas oser agir quand R faudrait le faire est, dit encore saint Thomas, contraire à cette autre vertu cardinale qu'est la vertu de force. On dirait aujourd'hui que l'on pêche par excès de scrupule.

Le saint est un homme sans scrupule

Le scrupule : encore un mot dont le sens a évolué. Aujourd'hui dire que quelqu'un est scrupuleux est rarement une

1. Op. cit., question 53, article 3.

critique. Il n'en a pas toujours été ainsi. Pour saint Ignace de Loyola, « on parle couramment de scrupule lorsque, par un mouvement et jugement du libre arbitre, nous concluons que quelque chose est péché alors que ce ne l'est pas »¹. Avec cette précision, dont on voit bien à quel genre de tempérament elle s'applique: « L'ennemi (le Diable) a coutume d'observer avec soin de quelle sorte est la conscience de chacun, si elle est plus grossière ou plus délicate. Et s'il en trouve une délicate, il s'efforce de la faire devenir beaucoup plus délicate encore et de la pousser à un degré extrême d'anxiété pour la troubler et finalement la détourner du progrès spirituel ».

Le cardinal de Richelieu, homme d'action mais aussi homme d'Église, qui connaissait bien saint Thomas, mais également saint Ignace de Loyola, reprend ce thème dans son *Traité de la perfection du chrétien*, de manière plus incisive encore: « Le péché, nous privant de la grâce, nous prive de la vie de nos âmes; et le scrupule nous empêchant, par le trouble qu'il nous donne, l'exercice des bonnes œuvres et des vertus, nous prive des fonctions de la vie (...) Ainsi qu'il arrive quelquefois qu'un cheval ombrageux se jette dans un précipice en se reculant de quelque ombre : de même les âmes scrupuleuses effrayées de la seule ombre du péché, se précipitent bien souvent en des abîmes de désordre et de confusion² ». Dans cette tradition, qui, quoi qu'on pense de l'action temporelle du grand cardinal, est l'authentique tradition de l'Église, un saint est un homme sans scrupule, et cela précisément parce qu'il est prudent! Mais alors, pourquoi tant de malentendus, pourquoi cette évolution de la notion de prudence génératrice chez ceux qui ont précisément, en la matière, plus de scrupules que de lumières, de tant de comportements compassés, d'inhibitions, de rigidités ?

On dit qu'en dehors de la loi de grâce, l'homme ne connaît que la loi de la pesanteur. Cela signifie que hors de la grâce, l'homme devient pur sujet du déterminisme. Dans le cas d'espèce c'est du déterminisme sociologique qu'il s'agit. Car la prétendue prudence ecclésiastique n'est en fait qu'une des variantes d'un phénomène plus général : la prudence bureaucratique.

Le phénomène bureaucratique

Si la bureaucratie est sans doute un des grands phénomènes de notre temps, pas seulement dans l'Église et dans l'État, mais aussi dans toutes les grandes organisations, dans son principe, elle n'est pas un phénomène nouveau. Elle commence précisément avec l'histoire, puisque l'histoire commence avec l'écriture et l'écriture avec le scribe. Scribe, clerc, bureaucrate : il y a certes des nuances entre ces expressions, selon qu'on a affaire à des intellectuels purs ou à des administrateurs, à des laïques ou à des religieux. Mais à partir du moment où sont réunis la technique de l'écriture, une classe particulière qui s'y dédie (qui peut n'être qu'un groupe de fonctionnaires civils mais qui peut être aussi une caste sacerdotale, voire les deux à la fois) dotée d'un fonctionnement hiérarchique et un pouvoir, la figure du scribe apparaît. Est-il nécessaire de rappeler qu'elle joue un rôle central dans les Évangiles et particulièrement dans le drame du Golgotha?

Loin de nous l'idée de médire d'une honorable profession, nécessaire partout où il y a organisation complexe et donc plus nécessaire que jamais dans notre société. Mais toute profession a sa déformation professionnelle. Une certaine forme de prudence, au sens commun du mot, est sans doute caractéristique du phénomène bureaucratique¹. Rappelons que le bureaucrate a pour raison d'être originelle de n'avoir pas sa fin en lui-même. Il n'est par définition qu'un exécutant, le rouage d'une machine humaine plus ou moins complexe, mais toujours centralisée et hiérarchisée. *Perinde ac cadaver*, telle doit être, à lui aussi, sa maxime, la forme de l'obéissance que l'on attend de lui. Précisons encore que la machine bureaucratique couvre presque toujours une certaine étendue : un État, une région, un conglomérat d'entreprises. De ces principes de base, suivent plusieurs conséquences:

- le scribe est commandé et commande à distance (sinon il ne servirait à rien : le chef de guerre qui commande ses hommes

1. Saint Ignace de Loyola, *Exercices spirituels*, § 346, 349.

2. Richelieu, *Traité de la perfection du chrétien*, Paris 1640, chapitre XLIV.

1. L'ouvrage de Michel Crozier, *Le phénomène bureaucratique*, Seuil 1963, est un classique, mais la théorie d'ensemble des phénomènes bureaucratiques reste à faire.

sur le champ de bataille n'a pas besoin de fonctionnaires pour transmettre ses ordres; il lui suffit d'une voix forte);

- pour la même raison, il agit par écrit, ou en tous les cas par une médiation (téléphone, etc.);

- il suit une certaine logique déterminée au sommet;

- il doit se faire le plus transparent possible : pour que la machine trouve sa pleine efficacité, il ne doit rien retrancher à l'impulsion reçue du haut, mais, la plupart du temps, ne rien lui ajouter non plus.

Ces caractères détermineront la forme de prudence particulière au bureaucrate, qui correspond peu ou prou à l'idée que se fait aujourd'hui le public de cette vertu. Cette forme de prudence a les caractères que nous évoquions plus haut dans son rapport au temps et à l'action; elle comporte notamment le fait de ne pas prendre d'initiatives en dehors de celles dont le sommet donne l'impulsion.

Nous n'ignorons pas bien entendu toutes les réflexions modernes sur la science des organisations, qui essayent, afin de donner plus d'efficacité aux grandes institutions, de promouvoir la déconcentration, la délégation de responsabilité, la mise en place de centres autonomes de décision, etc. À vrai dire, tout cela est plus facile à pratiquer dans le secteur privé où les objectifs sont suffisamment simples pour permettre un contrôle à distance, au travers d'un indicateur comme le profit. Dans le secteur public, les progrès de ces méthodes sont plus lents. Les nouveaux modes d'administration ont d'ailleurs aussi des effets pervers : au principe hiérarchique se substitue le principe consensuel, à l'autorité, le réseau, les « coûts » de transaction deviennent prohibitifs; il en résulte une extension exagérée de la concertation, une difficulté à prendre des décisions courageuses, « l'Église elle-même n'est pas à l'abri de dérives de ce genre), qui génèrent une nouvelle forme de scrupule qui n'est pas la peur de la hiérarchie, mais la peur du groupe: le scribe d'aujourd'hui n'osera plus dire qu'un chat est un chat sans s'être assuré du consentement de tous à cette proposition!

Malgré ces nouvelles modes, un vieux principe bureaucratique, qui était sans doute déjà valable dans les bureaucraties antiques, prévaut toujours: la hiérarchie (même si comme aujourd'hui elle se moule à l'opinion du groupe) est très indulgente à l'inaction, elle ne l'est guère pour la prise de risque. Un

fonctionnaire qui prend trop d'initiatives passera facilement pour « incontrôlable ». On ne lui pardonnera pas le moindre faux pas alors que celui qui ne fait rien que le minimum progressera sans peine à l'ancienneté. En d'autres termes, le péché par action est jugé plus sévèrement que le péché par omission. « Il ne fait pas parler de lui » est un compliment dans un système bureaucratique. Et il est peu probable que toutes les « réformes de l'État » du monde changent quelque chose à ces réalités multiséculaires¹.

Tout cela est dans l'ordre des choses: les grandes organisations comme l'État sont nécessaires au fonctionnement des sociétés modernes mais elles portent avec elles, qu'on le veuille ou non, une sorte de projet prométhéen, celui d'un monde entièrement rationnel d'où le risque comme l'imprévu seraient bannis. Comme le disait un jour un élève de l'ENA, les politiques de santé s'assignent pour objectif une pyramide des âges rectangulaire : à cette fin, seraient éliminées les naissances non programmées, pour aboutir à la croissance zéro, et les morts avant le terme normal, disons 90 ans! Les scribes du Nouveau Testament n'avaient pas prévu la venue du Messie - en tout cas de cette manière-là -, ni les docteurs en Sorbonne, celle de Jeanne d'Arc. Étrangères à l'idée d'auto-organisation, telle que la développe un Prigogine, laquelle suppose que l'ordre peut naître de manière relativement spontanée de la coordination instinctive de décideurs indépendants - c'est le principe du marché, ou celui d'une bonne équipe de rugby -, les hiérarchies bureaucratiques considèrent aussi que le projet social (formalisé par des textes écrits : lois, décrets, arrêtés, circulaires) réside tout entier du sommet de la pyramide, sans que les échelons inférieurs aient autre chose à faire que de l'adapter, intelligemment ou pas, aux circonstances. La légitimité démocratique qui passe par l'élection d'un président et d'un parlement situés au centre, va dans le même sens. Ajoutons que toutes les hiérarchies, si elles exigent la discipline, l'obtiennent par une certaine contrainte et donc usent toutes peu ou prou du ressort de la peur.

1. Quand une institution traverse une crise, l'ensemble des signes s'inverse: c'est, dans ce cas, l'inaction qui est pénalisée et l'action, quelle qu'en soit l'opportunité, qui se trouve valorisée (cf Roland Hureaux, *Communication et crise*, in *Administration*, janvier-mars 1995).

On comprend que pour ceux qui sont pris dans un tel système — c'est le cas de la majorité de nos contemporains -, la notion de prudence prenne un sens particulier, celui précisément qui est devenu le plus commun aujourd'hui.

Prudence et politique

Certes le comportement de ces gens est, pour l'essentiel, normal (étant entendu bien sûr qu'un fonctionnaire chrétien doit faire son devoir sans trembler pour sa carrière). Pour ceux dont la mission est d'être des exécutants, la sagesse est d'abord d'obéir. Saint Thomas lui-même compte la docilité comme une des parties de la prudence. Mais précisément, la prudence, la vraie, si elle est, à des degrés divers, nécessaire à tous les échelons, est, de manière particulière, la vertu propre au gouvernement des hommes. Pour cela saint Thomas s'appuie sur Aristote qui dit que « seule la prudence est la vertu propre des princes » et il en tire les conséquences : « c'est pourquoi, là où se trouve dans les actes humains un gouvernement et commandement d'une nature spéciale, il se trouve aussi une spéciale prudence. Or il est clair que l'on trouve une sorte éminente de gouvernement chez celui qui non seulement est chargé de se conduire lui-même mais doit aussi gouverner la société parfaite qu'est une cité ou un royaume (..) Pour cette raison il revient au roi, auquel incombe le gouvernement de la cité ou du royaume, de posséder une prudence spéciale et qui soit la plus parfaite de toutes »¹. Les autres hommes ne sont pas pour autant dispensés de cette vertu car « il convient à chacun de posséder la mesure de raison et de prudence en rapport à la part qu'il a à la direction et au gouvernement »². Moins démocrate que le docteur de l'Église, Aristote suit cependant la même logique quand il dit que les esclaves n'ont nul besoin d'être prudents.

Le problème commence quand ceux qui ont vocation à commander adoptent le genre de prudence qui sied aux exécutants, par exemple, quand la technocratie se trouve toute-puissante dans les affaires : or dans une société ordonnée, ceux

1. Op. cit., question 50, article 1. 2.

2. Op. cit., question 47, article 12.

qui ont vocation à être des exécutants, même de haut niveau, ne sauraient avoir le dernier mot. Moins que les excès des fonctionnaires, ce sont toutefois les défaillances des politiques, dont la vocation est d'exercer leurs responsabilités au sommet de la hiérarchie, qui sont en cause dans un tel cas.

L'Église n'est pas une hiérarchie comme les autres

Certes l'Église n'est pas une hiérarchie comme les autres: elle repose sur la transmission de la grâce et le don de l'amour, non celle de circulaires ou de consignes; elle n'est pas ordonnée à l'action, ou plutôt elle est ordonnée à la même depuis le commencement qui est d'annoncer l'Évangile, annonce qui se concrétise par la charité, les sacrements et l'enseignement: elle est en cela différente d'une administration ou d'une entreprise dont l'action se décompose dans le temps selon un plan. C'est pourquoi il n'y a pas une ligne de l'Église, comme il peut y avoir une ligne de tel ou tel parti, ou bien disons que la ligne de l'Église est toujours la même. La preuve en est que les premières « circulaires » internes de l'Église, les épîtres de saint Paul et des autres apôtres, sont intégralement valables pour nous qui vivons 20 siècles après. Si certains aspects de l'action de l'Église ressemblent à ceux d'une administration classique: nominations, action diplomatique, adaptations liturgiques, c'est de manière tout à fait contingente et secondaire par rapport à sa mission.

C'est pourquoi l'Église catholique devrait être à l'abri de toute tentation bureaucratique. Nous savons hélas qu'il n'en est rien. Selon certains historiens, la bureaucratie pontificale a même servi de modèle aux États de l'Europe moderne¹. On soupçonne que dans les déchirures qu'a connues l'Église depuis l'an mil, le rejet de son fonctionnement bureaucratique a joué un rôle au moins égal à celui des problèmes de dogme. Le rapprochement souhaitable avec les Églises orthodoxes n'aboutira sans doute pas sans que soit mise à plat la question de la dérive bureaucratique de l'Église latine.

1. Jean Favier, *Les finances pontificales à l'époque du Grand Schisme d'Occident (1378-1409)* de Boccard, 1967.

Mais cette dérive n'est pas propre à l'Église catholique: la figure du scribe, silencieusement accroupi devant sa tablette d'argile, se trouve aux origines de l'histoire. Le pharaon Aménophis IV introduisit le culte du Dieu unique contre la caste sacerdotale; l'écriture alphabétique fut diffusée par le petit peuple marchand des Phéniciens, en marge des grands empires bureaucratiques. On sait l'importance que la caste de scribes prit dans le judaïsme tardif ou celle des mandarins dans l'Empire de Chine.

Le scribe est un personnage de tous les temps. Mais l'Église catholique a recueilli l'héritage de l'administration romaine; elle fut aussi, plus que d'autres, du fait des responsabilités propres à la chaire de Pierre, soumise au principe hiérarchique; c'est pourquoi elle fut sans doute, de manière particulière, marquée par la dérive bureaucratique -phénomène que l'on peut appeler aussi la perversion du scribe ou, pourquoi pas ? le cléricalisme, sachant que ce travers touche aussi bien des institutions laïques. Ce fait n'est pas propre à l'époque contemporaine. Dès le temps de saint Thomas, il se rencontre probablement. Et saint Ignace est, ne l'oublions pas, un contemporain de du Bellay. Mais il est probable qu'il s'est aggravé au cours des derniers siècles; d'abord sous l'influence d'une société qui, avec le développement des grands États, se bureaucratise elle aussi et parce que l'Église d'Occident a eu à gérer ses rapports à un monde en mouvement (en contraste avec le monde plus figé de l'Orient), donc à rapprocher sa gestion de celle des bureaucraties classiques. Bartholomé Bennassar a montré que l'Inquisition représentait une rationalisation de la procédure judiciaire médiévale¹. Galilée s'est moins heurté à l'obscurantisme qu'à la bêtise bureaucratique et donc, si l'on peut dire, à une des formes de la modernité.

Les méfaits en tous genres de ce type de dérive restent encore à inventorier. Le fait qu'une conception étriquée et étouffante de la prudence se soit répandue, non seulement à l'intérieur mais aussi à l'extérieur de l'Église, générant toutes sortes de rigidités, à la fois individuelles et collectives, est indéniable. C'est sans doute à ce phénomène qu'il faut imputer la mutation de sens qu'a subie le mot prudence dans l'usage commun. Comme ce sont les clercs qui, de tous temps donnent

1. Bartholomé Bennassar, *L'Inquisition espagnole*, Hachette, 1994.

leur sens aux mots, il est presque normal que le mot se soit corrompu avec le comportement des intéressés. Cette perversion entraîne, là où elle sévit, comme un dessèchement, une sclérose de ce qui constitue pourtant les membres vivants du corps du Christ. C'est à ces membres desséchés et sclérosés que s'adresse la parole toujours actuelle et toujours aussi « imprudente » : « *Quel est donc le plus facile de dire: tes péchés sont remis ou de dire: lève-toi et marche?* » (*Matthieu 95*).

Roland Hureaux, né en 1948, ancien élève de l'ENS Saint-Cloud et de l'ENA, agrégé d'histoire; professeur associé à l'Université de Toulouse I; auteur de nombreux articles dans *Résurrection*, *Communio*, *Commentaire*, *La Revue des Deux Mondes*.

Giulio SODANO

Prudence et sainteté à l'époque moderne

On sait qu'avant de proclamer la sainteté d'un serviteur de Dieu, il était nécessaire, à l'époque moderne, de reconnaître au préalable le caractère héroïque de ses vertus théologiques (foi, espérance, charité) et cardinales (prudence, justice, force et tempérance). Le procès conduit par la Curie romaine, au sein de la Sacrée Congrégation des Rites, faisait suite à la phase de collecte des dépositions des témoins dans les diocèses. Les défenseurs des causes de canonisation préparaient à l'intention du collège de la Sacrée Congrégation des Rites des *summaria* où figuraient des extraits des dépositions recueillies auprès de ces témoins, classées par catégories de vertus, cardinales ou théologiques. Ces *summaria* étaient soumis à l'appréciation du promoteur de la foi, des membres de la Congrégation et du Pape, afin qu'ils puissent reconnaître ou non la pratique effective de chaque vertu de manière héroïque¹.

1. Les passages ci-après concernant certains épisodes de la vie des vénérables sont tirés de ces *summaria*, et en particulier des documents suivants : *Positio super virtutibus*, 1726; *Positio super dubium an constet de virtutibus*, 1686, 1752, 1762 *Neapolitana beatificatione e canonizatione*; *Positio super dubium an constet de virtutibus theologalibus et cardinalibus*, 1690; *Positio super dubium an sit signanda commissio introductio causae*, 1762; *Positio super dubium admissionis et signationis Commissionis introductione causae*, 1701 ; *Positio super signatura commissionis introductioni causae*, 1729; *Positio super reasumptione causae*, 1710.

Cette étude se propose d'analyser des comportements considérés comme absolument parfaits par l'Église catholique, et de faire admettre -ou refuser - la reconnaissance d'une dignité de saint au moyen de comparaisons avec certaines personnes bien choisies. En limitant la recherche à une seule des vertus, la prudence, on étudiera les actes, les gestes, les paroles et les faits qui étaient admis comme exemples d'un comportement « héroïque » chez un saint. En quelles circonstances un serviteur de Dieu avait-il la possibilité de manifester une telle vertu, et quelles différences ou quelles ressemblances existait-il entre la prudence d'un saint et la prudence de l'homme d'État? Je vais essayer de répondre à ces questions en décrivant un portrait-robot du saint prudent au travers de ce qui a été noté dans les *summaria* concernant plusieurs serviteurs de Dieu qui ont vécu à l'époque moderne en Italie du sud.

La prudence, renoncement au monde

Dans tous les préambules des *summaria* analysés, il a été soutenu de façon péremptoire que la preuve essentielle de la prudence chez les saints consiste à choisir dès l'origine l'état clérical. En effet, rien n'est plus prudent que de fuir la vie du monde et de s'impliquer entièrement dans les oeuvres consacrées à la glorification de Dieu. Dans les actes du procès du jésuite Bernardino Realino est rapporté un témoignage selon lequel le saint, « pour parvenir à la gloire éternelle, laissa tout ce qu'il possédait dans le monde et suivit le Christ en entrant en religion ». Le choix précoce d'une vie religieuse, premier acte dicté par la prudence, apparaît tout particulièrement dans le procès de Jean-Joseph de la Croix: dès ses premières années « il sut admirablement choisir et mettre en oeuvre tous les moyens les plus aptes et les plus efficaces pour obtenir la gloire du Paradis, et il commença en conséquence à pratiquer tous ses exercices de piété et de dévotion » On reconnut un autre indice de sa prudence dans le fait qu'il avait voulu surmonter tous les obstacles qui s'opposaient à sa vocation religieuse, « n'ayant jamais prêté l'oreille ni à l'attachement à sa maison familiale, ni au désir des honneurs et des richesses de ce monde ».

Il ressort clairement de ces témoignages qu'une attitude de prudence devait d'abord se manifester dans l'abandon du

monde, hérissé de risques pour le salut de l'âme, et dans le choix de l'état religieux, voie assurée pour atteindre le salut éternel. Mais après ce choix initial, quels sont les comportements et les activités qui révèlent dans la vie quotidienne cette héroïcité de la prudence?

Maravall a écrit que « la culture baroque est un pragmatisme, de caractère plus ou moins inductif, provoqué par la prudence ». L'exaltation de cette prudence comme la première et la plus élevée des vertus est extrêmement répandue dans les ouvrages des moralistes et des écrivains politiques européens du XVII^e siècle¹. Déjà, à partir du XVI^e siècle, elle était apparue comme une qualité humaine, et caractéristique des hommes engagés dans les affaires publiques². Dans la réflexion théologique, la prudence, première des vertus cardinales, avait fait l'objet d'analyses, surtout de la part de saint Thomas pour qui cette vertu avait un caractère concret et pratique; bien qu'il s'agisse en fait d'une vertu intellectuelle, elle devait présider aux décisions, aux actions et aux comportements, et donc être essentielle chez l'homme politique en charge de la gestion des affaires publiques axée sur le bien commun³.

La prudence, vertu de gouvernement

Qu'à donc à faire avec la sainteté une acception « politique » et publique de cette vertu de prudence ? Il apparaît, dans les procès en canonisation pour Francesco Caracciolo, Camille de Lellis, Jean-Joseph de la Croix et le jésuite Bernardino Reahno, que le domaine dans lequel ces vénérables avaient pu exercer leur vertu de prudence fut surtout celui de la direction de leur Ordre; dans les autres cas, bien que les serviteurs de Dieu ne fussent pas impliqués dans une activité de responsabilité et de direction, on en revient de toutes façons au terme de « direction », même dans son sens particulier d'« autodirection » pour soi-même. Dans les actes du procès de Bonaventure de Potenza,

il apparaît qu'il « montrait (de la prudence) surtout dans la maîtrise de sa propre personne, Puisqu'il avait pour but sa sainteté, il la voulait et savait trouver tous les moyens adéquats pour atteindre ce but ».

En revenant à des activités plus spécifiquement directionnelles, on trouve dans le procès pour Jean-Joseph de la Croix le témoignage suivant : « Il fut jugé d'un commun accord par tous nos religieux comme le plus apte à exercer ces responsabilités, car doté de la Prudence héroïque nécessaire aux Supérieurs ». En résumé, la prudence était généralement considérée comme la qualité par excellence de ceux qui dirigeaient les Ordres religieux, qualité particulièrement requise chez les vénérables qui avaient fondé de nouvelles congrégations, tel Caracciolo, fondateur des frères mineurs des Chierici, sur qui un de ses confrères porte ce témoignage : « Tout ce qu'il entreprenait en faveur de notre Religion, il l'obtenait par cette prudence et cette tolérance qui lui étaient propres, en utilisant la conjoncture de l'époque ». C'est en Dieu que cette vertu de prudence prenait sa source. La phrase suivante se détache de l'évocation de sa vie dans le *summarius*: « La soif de gloire et le désir d'expansion de son Ordre découlait de sa pensée orientée en permanence vers Dieu ». À la lumière de cette attitude, on pourrait établir une certaine analogie entre le vénérable placé à la tête des Ordres et l'homme d'État idéal de l'âge baroque. En effet ce dernier, comme l'a affirmé Kamen, est caractérisé par une identité totale entre ses intérêts et ceux du prince, eux-mêmes absolument identiques à ceux de l'État: « Il en résultait que l'homme d'état n'était d'abord qu'un serviteur du prince »¹. De la même manière, le vénérable qui dirigeait avec prudence les Ordres religieux est dépourvu de tout intérêt personnel et n'est au service que de la gloire de son maître, c'est-à-dire Dieu. En réalité, dans la plupart des cas étudiés, les vénérables furent contraints d'exercer des fonctions de direction, à l'encontre de leur tempérament. De Lellis, après avoir institué les Ministres des Infirmes, renonça à en exercer le généralat pour se consacrer aux soins des malades. Toutefois « rien ne se faisait sans prendre son avis, qui était considéré

1. A. Maravall: *La cultura del Barocco. Annalisi di una struttura*, Bologne 1985 p. 107-108.

2. V. Dini et G. Stabile, *Sagezza e prudenza. Studi per la ricostruzione di un'antropologia in prima età moderna*, Naples 1983, pp. 13-15.

3. *Ibid.*, p. 36-38.

1. H. Kamen, *Lo statista*, in R. Villari (Ed.), *L'uomo barocco*, Bari-Rome 1991, p. 7.

comme le meilleur ». Les confrères de Jean-Joseph de la Croix « l'auraient toujours désiré comme supérieur, bien qu'il y ait répugné en raison de son humilité, et qu'il l'ait accepté par obéissance ».

Résoudre les conflits

Un autre signe de la grande prudence des vénérables était leur aptitude à tenir tête aux désaccords internes qui se produisaient fréquemment au sein des Ordres religieux. Dans la partie du *summarium* de Caracciolo relative à sa prudence et à sa bonne autorité, on trouve longuement décrits les conflits avec l'un des frères mineurs : Sirleto. Véhémence, inconstance, désobéissance: tels étaient les caractéristiques qui faisaient de Sirleto l'anti-héros de Caracciolo...

Dans le récit figurant aux actes du procès, le portrait de Sirleto apparaît constitué par les éléments caractéristiques du rebelle à l'époque baroque: « Orgueil, ambition trouble, mépris de la collectivité, non respect et négation des règles de l'honneur, même avec ses relations personnelles »¹. On peut remarquer combien ce mépris de la collectivité peut être interprété comme le mépris de l'Ordre religieux dont il faisait partie, comme une négation des règles de l'honneur, telle la désobéissance aux vœux qu'il avait prononcés lors de son entrée dans l'Ordre.

Mais, parmi les « méfaits » de Sirleto, le plus grave consiste à vouloir obtenir la dignité épiscopale, alors que le refus de cette dignité apparaît dans d'autres procès de canonisation de clercs réguliers. Dans le cas d'Andrea Avellino revient la critique contre ceux qui étaient disposés à abandonner leur congrégation pour obtenir un évêché. Le saint théatin espérait pour eux que Dieu ne les damnerait pas². Et il est évident qu'Avellino était encore attaché à la conception de la dignité

1. R. Villari, *Il ribelle*, in *idem* (Ed.), *L'uomo barocco*, op. cit., p. 126.

2. G. Sodano, *La santità a Napoli dal XVII secolo ai primi decenni del XVIII secolo. Tre processi di canonizzazione a confronto*, Thèse de doctorat d'histoire de la société européenne, déposée auprès des Bibliothèques Nationales de Rome et de Florence.

épiscopale antérieure au Concile de Trente, selon laquelle entre, d'une part, la vocation religieuse consacrée au perfectionnement et à la conduite spirituelle des fidèles, et d'autre part l'exercice de l'autorité épiscopale, il existait un rapport d'incompatibilité partielle et parfois de véritable opposition¹.

L'image de l'évêque, entre la fin du Moyen Age et le Concile de Trente, avait été l'objet de nombreuses critiques, à tel point que beaucoup de frères et de moines de bonnes moeurs refusèrent leur nomination épiscopale, la considérant comme nuisible pour leur sanctification personnelle et leurs activités pastorales. Qui plus est, deux illustres fondateurs d'Ordres réguliers avaient refusé cette dignité: Giovanni Marinoni et Gian Piero Carafa.

La recherche d'une charge épiscopale constituait donc, au sein des nouveaux Ordres religieux, une véritable négation du contenu des vœux prononcés. De fait, Caracciolo remédia à la sédition de Sirleto en s'adressant au Pape, « avec discrétion et humilité », en lui décrivant les dommages qu'entraînerait pour son Ordre l'attribution d'une prélature qui dénaturait le vœu IV de ne pas accepter de dignités. Ayant obtenu l'appui du Pape, il parla avec Sirleto, « le visage irradié de zèle et la parole courtoise et humaine », en l'exhortant à abandonner son désir personnel. Les paroles du vénérable provoquèrent chez Sirleto un « état de tranquillité ». La conclusion de tout cet épisode fut que la prudence de Caracciolo montrait combien la bonne direction d'un Ordre était basée sur deux principes : « Esprit et humilité ».

Former les novices

Un autre domaine où les vénérables faisaient habituellement preuve de prudence à un degré héroïque était la charge des novices. Jean-Joseph de la Croix fut appelé à moins de 24 ans à assumer cette charge, « ayant été préféré à de nombreux religieux de la Province plus anciens ». Dans le *summarium* du

1. A. Prosperi, *La figura del vescovo tra Quattro e Cinquecento : persistenze, disagi, novità*, dans *Annales de l'histoire d'Italie*, vol. 9, Turin 1986, p. 222.

procès pour Olympio est rapporté le témoignage du Duc de Sermoneta, D. Francesco Caetani, qui déclarait que le vénérable « qui n'avait pas eu l'occasion de pratiquer le type de prudence nécessaire au commandement, n'ayant été que Maître des Novices, eut l'occasion de la démontrer dans ce ministère ». Après le Concile de Trente, en effet, la préparation des clercs avait pris une importance considérable dans le monde catholique. Même les vénérables devaient contribuer à la formation de ces nouveaux clercs. Et un témoin affirmait que la conduite d'Olympio comme maître des novices avait été si prudente que ceux qui avaient été sous sa tutelle étaient devenus des religieux importants.

Par la pratique de guide des novices, Olympio pouvait être qualifié de « bon directeur », et exercer ainsi la prudence dans ce domaine spécifique que pouvait constituer la « politique ». En faisant toujours référence à la genèse de la *Ratio studiorum* des jésuites, on pouvait souligner que les collègues et les noviciats avaient représenté, à partir des années 1570, le heu où était appliqué un modèle de direction qui avait atteint sa maîtrise¹.

Caracciolo, dans sa fonction de maître des novices, manifestait sa prudence par sa capacité à déceler ceux qui avaient des aptitudes pour les études, ou encore ceux qui désiraient sincèrement embrasser l'état religieux. En effet de nombreux jeunes gens voulaient entrer dans l'Ordre, mais le vénérable, voyant « chez certains d'entre eux un attrait excessif pour l'habit (...), n'acceptait jamais de le leur accorder sans d'ardentes prières à Dieu, de l'esprit duquel devaient procéder les mouvements du coeur, plutôt que de ses propres paroles ». De cet exemple également se dégagent des références explicites à l'organisation de la *Ratio* des jésuites. Ceux qui apparaissaient prédisposés à diriger les collègues devaient avoir de grandes qualités de perspicacité: « Un " gouvernement " efficace ne pouvait s'appuyer que sur une connaissance parfaite des " gouvernés ", laquelle à son

tour conduisait à une parfaite maîtrise de leurs gestes, de leur discours et de leur comportement »¹.

Sévérité et douceur

Avec les novices, il fallait savoir faire preuve à la fois de dureté et de clémence. Caracciolo joignait la rigidité à la douceur, avec comme conséquence de ne pas être « craint sans amour, ni aimé sans crainte ». En fait, sa manière de faire observer les règles fut « jugée par beaucoup excessivement rigide et austère ». Cependant, son austérité était toujours « assortie de clémence ». La preuve de cette capacité d'équilibre était apportée par le fait que jamais personne ne s'était plaint de sa manière d'agir. Il fut considéré comme un bon maître « sans préjudice de sa gravité, en devenant l'ami de ses élèves dans des récréations vertueuses et en communiquant avec eux dans une joie paternelle ».

Bonaventure de Botenza, lui aussi, exigeait une obéissance totale et la soumission des novices à un régime de mortification sévère. À ce propos est évoquée cette anecdote: les novices lui demandèrent de pouvoir goûter le raisin qui poussait sur une tonnelle du noviciat, mais le serviteur de Dieu leur répondit: « mortifiez-vous ». Un novice, compagnon de chambre du témoin, déroba une grappe, l'apporta dans la chambre et la mangea. Peu de temps après, Bonaventure passa par là et vit qu'il manquait une grappe de raisin sur la tonnelle. Il procéda aussitôt à une inspection des chambres et découvrit les restes de la grappe. Le témoin raconta au procès : « Le serviteur de Dieu nous réprimanda pour cette désobéissance et nous mortifia durement, nous faisant lécher longuement la terre, car c'était par cette langue que nous avions manqué à l'obéissance ».

Les monastères féminins, une charge délicate

La direction des monastères féminins constituait un équivalent de la charge des novices, charge qui exigeait une grande

1. Anselmi, *Per un'archeologia della Ratio: dalla « pedagogia » all "governo", in G.P. Buzzi (Ed.), La « Ratio Studiorum ». Modelli culturali e politica educatrice dei Gesuiti in Italia tra Cinque e Seicento*, Rome 1981, pp. 29-35.

1. Anselmi, *op. cit.*, p. 30.

prudence, pour « batailler contre des femmes, et des femmes en religion qui désiraient de plus leur liberté ». Les témoignages rendent bien compte de ce qu'était devenue, après le Concile de Trente, la direction de ces monastères, qui d'une charge de prestige « s'était transformée en un honneur difficile et délicat, comme le rappellera Ligori, recommandant d'user d'une grande prudence dans les rapports avec les pénitentes »¹. Comme on le sait, l'inquisition, surtout après la condamnation du quiétisme, avait toujours porté une grande attention aux modalités de la direction spirituelle et de la confession qui pouvaient donner lieu à des formes hétérodoxes de vie religieuse au sein des monastères féminins, considérant que « les rapports entre la femme et le confesseur étaient la pierre de touche qui permettait de mesurer l'orthodoxie de la première et éventuellement du second »². Ainsi, présenter dans un procès de canonisation les activités exercées dans un monastère féminin pouvait prouver les qualités héroïques des serviteurs de Dieu. Mais dans certains cas, cela pouvait se retourner contre le succès de ce procès, si dans l'analyse du promoteur de la foi apparaissait quelque chose de peu convaincant. C'est probablement pour cette raison que dans certains procès de canonisation, les procureurs ne cherchèrent pas beaucoup à faire parler les religieuses, de telle sorte qu'il restait bien peu de traces de leurs dépositions dans les *summaria*³.

Ainsi, l'activité principale des vénérables s'était-elle attachée à rétablir dans les monastères des modes de vie austère. Par exemple, Domenico Girardelli, « ayant trouvé dans le monastère de la Très Sainte Annonciation beaucoup de relâchement dans l'observance de la règle et beaucoup d'abus, fit en sorte de les extirper tous par ses efforts et ses réprimandes, et d'y rétablir une véritable observance parfaite de la règle et des statuts, tant il est vrai que les religieuses s'en tenaient strictement à ses conseils et ne faisaient rien sans son avis. »

1. Paolin, *Confessione e confessori al femminile : monache e direttori spirituali in ambito veneto tra 1600e 1700*, in G. Zarrì (Ed.) *Finzione et santità tra medioevo ed età moderna*, Turin, 1991, p. 370.

2. O. Niccoli, *Il confessore et Vinquisitore. À proposito di un manoscritto bolognese del Seicento*, in Zarrì (op. cit.), p. 430.

3. Sodano, *La santità a Napoli... op. cit.*, p. 210 ss.

Dans certains cas la direction des monastères était rendue difficile par Satan lui-même, comme cela se produisait couramment pour de Fusco, à qui le démon tendait des pièges, sous la forme de religieuses qui avouaient en confession leurs fautes en des termes malsains afin que le père puisse s'en délecter. Néanmoins, il apparaissait, dans le *summarium*, que la prudence héroïque du vénérable avait eu raison de ce mal, car il « le supportait avec beaucoup de patience et de prudence ».

Le don de conseil

La prudence des serviteurs de Dieu ne se limitait pas aux activités de direction, mais se manifestait aussi dans leur aptitude à pouvoir donner des conseils, tant spirituels que simplement temporels. De ce fait, ils jouissaient d'une grande réputation. Par exemple, Jean-Joseph de la Croix avait conseillé au frère du gentilhomme napolitain Giuseppe Marcone de ne pas épouser une de ses parentes germaines, car ce mariage « ne serait pas juste devant Dieu et s'ils l'avaient fait, ils n'auraient pas eu d'enfants ». Valletta conseilla à don Innocento de refuser un emploi très avantageux qui, de fait, se révéla ensuite peu rémunérateur. Malgré la simplicité de conseils donnés sans façon, il faut toujours se souvenir que ces épisodes étaient présentés comme preuves d'héroïcité pour la prudence des vénérables, comme aptitude à intervenir toujours avec justice, même dans la vie quotidienne de leurs fils spirituels.

Un ministère de conciliation

Dans ce domaine toutefois, les vénérables jésuites se distinguaient par leur aptitude à donner des conseils et à maîtriser les dissensions. Dans ses activités de conciliateur, Bernardino Reolino suscitait l'admiration pour « avoir agi, en l'espace d'environ 40 ans, avec les habitants de ce pays qui ont la réputation d'avoir l'esprit vif et des caractères très contrastés, sans qu'il en ait jamais offensé aucun ». De Geronimo, lui aussi, était connu pour ses qualités de pacificateur, et beaucoup s'adressaient à lui car il savait s'interposer entre des ennemis. Un certain Marmarella était souvent appelé par les archevêques napolitains

pour résoudre les discordes survenues entre des monastères féminins. Il apparaît dans le *summarius* qu'il réussit à réconcilier le monastère de Donna Regina avec celui de S. Giuseppe, dont les religieuses en étaient arrivées « au point de se battre publiquement » pour la possession d'un édifice.

Le pouvoir de conciliation des vénérables jésuites, et la faculté des autres vénérables à donner de bons conseils, découle aussi de l'aptitude à ne dire que quelques mots pour mettre immédiatement l'interlocuteur en mesure de recueillir les enseignements donnés. Ceci est vrai, grâce au « don de conseil » conféré par Dieu aux vénérables. Dans nombre de *summaria*, ce don trouve sa place dans la partie relative à la prudence. Pour Marco Martorelli, De Geronimo, grâce à ce don divin, réussissait en peu de mots « à tranquilliser les consciences les plus troublées et les plus inquiètes ». Plus nettement encore, le coadjuteur de la Compagnie, Giovanni Giore, affirmait: « Il avait reçu du Seigneur le don particulier d'apaiser les consciences qui se trouvaient perturbées par des scrupules ou des tentations, de telle sorte que même nos Pères Jésuites avaient recours à lui, quand de telles circonstances se présentaient pour eux. »

Frère Raimondo a pu démontrer les qualités des vénérables à l'occasion d'une confession générale: « Je me trouvais si apaisé - dit-il aux juges du procès - que je n'ai plus douté de ce qu'il m'avait dit ». Exercer la qualité de prudence à un degré héroïque signifiait donc également: exercer d'une façon admirable le magistère de confesseur.

Dans la main de Dieu

Dans de nombreux épisodes des procès de canonisation la prudence des vénérables, avant même d'être une qualité humaine, était surtout présentée comme une soumission totale à la volonté de Dieu. Francesco Caracciolo, se promenant dans Rome avec quelques confrères, passa devant S. Lorenzo in Lucina. Cette église suscita leur intérêt pour en faire un siège possible de l'Ordre, mais ils considéraient cette éventualité comme un rêve irréalisable. Alors, Caracciolo, contrairement à eux, estima possible cette affectation en mettant sa confiance « non dans ses propres forces, mais en s'appuyant sur la divine providence ». Sa confiance en Dieu lui permit ensuite d'obtenir

cette église. Et en Espagne, quand il s'agit d'obtenir l'autorisation de Philippe II pour la fondation d'une Maison, Caracciolo, d'abord, « s'adressa à Dieu qui tient en ses mains les cœurs des princes, en confiant entièrement, à Lui et à sa providence, le succès de la négociation. ». Il refusa ensuite le patronage de personnages puissants de la cour espagnole pour se présenter à l'archevêque de Tolède, qui fut favorablement impressionné par « la sincérité de ses arguments, la douceur de ses paroles et la noblesse de son comportement. ». Malgré l'intervention de l'archevêque, le vénérable fut calomnié auprès de Philippe H qui lui ordonna de quitter la cour dans les huit jours. « Mais lui, ayant confiance dans le soutien de la divine providence, alla retrouver le Roi à l'Escorial et essaya d'obtenir de lui un délai. » Avec le temps, il put prouver son innocence. La conclusion du témoin qui avait rapporté l'épisode fut: « Il espérait toujours en la providence et en l'aide divine ».

La prudence, technique ou vertu?

Deux autres vénérables avaient de cette vertu une conception plus « technique », à savoir une aptitude à choisir les outils adéquats pour des objectifs déterminés. On retrouvait déjà dans saint Thomas l'idée que la prudence déterminait les moyens et les outils pour atteindre le bien¹. Mais c'est surtout par la culture de la renaissance, avec Machiavel et Castiglione, que se précisa la valeur de la prudence comme outil et technique de comportement. On sait d'autre part que les scolastiques se demandaient si la prudence était un art technique ou une vertu; si les machiaveliens et les tacticiens mirent l'accent sur le premier de ces aspects, influençant fortement la culture du baroque, le prudent prédomina au XVII^e siècle². Ce n'est pas par hasard, qu'une telle interprétation vient surtout de deux vénérables jésuites, c'est-à-dire d'hommes appartenant à un Ordre religieux qui était très impliqué dans l'élaboration de stratégies missionnaires non conformistes. Pour ce qui concerne Realino et le jésuite Antonio Beatillo, il était dit dans l'exposé sur les aspects de leur prudence héroïque que cette vertu consistait « à

1. Dini et Stabile, op. cit., p. 38.

2. Maravall, op. cit., p. 108-190.

choisir les meilleurs moyens pour les fins que l'on se propose d'atteindre ».

Comme pour contrebalancer cette vision de la prudence (technique exclusivement instrumentale), on trouve dans le *summarium* le témoignage d'un autre jésuite napolitain, Francesco Miroballo, qui affirmait combien la vertu du vénérable était « sincère, sans duplicité et astuces, et combien elle savait trouver les vrais et les meilleurs moyens d'obtenir, pour lui-même et les autres, le salut éternel ». Mais c'est surtout dans le cas de Francesco De Geronimo que la vertu de prudence se traduit en une technique particulière, qui devait être utilisée dans l'oeuvre la plus caractéristique de ce jésuite, et qui constituait le domaine privilégié où le vénérable avait mis en pratique l'héroïcité de cette vertu : la conversion des pécheurs. On disait également que De Geronimo stimulait les pécheurs de manière « sainte et recherchée », et à cet effet qu'il utilisait « tous les outils pour conquérir » les âmes. Le témoin Biagio Fiorillo disait que le vénérable était doté d'une prudence vraiment divine, grâce à laquelle il choisissait les moyens les plus opportuns et les mieux adaptés pour arriver à ses saints buts; il le démontra en particulier dans sa pêche d'âmes, et pour les convertir il faisait usage de quelques stratagèmes.

Pour la conversion des pécheurs

Quels étaient donc ces stratagèmes qui prouvaient la prudence héroïque du serviteur de Dieu? Avec « les personnes vulgaires et ignorantes », pour leur faire « concevoir la Majesté de Dieu », il avait l'habitude de « solenniser les fêtes avec le plus grand faste possible, et il disait toujours qu'il fallait utiliser les cordes sensibles ». Pour obtenir la conversion des pécheurs, « il prêchait d'une manière simple et naturelle, mais avec des arguments forts et hardis, et il se servait le plus souvent des signes de la colère divine ». Ce qui était effectivement arrivé en 1688, quand un tremblement de terre avait provoqué l'écroulement de la coupole du Gesù: De Geronimo se déchaîna à travers les rues de Naples, en disant que le séisme avait été provoqué par la colère divine.

Les jésuites utilisaient dans leurs missions d'autres techniques pour émouvoir le public. Pendant ses sermons aux

prostituées il y avait des enfants qui, lorsqu'il parlait, fondaient en larmes. Si De Geronimo s'apercevait que sa prédication ne produisait pas d'effet, il plaçait au milieu de l'assemblée quelques uns de ces enfants, et il recommençait pour obtenir une contrition générale.

Il est certain que ces méthodes, basées sur une pastorale de la peur et de la terreur du jugement divin, furent celles qui furent principalement employées par De Geronimo. On sait d'autre part que les missions de la Compagnie de Jésus auprès des populations du Mezzogiorno italien étaient fortement marquées par leur caractère pénitentiel¹. Néanmoins, dans le *summarium* du procès en canonisation du jésuite, sa conduite prudente dans la conversion des pécheurs était également présentée comme assortie de modération. Dans les actes, on trouve de nombreuses assertions de ce genre: « Je prouve sa prudence par le fait qu'il n'a jamais accablé les pécheurs installés de longue date dans leur péché, en s'étant toujours consacré à eux et en leur ayant fait découvrir la divine clémence ». Grâce à ces méthodes, « il réussissait facilement à les amener à se confesser et à changer de vie ». Pour inciter d'autres personnes à s'approcher des sacrements, il disait qu'il était lui-même un grand pécheur, et qu'en conséquence les pécheurs n'avaient aucun motif d'en être honteux.

Ce fut à partir de l'encyclique de 1622, qui avait annoncé la création de la Congrégation pour la Propagation de la Foi, que les voies de la douceur et de la violence dans la propagande religieuse de conversion se trouvèrent démontrées comme complémentaires, dans une période de l'histoire qui voyait désormais dépassée la lutte implacable contre les hérétiques; les controverses théologiques ne suscitaient plus l'enthousiasme du siècle précédent, alors que la théologie morale s'engageait dans les méandres de la casuistique. Dans un tel contexte, la tâche du missionnaire fut axée sur la persuasion par l'entremise de la parole. À partir de là l'idéal missionnaire se fonda, tant dans les missions des Indes que dans celles au sein de l'Europe, « sur la mise en oeuvre non violente d'une conquête qui passait par l'emploi de rapports humains didactiques,

1. R. Rusconi, *Predicatori e predicazione*, in *Annales de l'histoire d'Italie*, vol. 4, Turin, 1981, p. 1008.

d'enseignement et d'affirmation de la supériorité de leur propre savoir »¹. Prosperi a souligné combien la culture italienne des débuts de l'ère moderne, utilisée dans l'élaboration des codes de comportement, avait également influencé le comportement des missionnaires, surtout grâce aux réflexions soulevées par l'épître aux Corinthiens, dans laquelle il est explicitement demandé de « s'adapter » à ses interlocuteurs pour les conduire au Christ.

Conciliation ou hypocrisie?

On en vint donc à des méthodes de simulation/dissimulation, méthodes que nous avons vu initiées par De Geronimo, et que les jésuites n'hésitèrent pas à donner comme exemple au sein de la Congrégation des Rites. Sur cette base, « la conciliation était le moyen, la conquête religieuse était la fin; et la fin justifiait les moyens ». Le supérieur des théatins, Vincenzo Caracciolo, disait de Francesco Olympio que quand il avait affaire à des personnalités marquantes de son époque, « bien qu'il fasse preuve d'une grande simplicité dans ses actions, il n'en était pas moins circonspect et très prudent, s'adaptant aux personnes avec lesquelles il s'entretenait ». Cette attitude d'Olympio, qui faisait partie d'un Ordre religieux très lié, notamment à Naples, aux milieux aristocratiques, est particulièrement significative². Prosperi écrit encore : « l'art de la " conciliation " et de la simulation (...) était réservé aux classes dominantes ». Della Casa avait soutenu que cette prudence était « discrétion », ce qui impliquait d'« assister les autres » vis-à-vis des us et coutumes sociaux et historiques. Cette discrétion, qui trouvait son domaine d'application dans les formes de sociabilité, s'accompagnait toujours « d'expérience, d'usage, de convention, bref de simulation et de dissimulation »¹. On semble assister ainsi à un processus au travers duquel les usages et les techniques caractéristiques de la vie mondaine, qui avaient recueilli succès et consensus au sein de la culture italienne du seizième siècle et au delà, furent également reçus

1. A. Prosperi, *Il missionario*, in *Vuomo barocco*, op. cit., p. 186. 2. M. Campanelli (Ed.), *I Teatini*, Rome, 1987, p. 7; 37-56. 3. Dini et Stabile, op. cit., p. 85-88.

et accueillis dans le domaine de la sainteté, sans doute avec une finalité différente, parce qu'elles n'avaient pas pour but de créer des normes pour la vie mondaine, mais d'apporter des outils adéquats pour atteindre cet « objectif », celui du plein succès du dessein divin.

La prudence ou l'art du juste milieu

Il semble bien que l'exercice de la « direction » ait été Marqué lui aussi par la culture de la Renaissance. Ainsi Camille de Lellis avait-il horreur « de toute position extrême, en s'attachant toujours au juste milieu ». Il montra ainsi « une grande prudence et un bon jugement dans ses fonctions de direction ». De plus, il était « tout à fait opposé à agir selon sa seule opinion, mais il n'agissait qu'avec les conseils de son père spirituel et d'autres religieux intelligents ». On peut en déduire combien l'influence de saint Thomas pesait pour codifier le comportement de ceux qui devaient être jugés « dotés » à un degré héroïque de cette vertu. Car il avait affirmé avec constance que la vertu de prudence constituait la condition nécessaire de toutes les autres vertus, dans la mesure où elle devait concrétiser et sauvegarder le « juste milieu », en s'articulant avec les conseils, jugements et commandements. Le rappel de ce juste milieu se retrouve dans le *summarium* de Francesco Olympio, où la prudence a été associée à la tempérance. Le théatin y est en effet décrit comme très modéré dans tous ses actes, qu'il effectuait avec une telle prudence qu'il était devenu un vivant exemple de la tempérance, sobre dans sa nourriture qu'il ne prenait que pour se sustenter et rien de plus, modeste dans ses vêtements comme un vrai religieux, pratiquant la médiocrité pour tout le reste, et haïssant plus que tout les excès, le superflu et le luxe.

La prudence au sens de *mediocritas* avait été comme on le sait, un thème cher à la culture du seizième siècle. Castiglione avait identifié la prudence à la *mediocritas* qui, avec la « discrétion » et le concept du juste milieu, constituait un véritable synonyme de vertu au sein du comportement, donnant lieu à une éthique sécularisée. On peut donc remarquer combien les thèmes spécifiques de la culture laïque de la Renaissance avaient subsisté et avaient été remaniés dans le cadre du

système de comportement des saints, mais dans une optique très différente, qui privilégiait la vie religieuse par rapport à la vie mondaine. En tout état de cause, ce qui unit la culture laïque du seizième siècle avec celle de Della Casa, Castiglione et Guicciardini, et avec les *summaria* des causes de canonisation, c'est l'attention équivalente accordée à l'observation des comportements et à la possibilité de définir les actions prudentes par le biais de ces observations.

Les Jésuites et les clercs réguliers théatins semblent donc d'accord pour comprendre la prudence comme une capacité d'adaptation, mais à des fins éminemment religieuses. On sait que d'autres Ordres religieux, Franciscains et Dominicains, furent d'un autre avis, qu'ils se firent les adeptes d'une totale orthodoxie, et soumirent au jugement de la Congrégation pour la Propagation de la Foi la question des « rites chinois ». Il n'y a donc pas lieu, pour les autres personnages objets de la présente analyse, - Bonaventura da Potenza, Domenico Giradelli, Jean-Joseph de la Croix, Geremia da Valacchia et Giovanni Leonardo de Fusco - de soupçonner que la prudence fût pour eux une technique et une capacité d'adaptation. La prudence de De Geronimo apparaît donc spécifique des nouveaux Ordres religieux et de ce type de prédicateur de la Compagnie de Jésus :

« un personnage nouveau chargé de l'avenir, aux multiples facettes - intellectuel de grande habileté, expert dans l'art de la communication (visuelle, orale ou par la presse), prophète, ethnologue, conspirateur, espion, destructeur de l'ordre établi, maître dans l'art de s'emparer des consciences et de les diriger dans son intérêt - qui n'était pas l'intérêt d'un succès personnel égoïste, mais celui du triomphe du règne de Dieu, et donc capable de justifier n'importe quel moyen 1. »

Traduit de l'italien par Yves Ledoux.

1. Prosperi, *Il missionario*, in *L'uomo barocco*, p. 217.

Jörg SPLETT

Voir avec le cœur : être intelligent est une vertu

QUE par intelligence ¹, on n'entend pas ici la ruse ou l'habileté, point n'est besoin de l'expliquer: elles sont l'un des deux extrêmes opposés au juste milieu qu'est l'intelligence, l'autre extrême étant la bêtise. La thèse qui sera développée dans cet essai est la suivante : ce n'est pas « l'objectivité », ni l'ingéniosité qui attestent du degré d'humanité et de raison, mais la réceptivité.

1. Questions en retour à la tradition classique

1. Je trouve contestable la thèse de saint Thomas d'Aquin selon laquelle l'intelligence serait la « mère » de toutes les vertus ². Il est évident que, sans l'intelligence, il ne peut être question de vertus. Mais Thomas ne confond-il pas ici une condition nécessaire avec la cause ? Ou bien, au contraire, n'apparaît-il pas que Thomas réduit celle qui leur « donne le jour » à n'être que la condition d'existence de ces vertus ? « Le Logos avant l'Éthos ! », c'était un mot d'ordre qui eut une grande importance,

1. Allemand *Klugkeit*. Le mot rend la vertu de prudence, au sens de la *phronesis* d'Aristote et de la *prudencia* des Médiévaux. Mais son sens, « intelligence », convient mieux dans le contexte du présent article (N.d.T.).

2. J. Pieper, *Schriften zur philosophischen Anthropologie und Ethik : das Menschenbild der Tugendlehre*, Hambourg, 1996, p. 2.

entre les deux guerres, auprès des universitaires catholiques qui s'opposaient par là aux projets volontaristes et à l'engouement irrationnel pour la « décision » ou le « mouvement » qui a conduit à la catastrophe nazie. Et s'il fallait voir, dans cette façon de donner le pas à ce qui relève de la volonté, une réaction à la valeur excessive que la tradition donnait à ce qui est théorique ?

J'en vois la raison dans le fait que la philosophie grecque n'en était pas encore arrivée à penser la Création. Pour elle, le monde subsiste par lui-même de toute éternité. Et le destin y règne même sur les dieux. Contre cela, par principe, on ne peut, on ne doit rien faire. L'attitude la plus noble, dans cette situation, est celle de spectateur de la tragédie de l'histoire humaine, comme dans l'apologue raconté par Pythagore: la vie est comparable à une fête sportive; les uns viennent pour concourir, les autres pour faire du commerce, les meilleurs pour regarder¹.

Maintenant, personne —même dans une société esclavagiste — ne peut se contenter du rôle de simple spectateur, la vie doit être vécue dans sa réalité. Cela revient également à se fixer un but, une orientation fondamentale. L'homme est déterminé par son désir naturel (*appetitus naturalis*) de bonheur. Il n'y a là-dedans aucune place pour la liberté. Elle ne se manifeste que dans le choix des voies et des moyens pour atteindre ce but. Et l'aptitude à bien choisir et à mettre en application ces moyens s'appelle l'intelligence.

En conséquence, l'éthique classique n'est pas une éthique de l'impératif, mais de l'intérêt personnel bien compris. On ne pose pas la question de savoir ce qu'on doit faire, mais ce que l'on veut faire, de manière constante, « vraiment et au fond », à la différence des désirs, caprices et vellétés superficiels, qui nous trompent et nous font nous tromper. (C'est pourquoi la plupart des conflits se jouent entre les sens et la raison). Résoudre de tels problèmes, telle est en fait la fonction de l'intelligence. Elle est l'avant-garde, le fondement de toutes les autres vertus.

Dans cette perspective, la question moderne « pourquoi être moral? » serait tout à fait incompréhensible. En tout cas, elle l'est dans la mesure où elle ne s'interroge pas sur la valeur de normes déterminées, mais sur l'attitude éthique en tant que telle. On suit la loi du cosmos sans se poser de questions. La seule chose que l'on puisse discuter, c'est le lieu où l'homme est mis

1. Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, VIII, 8.

en face de cette loi : est-ce dans la « raison » de son instinct, dans son animalité ? ou est-ce dans l'« instinct », les « pulsions » de sa raison ?

2. Les théologiens chrétiens du Moyen Âge, eux aussi, font leur cette idée, selon laquelle l'homme est déterminé fondamentalement par l'Éros, comme aspiration vers la plénitude d'un être en manque. D'après le mythe platonicien, les parents d'Éros sont la pauvreté (non la richesse) et l'ingéniosité, la capacité à trouver sa voie¹. Et il en est ainsi même chez ceux qui ont pensé la Création. En effet, ils ont en vue la notion de création *ex nihilo*, à partir de rien, au lieu de prendre pour point de départ la générosité du Créateur et le fait que nous soyons comblés de ses dons. Max Scheler avait donc raison d'écrire: « il n'existe pas, et il n'a jamais existé de " philosophie chrétienne ", si l'on ne comprend pas par là, comme on le fait la plupart du temps, une philosophie grecque avec des enjolivements chrétiens, mais un système de pensée né d'une considération et d'une exploration du monde effectuées à partir de la racine et de l'essence de l'expérience chrétienne fondamentale² ».

De plus, la création est pensée sur le modèle du « faire », du « fabriquer ». Il a fallu attendre Romano Guardini pour qu'on tire du « caractère de Parole³ » de la Création des conséquences décisives pour la compréhension de l'homme par lui-même : « L'impersonnel, vivant ou non, Dieu le crée simplement comme objet immédiat de sa volonté. Il ne peut ni ne veut créer ainsi la personne; cela n'aurait aucun sens. Il la crée à travers un acte qui en anticipe la dignité et qui par là même la fonde, à savoir par un appel. Les choses résultent d'un ordre donné par Dieu, la personne de son appel⁴ ».

Dès lors, ce qui est premier n'est plus la recherche d'une voie, mais la réponse. Par là la réponse fondamentale, avant toute parole en retour, est déjà l'écoute elle-même. De ce point de vue,

1. Platon, *Banquet*, 203 a ss.

2. M. Scheler, *Liebe und Erkenntnis*, dans *Gesammelte Werke*, Berne, 1966 (2e éd.), t. 6.

3. W. Kern, *Gott schaffi durch das Wort*, dans *Mysterium Salutis*, t. 2, 467-477.

4. R. Guardini, *Welt und Person*, Würzburg, 1940 (T éd.), 114. Cf. mon « Zum Person-Begriff Romano Guardinis », *Theologie und Philosophie*, 54 (1979), 80-93.

la réponse exprimée vient en second. La première écoute, à son tour, ne se fait pas de façon « purement théorique », « neutre » (« écoutons, on verra bien »). Il n'y a pas de connaissance pure et simple, qui serait un préalable pour ensuite - après l'avoir reçue - reconnaître celui qui parle. Bien au contraire, la connaissance advient ici *comme* reconnaissance. L'écoute est une obéissance ontologique originelle. Autrement, en effet, il n'y a pas d'appel; car le « lieu » propre d'une parole n'est pas la bouche, mais l'oreille; parler, c'est essentiellement parler à..., s'adresser à quelqu'un.

La personne résulte d'un appel. C'est-à-dire qu'elle n'existe pas au préalable, de manière qu'elle pourrait choisir librement entre le Oui et le Non lors de l'appel. En cela réside la vérité de ce que l'on disait autrefois sur la création comme « faire » : l'appel est irrésistible. Mais ce qui en résulte, c'est précisément la liberté, le libre « auditeur de la Parole » (Karl Rahner). Il serait donc inexact de considérer cette première étape - celle du : « Sois! - Oui! » - comme non libre parce qu'elle n'est pas encore de l'ordre du « libre choix ». Car avec elle commence la liberté, que Guardini appelle très justement « force de commencement ».

Et vraiment, c'est ce terme qui convient. Elle ne commence pas d'elle-même, elle *est* commencée. Mais ce qui est commencé, c'est la liberté : une réalité qui commence elle-même comme commencée. Il ne serait pas moins compliqué de dire qu'au lieu d'une chose, un vase d'argile, c'est *quelqu'un* qui est créé, non pas un *quoi*, mais un *qui*.

Cela exige que celui qui est appelé doive réagir immédiatement en fonction de sa réponse fondatrice : en la ratifiant ou en la refusant¹. Le refus ne supprime pas le Oui originel. Mais il ne nous met pas seulement en contradiction avec celui qui nous appelle ou avec notre « nature ontologique », mais aussi avec nous-mêmes : en contradiction avec le Oui originel prononcé par nous-mêmes, et par personne d'autre.

Cependant, n'est-ce point cela que les maîtres classiques ont

1. Ce redoublement caractérise d'ailleurs tout ce qui relève de l'esprit et de la liberté : seul sait véritablement celui qui sait qu'il sait; de même que celui qui veut vraiment ne veut pas seulement ce qu'il veut, mais veut le vouloir - ou comme oublier vraiment, c'est oublier qu'on a oublié quelque chose.

voulu dire quand ils parlent de la « volonté authentique », de la « volonté originelle » par laquelle nous aspirons au bonheur? Certes; néanmoins - me semble-t-il -, non pas « en tant que tel ». Car c'est seulement maintenant que la volonté se manifeste, non plus comme aspiration, désir, « réponse à une valeur » dans le meilleur des cas, mais bien comme écoute d'un appel, comme perception d'une offre.

C'est pourquoi je ne vois pas la dynamique originelle de l'homme dans *l'appétitus/éros*, dans une pulsion de la nature. L'accomplissement originel de l'homme ne consiste ni à vouloir et à faire effort activement, ni à être passivement pressé et poussé; nous ne sommes pas non plus passivement « impressionnés », à savoir « pas concernés », « purement théoriques », pendant que les choses s'inscrivent sur nous comme sur un « tableau blanc¹ », et il est encore moins vrai que nous « sentons » ou ressentons des « valeurs » (Max Scheler). L'accomplissement fondamental d'un être créé pour la liberté est bien plutôt de *se laisser saisir*. Avant l'actif et le passif, dans cette « option fondamentale », il y a, comme en grammaire grecque, le *moyen*.

Mais dans cette perspective, l'orientation de notre vie se retourne : à la place de la quête intervient la tentative de recevoir correctement, de corre(s)pondre à l'offre de façon conforme et appropriée. Et cela donne à l'intelligence un nouveau visage.

II. Le but et les chemins: contre sa propre bêtise

1. « Ce n'est ni le sens, ni la tâche de la vertu d'intelligence de découvrir les buts, et moins encore les buts de la vie. » Par là se précise, déjà dans la vision classique, ce que l'on dit sur la primauté de l'intelligence. Pour faire le bien, il faut être intelligent; mais « seul peut être intelligent, celui qui au préalable et en même temps aime et veut le bien² ».

Il s'ensuit que notre Non nous rend stupides - sans que la faute et le péché ne soient rien de plus que des bêtises. Après le souvenir fondamental de la création vient celui de la chute: comme renvoi à un auto-abêtissement de l'homme, fondamental,

1. Aristote, *Traité de l'âme*, 111, 4, 430 a 1.

2. J. Pieper, op. cit., p. 34.

profondément enraciné en lui¹. Il est très important de le noter, car constamment, dans la philosophie allemande, la chute est comprise comme quelque chose qui rend humain, comme l'évasion de l'homme hors du jardin zoologique, comme la révolte contre un Dieu qui voulait nous priver de la connaissance (ou qui du moins a fait en sorte de nous provoquer à la révolte, à l'insurrection). Révolte où le meneur est le « plus rusé des animaux » (*Genèse* 3,1), le serpent, qui apparaît alors comme « la chenille d'où sortira la déesse raison² ».

Ce qui, en réalité, aurait dû nous rester épargné, c'était l'expérience, faite « de l'intérieur », de ce que c'est qu'être méchant : répondre à l'amour par la méfiance, l'ingratitude, la dureté. On pourrait dire que ce qui était défendu à Adam et Ève, ce n'était pas le fruit; c'était de s'en saisir : nous devons le recevoir comme un don - comme le monde, comme la vie, comme nous-mêmes et les autres. Nos yeux se sont peut-être « ouverts », mais il faut voir aussi que cette connaissance a amené un aveuglement tout à fait particulier. En effet, à quel point le soupçon et l'ingratitude sont des choses abjectes, seul le sait celui qui en est la victime. Et aussi celui qui s'en repent. Mais pas celui qui les commet -avec de « bonnes raisons » (quand bien même ce ne seraient que des excuses après une première désillusion, cf. *Genèse* 3, 12), jusqu'à ce qu'il « vienne à résipiscence » - espérons-le -, reconnaisse sa faute et demande pardon dans le repentir.

Pour le dire clairement: ce qui devait nous être épargné, ce n'est pas la connaissance, mais l'abêtissement. En effet, ce n'est pas ce que l'on connaît, mais la façon de le connaître, qui rend intelligent ou bête. C'est pourquoi Hugo von Hofmannsthal peut remarquer que « l'espèce la plus dangereuse de bêtise » est une « intelligence aiguë ».

Cela permet, encore une fois, de considérer l'intelligence naturelle sous un autre jour. (Que diraient, en fait, des extraterrestres, s'ils apprenaient que chez nous l'éthique doit être spécialement enseignée, fondée, justifiée, alors que le devoir d'être bon et bienfaisant est ce qu'il y a de plus évident au monde ?). Il

1. A. Kraus, *Vom Wesen und Ursprung der Dummheit*, Cologne et Olten, 1961.

2. E. Bloch, *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, dans *Werkausgabe*, Francfort, 1977, 8, 335.

n'est pas vrai que, quand le rapport au but est troublé, cela n'affecte pas la capacité à trouver les moyens de l'atteindre. Entre le principe (« sois bon, sois conforme à l'appel! ») et la « norme » concrète (l'équerre, la prescription), il n'y a pas simplement un rapport extérieur; les normes sont bien plutôt des « incarnations » du principe, des indications sur la manière d'y répondre dans des situations particulières.

Si l'on déchire, pour ainsi dire, le lien entre le principe et la norme, on peut bien penser que l'homme est de toute façon en route vers le but véritable, même si c'est sur de fausses routes. C'est ainsi que, chez Goethe, les anges disent: « Celui qui toujours fait effort et tend vers l'avant, Nous pouvons le sauver ». Ou, à l'inverse, on peut penser que, même lorsque l'homme marche vers un but erroné, il peut quand même le faire sur le meilleur chemin. Mais en fait, si le but n'est pas le bon, quelque chose doit clocher dans les chemins. Dans un certain sens, c'est même consolant : on ne peut être méchant intelligemment, mais -même si l'on est « très malin » - seulement bêtement. Cela montre l'impuissance du mal. Celui-ci, selon un joli mot de Franz von Baader, est comme une fraction dont la « grandeur » résiderait dans le dénominateur, ce qui fait que l'augmenter le rend plus petit¹.

D'un autre côté, cela nous fait prendre conscience de la corruption radicale de notre nature, que la grâce prend comme fondement. C'est pourquoi l'intelligence chrétienne ne se contente pas de construire sur l'intelligence naturelle, pour l'« accomplir ». Elle rencontre bien plutôt l'opposition de celle-ci. C'est bien normal, car l'intelligence d'un être vivant est déterminée par son « appétit » d'être et de vivre, et le voilà confronté à l'exigence de renoncer à soi-même, de passer au-dessus de soi et de son égocentrisme.

Par la suite nous avons, consciemment et volontairement, « ratifié » ce narcissisme naïvement naturel et innocent, et l'avons transformé en un égoïsme, un auto-intérêt coupables. Dans la séparation entre la raison et les sens se fait jour quelque chose de plus profond: une rupture dans l'esprit, dans le « cœur » même. Une façon classique de l'exprimer est *incurvatio super se ipsum* - une courbure vers soi-même; Heimito von Doderer l'appelle de façon très imagée « crapaudisation », ce

1. F. von Baader, *Werke* (1851 ss., réédition Aalen, 1963), t. 8, p. 92.

qu'il définit comme « l'état dans lequel quelqu'un, pour ainsi dire, s'assied sur soi-même¹ ». Celui qui se contemple ainsi lui-même devient ténébreux (*Matthieu 6, 22*: un objet noir est un objet qui « avale » toute la lumière)².

Maintenant, si la lumière entreprend de briller dans les ténèbres (*Jean 1,5*), elle ne peut qu'aveugler, rendre aveugle. La lumière elle-même « apparaît » comme ténèbres - au lieu d'être la lumière du monde. Peut-être cette impuissance du bien est-elle encore plus menaçante que la capacité du mal à se présenter de son côté comme « ange de lumière ». D'où tirer l'intelligence qui permettra ici de distinguer? « Ce ne sont pas les pécheurs, mais les sages qui sont soumis au plus haut point à la tentation de se fermer et de s'opposer à la vie nouvelle qu'offre la grâce³ ».

La naissance de la prudence n'est donc pas indolore; au commencement, il faut reconnaître sa propre bêtise: « On ne peut arriver à cette connaissance que par sa propre bêtise, plus précisément: en passant par elle, et donc, non pas grâce à elle, mais face à elle. Pouvoir percer à jour sa propre bêtise et y voir un vice suppose donc, premièrement, que l'on soit vraiment bête, et deuxièmement, qu'on le sache⁴ ». C'est de là que vient la volonté de se convertir, de prendre un nouveau départ, il faut être prêt à apprendre et à se laisser instruire. On utilisera donc à contre-courant l'étroite intrication des buts et des chemins, pour renoncer aux discussions générales sur le but, et s'appliquer à chercher la lumière qui permettra de faire concrètement le pas suivant.

Cela fait partie de l'intelligence que de demander conseil auprès de qui peut vraiment en donner, pas simplement confirmer nos propres attentes, et que d'être prêt à se laisser conduire. Les maîtres spirituels mentionnent là-dessus trois éléments : **1.** Vouloir vraiment la lumière : « Il s'agit de savoir si l'homme veut véritablement la reconnaître, la laisser imprégner tout son être, accepter toutes ses conséquences, sans réserver en cas de

1. H. von Doderer, *Repertorium, Ein Begreijbuch von höherer und niederen Lebens-Sachen*, Munich, 1969, p. 262.

2. J. Pieper, op. cit., p. 22. 3. J. Pieper, op. cit., p. 39. 4. H. von Doderer, *Tangenten. Tagebuch eines Schriftstellers*, Munich, 1964, p. 842.

besoin un petit refuge pour lui-même¹ »; 2. Prier pour cela; 3. Répondre généreusement et sans conditions, là où ce qu'il faut faire est déjà clair.

En d'autres termes : l'intelligence ne prétendra pas s'élever au niveau de la sagesse. Elle ne s'élèvera pas non plus au-dessus des prétendues « vertus secondaires », elle saura qu'il n'y a pas que le diable qui se cache dans les détails, elle saura humblement qu'elle est une « raison instrumentale », et donc au service du moyen et de la voie.

Cette conception permet de la distinguer, d'une part:

a) de la casuistique (que Joseph Pieper a étudiée en détail). Bien entendu, il faut éclairer les cas particuliers et discuter des situations limites. Et ce ne serait pas un signe d'intelligence que de renoncer, dans l'éducation des juristes comme des médecins, des aumôniers et des travailleurs sociaux, à une formation de ce genre par études de cas. Mais il doit être clair qu'un entraînement à diverses éventualités ne peut remplacer cette prudence, qui reconnaît et accomplit ce qui est absolument exigé, ici et maintenant, dans les cas concrets.

C'est pourquoi le débat sur l'éthique ne doit pas se restreindre aujourd'hui à la question du fondement et de l'établissement de normes, précisément à une époque de « bouleversements des valeurs ». Les grands maîtres ont raconté des histoires-types que l'on ne doit pas imiter, mais auxquelles il faut demeurer conforme (« fais [non pas la même chose, mais] de même »). Car, avant les règles de conduite, il s'agit d'abord d'adopter l'attitude adéquate.

b) D'un autre côté, on trouve, face à cet abord autrefois traditionnel, la pensée de l'utilitarisme moderne, qui ne s'attache qu'aux conséquences d'une action. C'est aujourd'hui la perspective dominante. Une attitude devient morale quand elle prend en vue « la durée et le tout », quand elle examine toutes les conséquences de notre comportement. Peut-être une telle compréhension de l'éthique est-elle incontournable, lorsqu'on est d'opinion que l'homme doit survivre dans le monde et dans sa vie sans Dieu, et vivre humainement par ses propres forces. C'est ce que pensent les incroyants - et par solidarité avec eux des croyants,

1. S. Kierkegaard, *Le concept d'angoisse*, IV, § 2, ii, dans *Œuvres complètes*, tr.fr. P.-H. Tisseau, Orante, Paris, 1973, t. 7, p. 234 s.

qui réclament d'eux et de leurs semblables une théorie et une pratique *etsi Deus non daretur*, comme si Dieu n'existait pas.

Mais alors, l'homme doit être à lui-même sa propre Providence, ce qui est trop lui demander, à lui et à son intelligence. On retourne alors à l'idée antique du Destin. Car l'homme ne peut pas faire « tout » ce qu'il devrait; les « effets pervers » de ses projets viennent toujours le surprendre. Ainsi, pressé par la nécessité, il développe l'art du « c'est pas moi! ». La critique de la religion « finit comme religion de la critique : le Dieu de cette nouvelle religion, c'est l'alibi¹ ».

Rien n'est alors plus tentant que de porter le soupçon sur d'autres, puisqu'il faut bien que quelqu'un y soit pour quelque chose : les Jésuites, les Juifs, les francs-maçons, les USA, les multinationales... ? Celui qui n'apprécie pas une échappatoire aussi simpliste qu'efficace approfondira la situation en avouant qu'en fait personne ne peut rien y faire, parce que, sérieusement, « il n'y a rien à faire ». Il ne faut même rien faire, si l'on respecte la nature, parce que chaque intervention sur la nature finit par s'avérer fatale.

Au contraire, ce qui est vraiment chrétien, c'est de parler de l'« amour du *prochain* », c'est-à-dire du plus proche. Chacun n'a pas à se sentir concerné de la même façon par ceux qui sont loin (c'est le cas pour certains qui, sur la base d'une mission, s'en font vraiment les prochains). Les chrétiens doivent être secourables *ici et maintenant*. Plus encore: cela réclame d'être planifié. Et bien entendu il faut se soucier - selon les compétences de chacun - de rendre plus sûre la « route de Jérusalem à Jéricho ». Mais la victime a d'abord besoin d'aide. Et le fait que les secours d'urgence stabilisent aussi les « systèmes », ne nous autorise pas à les suspendre.

Par principe, aucun d'entre nous n'a à deviner ou à faire ce que Dieu voudrait simplement pour le monde et pour l'Église, mais ce que Dieu veut que lui et lui seul fasse. Comment cela s'accorde avec ce qu'Il veut d'autres (des adversaires politiques, par exemple, dans l'État comme dans l'Église), à quel résultats mène l'effet conjugué des « vecteurs », cela n'est pas notre affaire. Ce n'est même pas celle d'une sagesse possible (elle se

1. O. Marquard, « Questions à la philosophie de l'histoire », tr. fr. F. Manent, dans *La Pensée politique*. Situations de la démocratie, 1993, 211-217, cit. p. 217.

manifeste assez en acceptant en toute confiance cette situation), et en aucun cas celle de notre intelligence « instrumentale ».

Comment les chrétiens peuvent-ils parvenir à une attitude de ce genre, dans le monde et dans l'histoire, tels qu'ils les vivent, là où lumière et ténèbres, inextricablement mêlées, les désorientent ?

III. Les yeux du cœur

1. En fait, il faut, pour écouter ce que Dieu dit, une oreille qui lui corresponde. Comme lors de la création, lorsque l'appel de Dieu fit exister son auditeur, il y a renouvellement miraculeux de l'homme, nouvelle création. C'est l'Esprit qui donne cette force pour recevoir la parole. La Vierge Marie l'a reçue au plus haut point et d'une manière unique, mais la Parole de Dieu doit s'incarner de façon analogue dans tous ceux qui sont appelés, dans leurs pensées, leurs paroles et leurs actes.

On pourrait dire qu'il nous confère, pour écouter la Parole de Dieu, « un cœur qui écoute » (1 Rois 3,9). À ce propos il n'est pas nécessaire, comme on le fait parfois, d'opposer la vue et l'ouïe (le grec et la bible), et de les jouer l'un contre l'autre. Le philosophe J. G. Fichte dit, dans une expression célèbre, que l'on « plante un œil » au Moi¹. On connaît le mot d'Aristote: nos yeux sont à la vérité divine ce que sont au soleil les yeux des chauves-souris². Thomas d'Aquin, plein de fierté chrétienne, lui répond : « même si l'œil de la chauve-souris ne voit pas le soleil, celui de l'aigle le regarde³ ».

Avec cet œil on ne voit, de prime abord, rien de particulièrement neuf. On voit plutôt toutes choses - et soi-même - dans une lumière nouvelle. On devient « réceptif » d'une façon nouvelle. Par là, la réceptivité, pour revenir à nos réflexions du début, n'est en aucune façon passive. Recevoir, nous l'avons dit, n'est ni un actif, ni un passif, mais un moyen. Moyen qui est même plus efficace que l'actif (ou alors, n'aurait-on pas besoin de plus de

1. Fichte, *Darstellung der Wissenschaftslehre* (1801), § 9, Werke, t. 2, P. 19.

2. Aristote, *Méthaphysique*, a, 1, 993 b 9-11.

3. Thomas d'Aquin, *Commentaire de la Métaphysique d'Aristote*, H, 1, § 286.

préparation et d'attention que pour parler et écrire, là où on veut écouter et lire en étant vraiment à ce que l'on fait ?). Ce n'est pas là le moindre de ses effets, dans la mesure où c'est souvent la réceptivité qui permet de libérer le don. À Nazareth « il ne put faire aucun miracle » (*Marc 6,5*).

Voir avec le cœur, c'est ce que recommande le renard au Petit Prince (chapitre XXI). Mais il y faut un cœur lumineux (*Matthieu 6,22*). L'Apôtre implore ses Éphésiens : « Puisse-t-il illuminer les yeux de votre cœur » (1, 18). Et ce n'est plus seulement pour le prochain morceau de route dans la vie quotidienne, mais « pour que vous compreniez quelle espérance vous ouvre son appel, quels trésors de gloire renferme son héritage parmi les saints ».

Par là, même la vie quotidienne se trouve illuminée. Car, dans cette lumière, tout est déjà fondamentalement transformé - avant tous les changements possibles. En tant que créés, c'est-à-dire en tant que voulus par Dieu, et en tant que rachetés, c'est-à-dire recommencés, remis à l'endroit, le monde et l'histoire, chaque chose et chaque être, chaque individu, se manifestent autrement qu'ils ne le font d'eux-mêmes. Être voulu, être aimé, n'est pas une propriété comme la taille ou le poids, mais cela ne convient pas moins à chacun que ses qualités. Rien ni personne n'« arrive » simplement, tout et tous sont appelés.

2. Cela nous rend libres pour cette ouverture et cette sérénité d'où vient, de manière pour ainsi dire organique, une relation plus intelligente avec ce que nous rencontrons. Cela permet avant tout une ouverture envers le fait que tout ce qui est donné, constitue les « données » au sens littéral du mot.

Reconnaître quelque chose comme donné veut dire « reconnaître dans le don la présence du donateur ». C'est ainsi que Franz von Baader définit l'action de grâce ¹. Si l'intelligence signifie qu'on prend les choses pour ce qu'elles sont, alors me façon vraiment intelligente de comprendre le monde suppose l'horizon de la Création, de la chute, de la Rédemption - et la promesse des fins dernières. C'est ainsi par exemple que saint Thomas se demande comment on peut aimer « le pécheur » (ou, cela sera plus clair pour beaucoup, les sbires d'Auschwitz ou du Goulag) et, déjà, son propre corps ². Sa réponse est: parce que

tous sont appelés à voir Dieu. Cette condition d'être appelé, avons-nous dit, est vraiment celle de la créature. Ce n'est pas une de ses propriétés accidentelles, mais un prédicat authentique et pas simplement métaphorique.

C'est pourquoi le chrétien, dans son intelligence, ne « traverse » pas purement et simplement le monde et ce qu'il contient, et certainement pas le prochain, en allant vers son but en passant outre, mais en faisant route *avec* les autres créatures.

Il ne conçoit pas l'amour comme soif ou instinct, mais se sait appelé à l'existence par la libéralité d'un amour bienfaisant et généreux. Car comment l'être auquel il a été appelé pourrait-il, de son côté, être redevable de tout son dynamisme seulement à la faim et la soif d'une finitude inassouvie ? Un tel appel n'appelle-t-il pas bien davantage à être bon, à exister avec... à exister pour... ? À quoi bon être inventif, si l'on a déjà été trouvé ! Envoyé par Dieu aux autres créatures, venant à elles avec Dieu, le chrétien va avec elles vers Dieu, comme elles vont à Dieu avec lui. Dans une sollicitude intelligente, un pas après l'autre, les uns pour les autres.

Encore et toujours, les individus sont appelés à un engagement dont la brutalité donne droit, en apparence, aux gens intelligents. La famille de Jésus n'avait-elle aucune raison de le tenir pour « insensé » (*Marc, 3,21*) ? « Il y a un point, dans l'amour terrestre, où toute autre chose... devient indifférente, follement indifférente..., où il prend des risques insensés et se perd sans regret... Que ce point doive exister dans l'amour de l'homme pour Dieu, qu'il existe, cela nous paraît à peine concevable »

Mais cette « folie » a précisément une « méthode » (Shakespeare, *Hamlet II, 2*; *Matthieu 10, 16*; *Luc 14,28*). L'esprit la suscite par ses dons, et avant tout, dans le cas de la prudence, le don de conseil. Mais de façon plus profonde et plus vraie, c'est lui qui est *le don même* (*Luc 11,13*) - dans l'événement par lequel Dieu *se donne*. C'est Dieu lui-même qui se communique à la création nouvelle, à travers la Parole et la lumière: son Fils, à travers son oreille et son œil : l'Esprit.

Mais, pour y revenir une dernière fois, la lumière allumée par Dieu dans le cœur de ses fidèles, afin que par elle ils voient ce

1. F. von Baader, *Sämtliche Werke*, t. 9, p. 387.

2. S. Thomas, *Somme Théologique*, Ra Rae, q. 25, a. 5 et 6.

1. I. F. Coudenhove, *Gespräch um die Heilige Elisabeth*, Francfort, 1931 (2^e éd.), p. 58 s.

qui est en vérité, comme il est devant Dieu, n'est pas n'importe quelle lumière, mais littéralement « lumière née de la lumière ». Dieu n'a pas seulement illuminé le cœur des hommes, il ne s'est pas contenté de les re-crée (à partir de la chair, et non plus de la pierre, *Ezéchiel 11,9*). Il nous donne sa propre oreille, son propre œil : « il a mis son œil dans leur cœur » (*Siracide 17,8* dans la Septante et la Vulgate).

Dans l'Esprit, le Dieu trinitaire nous partage sa propre « réceptivité ». L'Esprit est, dans la vie intérieure de Dieu, la personne qui reçoit. Le Père donne tout ce qui est sien à son Fils, même son propre don. Le Fils, ayant tout reçu, le donne à son tour. Mais l'Esprit leur donne sans réserve sa capacité à recevoir, et c'est ainsi qu'il agit également en nous.

Ainsi, le chrétien voit avec les yeux de Dieu. Dès maintenant, il se voit, il voit toutes choses, et surtout il Le voit, Lui, avant de Le voir en toute clarté dans l'éternité.

Traduit de l'allemand par Isabelle Ledoux et Rémi Brague.

Jörg Splett, né en 1936 à Magdebourg. Études de philosophie sous la direction de Max Müller, de théologie sous la direction de Karl Rahner. Enseigne depuis 1971 l'anthropologie philosophique, la philosophie de la religion et l'histoire de la philosophie à l'école de philosophie et de théologie St. Georgen (Francfort) et à la Hochschule für Philosophie (Munich). Livres sur le thème de cet article: *Leben als Mit-Sein*, Francfort, 1990; *Spiel-Ernst*, Francfort, 1993.

Cyrille MICHON

Ne soyez pas bêtes, soyez prudents!

Saint Thomas d'Aquin et la règle de l'action

À quoi donne-t-on une « valeur » morale sinon à la bonne volonté? La formule de Kant¹ est tenue pour avoir dégagé l'essence de la moralité. Elle entraîne l'exclusion du faire et du savoir hors du champ des valeurs éthiques. À une époque où l'objectivité du bien est plus contestée que reconnue ou seulement recherchée, l'idée que le savoir aurait une quelconque valeur morale peut paraître résolument condamnée. Il faut sans doute, pour être moral, ne pas être une bête, et agir pour des raisons reconnues comme telles. Il faut même, sans doute, que le vouloir soit conforme au jugement que l'on porte sur ce qu'il est bon de faire, ou encore suivre sa conscience. Mais c'est la rectitude de la volonté qui est seule porteuse de la valeur, car qui jugera de la valeur du jugement sur ce qu'il est bon de faire ? Quant au savoir mis en œuvre dans l'action, il ne saurait être qu'instrumental. La prudence n'est qu'une habileté, admirable parfois (prudence militaire ou politique), mais sans valeur éthique intrinsèque : au mieux « art d'éviter les risques », au pire forme honorable de la lâcheté. Une doctrine qui en ferait le pivot de la vie morale serait objet de soupçons légitimes.

1. « De tout ce qu'il est possible de concevoir dans le monde, et même en général hors du monde, il n'est rien qui puisse sans restriction être tenu pour bon, si ce n'est une *bonne volonté* » (*Fondements de la métaphysiques des mœurs*, p. 1).

Pour la pensée antique, le savoir, la sagesse, avaient une dimension morale évidente, au point d'identifier parfois, comme chez Platon, la vertu à la science. La prudence est une forme de savoir, une prévoyance ou une providence, pour en revenir à l'étymologie qui fit choisir à Cicéron le latin « prudentia » (dérivé de « providentia »), pour traduire le grec « phronesis »

Cette *phronesis*, à laquelle Aristote a consacré tout un livre de son *Éthique à Nicomaque*, serait aussi bien traduite « sagesse », et plus précisément « sagesse pratique », pour la distinguer de la sagesse spéculative, théorétique, de la *sophia*. En termes exprès, Aristote la définit: « une disposition accompagnée de règle vraie, capable d'agir dans la sphère de ce qui est bon ou mauvais pour un être humain »¹. Et, dans la formule ramassée de son disciple, la prudence est la *recta ratio agibilium*, la « règle droite des actions à accomplir »¹. Aristote, analysant l'action humaine comme la mise en oeuvre de moyens au service d'une fin, estimait que seuls ces derniers sont objet de délibération et donc de choix. La vertu morale (justice, courage, tempérance) assure l'orientation de la volonté vers les fins, tandis que la prudence dispose l'intellect à bien déterminer les moyens. La critique moderne de la prudence trouve ici une matière encore plus abondante -n'est-ce pas dans l'orientation vers la fin (la recherche de la justice, de la vérité, etc.), et en elle seule, que consiste la valeur morale, le choix des moyens relevant d'une habileté, plus ou moins grande sans doute, mais secondaire au point de paraître indifférente à la moralité?

Pour les textes bibliques, la sagesse est presque synonyme de sainteté et de promesse du Salut, mais ils ne font pas de la prudence un éloge appuyé. Le christianisme pourrait même avoir

beaucoup fait pour la dévaluation de cette vertu, reléguant progressivement la prudence à une fonction subalterne, au profit d'une sagesse d'un autre ordre, celle de la charité infuse par Dieu. Nous connaissons bien une longue tradition de la prudence : mise en valeur par les philosophes grecs, elle a fait l'objet de l'attention des premiers auteurs chrétiens, qui ont adopté la classification des vertus dites cardinales. Il est vrai que la prudence, ou son *alter ego* plus fréquent avant la connaissance des textes d'Aristote, la *discrétion*, est pensée moins comme une vertu que comme la condition ou le guide des vertus. Elle est cette intelligence dans l'action que connaissent toutes les sagesse, et que loue l'Écriture elle-même. Mais la question peut encore être posée de sa valeur intrinsèque. On a ainsi longtemps débattu au Moyen Âge sur la question de savoir si la prudence était une vertu morale. Les docteurs scolastiques qui ont prétendu suivre Aristote, saint Thomas d'Aquin le premier, ne pourraient alors qu'avoir marqué une étape dans cette évolution, ou être restés prisonniers des concepts antiques, qui feraient de leur éthique une doctrine bien peu chrétienne, et bien peu morale. L'évolution sémantique du mot s'expliquerait ainsi par un progrès de la conscience éthique de l'humanité, et non par une perte de sens¹.

En étudiant les questions sur la prudence dans la *Somme de théologie*², je m'attacherai à défendre la thèse inverse. Je voudrais ainsi montrer que la prudence n'a rien perdu de sa pertinence. **1.** Thomas, conscient des sens péjoratifs liés à la notion et au mot de prudence, en détache celui de la prudence intrinsèquement vertueuse. **2.** Son analyse de la prudence repose sur une conception de l'action humaine qui lui vient d'Aristote mais

1. Pour Cicéron, voir *De la République VI, 1, s.* Saint Thomas donne pour étymologie de *prudentia* la contraction de *providentia* (*Somme Théologique II-11, 49*), mais aussi celle de *porro videns* (« voir loin devant ») H-11, 47, 1. On trouvera dans le commentaire de Th. Deman sur la *Somme de théologie, II-H, q. 47-56* (*La prudence*, 2e édition, Paris, Tournai, Rome, 1949), un vaste panorama des sources antiques et bibliques, p. 375-378.

2. *Éthique à Nicomaque VI, 5, 1140b4-5*, cf. 1140b19-21.

3. P. Aubenque fait remarquer un écart de la définition thomiste avec celle d'Aristote: pour ce dernier, la norme n'est pas la prudence, mais le prudent, cf. *La prudence chez Aristote*, Paris, 1963, p. 41, n. 1.

1. Pour une vue d'ensemble de la problématique, largement consacrée à Aristote, voir. P. Pellegrin, art. « Prudence » dans le *Dictionnaire d'éthique et de philosophie morale*, éd. M. Canto, Paris, 1996.

2. Le traité de la prudence dans la *Somme théologique* se fait en deux temps. Dans la Ia-IIae, Thomas traite de la vertu en général aux qq. 55-67, et plus précisément des vertus intellectuelles (q. 57) dont la prudence (aa. 4-6), de leur rapport aux vertus morales (q. 58) et de la connexion des vertus (q. 65). Il reprend l'étude de chacune des vertus dans la IIa-IIae, et aborde la prudence aux qq. 47-56, d'abord pour en évoquer tous les aspects (q. 47), puis pour traiter en détail des parties de la prudence (q. 48-56).

que la pensée moderne a méconnue¹. 3) Il n'y a pas lieu de poser comme hétérogènes la sagesse pratique de la pensée païenne et la morale évangélique, ce qui conduirait à juger trop peu chrétienne la morale de saint Thomas ou à l'opposer plus qu'il ne faut à celle d'Aristote.

1. La prudence comme vertu

Que le terme de « prudence » puisse être pris en mauvaise part, Thomas en est conscient (I-11, 55, 1). L'expression même de « prudence de la chair » ou de « prudence du monde » qu'utilise saint Paul (*Romains* 8, 6-7: « la prudence de la chair est morte, la prudence de la chair est ennemie à Dieu ») désigne une attitude qui préfère les biens terrestres à ceux d'en-haut, ce qui définit le péché. Toutefois, au lieu d'insister sur l'attitude précautionneuse que nous attachons à ces prudences, il souligne l'intelligence, l'habileté qui a été mise au service d'une fin mauvaise. Cette fin ne dévalue pas l'habileté comme telle, mais son usage et son utilisateur. On parle ainsi de « brigand prudent », mais aussi de « navigateur prudent », pour autant qu'il est expert dans son art. Dans ce second cas, la fin n'est plus mauvaise, mais, limitée à un domaine bien particulier de la vie, elle n'a elle-même aucune valeur morale. Dans les deux cas, la « prudence » est cette disposition à réaliser par les moyens les plus adéquats la fin que l'on s'est proposée. Il s'agit donc d'habiletés relatives à une fin déterminée, de compétences, pour ainsi dire.

1 - Dans leur traduction de *l'Éthique à Nicomaque* (Paris-Louvain, 1970, t. I / 2), Gauthier et Jolif se sont constamment refusés à traduire *phronesis* par prudence, lui préférant « sagesse ». Le terme de prudence leur paraît renvoyer à une simple habileté précautionneuse. R. A. Gauthier (t. I / 1, p. 267-283), montre que, dans la scolastique, la prudence a perdu progressivement le sens sapientiel que lui gardaient encore les Pères, pour prendre un tour *plus volontariste* dès le Moyen Âge. Ce serait d'ailleurs l'introduction de la volonté par les auteurs chrétiens qui aurait radicalement modifié la morale de l'Antiquité. Avec saint Thomas, la prudence serait donc déjà sur la voie de sa dépréciation moderne qui accompagne la morale de la conscience et de la bonne volonté. Dans les pages qui suivent, je comprends Aristote comme Gauthier, mais propose, contre lui, une lecture *aristotélicienne* de saint Thomas.

On devrait donc les rapprocher des techniques ou arts. Sans doute, suivant Aristote, Thomas distingue-t-il l'art et la prudence, au sein des vertus dites opératives, comme la *recta ratio factibilium* (« droite règle des choses à produire ») et la *recta ratio agibilium* (« droite règle des actions à accomplir ») : l'agir se distingue du faire en ce que la fin de l'action ne lui est pas extérieure, tandis que la chose produite par l'artisan subsiste indépendante de l'acte de production. Le résultat immédiat de la bonne production est la bonté de la chose produite, tandis que celui de la bonne action est la bonté ou l'amélioration de l'acteur. Mais on pourrait encore parler d'un art de l'action, ou d'un art de vivre¹. Et le point commun de la prudence entendue comme compétence et de la technique, c'est qu'elles en restent à une fin particulière. Elles ne modifient pas le caractère (*èthos*) de l'homme, ne le font pas vivre conformément à la raison (mais seulement agir dans une sphère déterminée), puisqu'elles peuvent être exercées au service de fins qui l'écartent de cette fin ultime, sans qu'on les juge amoindries, au contraire (I-11, 57, 3)².

En revanche, on ne parle d'« homme prudent », nous dit saint Thomas, que lorsque la fin visée embrasse la totalité de la vie humaine, et a ainsi une valeur intrinsèque. La disposition qui nous oriente vers cette fin est louée pour elle-même et reçoit le nom de vertu: le courage, la justice, l'amitié, etc. On n'est prudent qu'en étant courageux, juste, ami, etc. Autrement dit la prudence présuppose la vertu morale: la vertu morale oriente vers la fin, et la prudence dispose à bien choisir les moyens, ce qui est en vue de la fin³. Si la distinction des sens du mot, et la détermination de la prudence que je viens d'esquisser, paraissent assez claires, elles ne dissipent pas un paradoxe: même si l'on

1. C'est sans doute ce qu'il faut entendre par l'habileté dont Aristote dit qu'elle appartient à la prudence. Voir la distinction entre habileté (*deinotès*) et prudence dans *l'Éthique à Nicomaque* VI, ch. 13.

2. On félicitera beaucoup plus, dit Thomas après Aristote, l'artisan qui fait des fautes exprès (*volens peccat*) que celui qui en fait sans le vouloir (*peccat nolens*) (I-H, 57, 4; II-R, 47, 8).

3. « La prudence confère non seulement la capacité de bien faire, mais aussi l'usage de cette capacité : elle regarde en effet le désir, étant donné qu'elle en présuppose la rectitude » (I-H, 57, 4). Voir aussi I-11, 58, 5; II-11, 47, 13 ad 2.

parle de lien intrinsèque entre prudence et vertu morale, il semble pourtant que ce soit l'orientation de la volonté qui fasse toute la valeur morale. L'astuce d'Ulysse ne fait rien de plus (ou de moins) à son intention de justice. Saint Thomas ne va-t-il pas trop loin en élevant la prudence - vertu intellectuelle comme l'art, la science et la sagesse - au rang des vertus morales¹? Et ne se contredit-il pas lui-même quand il fait résider la prudence dans l'intelligence (même pratique), alors que la vertu morale a pour siège la volonté?

Je répondrai trois choses

1. Pour Thomas, la vertu morale présuppose elle aussi la prudence. On n'est courageux, juste ou ami qu'en étant prudent. Car il ne suffit pas d'être bien orienté vers la fin, il faut savoir ce qu'il faut faire pour y parvenir, et, le faisant, renforcer la vertu (I-II, 58 4)². Le cercle des vertus - que les scolastiques nomment « connexion » -, est d'autant plus fort que c'est la définition même de la vertu qui paraît impliquer celle de la prudence³.

2. Le modèle moyens-fin rappelle trop l'usage d'instruments pour la confection d'une œuvre. Il doit être compris comme indiquant la structure du rapport entre un but à atteindre, et donc encore indéterminé, et une action concrète, voire un ensemble d'actions, pour atteindre cette fin. Mais le moyen d'atteindre cette fin de l'homme qu'est, par exemple, le courage, n'est pas une autre action que l'action courageuse. La différence réside en ce que le courage comme fin de l'homme est indéterminé, tandis que l'action courageuse, elle, est toujours déterminée, par des circonstances de temps, de lieu, de caractères, d'enjeux des conséquences prévisibles, etc. Le moyen d'être courageux, c'est de réaliser ici et maintenant un acte de courage, et

1. La prudence, à la différence de l'art, peut être comptée au nombre des vertus morales, cf. I-II, 58, 3 ad 1; II-II, 47, 4.

2. C'est d'ailleurs cette seconde présupposition qui est à l'origine des formules que reprend Thomas: la prudence est dite la cause des autres vertus (II-II 51, 2), leur mesure (I-II, 64, 3), leur complément (H-II, 166, 2 ad 1).

3. On notera néanmoins que c'est encore via la référence à l'homme prudent (EN II, 6 1106b36): « La vertu est une disposition ordonnée à l'acte qui s'appelle élection. Elle consiste dans un milieu par rapport à nous; celui-ci est déterminé rationnellement, et comme l'homme **prudent** le déterminerait ».

C'est en faisant cette action-ci que je fais un acte de courage et que je deviens progressivement courageux. La prudence est cette disposition à choisir et mettre en oeuvre les actions conformes à telle ou telle vertu morale¹. On voit alors que, si l'habileté dans le vice ou dans l'art correspond à un bon *exercice* de l'intelligence (détermination des moyens-instruments au service d'une fin neutre ou mauvaise), dans le cas de l'action courageuse ou juste, il ne suffit pas de bien *exercer* son intelligence, mais il faut bien *user de* cette faculté, la mettre elle-même au service d'une fin bonne: c'est ce que réalise la vertu de prudence (I-II, 57, 4 ad 3).

3. L'opposition de l'intelligence et de la volonté qui est à la base du paradoxe doit, elle aussi, être reconsidérée. Pour qui soutient qu'un écart considérable sépare l'évaluation de la prudence par Aristote et par Thomas, il semble que c'est la psychologie de la volonté qui ouvre un profond hiatus entre le philosophe païen et le docteur chrétien. Je n'en crois rien, et c'est même le « retour » à la psychologie aristotélicienne qui me semble caractériser, malgré son vocabulaire, la pensée de Thomas, au regard de bien des scolastiques, et surtout, de bien des modernes.

II. Le conflit des facultés

Nous abordons ici un aspect capital de la doctrine aristotélicienne et thomiste de la prudence, qui dépasse même le cadre de cette vertu, puisque c'est toute une conception de l'âme et de l'homme qui est en cause. La tradition philosophique et théologique nous a habitués à parler de l'intelligence et de la volonté comme de deux facultés distinctes, et saint Thomas ne semble pas faire exception à la règle. Le vocabulaire des facultés est à la fois justifié et sans doute inévitable : les actes de connaissance et ceux de désir révèlent des capacités chez leurs auteurs, capacités de connaître ou de désirer. Mais le risque est grand de faire de ces facultés de petits hommes dans le grand homme, de les

1. Ou encore, puisque pour Aristote, la vertu est une « médiété » - un intermédiaire entre deux vices, un sommet entre deux vallées -, le moyen d'y parvenir c'est de réaliser ici et maintenant le *milieu* de la vertu (*constituere medium*).

réifier ou de les hypostasier¹. Du coup, la valeur explicative du langage des facultés est perdue: au lieu de dire que l'homme a diverses facultés qui lui permettent de réaliser tels et tels actes, on distingue, dans le grand Moi, un moi pensant ou connaissant, et un moi désirant ou voulant, qui se comportent comme deux petits « moi » à part entière. On se demande alors si le moi voulant veut ce qu'il veut indépendamment de ce que pense le moi pensant, ou si c'est au contraire le jugement du moi pensant qui détermine le moi voulant à vouloir ce qu'il veut (c'est-à-dire ce que le premier juge bon). L'action accomplie apparaît alors, elle aussi, détachable de ces actes de jugement et de désir, comme un effet extérieur distinct des causes intérieures². On comprend ainsi que la responsabilité morale, l'imputation, puisse se concentrer sur le seul acte du vouloir intérieur, distingué des autres actes intérieurs de connaissance, ainsi que de l'action extérieure du grand Moi, sujette aux aléas des circonstances.

Cette conception n'était pas celle d'Aristote, et ne me semble pas devoir être attribuée à saint Thomas, malgré un vocabulaire qui s'en approche souvent³. Le sujet de l'action, c'est l'homme. Les facultés n'agissent pas : ce sont des facultés d'agir, pour l'homme. Il n'y a pas, dans l'homme, un sujet d'actions intellectuelles et un sujet de désirs. Mais l'homme,

1. Cette illusion a été maintes fois dénoncée par A. Kenny (voir *The Metaphysics of Mind*, Oxford, 1989, ch. 5, p. 72-73) mais c'est une critique qui provient tout droit de Wittgenstein comme d'Aristote ou de saint Thomas. Sur l'intérêt de Wittgenstein pour redécouvrir saint Thomas, intérêt dont témoignent les travaux d'E. Anscombe, P. Geach et A. Kenny, on peut lire en français, R. Pouivet, *Après Wittgenstein, saint Thomas*, Paris, 1997. Pour le point qui nous occupe, voir tout spécialement p. 78-103, « La volonté ».

2. La problématique moderne de la liberté d'indifférence (l'idée d'un choix indépendant du jugement) est liée à cette représentation de la psychè et de l'action humaines.

3. C'est la tradition augustinienne et latine en général qui a forgé cette conception des facultés et le vocabulaire des actes intérieurs. L'image est en soi inoffensive, mais la théorisation qu'on en peut faire conduit à des conceptions philosophiques opposées à la perspective exposée ici. Je n'ignore pas que les historiens des idées considèrent généralement que la notion de volonté est absente de la pensée grecque, et qu'elle est d'invention chrétienne, simplement, je n'en crois rien.

comme tout être naturel, est sujet de tendances, qui sont autant de désirs (ou appétits) chez les vivants, et, comme tous les vivants supérieurs, il est également sujet de connaissances. La connaissance proprement humaine, la connaissance intellectuelle, fait que certains de ses désirs sont également intellectuels ou rationnels (*meta logou*). Le désir proprement humain, que les Grecs nommaient *prohairesis* et que la tradition latine appellera *electio*, choix, est l'acte d'une faculté qu'Aristote appelle « désir rationnel » ou « raison désirante »¹, faculté de tendre vers des objets appréhendés de manière intellectuelle et non seulement sensible. Et, pas plus qu'on ne peut séparer connaissance pratique et désir, on ne saurait détacher l'acte extérieur des soi-disant actes intérieurs. Ce serait considérer, par exemple, que la délibération intellectuelle aboutirait à une conclusion spéculative sur ce qui est à faire, conclusion que la volonté ratifierait ou contesterait par un acte de compulsion extérieur à la raison, éventuellement suivi d'un effet, l'acte extérieur. À l'analyse qui enchaîne le jugement (acte spéculatif) que pour être juste je dois payer mon ticket, puis la décision (acte volitif) de le payer, enfin l'acte extérieur d'échanger un billet contre une pièce au guichet, on préférera celle qui considère cet échange comme la seule action de ma part, expliquée par le désir rationnel d'être juste en choisissant, dans ces circonstances, ce moyen précis. On reconnaît une action humaine à sa rationalité : quelque chose a été fait en vue d'un bien à atteindre, et on l'impute à celui qui est tenu pour la cause de Cette action, l'agent².

1. *Éthique à Nicomaque* VI, 2 1139b4-5. Pourtant, Aristote lui-même s'est souvent exprimé en termes de parties de l'âme, et oppose régulièrement intellect et appétit comme deux parties. On s'accorde à y voir une influence platonicienne qui est allée s'estompant (le *De anima* s'en tient **davantage** au langage des puissances de l'âme, donc des dispositions et des facultés, à l'inverse de l'*Éthique* ou même de la *Politique*).

2. Rappelons que la distinction aristotélicienne de l'involontaire, du non-volontaire et du volontaire (*Éthique à Nicomaque* III, 1-2) repose sur l'appropriation de l'action ou son refus après-coup : si je ne reconnais pas dans l'action accomplie (J'ai tué un homme avec une arme) celle que j'avais envisagée de faire (nettoyer cette arme), elle est non-volontaire. Elle serait totalement involontaire si je n'avais rien fait volontairement (ici, nettoyer l'arme) et avais seulement été contraint.

Le choix ne porte, avons-nous dit, que sur les moyens, et présuppose la fin¹. Il ne faut pas en conclure que notre orientation vers la fin ne serait ni méritoire ni blâmable parce que nécessaire et non libre. Il faut comprendre plutôt que la fin, quelle qu'elle soit, est ce que l'on présuppose lors de la délibération, puisqu'on délibère sur ce qu'il faut faire pour atteindre tel objectif. La fin ultime de l'homme, seule, n'est pas objet de délibération, car la tendance au bonheur est naturelle. Mais les fins que sont les vertus, voire l'idéal de la vie conforme à la raison, peuvent faire l'objet d'une délibération, dès lors qu'on se demande si elles contribuent effectivement au bonheur. Et ce n'est qu'une fois la vertu prise pour fin, ce qui ne saurait être une pure conclusion théorique, mais une orientation de l'appétit rationnel, que l'on délibère sur le moyen de la réaliser.

III. Le raisonnement pratique, prudence et conscience

Thomas considère que l'action humaine est le fruit d'un raisonnement, qu'on peut appeler raisonnement pratique². Celui-ci se distingue du raisonnement spéculatif qui déduit un jugement d'autres jugements. Si la conclusion du raisonnement Pratique était seulement un jugement, on pourrait encore se demander si l'on va faire ce qu'on a jugé devoir faire, ce qui nous ramènerait à l'idée que le déclenchement de l'action est un acte de volonté pure, irrationnelle. Mais dans le raisonnement pratique, le jugement sur la fin - qui fait fonction de principe universel - n'est correctement exercé que si la vertu morale

1 - Cf I-II, 57, 5 ~ 58, 4; II-II, 47, 6; 51, 3 ad 3. La prudence est dite *praestituere ea quae sunt ad finem*, tandis que c'est la raison naturelle, appelée en ce cas *syndérèse*, qui connaît et est dite *praestituere finem*, et que la vertu morale oriente vers la fin.

2. Thomas s'exprime souvent à partir du schéma de l'application des principes universels aux cas particuliers : la raison naturelle connaît les principes, la vertu morale fait qu'on en juge droitement dans une situation donnée parce qu'on est orienté vers eux, et la prudence fait qu'on les applique bien, cf II-II, 47, 6. On ne doit pas accorder une importance décisive à ce modèle très simple: il permet seulement de penser le *raisonnement Pratique* sur le modèle du syllogisme théorique.

assure, dans cette situation, le désir de cette fin, de sorte que la conclusion n'est pas un simple jugement mais bien le choix effectif des moyens. Le raisonnement pratique se termine par un précepte, un commandement qui est déjà un début d'action et qui se prolonge dans l'action, par le gouvernement. C'est si vrai que des trois actes de la prudence — la délibération (sur les moyens à prendre), le jugement et le commandement —, Thomas nous dit que le dernier est le principal, et, pourrait-on dire, parfois le seul réalisé (I-II, 57, 6; II-II, 47, 8). Une action peut être prudente sans qu'une délibération ou un jugement ait effectivement eu lieu, car la vertu de prudence nous a fait décider pour la bonne voie d'action. Mais il n'y a pas de prudence sans commandement ni gouvernement de l'action¹.

Si l'on en revient au langage des facultés, bien conscient que seul l'homme est le sujet des actions, on peut alors dire que c'est la raison qui commande, même si on parle alors de raison Pratique: on entend par là que l'action humaine est celle qui se conforme à un ordre rationnel. Mais il ne faut pas en conclure, pour autant, qu'il suffise de bien juger pour bien faire, encore moins que les tendances se conforment toutes à l'ordre que prévoit la raison, à la manière dont « les membres du corps, s'ils sont dans le bon état de leur nature, obéissent à la raison absolument au moindre signe et sans aucune opposition (...) : aussitôt que la raison commande, la main ou le pied se met à l'œuvre » (I-II, 58, 2). C'est un pouvoir de l'âme sur le corps qu'Aristote qualifiait de *despotique* qui s'exerce alors, comparable

1. On retrouve la distinction de l'art et de la prudence : « La perfection de l'art consiste dans le jugement, non dans le commandement. C'est pourquoi l'on tient pour meilleur artiste celui qui volontairement commet une faute en son art, comme ayant le jugement meilleur; on tient pour moindre artiste au contraire celui qui commet une faute sans le faire exprès, ce qui semble provenir d'un jugement défectueux. Mais en prudence il en va à l'inverse, comme il est dit au livre VI de *l'Éthique* (5, 1140b22-24): celui-là est en effet davantage imprudent qui commet une faute volontairement, en ce qu'il manque l'acte principal de la prudence qui est de commander; celui-là l'est moins, qui commet une faute involontairement ».

2. La raison pratique est la raison en tant qu'elle commande l'opération, la vérité pratique est conformité de ce commandement au désir droit (I-II, 57, 5 ad 3), la prudence est dite vertu de l'intellect pratique (I-II, 56, 3).

à celui du maître sur l'esclave qui n'a pas le droit de s'y opposer. Si tel était le pouvoir de la raison en toute action, il n'y aurait de vertu qu'intellectuelle, et Socrate aurait raison, qui appelait toutes les vertus des prudences, et qui soutenait l'identité de la vertu à la science, l'impeccabilité du sage, et la réduction du péché à l'ignorance. Mais c'est avec un pouvoir *politique* que la raison commande à la partie désirante de l'âme, comme à des hommes libres qui peuvent contredire l'autorité¹. Encore faut-il, pour que ce pouvoir se réalise, que la volonté soit effectivement disposée à l'égard de la fin par les vertus morales. La volonté : c'est-à-dire ce désir rationnel qu'il n'y a pas lieu de mettre en vis-à-vis de la raison, mais bien plutôt des désirs irrationnels que sont les passions. S'il y a combat intérieur, c'est entre la raison ou la volonté (désir rationnel) et la passion. L'action vicieuse est celle où l'homme a laissé la passion prévaloir, mais non pas en le submergeant, au point que l'action totalement irrationnelle ne serait plus humaine, ni responsable, mais serait l'action d'une bête. En toute action humaine, y compris le péché, la raison est à l'œuvre, même si c'est de manière déficiente².

On voit alors combien la vertu de prudence se distingue de la conscience morale qui l'a progressivement remplacée³. Par une évolution historique complexe, philosophes et théologiens en sont venus à résorber dans un jugement et une orientation tout intérieure

1. Cf. *Politique* I, 5, 1254b3-5.

2. C'est ainsi que Thomas soutient que l'imprudence est commune à tout péché (II-II, 53, 2), que celui-ci vienne d'une orientation vers une fin mauvaise, donc par faiblesse dans la vertu morale (l'imprudence est alors une conséquence), ou qu'il provienne d'une mauvaise détermination du moyen d'atteindre une fin bonne (l'imprudence est alors essentielle).

3. Sur les origines de la notion et sa place réduite dans l'œuvre de saint Thomas (pour la Somme, I, q. 79, a. 13, et I-II, q. 19, a. 5-6), voir Th. Deman, p. 478-496. La distinction entre ce que saint Thomas appelle jugement de conscience et jugement de libre arbitre (traitée notamment dans le *De veritate*, q. 17, voir a. 1 ad 4) qui correspond assez à la distinction du jugement et du commandement dans les actes de la prudence, est le lieu privilégié par les commentateurs pour une étude de la pensée thomiste au regard de la pensée moderne. Voir la suite de l'étude de Th. Deman sur prudence et conscience (p. 496-524), ainsi que son article « Probabilisme », dans le *DTC*.

le gouvernement des actions humaines¹. La conscience morale est ce « sanctuaire » où se font les choix éthiques, ultime instance libre, en amont, des divers conditionnements du caractère, et, en aval, des aléas du monde. On réserve ainsi à la conscience les actes spéculatifs de la prudence : délibération et jugement, et on attribue ensuite à une volonté totalement distinguée de la raison le commandement de l'action. Telle est bien la notion de conscience qu'expose saint Thomas : elle se distingue de la syndérèse - faculté de saisir les premiers principes moraux : faire le bien et éviter le mal, etc. — en ce qu'elle applique la règle générale au cas particulier, sans pour autant aller jusqu'à l'acte du commandement, ce qui la distingue de la prudence. C'est aussi ce qui explique que la conscience puisse se tromper, car si l'on peut pécher en ne suivant pas le jugement de la conscience, on peut aussi affaiblir à ce point son jugement qu'il soit erroné. Le cas est grave, car la conscience oblige : l'homme consciencieux est celui qui agit, en toutes circonstances, suivant le jugement de sa conscience, fût-elle erronée. Or, si c'est toujours un mal d'agir contre sa conscience, on ne doit pas en conclure que la suivre soit toujours un bien (I-H, 19, 5). Si la conscience erronée excuse l'agent, elle ne rend pas son action intrinsèquement bonne². L'homme consciencieux peut mal agir. Tel n'est pas le cas de l'homme prudent, puisqu'il est entendu qu'il est vertueux et n'est prudent que dans la mesure où son choix est guidé par son désir d'une fin bonne, auquel la vertu morale le prédispose. La conscience est un point de vue

1. La part croissante de l'autorité dans l'enseignement de la foi et de la morale à partir de la Réforme est venue se greffer sur ce changement progressif et subtil de conception provoqué par les médiévaux : la conformité de l'action à une loi morale conçue comme un ordre divin s'est imposée au détriment d'une conception de la loi comme guide pour l'action, inscrit dans la nature humaine ou dans la Révélation. La profusion de manuels de morale, la naissance de la casuistique et celle de doctrines comme le probabilisme, sont autant de témoins ultérieurs de la prépondérance prise par la conscience. On pourrait en suivre la trace jusqu'au texte célèbre de Gaudium *et spes* sur le sanctuaire de la conscience.

2. Saint Thomas prend l'exemple hardi de celui qui juge mauvais de croire au Christ : croire serait pour lui un péché, car il ferait un mal en conscience. Mais on ne saurait pour autant en conclure que son manque de foi soit un bien.

abstrait sur l'action à accomplir et extérieur à elle, tandis que la prudence régit l'action dans son accomplissement.

L'éloge moderne de la conscience conduit à une focalisation sur des situations de paroxysme, de choix particulièrement difficiles, où tout semble se jouer sur une seule décision: la conversion, le sacrifice de sa vie devant l'injustice, l'objection de conscience face à un ordre injuste, etc. Le dilemme de conscience est pris pour modèle de toute délibération et de tout choix, comme si la situation éthique de base était le conflit d'autorités entre lesquelles il faut choisir (entre la conscience et la loi civile, ou le Magistère, ou les exigences de la communauté, etc.). Nous serions tous des Antigone, plusieurs fois par jour. On oublie par là qu'une action rationnelle et responsable ne fait pas, le plus souvent, l'objet d'une délibération explicite, dans le for de la conscience. Il suffit qu'on puisse, après-coup, rendre raison de son action, pour en révéler le caractère volontaire, et même délibéré. Et ce sont les vertus morales et la prudence qui garantissent alors la valeur de l'action: les premières en assurant la stabilité de la volonté dans son désir du bien, et la prudence, en assurant celle du gouvernement de la raison dans le choix des moyens particuliers. Il ne s'agit par pour autant de nier la réalité de la conscience, ni celle des « cas de conscience ». Mais le manuel de morale qui détermine l'attitude à prendre dans telle ou telle situation substitue l'habileté, l'art du casuiste, à la prudence de l'agent, et ne doit servir que d'ultime recours pour celui-ci dans les « cas difficiles », ou de cadre d'appréciation pour le directeur de conscience. Le savoir-faire (pratique) de l'homme prudent ne ressemble pas au savoir théorique d'un tel manuel: ce serait revenir à la confusion de la prudence avec l'art, confusion contre laquelle Aristote et saint Thomas nous ont prévenus.

IV. Une prudence chrétienne?

Une fois tracés à grands traits les contours de la prudence, nous devons nous interroger sur l'éventuelle spécificité chrétienne de cette vertu. Plus précisément: la prudence garde-t-elle pour le chrétien la place que lui a donnée Aristote ? Cette vertu qu'Aristote a placée au sommet et comme clef de voûte de la vie morale, ne saurait supplanter la charité à laquelle se résument toute la loi et les prophètes. La sagesse antique des limites de

l'humain, qui fait du prudent la norme à regarder pour se diriger dans l'action, ne doit-elle pas être opposée à cette folie pour les païens qu'est la sagesse de la Croix ? On pourrait ainsi se demander si saint Thomas a pu rester fidèle à son maître Aristote tout en professant la morale évangélique, morale de l'amour, morale de Dieu¹.

Mais d'abord, il faudrait souligner combien les analyses minutieuses de saint Thomas, dont je n'ai pu faire état, sur les divers aspects de la prudence, évoqués parfois d'un mot par Aristote, enrichissent la doctrine du Stagirite². Saint Thomas en vient même parfois, sans pour autant le faire remarquer, à corriger sérieusement Aristote, de manière à satisfaire une exigence authentiquement chrétienne. Ainsi, ce dernier reconnaissait-il à l'homme d'État, dont Périclès demeura l'exemple inégalé, la plus haute forme de la prudence³ : le propre de la prudence, c'est de commander, et commander appartient au plus haut point au prince (11-H, 47, 10 et 50, 1). Aristote étudie surtout, dans l'*Ethique à Nicomaque*, la prudence privée du sage, ou de l'homme de bien, considéré indépendamment de sa fonction dans la cité. Mais dans sa *Politique*, il ne reconnaît à celui qui obéit au prince, de ce fait même, aucune prudence : il suffit, dans l'obéissance, d'une opinion vraie⁴. Et si toute son action est d'obéir, comme on l'attend de l'esclave, il faut lui refuser absolument la vertu de prudence. Après avoir présenté de manière hésitante (dans son *Commentaire*) le texte de la *Politique* où le Stagirite expose cette doctrine, saint Thomas s'y oppose de fait (dans la *Somme*) quand il distingue deux formes de prudence

1. J'ai déjà fait allusion au jugement de Gauthier. Dans ce qui suit, je me limite à la question de l'évaluation de la prudence, et non plus à son analyse. Il y aurait particulièrement lieu de s'interroger sur la doctrine de la syndérèse, et sur la structure du raisonnement pratique, deux points où saint Thomas est beaucoup plus systématique qu'Aristote.

2. Voir, par exemple, l'étude des parties intégrantes de la prudence, c'est-à-dire les différentes dispositions qui constituent la vertu de prudence (sans être pour autant en elles-mêmes des vertus): la mémoire, la prévoyance, la docilité, la sagacité, l'intelligence, la circonspection et la précaution (11-H, 49).

3. Voir Aubenque, op. cit., p. 51-56. Périclès est simplement le « type » du chef prudent.

4. *Politique* III, 5, 1277b28.

exercées à l'égard de la cité : la prudence qu'il appelle *royale*, et qui est celle du prince, et la prudence *politique*, qui est celle des sujets comme tels, dont l'obéissance même est un acte prudentiel. S'ils ne commandent pas à d'autres hommes, ils gardent pour eux-mêmes le commandement de leurs actes : « quand ce sont des hommes " et non des êtres non raisonnables et inanimés " qui sont esclaves ou sujets, ils sont ainsi soumis à la motion des autres par voie de commandement qu'ils se meuvent cependant eux-mêmes par leur libre arbitre. C'est pourquoi une certaine rectitude du gouvernement doit se trouver en eux, par laquelle ils puissent se diriger eux-mêmes dans l'obéissance qu'ils accordent à leurs princes. Et c'est en quoi consiste l'espèce de prudence qui est appelée politique » (II-II, 50, 2) ¹. Aristote n'aurait pas forcément récusé une telle distinction du sujet comme sujet et du sujet en tant qu'homme (bien qu'il l'eût certainement refusé pour l'esclave), mais l'enseignement de Paul, sur l'égalité des maîtres et des serviteurs, des hommes libres et des esclaves, permet de comprendre l'infléchissement que saint Thomas fait subir à la pensée exprimée du Philosophe.

Comme l'a souligné Deman ², une telle conception commande une doctrine de l'obéissance, considérée non pas comme une soumission passive à celui qui commande, mais comme une adhésion active et donc responsable, dont la contrepartie est la possibilité de refuser d'obéir pour une cause légitime ³. C'est ainsi que la docilité est comprise comme une autre partie intégrante de la prudence à côté de la sagacité à laquelle elle semble s'opposer. La docilité est l'adhésion aux conseils d'autrui. Aristote reconnaissait bien une forme de sagesse dans cette attention « aux dires et opinions indémonstrables des vieillards et des hommes prudents » et il encourageait à y « croire

autant qu'aux démonstrations : car leur expérience fait qu'ils voient les principes » (Éthique à Nicomaque VI, 12, 1143b12). Et l'argument principal de Thomas réside en ce constat qu'il est impossible à un seul homme de connaître parfaitement tout ce qui se rapporte aux actions qu'il doit accomplir, tant la matière de l'agir est complexe et sa diversité infinie. Mais la docilité, dans l'ascétique chrétienne, ne se limite pas à faire sienne l'expérience des vieillards, elle va jusqu'à s'approprier leur propre prudence, comme le disent les *Proverbes* (3, 4) : « Ne prends pas appui sur ta prudence », et à voir dans l'indocilité un effet de la paresse et de l'orgueil (II-II, 49, 3 ad 2). En ce point la docilité semble contraire à la sagacité, reconnue elle aussi comme partie intégrante, et peut-être même supérieure, de la prudence : « comme la docilité dispose à bien recevoir l'opinion droite provenant d'un autre, ainsi la sagacité fait-elle qu'on est apte à acquérir par soi-même la droite estimation » (II-II, 49, 4). Cette sagacité dont fit preuve le serviteur avisé de l'Évangile est sans doute plus conforme à la vertu de prudence telle que nous l'avons définie : elle est cette capacité de découvrir rapidement ce qu'il faut (conjecture), qui aide la délibération et se substitue même à elle quand il faut prendre une décision à l'improviste (II-II, 49, 4 ad 2). Elle est la prudence devenue pleinement une seconde nature, la prudence exercée comme un réflexe. La docilité entendue au sens fort semble au contraire une dépossession de la prudence personnelle et l'abandon de soi à la prudence d'autrui.

Nous touchons alors au point où la philosophie morale d'Aristote doit être comme transcendée par le savoir du croyant. La docilité humaine, qui peut sembler un adjuvant nécessaire de la prudence, là où la sagacité en serait la fine fleur, devient modèle de sagesse quand elle se fait docilité au Saint-Esprit. Nulle sagacité concurrente, car nous touchons alors à des matières où les forces humaines sont décidément insuffisantes. Le conseil reçu n'est plus celui d'un vieillard, mais c'est le don de conseil, l'œuvre du Paraclet, « par lequel l'homme est dirigé pour ainsi dire par le conseil qu'il reçoit de Dieu » (II-II, 52, 1 ad 1). Ne devrait-on pas considérer alors que la prudence a disparu et laissé la place à cette motion surnaturelle ? Saint Thomas répond que les conditions de la prudence ne sont pas supprimées : « Les fils de Dieu sont mus par le Saint-Esprit à leur manière, c'est-à-dire sans dommage pour leur libre arbitre, qui est faculté de

1. Thomas développe le même argument en II-II, 47, 12: ce n'est pas en tant que sujet ou en tant qu'esclave que l'on est prudent, mais en tant qu'être raisonnable gardant la maîtrise de ses actes. Quant à l'expression de « prudence politique » qu'il prétend reprendre d'Aristote, il en change totalement le sens, puisque la prudence politique d'Aristote (*Éthique à Nicomaque VI*, 8, 1141b24) est celle de l'application des lois par décrets, qui reste donc encore prudence de gouvernant, et non prudence d'obéissant ou de sujet.

2. Deman, p. 322.

3. L'obéissance est abordée pour elle-même en H-II, 104.

volonté et de raison. En tant donc que c'est la raison qui est instruite par le Saint-Esprit de ce qu'il faut faire, le don de conseil convient aux fils de Dieu » (II-II, 5, 1 ad 3). Et comme le don de conseil concerne « les actions à accomplir en vue de la fin », il correspond à la prudence. Le conseil de l'Esprit ne se substitue pas à la délibération humaine, mais il la perfectionne, comme le veut l'adage: la grâce ne détruit pas la nature, mais l'accomplit. Plus précisément : « la rectitude de la raison humaine est à la raison divine comme un principe inférieur de mouvement au principe plus élevé : la raison éternelle en effet est la règle suprême de toute rectitude humaine. Et c'est pourquoi la prudence, qui implique rectitude de raison, est *souverainement* perfectionnée et *aide* en ce qu'elle est réglée et mue par le Saint-Esprit. Telle est l'œuvre du don de conseil... » (II-II, 52, 2).

Cette application particulière du principe qui régit les rapports de la nature et de la grâce n'est pas sans conséquence. Si la docilité au Saint Esprit n'est pas une prudence amoindrie mais une prudence infuse, et donc une prudence élevée au-dessus de son ordre propre, c'est parce que le Maître intérieur ne retire pas son pouvoir au disciple: il y a, pour ainsi dire, de la place pour deux dans la chambre des commandes, car les deux ne sont pas en concurrence. Or, Thomas expose également l'action du Saint Esprit dans l'âme en termes d'amitié¹; et ce n'est que dans le contexte de l'amitié que le conseil d'autrui ne retire rien à la prudence de l'âme docile. On peut tirer de cette considération une remarque sur la conception chrétienne de la direction spirituelle. Elle n'est pas direction despotique des consciences, mais aide nécessaire à l'exercice de la prudence, aide qui ne peut être rendue que dans le contexte d'un amour d'amitié, où l'ami, comme un autre soi-même, ne retire rien à la prudence de l'ami en délibérant avec lui sur ce qui est à faire². Pourvu que le sentiment n'entrave pas une motion qui doit toujours rester *spirituelle*, on retrouve ici un autre grand principe cher à saint Thomas, qui veut que les causes secondes puissent

relayer, tout en ayant leur consistance propre, l'action de la cause première : il n'y a de direction spirituelle exercée par des hommes que parce qu'il y a une direction exercée par l'Esprit dans le don de conseil.

La doctrine de la prudence infuse et du don de conseil n'est pas un appendice au traité thomiste sur la prudence. Elle nous montre comment les analyses morales d'Aristote ne sont pas reléguées au second plan par les exigences de l'imitation du Christ. La philosophie tout humaine de la *prudence* se voit comme accomplie par la théologie des dons du Saint-Esprit. Elle demeure le meilleur instrument conceptuel pour penser le donné révélé, quitte à se voir appliquée à un objet qu'elle ignorait et qui la dépasse. L'idéal du saint ne substitue pas la charité à la prudence du sage, qui, tout en étant conservée dans son portrait moral, ne resterait qu'une vertu mineure. Mais il élève la prudence jusqu'à l'exercice de la charité - et celle-ci, pas plus qu'aucune autre vertu, ne saurait s'accompagner de bêtise.

1. Voir notamment la *Somme contre les Gentils* IV, 21-22.

2. Saint Thomas remarque justement que des trois actes de la prudence, c'est bien la délibération ou conseil, et non le jugement ni le commandement, qui a donné son nom au don correspondant à la prudence, cf. II-II, 52, 2 ad 1.

Cyrille Michon, ancien élève de l'École Normale Supérieure, agrégé de philosophie, docteur en philosophie, membre de l'Institut Universitaire de France, est maître de conférences à l'université de Paris IV - Sorbonne. Il est l'auteur de: *Nominalisme, La théorie de la signification d'Occam*, Paris, 1994-, *Thomas d'Aquin, Dietrich de Freiberg, L'être et l'essence*, Paris, 1996 (en collaboration avec A. de Libera).

Georges CHANTRAINE

Visiteur de malades dans un monde pluraliste. Respecter l'autre dans sa différence

LA personne qui accompagne des malades est mise en relation avec les souffrances et la maladie propres à chacun d'eux. Deux idées découlent de ce fait: 1) aucun malade ne souffre et n'éprouve le mal comme un autre; si le visiteur respecte le malade dans sa différence, le malade est plus aidé; 2) cette différence comporte un aspect biologique et un aspect psychologique, qui provient de l'intérieur du patient. Chaque malade est, en effet, une personne, c'est pour cette raison qu'il possède sa dignité et qu'il est digne de respect. Dès lors, tout se résume dans un seul principe et une seule conduite: on le respecte dans sa différence en respectant la dignité de sa personne.

Mon exposé montrera ce principe et cette conduite sous divers aspects. Le malade, ses proches, les médecins et les infirmières, les visiteurs veilleront en effet à mettre en oeuvre des comportements qui soient dignes de la personne souffrante en particulier dans les situations que nous allons examiner.

1. Une médecine bien menée apporte un bienfait appréciable au patient: elle le soulage de ses souffrances, elle contribue à le guérir ou elle le prépare à la dernière épreuve. Toutefois, certaines pratiques médicales, appuyées sur une mentalité sociale diffuse, conservent-elles actuellement intacte la dignité de la personne? Nos contemporains se sont accordé le droit de prendre possession du début de la vie

humaine: c'est le droit de l'interruption volontaire de grossesse. Le comité consultatif de bioéthique est en train d'examiner en Belgique comment mourir doucement: il s'agit de prendre possession de la fin d'une vie. Une loi le permettra, on peut le penser, dans un avenir proche. Des savants viennent de faire des clones de moutons. Il ne faudra pas attendre longtemps avant qu'il ne soit possible de faire des clones humains. Des autorités civiles se déclarent prêtes à interdire le clonage de l'homme. Mais on se demande avec crainte ce que vaudra en fait une telle interdiction face à la capacité scientifique et technique. Les médecins prêtent certes le serment d'Hippocrate au début de leur profession. Voici une partie de ce serment:

Je dirigerai le régime des malades à leur avantage, suivant mes forces et mon jugement, et je m'abstiendrai de tout mal et de toute injustice. Je ne remettrai à personne du poison, si on m'en demande, ni ne prendrai l'initiative d'une pareille suggestion; semblablement, je ne remettrai à aucune femme un pessaire abortif. Je passerai ma vie et mettrai mon art dans l'innocence et la pureté¹.

Pourtant, des médecins violent à notre époque les interdictions qui concernent l'avortement et l'injustice et ils sont légalement prémunis contre leur serment.

Une question essentielle se pose dans notre société: quel est le prix de la vie d'une personne humaine face à la puissance que la technique scientifique met entre les mains des spécialistes de la santé? De nous dépend la réponse - celui qui soigne ou visite les malades, gardera dans l'esprit le prix de la vie humaine. Il veillera dès lors à ce que soit respectée la dignité de la personne. Il la respectera lui aussi. Si des pratiques médicales tendaient à diminuer cette dignité ou en venaient à la menacer chez un patient, il faut oser rappeler que la dignité humaine est un bien absolu. Celui qui accompagne les malades est par situation plus conscient et il doit être plus conscient que chaque malade porte en lui,

1. *Grand dictionnaire encyclopédique*, « Serment d'Hippocrate », t. 13, Paris, Larousse, 1985, 9513.

d'une manière ou d'une autre, sa propre valeur et en est responsable.

2. Pour soulager ou affermir la vie selon la dignité humaine, sont nécessaires la volonté de guérir et la communication du patient avec les médecins et les infirmières. Dans la mesure où il en est capable, le patient fait ce qu'il peut pour guérir. Le médecin aide l'organisme à recouvrer la santé. Il dispose de moyens pour combattre la maladie ou soulager les souffrances. Mais, même si son art a pour but de soigner, c'est l'organisme du malade qui guérit.

Dans ce but, le malade consulte un médecin. La consultation assure la communication entre le malade et le médecin. Il arrive qu'elle manque: le médecin interroge le patient, pose son diagnostic, ordonne ses prescriptions et le patient subit ces opérations sans pouvoir y participer. On ne peut se passer de la consultation, qui est essentielle, et dont il convient que l'esprit soit incarné tout au long des soins.

Jean-Paul II, qui sait ce que c'est qu'être malade, l'a rappelé et pratiqué avec ses médecins après son attentat. Le pape souffrait à cause d'un anus artificiel qu'on lui avait imposé après les blessures de l'attentat. Il devait être opéré une seconde fois pour rétablir l'anus naturel. André Frossard, un écrivain français, récemment décédé, a raconté brièvement la consultation par Jean-Paul II du Professeur Crucitti et de ses collègues :

« Votre Sainteté peut rentrer dès maintenant au Vatican. » Car il était évident que le danger irait diminuant. Mais il (le pape) ne l'entendait nullement ainsi. Il ne voulait sortir de l'hôpital que redevenu ce qu'il était auparavant. Il ne voulait pas nous quitter avant la seconde opération. Aussi, le jour où nous nous sommes réunis pour fixer la date, est-il intervenu inopinément pour nous dire en substance : « N'oubliez pas que si vous êtes les médecins, je suis le malade, et que j'ai à vous faire part de mes problèmes de malade, surtout de celui-ci : je ne voudrais retourner au Vatican que complètement guéri; je ne sais pas ce que vous en pensez, mais pour ma part je me sens très bien, même à supposer que les analyses disent le contraire. Je me sens tout à fait en état de supporter une nouvelle opération. » En fin de compte, poursuit le Pr. Crucitti, il cherchait à nous bien convaincre que dans la relation entre le malade et le médecin, celui-ci ne doit pas être l'oracle qui laisse tomber ses décisions

de haut. Celles-ci doivent être prises d'un commun accord, car s'il y a d'un côté le savoir et les connaissances de la médecine, il y a de l'autre ce que la personne sait et connaît d'elle-même. Nous savons cela, mais nous l'oublions quelquefois. Le rappel a été utile¹.

Il y a des médecins qui connaissent cette exigence et tâchent de la pratiquer. Écoutons l'un d'entre eux, le Dr Marie-Claire Célérier, directeur de recherches en psychosomatique, de l'Université Paris-X-Nanterre :

L'éthique demande de se souvenir que le diagnostic n'est pas une fin en soi, mais un moyen d'approcher ce qui est le but de l'art médical, si possible guérir, tout au moins soulager. Elle pourrait se résoudre à quelques préceptes :

- le temps et la surveillance valent mieux que la multiplication des examens aveugles pour « ne pas passer à côté »;
- devant une maladie grave et inguérissable, l'affinement du diagnostic peut être une torture inutile;
- les maladies fonctionnelles peuvent être aggravées par la recherche de la « preuve » à tout prix;
- la recherche médicale a un but différent de la thérapeutique; ses visées et ses modes d'applications méritent d'être limités tant pour son efficacité que pour le soulagement des patients ;
- le temps pour écouter le malade et lui parler devrait reprendre sa vraie valeur dans l'enseignement de la médecine à côté des sciences fondamentales².

Le visiteur peut, sur ce point, concourir à conforter le malade dans sa propre dignité et dans ce que celle-ci exige: la participation aux soins que les médecins lui donnent. De même que le corps paramédical, les infirmières sont associées à ces soins et peuvent y collaborer.

Apprécier ce que le malade pense en ce domaine requiert un bon jugement. Certains malades se plaignent de tout, d'autres ont des lubies, d'autres sont sans réaction suffisante. Les

1. *N'ayez pas peur. André Frossard dialogue avec Jean-Paul II*, Paris, Robert Laffont, 1982, 356.

2. « Le consentement du médecin aux choix prioritaires des malades », dans *L'É Supplément. Revue d'éthique et théologie morale*, 185, juin-juillet 1993, 42.

médecins et les infirmières ont leurs habitudes et les réflexes de leur service. Le visiteur n'a pas la tâche de réorganiser un service, mais de se faire une idée aussi juste que possible de la manière dont le malade est associé à sa guérison. Il pourra alors collaborer à sa juste place afin que le patient soit entendu.

3. Quel prix accorde-t-il à la vie ? Il importe au visiteur de le savoir. L'homme et l'animal possèdent-ils la même vie ? Certains le pensent : l'affection pour l'animal est si grande aujourd'hui ! Cependant la différence est complète. L'homme et l'animal vivent et sentent. Mais seul l'homme a conscience de ce qu'il vit et sent. Seul il peut donner une orientation à sa maladie et à sa souffrance. Seul il peut les accepter ou les refuser. Car seul il est une personne.

Le visiteur tâchera de laisser au malade le souvenir d'une affection personnelle et il s'efforcera discrètement de savoir si son malade a des affections personnelles, fussent-elles minimales : de petites étincelles peuvent ranimer la vie. Autant que possible, la personne ne peut pas souffrir et mourir comme si elle n'avait rien été ou n'était rien ou trop peu pour personne. Il sera peut-être difficile de réanimer ou d'animer ce qui fut personnel dans une telle vie : la vie reçue, la beauté de la langue et la manière de se comporter avec autrui, des paysages préférés ou des lieux habités, des nostalgies et des ravissements, un amour au moins une fois. Peut-être ce qui fut vivant est-il voilé du vide que secrète parfois notre société¹. On ne pourra peut-être pas changer une telle tonalité. Mais la présence même sans mot du visiteur est, dans ce cas-là, vitale, tellement vitale !

4. À l'intérieur de la famille, les générations sont souvent de nos jours plus distantes l'une de l'autre pour beaucoup de raisons. J'en citerai deux, qui me semblent importantes : le rôle de l'argent et les nécessités de la vie quotidienne et professionnelle. Le résultat est que la génération ancienne ou d'autres générations sont souvent laissées à elles-mêmes et que les soins dus à des malades proches encombrer le cours de la vie des bien portants et sont confiés à des étrangers. S'il perçoit une telle

situation, le visiteur peut se faire plus proche et voir s'il est possible de toucher les cœurs des membres de la famille. La situation des malades, conscients d'être tenus pour peu, est pénible. On peut les écouter et tâcher d'apaiser la peine, la rancune ou la révolte. Souvent de tels malades ont aussi oublié ce que leurs proches ont fait pour eux ou le minimisent. Le visiteur peut adoucir ce qu'une telle situation a de pénible.

5. Le déni de mort accompagne le vide présent de notre société. Jusque vers 1950, les gens mouraient accompagnés des leurs et à l'intérieur d'un rituel, chrétien le plus souvent : le prêtre venait, administrait le sacrement de l'extrême-onction, après la confession, il communiait le malade et l'accompagnait jusqu'à la mort ; l'agonie se faisait avec la famille et dans la prière. Après les funérailles, les proches mangeaient ensemble en l'honneur du défunt. La mort avait sa place dans la vie. Les pratiques se sont modifiées. Il arrive aussi que les proches évitent de dire la vérité au malade ou d'affronter la mort ensemble avec lui, de communiquer avec lui, en sa présence, alors qu'on parle de la fin en son absence. Il arrive qu'on meure à la clinique ou dans un home où les enfants ont placé ou laissé s'installer leurs parents sans guère les entourer. La présence autour du mourant est parfois rare ou réduite. Le rituel, quand il est célébré, fait moins partie de la vie familiale. Le funérarium a souvent remplacé la chambre funèbre dans la maison. C'est ainsi que se pratique le déni de la mort, car on dénie l'existence de la mort¹.

Autant qu'il le pourra, le visiteur s'arrangera pour ne pas laisser souffrir puis mourir autrui dans une telle solitude et une telle désolation. Avec le malade, il cherchera à joindre la famille ou les proches, les personnes qui gardent de l'affection pour le malade. Il les aidera à une communication mutuelle, fût-elle embryonnaire. Si c'est possible, il veillera avec lui à ce qu'il soit entouré dans les derniers moments. Ce ne sera pas facile dans bien des cas, tant est fort le déni de la mort. C'est d'autant plus à faire, car un homme a le droit de s'acheminer vers sa fin dans la dignité qui lui revient. Le pluralisme ne l'empêche pas. Le tout petit peu que l'on fera en vue de cette dignité

1. G. Lipovetski, *L'ère du vide*, livre cité par Pierre-Philippe Druet, « Accompagnement spirituel des personnes souffrantes et en fin de vie », *Le Supplément*, 185, juin-juillet 1993, 93.

1. P.-Ph. Druet, *Comment vivre sa mort*, 2^e éd., coll. Le Sycomore, Paris-Namur, Lethielleux-Culture et Vérité, 1986.

est tellement plus que rien. Le visiteur tâchera lui-même d'engager la communication sur la mort avec le malade qui s'approche de celle-ci.

6. Dans la souffrance, certains réagissent contre Dieu. Voici le récit du Père Jean-Claude Badenhauer, un jésuite, alors hospitalisé.

Cuisinier dans un Club de vacances, un homme est condamné au régime strict depuis quinze ans par un sévère diabète. Autodidacte, cultivé, nos conversations s'élargissent. Une sympathie est née. À sa mère qui lui téléphone de l'autre bout de la France, il scande: « La religion, je n'en ai rien à brancher. Je n'ai pas besoin de ce truc à se mettre devant les yeux face à la mort. Moi, tu sais, depuis que je suis né, je sais que je dois crever et je saurai y faire face tout seul! »¹.

Seul devant la mort, l'homme crie contre le scandale qui défait l'homme. Mais il prend Dieu comme celui qui nous cacherait la mort, comme « le truc à se mettre devant les yeux face à la mort ». Le cri de l'homme s'est mêlé à une certaine ignorance de Dieu. Nul ne connaît Dieu à la perfection. Ce que nous en savons ne devrait pas voiler notre ignorance.

Dans la cour de récréation, écrit Henri de Lubac, au sortir de la chapelle, un enfant se moquait du sermon qu'il venait de subir. Pauvre sermon, comme tant d'autres. Voulant dire quelque chose de Dieu, le prédicateur avait abreuvé son jeune auditoire d'un flot mêlé de formules abstraites et dévotes, produisant sur ceux dont l'esprit n'était point assoupi l'effet le plus ridicule. Le surveillant, qui était un homme de Dieu, appela le moqueur et plutôt que de le rabrouer, lui demanda doucement: « Avez-vous jamais songé qu'il n'y a rien de plus difficile que de parler de Dieu ? ». L'enfant n'était point un sot. Il réfléchit, et cet incident fut pour lui comme la première prise de conscience du mystère, du double mystère de l'homme et de Dieu².

Le surveillant pourrait servir de référence aux visiteurs. Il vaut mieux ne pas prendre les gens de front quand il s'agit de

1. Jean-Claude Badenhauer, s.j., « Ambivalence de la souffrance », dans *Christus*, 38, n° 152, octobre 1991, 394.

2. H. de Lubac, *De la connaissance de Dieu*, Paris, Éditions du Témoignage chrétien, (1944), 7.

Dieu, mais les amener à réfléchir au mystère de l'homme et de Dieu. Il importe peu de connaître le résultat de la conversation.

Le cri de révolte contre le scandale que la souffrance et la mort suscitent ne doit pas nous irriter. Certains chrétiens estiment que l'homme ne pourrait qu'accepter la souffrance et la mort ou, au contraire, les rejeter. Mais peuvent-ils ignorer le chemin qui mène l'homme à dire « oui » à Dieu? Le livre de Job, dans l'Ancien Testament, peut nous aider à tracer ce chemin. Comme les amis de Job, certains croyants pensent que l'homme souffre parce qu'il a péché. Job affirme, lui, qu'il souffre sans avoir péché. Il souffre au point que l'existence devient souffrance, que c'est trop d'exister. Il crie le scandale d'une telle existence. Ses amis le réprouvent: Job ignore son véritable état, s'exclament-ils. Finalement Dieu donne raison à Job. Il commence par affirmer fortement que seul il est créateur et seul possède la majesté divine qui se soumet tout l'univers, même les bêtes fantastiques, Béhémoth (*Job* 40, 15-24) et Léviathan (*Job* 40, 25-41, 26). Puis il se tourne vers les trois amis de Job en s'adressant à l'un d'eux, Éliphas de Témân:

Ma colère, lui dit-il, s'est enflammée contre toi et tes deux amis, car vous n'avez pas bien parlé de moi comme l'a fait mon serviteur Job (*Job* 42, 7).

De son côté, Job reconnaît qu'il a appris à connaître Dieu:

Je ne te connaissais que par oui-dire, mais maintenant mes yeux t'ont vu. Aussi je retire mes paroles, je me repens sur la poussière et sur la cendre (*Job* 42, 5-6).

Au terme de son épreuve et de la prière qui l'a accompagnée, Job a reçu

une perception nouvelle de la réalité de Dieu. Job qui n'avait de Dieu qu'une idée reçue, en a saisi le mystère, et s'incline devant la Toute-Puissance. Ses questions sur la justice sont sans réponse. Mais il a compris que Dieu n'a pas de comptes à rendre, et que sa Sagesse peut donner un sens insoupçonné à des réalités comme la souffrance et la mort¹.

1. Bible de Jérusalem, *Job* 42, 5, note e.

Il y a un mystère de la souffrance qui fait deviner Dieu. C'est avec un tact très grand que le visiteur touchera à ce mystère. L'important est de le faire sentir, plutôt que de marquer éventuellement des différences confessionnelles, même justes. La souffrance devrait unir le patient et le visiteur plutôt que de les éloigner l'un de l'autre.

Dans une perspective bouddhiste, le patient apprend à se défaire de la souffrance pour atteindre le calme impassible au-delà des illusions du monde. Le zen a pu conduire un patient à surplomber ses états psychologiques et à vivre au-dessus des choses. Sans connaître l'hindouisme¹ ou le bouddhisme, certains malades plus jeunes ont peut-être l'idée qu'ils renaîtront et que la vie sera meilleure lors de la renaissance. Ces doctrines peuvent apaiser certaines souffrances. Il convient aussi, en situation difficile, de ne pas enlever au malade ses moteurs intérieurs; au contraire, il est bon de les entretenir. En même temps, cependant, on gardera à l'esprit que l'hindouisme, le bouddhisme, a fortiori le New Age ignorent la personne. Le malade cheminera lui-même vers son intériorité au creuset de la souffrance. Aussi silencieux qu'il soit, il appelle autrui. Le visiteur est bien situé pour lui répondre.

7. Il est bon de réfléchir à la souffrance. Une mentalité actuelle repousse l'idée de souffrance pour plusieurs motifs. D'abord, c'est un besoin de supprimer la souffrance en faveur du plaisir. Le plaisir accompagne l'action qui me satisfait². Il produit une complaisance en moi. Ce qui n'est pas moi n'importe pas pour le plaisir. L'autre m'offre l'occasion de mon plaisir. Il n'existe pas pour lui-même. Peu importent son sexe ou ses autres différences, s'il m'offre du plaisir sans souffrance. En second lieu, des valeurs sociales très répandues visent à favoriser le moi égoïste ou narcissique. Elles retardent ou empêchent la formation du sujet, du Je qui ne se regarde pas dans la glace pour se satisfaire de lui-même. Elles écartent dès lors la souffrance. On ne peut en effet devenir un sujet sans souffrir. Celui qui se met à aimer, ne peut éviter de souffrir à

cause de celui qu'il aime, car l'amour fait sortir l'homme de lui-même, en lui faisant sentir ses limites, ses faiblesses et la mort. La souffrance est l'épreuve de l'amour. Qui aime en souffrant devient un sujet. En dernier lieu, si on ne devient pas un sujet par l'amour et la souffrance, mais qu'on s'enferme dans son moi, si on abolit la souffrance au profit du plaisir, la relation à l'autre du même sexe est privilégiée sur la relation à l'autre du sexe opposé. L'homosexualité révèle la fragilité d'un homme ou d'une femme qui ne désire pas sortir de sa réaction primaire à l'objet qui le satisfait, s'attache à un moi enfermé sur lui-même et est incapable de devenir un sujet humain. Puisque nous désirons que l'homme et la femme accèdent à leur dignité de personne, il importe donc que nous percevions comment l'individu devient une personne grâce à l'amour et à la souffrance. Un philosophe, qui a vécu à la fin du siècle dernier et durant la première moitié de notre siècle, Maurice Blondel, peut nous éclairer à ce sujet.

Nous voudrions nous suffire: nous ne le pouvons pas¹. La volonté ne semble pas s'être voulue elle-même; dans ce qu'elle veut, elle rencontre perpétuellement d'invincibles obstacles ou d'odieuses souffrances; dans ce qu'elle fait, se glissent d'incurables faiblesses ou des fautes dont elle ne peut réparer les suites; et la mort, à elle seule, résume tous ces enseignements. Avant de vouloir et dans ce que nous voulons, subsiste donc forcément quelque chose que, semble-t-il, nous ne voulons pas. (Ainsi la souffrance) nous instruit des contradictions injurieuses où nous sommes exposés. Il est vrai que certains obstacles peuvent être surmontés; certaines résistances, vaincues; certaines douleurs, comprises, acceptées et employées comme le stimulant salutaire d'une activité qui réussit à les faire entrer dans le plan volontaire d'une vie heureuse. Mais, en dépit de toute l'énergie possible et malgré la tactique la plus habile, que de fois la douleur s'empare au point de forcer l'homme à regretter d'être né! De cette souffrance-là, qui brise une vie sans la tuer, ou qui la tue sans l'avoir dépouillée de son prestige, point d'explication suffisante ni de déduction possible: c'est le scandale de la raison... On a beau accepter et prévoir les fatigues, les dégoûts du travail, les revers de la fortune, les

1 - G. Chemparathy, « Hindouisme et souffrance », dans *Revue catholique internationale Communio*, 13/6 (1988), 42.

2. Cf. V. Carraud, « Sois sage, ô ma douleur... », dans *Revue catholique internationale Communio* 13/6 (1988), 11-14.

1. M. Blondel, *L'action* (1893). *Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, 3^e éd., Paris, Presses Universitaires de France, 1973, p. 325-356.

trahisons de la vie; on en demeure toujours surpris et accablé, parce qu'elles frappent ailleurs qu'on ne l'avait redouté, autrement qu'on ne s'y attendait. Et ce n'est rien encore de les connaître par l'esprit; le cruel c'est d'éprouver la déception et comme la meurtrissure de la volonté impuissante: « C'est donc impossible; quoi donc, on n'y changera rien; plus jamais! » [Le mal, la souffrance et la mort, c'est] l'opposition poignante du fait et de la raison, le conflit du réel avec une volonté dont le premier mouvement est de le haïr et de se révolter.

Et ce n'est pas du dehors seulement, c'est du dedans que surgissent ces démentis injurieux... Subir ce qu'on ne veut pas, ne pas faire tout ce qu'on veut, faire ce qu'on ne veut pas et finir par le vouloir, jamais on n'échappe entièrement à cette fatalité humiliante et douloureuse... En éliminant ce qui semble conforme à nos intimes désirs, elle (cette fatalité) met en évidence ce qui, favorable ou contraire aux aspirations profondes de l'homme, lui est également imposé, sans qu'il y ait encore consenti.

Ainsi, dans ce que je veux, il y a quelque chose qui me contrarie. Je ne puis cependant m'en passer. Comment alors arriver à être moi-même ? En recourant à « l'Unique nécessaire », qui est Dieu, et en me mettant devant le choix entre les deux termes suivants : ou bien je ne me laisse pas changer par Dieu, c'est alors la mort; ou bien, au contraire, je m'ouvre à une action qui n'est pas la mienne, alors je vivrai. Je peux, en effet, tâcher de m'ouvrir petit à petit (parfois deux pas en arrière pour un pas en avant, qu'importe) à une action qui n'est pas la mienne. C'est dans une telle ouverture que la souffrance révèle son sens positif. Le sacrifice que j'accepte ainsi et la souffrance qui l'accompagne vont jusqu'à me faire « haïr »¹ une telle action, que pourtant j'accepte. Mais la souffrance est aussi une

semaille : par elle quelque chose entre en nous, sans nous, malgré nous; recevons-le, avant même de savoir ce que c'est... Qui n'a pas souffert d'une chose ne la connaît ni ne l'aime. Et cet enseignement se résume d'un mot, mais il faut du cœur pour l'entendre : le sens de la douleur, c'est de nous révéler ce qui échappe à la connaissance et à la volonté égoïste ; c'est d'être la voie de l'amour effectif, parce qu'elle nous déprend de nous, pour nous donner autrui et pour nous solliciter à nous donner à autrui.

1. Les références données renvoient à *L'Action*, de M. Blondel citée ci-dessus (p. 380 à 384).

La souffrance est comme un « glaive révélateur ».

Si nul n'aime Dieu sans souffrir, nul ne voit Dieu sans mourir. Rien ne touche à lui qui ne soit ressuscité; car aucune volonté n'est bonne si elle n'est sortie de soi, pour laisser la place à l'invasion totale de la sienne.

C'est simple comme la vie.

Un mince acte de dévouement, sous une forme toute populaire et parfois enfantine, c'en est assez peut-être pour que le germe divin soit conçu dans une âme, et le problème de la destinée résolu.

Un philosophe, Maurice Blondel, nous a aidés à décrire l'action négative et l'action positive de la souffrance. Nous avons perçu ainsi qu'il n'y a pas deux souffrances ni deux morts qui se ressemblent. Quels que soient les antécédents de la personne, quelque chose dans la mort est donné à chacun. On peut mourir dans la révolte ou dans l'angoisse. Georges Bernanos a montré dans *Les dialogues des Carmélites* comment la supérieure du Carmel de Compiègne, une femme énergique, reçoit, dans l'angoisse, la mort tourmentée de la jeune soeur qui montera à l'échafaud dans la paix. Elle a éprouvé la comparaison non point en parole, mais en acte. Georges Bernanos a aussi mis en évidence le silence de celui qui seul porte la fin de sa destinée :

Seulement, il faut se taire, dit le curé de campagne. Il faut me taire aussi longtemps que le silence me sera permis. Et cela peut durer des semaines, des mois. Quand je pense qu'il eût suffi tout à l'heure d'une parole, d'un regard de pitié, d'une simple question peut-être! pour que ce secret m'échappât... E était déjà sur mes lèvres, c'est Dieu qui l'a retenu. Oh! je sais bien que la compassion d'autrui soulage un moment, je ne la méprise point. Mais elle ne désaltère pas, elle s'écoule dans l'âme comme à travers un crible. Et, quand notre souffrance a passé de pitié en pitié, ainsi que de bouche en bouche, il me semble que nous ne pouvons plus la respecter ni l'aimer¹.

1. *Le journal d'un curé de campagne*, Paris, Plon, 1936, 319.

Souvent le malade sait vers quelle mort il va. Avec pudeur et compassion, ceux qui accompagnent le malade mettront leur vigilance à la discerner avec lui. Ils seront prêts à moduler l'extrémité de certaines souffrances grâce à l'éventail des moyens dont la médecine dispose aujourd'hui.

8. Dans la pratique, le visiteur ne pourra peut-être pas aller jusqu'à faire comprendre aux malades le caractère nécessaire de la souffrance et le caractère salutaire de souffrir avec le Christ. Mais plus le visiteur aura compris que l'homme ne peut accéder à l'amour effectif et à l'action désintéressée sans accepter les morsures de la souffrance et sans pratiquer un renoncement à lui-même, plus il réalisera qu'il est le témoin de la communication entre le malade, autrui et Dieu et plus aussi le malade sera la personne qui se manifeste elle-même et qui permet aux proches de recevoir un rayon de la vie éternelle dans laquelle elle entre.

Georges Chantraine s.j. Né en 1932, entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain); docteur en théologie (Paris). Professeur à la faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Cofondateur de l'édition francophone de *Communio* et membre de son comité de rédaction. Expert de la Congrégation pour le clergé (depuis 1995). Dernière publication: « Guide de lecture, dans H. U. von Balthasar, *Les grands textes sur le Christ* » Paris, Desclée, 1991. Travaille actuellement à une recherche biographique et théologique sur Henri de Lubac.

Albert VANHOYE

L'exégèse catholique aujourd'hui

Interview du P. Albert Vanhoye, secrétaire de la Commission biblique pontificale.

1. Félicitations, P. Vanhoye: le Saint-Père vient de vous reconduire pour cinq ans dans vos fonctions de Secrétaire de la Commission biblique pontificale. L'événement le plus important de votre secrétariat précédent a été la publication par la Commission de « L'interprétation de la Bible dans l'Eglise » (1993). Comment ce document a-t-il été reçu ?

Très favorablement dans l'ensemble. J'ai eu la joie de le voir publié dans de nombreuses langues, souvent accompagné d'utiles introductions, réactions ou commentaires.

Les comptes rendus ont été également très positifs. Selon une source protestante, le document « ne pouvait venir plus à propos », et « les protestants devraient être profondément d'accord avec l'appel de la Commission biblique pontificale à réaffirmer hardiment la « prérogative herméneutique de l'Église ». Pour un critique juif, c'est un document de grande valeur pour les interprètes de la Bible, catholiques ou non », et il est « remarquablement ouvert et informé ». Bien sûr, il y a eu aussi des critiques: document trop traditionnel, trop soumis au magistère, impossibilité d'unir exégèse scientifique et exégèse croyante. Mais le sentiment favorable est dominant.

2. *Quelle a été la réaction du pape ?*

Le pape s'est beaucoup intéressé à la préparation de ce document. Il avait emporté un des avant-projets avec lui lors de son voyage en Afrique de décembre 1992. Il l'a lu de près et fait des remarques qui m'ont été transmises. Lors de la réception officielle du document, en présence des cardinaux et du corps diplomatique, il l'a jugé très positivement, en louant son « esprit d'ouverture... son équilibre et sa modération ». Enfin le Saint-Père s'est montré pleinement d'accord avec le point de vue de la Commission, selon lequel « la parole biblique s'adresse universellement dans le temps et l'espace à toute l'humanité ».

3. *Il y a quelques années, le cardinal Ratzinger, président de la Commission biblique pontificale, a sévèrement critiqué l'exégèse contemporaine. A-t-il joué un grand rôle dans l'élaboration de ce document ?*

À New-York en 1988, le cardinal Ratzinger a fait une communication au sujet de « la crise de l'exégèse biblique ». Il y critiquait en effet avec force la méthode de la critique des formes de Bultmann et de Dibelius, méthode fondée, selon lui, sur une philosophie contraire à la foi de l'Église. Mais ce n'est pas lui qui a suggéré que la Commission traite cette question. C'est une initiative de la Commission elle-même, qui a proposé ce thème, que le cardinal a approuvé.

Le cardinal Ratzinger a assisté à toutes nos discussions, sauf quand il en était vraiment empêché, mais toujours avec beaucoup de discrétion. Nous avons été totalement libres de confronter nos points de vue sur la méthode historico-critique. Nous avons été sensibles à sa préoccupation, et notre conclusion est que, dans son essence, la critique historique n'est pas liée aux *a priori* de Bultmann et de Dibelius, et qu'il faut employer cette méthode sans aucun *a priori* contraire à la foi de l'Église.

4. *On a le sentiment que l'exégèse contemporaine est devenue aujourd'hui une discipline exclusivement historique ou littéraire, qui se soucie peu du sens de la Bible pour les croyants. A-t-on raison de penser cela ?*

On a raison. Il y a quelques années, un exégète français, le P. Dreyfus, a écrit une série d'articles dans la *Revue biblique* pour signaler le problème posé par le développement d'une exégèse séparée de la vie de l'Église. Dans un désir légitime d'être scientifiques, les spécialistes ont tendance à étudier la Bible sans tenir compte de son message religieux, en ne s'occupant par exemple que du contexte historique ou des étapes de la formation du texte. Cette situation préoccupe la Commission. Il y a une quantité énorme d'études exégétiques qui n'ont pratiquement rien de religieux. Mais la Bible est un recueil de textes religieux. Si on ne tient pas compte de ce fait, on n'explique pas le texte comme il faut. Bien sûr, le contexte religieux n'est pas toujours le même, et il peut ne pas être apparent, dans certains livres historiques par exemple. Il y a pourtant toujours un sens religieux dans la Bible, et le travail exégétique ne peut se dispenser de le rechercher et de le faire connaître.

La Commission a voulu marquer nettement aussi qu'il faut expliquer la Bible dans son unité en tenant compte des rapports qui existent entre les différents livres qui la composent. Cette unité est inspirée par un profond élan religieux capable de nourrir tout croyant. La Commission a voulu montrer enfin que l'exégèse doit concerner tous les aspects de la vie de l'Église et qu'il faut avoir soin d'actualiser le message biblique.

5. *Les commentateurs se sont vivement intéressés à la section consacrée à l'« actualisation ». Ce dernier terme est nouveau dans les documents de l'Église sur l'Écriture : pouvez-vous l'expliquer ?*

Le problème s'est surtout posé aux commentateurs de langue anglaise, du fait de l'origine latine du terme. « Actualiser » veut dire rendre présent. Actualiser l'Écriture veut dire rendre présente la parole de Dieu. Telle que cette Parole nous apparaît dans la Bible, elle peut nous paraître éloignée de notre vie quotidienne, de notre culture, de nos soucis, et ainsi de suite. Mais la Bible en tant que parole de Dieu est faite pour atteindre tout homme dans son

existence actuelle et concrète, et l'actualiser consiste à rendre son sens présent et accessible aux hommes d'aujourd'hui.

La tâche propre de l'exégèse n'est pas d'actualiser les textes, ce qui est une tâche pastorale, mais de préparer leur actualisation. Elle ne doit jamais perdre de vue ce but si elle veut être fidèle à l'orientation de l'Écriture. Il lui faut être attentive à son aspect le plus profond, qui est religieux, et chercher à dégager la Parole d'une terminologie peu familière et de circonstances historiques particulières. Actualiser consiste à faire passer la parole de Dieu d'un contexte ancien à un contexte actuel. Cela n'est pas facile, et le document explique comment il faut s'y prendre : il faut chercher d'abord le sens originel des mots et après cela seulement ce qui peut en être actualisé dans la vie des croyants et de la communauté chrétienne.

6. Malgré son ouverture à d'autres méthodes, le document réaffirme avec force l'importance de la méthode critique. Pourquoi le sens historique du texte est-il si important ?

Ce sens est important parce que Dieu s'est manifesté dans l'histoire. La Bible n'est pas une collection de traités philosophiques ou théologiques, elle ne nous offre pas un ensemble de vérités éternelles exprimées sous forme de propositions. Au contraire, la Bible raconte avant tout l'initiative que Dieu a prise d'entrer en rapport avec les hommes dans l'histoire. C'est pour cela qu'il faut tenir compte des circonstances historiques où Dieu parle et recourir à la connaissance de l'histoire pour en élucider le sens. C'est le seul moyen de faire passer la parole de Dieu dans la vie contemporaine avec exactitude.

7 Certains spécialistes, par exemple Jon D. Levenson (First Things, août-septembre 1994), ne pensent pas comme la Commission qu'il soit possible d'appliquer la méthode historico-critique tout en interprétant la Bible d'une manière qui soit compatible avec la tradition doctrinale de l'Église catholique (ou peut-être avec aucune espèce de tradition religieuse). Que répondriez-vous à cela ?

Je ne pense pas que la position de la Commission soit tellement différente de ce que dit le professeur Levenson, qui est

juif, dans son compte rendu du document. Selon lui, tous les exégètes parlent depuis longtemps la même langue de l'historicisme et du naturalisme, c'est-à-dire partent de positions philosophiques opposées aux traditions monothéistes et dépourvues de dimension religieuse. Il pense que « si l'on veut maintenir la dimension transcendante du texte biblique sans en supprimer la dimension humaine et historique », il faut absolument se débarrasser de ces présupposés historicistes et naturalistes, ce qui s'accorde parfaitement avec ce que dit la Commission. Levenson recommande ensuite de trouver le moyen de poursuivre la recherche biblique « sur des fondements communs, c'est-à-dire pluralistes... » et il déclare que, sur ce point, « la Commission n'est d'aucun secours ». En fait, les membres de la Commission n'ont pas eu l'occasion de discuter de cette question. Nous avons seulement insisté sur le contexte qui convient pour lire tout passage de la Bible, et c'est un contexte de foi religieuse qu'il s'agisse de la tradition juive de la Bible hébraïque ou de la tradition chrétienne où on lit ensemble l'Ancien et le Nouveau Testament.

8. Certains théologiens ou exégètes cherchent à échapper aux limites d'une lecture purement historique en ayant recours au « sens spirituel ». D'autres exégètes contestent cette méthode herméneutique, car ils considèrent qu'il s'agit d'une « eisègèsis » [donner au texte un sens qu'il n'a pas]; pour eux, il y a priorité du sens littéral, conçu comme le sens voulu par l'auteur humain. Quelle est la position de la Commission biblique ?

Il peut être tentant en effet d'échapper aux limites d'une lecture purement historique en ayant recours à un « sens spirituel » sans rapport avec le sens historique. Mais céder à cette tentation serait en effet de l'« eisègèsis » et non une interprétation juste.

La position de la Commission consiste à bien marquer le rapport entre sens spirituel et sens littéral. Le sens spirituel ne peut être complètement indépendant du sens littéral, qui doit lui servir de base. Nous avons insisté à plusieurs reprises sur le fait que le sens d'un texte biblique n'est pas fermé: dans bien des cas, il indique plutôt une direction, et on peut aller de plus en plus loin dans cette direction. Ce caractère dynamique des textes bibliques est bien mis en évidence par la relecture que la

Bible fait souvent elle-même de tel et tel passage. Ainsi le sens spirituel avance dans la direction indiquée par le sens littéral sans s'arrêter au premier niveau de signification. Par exemple, l'événement pascal donne un sens plus profond aux textes de l'Ancien Testament. La mort et la résurrection de Jésus créent un contexte historique radicalement nouveau qui éclaire d'une autre lumière les textes anciens et les fait changer de sens. Le sens spirituel est le sens de la Bible, surtout de l'Ancien Testament quand il est lu dans le contexte du mystère pascal. Il s'agit d'un contexte réel, et non d'un contexte imaginaire ou romantique. Chaque texte a bien un sens originel, mais ce nouveau contexte révèle que ce sens n'est pas limité.

Les membres de la Commission jugent certes préoccupante la tendance à ne voir que la signification purement historique de la Bible, mais le remède ne consiste pas à abandonner la lecture historique des textes, mais à prendre conscience de leur caractère ouvert.

9. La Commission semble penser que ce qui compte vraiment, c'est la forme définitive du texte lu à la lumière du canon entier de l'Écriture et de la foi de la communauté des croyants. Ceci paraît diminuer l'importance de la critique des sources (par exemple dans le Pentateuque), sauf dans la mesure où l'analyse des sources éclaire le sens du texte définitif dans le contexte du canon. D'autre part, se placer au point de vue du canon de l'Écriture tend à donner plus de valeur à une perspective synchronique. Seriez-vous d'accord sur ces points ?

Je suis tout à fait d'accord. J'aimerais qu'on s'occupe moins de la critique des sources. Certains exégètes donnent l'impression que l'exégèse ne consiste pour eux qu'à distinguer les différentes sources d'un texte biblique. Ils les multiplient d'ailleurs, et vont parfois jusqu'à y discerner une dizaine de strates! Cela peut être utile, mais ce n'est pas toute l'exégèse. Cela peut être utile parce que cela donne une plus vive conscience de l'élaboration historique des textes bibliques. Mais il faut admettre que tout ce qu'on dit des sources et des strates est hypothétique. Un autre exégète distinguera d'autres sources, d'autres strates dans le même texte. Il faut toujours finalement revenir à ce qui compte vraiment, au texte définitif et au canon.

Us études savantes ne sont vraiment utiles à la foi et à la vie de l'Église que dans la mesure où elles font comprendre le texte dans sa forme définitive.

10. Le document décrit le rôle de l'exégète d'une façon plus théologique qu'on ne pourrait s'y attendre : « (Les exégètes) n'arivent au vrai but de leur travail que lorsqu'ils ont expliqué le sens du texte biblique en tant que parole de Dieu pour aujourd'hui ». Pourquoi avoir pris cette position ?

Parce que la Commission a pris au sérieux la difficulté mentionnée dans l'introduction du document, à savoir qu'il y a **un type d'exégèse qui demeure du domaine exclusif d'un petit** nombre de spécialistes et qui n'a pas de relation vitale et féconde avec le peuple de Dieu. C'est pour cette raison que la Commission a voulu définir ce qui doit être l'orientation constante de l'exégèse: tous ses travaux doivent viser à une compréhension plus profonde du sens religieux du texte biblique, qui en est le sens principal. Un bon travail exégétique ouvre la voie à l'actualisation du texte, puisqu'il en met en lumière le vrai sens, en procurant une compréhension plus profonde et plus complète de la parole de Dieu, transmise il y a des siècles, mais toujours capable d'inspirer et de déterminer la vie des hommes et des femmes d'aujourd'hui.

11. Le document de la Commission dit que « les exégètes doivent aussi expliquer le sens christologique, canonique et ecclésial des textes bibliques. » Cette insistance sur la dimension théologique pourrait-elle justifier une adaptation de la formation des exégètes catholiques dans un sens plus théologique ?

Oui, cette phrase qui a pu surprendre certains lecteurs est importante et va dans ce sens. Les exégètes doivent expliquer le sens christologique des textes bibliques parce que, pour la foi de l'Église, la Bible dans sa totalité parle du Christ et que tous ses textes trouvent leur sens définitif dans leur relation au Christ. D'ailleurs l'interprétation selon le canon empêche les lectures trop restreintes ou qui négligent ce qui compte vraiment. Elle peut aussi corriger de possibles distorsions, puisque

dans la Bible sont exprimées des vérités complémentaires. Certains textes semblent se contredire, mais à y regarder de plus près, on voit qu'il n'en est rien, mais qu'ils expriment des points de vue différents qui sont tous deux nécessaires pour saisir la vérité. On peut donner comme exemple la justification sans les oeuvres de saint Paul et la justification avec les oeuvres de saint Jacques. La contradiction est apparente, mais non réelle à voir les choses de plus près, puisque saint Jacques parle de la justification par les oeuvres de la foi. Paul est entièrement d'accord avec Jacques sur ce point, même s'il ne s'exprime pas de la même façon. Pour saint Paul, la foi qui compte, c'est la foi qui oeuvre par amour. Il y a là un exemple de la manière dont les contradictions apparentes de la Bible peuvent stimuler la réflexion théologique: leur intérêt est de nous empêcher d'avoir des perspectives unilatérales.

12. *En se plaçant au point de vue d'une herméneutique qui affirme « l'impossibilité d'interpréter un texte si on n'en a pas une « précompréhension » quelconque » (85) la Commission affirme que « l'exégèse catholique... se place délibérément à l'intérieur de la tradition vivante de l'Église, dont le premier souci est la fidélité à la révélation attestée par la Bible ». Un engagement a priori de ce type est-il compatible avec l'objectivité scientifique ?*

Mais c'est là la sorte d'engagement *a priori* qui est nécessaire parce que, sans précompréhension, il est impossible de comprendre un texte. Pour comprendre une phrase en français, il faut connaître le sens des mots français. Pour comprendre un texte, il faut avoir une idée des concepts qui y sont exprimés. C'est pourquoi, quand la Commission dit que la méthode historico-critique peut être pratiquée sans *a priori*, elle veut dire que cette méthode n'est pas nécessairement liée aux présupposés bultmanniens qui réduisent le contenu de l'Écriture à un message anthropologique. Elle ne nie pas pour autant la nécessité d'un point de vue pour comprendre les textes, et la précompréhension la plus appropriée est celle qui est en continuité avec le texte biblique, celle de la tradition vivante de l'Église. Toute tentative pour lire la Bible avec des présupposés matérialistes exclut à l'avance son message essentiel. Il faut donc avoir une précompréhension qui convienne.

on court alors naturellement le risque d'attribuer à la Bible des opinions ou des positions qui sont des développements de la tradition et qui ne reflètent pas exactement le sens des textes. Le document a le souci d'empêcher l'exégèse de céder à cette tentation. Elle menaçait plutôt d'ailleurs l'exégèse précritique : il était courant de lire dans le texte des définitions conciliaires plus tardives. Ce n'est plus le cas aujourd'hui, où on risque plutôt de projeter dans le texte des positions théologiques contemporaines au lieu de distinguer les différentes étapes de la transmission de la révélation.

13. *Comment les principes de « L'interprétation de la Bible dans l'Église » s'appliquent-ils aux exégètes catholiques qui enseignent ou publient dans un contexte universitaire non catholique, ou en général pratiquent une exégèse qui exige un point de départ non confessionnel ? On pense par exemple au travail du P. John Meier, *The Marginal Jew*, qui s'efforce de n'affirmer du Jésus de l'histoire que les faits que peuvent admettre catholiques, protestants, juifs et agnostiques. Faut-il distinguer l'exégèse ecclésiale de l'exégèse universitaire ?*

Il faut nuancer. On ne peut exprimer sa foi dans un contexte universitaire non religieux avec la même liberté que devant des auditeurs catholiques, mais en fin de compte, il n'y a pas de différence. L'exégète catholique doit travailler avec la plus extrême rigueur scientifique, avec l'intention de comprendre ce que dit la Bible dans ses différents livres et d'expliquer les textes avec la plus grande exactitude.

Mais je ferais une distinction entre l'exégèse proprement dite et l'usage des textes bibliques à des fins historiques. *The Marginal Jew*, à mon avis, n'est pas une oeuvre exégétique, c'est un travail d'histoire. La méthode du P. Meier est de recueillir les **données** de la Bible et d'autres sources historiques, puis d'analyser et de présenter les faits d'une façon qui convainque tout **lecteur de** leur historicité, quelle que soit sa position religieuse. Mais ce n'est pas là de l'exégèse, malgré de possibles rencontres. C'est essentiellement un travail historique conforme aux exigences de méthode de l'histoire. L'exégèse, quant à elle, cherche à mettre en lumière tout ce que contient le texte, et ne se demande pas seulement si tel fait est historique ou non. Elle

met en valeur le contenu de la foi, la révélation divine, l'invitation à une existence nouvelle, qui sont au cœur de la Bible. Dans bien des cas, la dimension historique, c'est-à-dire l'exactitude historique des points de détail, est secondaire, et ce qui compte, c'est ce qui se dégage de l'ensemble du texte. Et en général, il s'agit d'un message religieux, et non d'une information historique. Bien sûr, pour ce qui est des faits essentiels, comme la crucifixion de Jésus, les textes l'attestent avec beaucoup de force, et leur but est précisément d'affirmer que ce fait s'est produit. Il en est de même en ce qui concerne la Résurrection. Mais pour beaucoup d'autres points moins importants, l'historicité n'est pas la chose essentielle (cf les différences entre les récits évangéliques). Ce qui compte, c'est le message essentiel du texte.

14. Certains ont vu dans le document de la Commission une vigoureuse défense de la méthode historico-critique par ses principaux représentants, la corporation des exégètes. Avez-vous un commentaire là-dessus?

Il est vrai que certains des membres de la Commission avaient le souci de défendre la méthode en question contre les excès d'une critique radicale qui en nie la validité. Il n'est donc pas étonnant qu'on puisse détecter dans certains passages une attitude défensive.

Mais la Commission désirait aussi ouvrir des perspectives et élargir les horizons, elle ne pouvait donc admettre que la méthode historico-critique ait le monopole de l'interprétation de la Bible. C'est pourquoi nous avons passé en revue les autres méthodes actuellement pratiquées, pour montrer qu'elles peuvent heureusement compléter la méthode critique. En fait, le document dans son ensemble réévalue la position et la fonction de la méthode critique : il en affirme la valeur tout en refusant d'y voir la seule méthode possible.

15. Avery Dulles¹ a remarqué qu'en citant *Dei Verbum* 11, la Commission a omis des expressions clé affirmant l'inerrance de

1. « The Interpretation of the Bible in die Church : A Theological Appraisal », *Kirche sein : Nachkonziliare Theologie im Dienst der Kirchenreform*, sous la direction de Wilhehn Geerlings et de Max Seckler, 36-37.

de l'Écriture, y compris le passage selon lequel « toutes les assertions des auteurs inspirés ou hagiographes doivent être tenues pour assertions de l'Esprit-Saint ». Il se demande si la Commission « prend délibérément ses distances par rapport à une doctrine même modérée et nuancée de l'inerrance biblique » ?

La Commission biblique a décidé de ne pas étudier la théologie de l'inspiration, comme elle le dit au début du document. Celle-ci appartient à un autre domaine - très exigeant d'ailleurs - dans lequel nous sommes moins compétents. C'est à la théologie systématique qu'il appartient d'élucider le concept d'inspiration dans ses diverses modalités. Nous ne voulions pas non plus discuter du sens précis de l'inerrance. Si nous n'avons pas reproduit le paragraphe entier de *Dei Verbum*, c'est qu'en citer quelques mots suffisait à notre propos. Il serait utile, au moment voulu, de revoir les doctrines de l'inspiration et de l'inerrance à la lumière du progrès des sciences bibliques, de manière à les définir avec plus de précision, car elles sont évidemment de la plus haute importance pour la lecture chrétienne de la Bible.

16. Pouvez-vous parler du rôle de l'Esprit-Saint dans notre manière de lire et d'interpréter la Bible?

Le rôle de l'Esprit est d'user du texte écrit pour nous faire entrer en contact personnel et vivant avec Dieu. Un exégète qui se borne à analyser les textes peut en comprendre le sens tout en manquant du contact avec Dieu qui rend la parole biblique vraiment présente et efficace. L'Esprit-Saint nous ouvre les yeux et nous fait voir le sens plus profond, le message qu'ils contiennent. En même temps, Il nous fait comprendre que ce message nous est personnellement adressé, et qu'il ne concerne pas tant le passé que le présent, le sens de notre existence aujourd'hui.

C'est aussi l'Esprit-Saint qui nous fait connaître le sens ecclésial des textes, c'est-à-dire qui nous fait saisir qu'ils se situent dans un dialogue continu entre le Christ et l'Église, et que nous sommes partie prenante dans ce dialogue. Cela change tout. Le texte n'est plus un objet, mais une médiation

vivante qui approfondit et éclaire notre relation avec Dieu, et qui nous donne même la capacité de faire ce que le texte propose. C'est ainsi que la Bible devient vraiment vivante et vivifiante.

17. *Quel est le prochain sujet que traitera la Commission?*

Dans les cinq ans qui viennent, nous allons faire porter la réflexion sur le rapport entre l'Ancien et le Nouveau Testament, dans la mesure en particulier où il concerne le rapport entre juifs et chrétiens. C'est là un sujet immense, et il est impossible d'en traiter tous les aspects en cinq ans de réunions (une semaine par an), il faudra donc se proposer une tâche limitée. Il est toujours opportun de faire prendre conscience aux chrétiens que notre Nouveau Testament est enraciné dans l'Ancien, que la vie de l'Église est enracinée dans la vie du peuple d'Israël. De plus, le moment est favorable pour donner des orientations, et dire clairement que les textes du Nouveau Testament ne doivent pas être utilisés dans un sens antisémite. Au contraire, le Nouveau Testament peut donner de quoi fonder des relations positives entre juifs et chrétiens.

18. *Dans Tertio Millenario Adveniente (TMA) (36), le Saint-Père encourage l'Église à répondre à l'appel de Dei Verbum à faire de l'Écriture « l'âme de la théologie et l'inspiration de toute la vie chrétienne ». TMA nous exhorte à promouvoir la lecture de la Bible en 1997 en particulier. Comment faire ?*

Tout dépend des domaines que l'on considère. Pour un exégète, la première chose à faire est de ne pas oublier que l'Écriture est l'âme de la théologie. Si on en est conscient, on ne peut se borner à une recherche exégétique purement historique ou littéraire, il faut aller au fond des choses et exprimer le sens religieux des textes. Si l'exégèse manque à sa tâche, l'Écriture ne peut être l'âme de la théologie, puisqu'il n'y aurait dans ce cas aucune affinité ou proportion entre les résultats de l'exégèse et le travail de la théologie systématique.

Pour un théologien, la première chose à faire est de donner aux textes bibliques la place fondamentale qui leur est due, et

de se tenir au courant de la recherche exégétique, si ce n'est dans les détails, au moins dans l'essentiel. C'est d'ailleurs ce que font déjà les théologiens. On ne trouve plus de ces exposés théologiques où quelques passages de la Bible sortis de leur contexte servaient à étayer une thèse. Les théologiens savent que la Bible est une révélation historique, et que chaque texte doit être étudié dans son contexte spécifique en même temps que replacé dans l'Écriture dans son ensemble.

Quant à faire de l'Écriture « l'inspiration de toute la vie chrétienne », il me semble que la priorité doit être donnée à ce qu'on appelait traditionnellement *lectio divina*, lecture méditative, priante, contemplative des textes bibliques. Il y a quelques années, le cardinal Martini en a montré tout l'intérêt, lorsqu'il la pratiqua à Milan, avec un grand succès auprès des jeunes en particulier. E s'agissait de longues veillées, où le cardinal lisait un texte, laissait du temps pour le méditer et réfléchissait ensuite à son sujet devant l'assemblée; des chants et des prières entrecoupaient la soirée. Tout cela aidait les auditeurs à goûter la parole de Dieu, à la comprendre, à s'en délecter et surtout à la laisser entrer dans leur cœur pour qu'elle change leur vie. La *lectio divina* a maintenant d'autres formes dans le diocèse de Milan, mais ce début lui a donné un très bon départ. On peut pratiquer cette *lectio divina* personnellement, individuellement, en petits groupes ou dans de grandes assemblées, et c'est à mes yeux un des principaux moyens de « faire de l'Écriture l'inspiration de toute la vie chrétienne ».

Traduit par Irène Fernandez.

Albert Vanhoye, né à Hazebrouck (Nord) en 1923, entré dans la Compagnie de Jésus en 1941, ordonné prêtre en 1954, doctorat en science biblique en 1961, professeur d'exégèse du Nouveau Testament d'abord à Chantilly, puis à l'Institut biblique de Rome, recteur de l'Institut biblique de 1984 à 1990, secrétaire de la Commission biblique depuis 1990, a publié *La structure littéraire de l'épître aux Hébreux*, Desclée de Brouwer, 1963, 1976; *Prêtres anciens, Prêtre nouveau selon le Nouveau Testament*, Seuil, 1980; *Il pane quotidiano della parola*, Piemme, Casale Monferrato, 1994, et d'autres livres ou articles d'exégèse et de spiritualité.

Mgr Guy GAUCHER

De la canonisation au titre de Docteur: un bref historique

Communio reproduit ici la conférence donnée par Monseigneur Guy Gaucher à l'abbatiale de l'Abbaye-aux-Hommes de Caen le 26 septembre 1997, à l'occasion des fêtes de clôture de l'Année Thérésienne du Centenaire (Lisieux, 26 septembre-4 octobre 1997).

Eminence,
Mesdames, Messieurs,
Chers amis,

Lorsque le lundi 4 octobre 1897, soeur Thérèse de l'Enfant Jésus de la Sainte Face, morte de tuberculose à 24ans et 9 mois, fut enterrée au cimetière de Lisieux, trente personnes assistaient à son inhumation.

Un an plus tard, le 30 septembre 1898, paraissait *l'Histoire d'une Âme*, tirée à 2 000 exemplaires, qui allait devenir un bestseller mondial, traduit aujourd'hui en plus de soixante langues. Le 17 mai 1925, le Pape Pie XI canonisait sainte Thérèse de Lisieux sur la place Saint-Pierre en présence de 500 000 fidèles. Deux ans plus tard, il la déclarait Patronne universelle des missions. En 1944, un mois avant le débarquement en Normandie, le Pape Pie XII déclarait cette sainte, Patronne secondaire de la France à l'égal de Jeanne d'Arc.

Et voilà le 19 octobre prochain, dimanche des Missions, le Pape Jean-Paul II, sur l'esplanade de Saint-Pierre de Rome, va

proclamer sainte Thérèse de Lisieux Docteur de l'Église. Elle sera le trente-troisième Docteur de l'Église, la troisième femme Docteur après sainte Thérèse d'Avila l'Espagnole et sainte Catherine de Sienna l'Italienne. Elle sera le plus jeune Docteur de toute l'histoire de l'Église, la quatrième Française après Hilaire de Poitiers, saint Bernard et saint François de Sales.

Mais qu'est-ce qu'un Docteur de l'Église ?

C'est d'abord un saint canonisé. Il faut ensuite laisser une œuvre écrite qui apporte une doctrine éminente concernant la théologie, la théologie spirituelle, utile à l'Église universelle. Enfin il faut soumettre cette doctrine aux instances romaines : les consultants théologiens de la Congrégation pour la Cause des Saints, ceux de la Congrégation de la Foi, enfin les Cardinaux de ces deux Congrégations. Après avis favorable de ces trois examens, le dossier de 1000 pages - appelé *Positio* est allé au Saint Père qui a décidé de proclamer Docteur de l'Église la jeune carmélite de notre diocèse.

Ce Doctorat a une histoire relativement longue. Je dis « relativement » car Thérèse, ici encore, a battu quelques records. Ordinairement, il faut deux, voire trois ou quatre siècles après sa mort pour être déclaré Docteur de l'Église. Pour elle, cent ans ont suffi. Tout a commencé en juillet 1932, lors de l'inauguration de la crypte de la Basilique de Lisieux, celle-ci étant en construction. Un grand congrès réunissant des cardinaux, des évêques, des Pères Abbés autour du nonce apostolique, Mgr Maglione et de l'évêque de notre diocèse Mgr Picaud, avec de nombreux conférenciers, théologiens, spirituels, historiens. Ce fut un jésuite, le Père Gustave Desbuquois (1869-1959) de l'Action Populaire qui, dans une conférence intitulée *Sainte Thérèse de Lisieux Docteur de l'Église ?*, fit sensation. L'assemblée accueillit cette proposition avec enthousiasme. Le 7 juillet, le Journal La Croix répercuta cette conférence en France et bientôt à l'étranger. Soutenu par 600 évêques des cinq continents, le Père Desbuquois rédigea un dossier qui arriva sur le bureau du Pape Pie XI, le plus thérésien des Papes. Il avait béatifié, canonisé Thérèse, en avait fait « l'étoile de son Pontificat » et la pria avant toute décision importante.

Mais ayant refusé en février 1923 le Doctorat de sainte Thérèse d'Avila, (déclarée pourtant « Mère des spirituels ») parce qu'elle était femme - « *sexus obstat* », il n'osa pas franchir ce

pas nouveau. Il n'alla pas jusqu'à dire comme Chrysale dans les *Femmes Savantes*: « Et les femmes docteurs ne sont point de mon goût! »

Le temps passa.

Mais en 1970, le Pape Paul VI osa un geste prophétique: Il déclara deux femmes Docteurs de l'Église, sainte Thérèse d'Avila et sainte Catherine de Sienna. Dès lors, la porte étant ouverte, nombre d'évêques, de théologiens, de spirituels reposèrent la question en ce qui concernait sainte Thérèse de Lisieux. Par exemple, en 1973 - centenaire de la naissance de Thérèse Martin - le cardinal Garrone, en une conférence publique, déclara: « Sainte Thérèse peut-elle devenir un jour Docteur de l'Église? Je réponds oui sans hésitation... »

De son côté, à Notre-Dame de Paris, le Père Hans Urs von Balthasar, lors des six conférences organisées par Mgr Poupard alors Recteur de l'Institut catholique de Paris, demanda d'intégrer l'apport des femmes mystiques à la théologie masculine. Et tant d'autres théologiens qu'il serait trop long de citer.. sans oublier les carmes déchaux.

En 1989, Mgr Pican me demanda de reprendre le dossier de ce Doctorat, en collaboration avec le Père Canne Siméon de la Sainte Famille, postulateur des causes des Saints pour le Carmel. Depuis, plus de cinquante conférences épiscopales dans le monde, après celle de la France en 1991, ont demandé ce Doctorat au Saint Père et des centaines de milliers de signatures venant de 107 pays sont parvenues à Rome.

Lors de la visite *ad limina* en 1992, Mgr Pican et moi-même avions donné au Saint Père les 10 000 premières signatures. Le 18 février 1993, nous lui offrions, en audience privée, les huit volumes de l'édition critique des *Œuvres Complètes* de sainte Thérèse de Lisieux, élément indispensable pour l'obtention du Doctorat.

On sait la suite et la rapidité avec laquelle le Saint Père demanda que soient examinées ces « nombreuses requêtes » par « des études attentives ». Ce sont ses propres mots, à la fin de la messe du dimanche 24 août, sur l'hippodrome de Longchamp. Nous avons tous dans les yeux et les oreilles, la formidable ovation de huit minutes qui jaillit alors de plus d'un million de jeunes venant de 160 pays. Nous allons vivre encore de grands moments à Rome le 19 octobre, toujours émerveillés de

l'impact spirituel mondial de cette petite carmélite jamais sortie de sa cellule.

Nul ne peut encore prédire quelles conséquences spirituelles sortiront de cette proclamation. Je remarque seulement que se réalisent enfin diverses « prophéties » faites depuis 1925 par des thérésiens éminents. Par exemple, le Père Petitot, dominicain, qui écrivait en 1932: « La vie de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus si brève a été tout angélique et même divine. Il faudra beaucoup de temps pour qu'elle développe ses virtualités latentes et encore en partie insoupçonnées. L'efficacité de cette vie s'exercera dans tous les ordres : mystique, ascétique, moral, social, spirituel, temporel, esthétique, artistique, etc.

« C'est pourquoi l'on ne pourra apprécier exactement la prodigieuse et multiple influence exercée par notre Sainte que dans quelques siècles. On reconnaîtra alors que Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus a été la principale et providentielle promotrice d'une époque nouvelle. On parlera alors de la Renaissance spirituelle inaugurée et effectuée sous ses auspices, comme les historiens parlent du siècle d'Auguste, de celui de Léon X, de la Renaissance qui s'est produite au XVI^e siècle dans le domaine littéraire artistique, scientifique.

« Nous qui assistons émerveillés, comme des spectateurs ou d'humbles et pauvres ouvriers, à l'aurore de cette Renaissance spirituelle, nous pourrions peut-être entrevoir ce qu'en sera l'épanouissement, le plein midi- » (*Études et Documents*,

Je voudrais terminer ce très bref historique par un texte inédit d'une autre religieuse qui a voulu porter le nom de Thérèse: Mère Teresa de Calcutta qui vient de nous quitter le vendredi 5 septembre dernier. Le soir même de sa mort, elle écrit une lettre à tous les membres de sa Congrégation qui se termine ainsi :

« Et maintenant j'ai appris que Jésus nous donne un cadeau supplémentaire. Cette année, cent ans après être rentrée à la maison auprès de Jésus, le Saint-Père a déclaré que la " Petite Fleur " sera un Docteur de l'Église. Imaginez donc - parce qu'elle a fait de petites choses avec un immense amour l'Église va la proclamer Docteur, comme saint Augustin et la grande sainte Thérèse! C'est exactement comme Jésus l'a dit dans l'Évangile à celui qui était assis à la dernière place,

" Mon ami! monte plus haut ". Par conséquent, demeurons très petites et suivons la voie de confiance, d'amour et de joie de la " Petite Fleur " et nous accomplirons ta promesse de Mère de donner des saintes à l'Église notre Mère. »

Le jour même Mère Teresa quitta ce monde.

Des innombrables commentaires concernant le Doctorat de sainte Thérèse de Lisieux, nul sans doute n'est plus fort, plus significatif, plus émouvant.

Ce Doctorat n'est pas une médaille supplémentaire pour Thérèse, ce n'est pas non plus un point d'arrivée mais plutôt un point de départ, à l'aube du troisième millénaire. Il ouvre la porte à la spiritualité évangélique vécue par sainte Thérèse de Lisieux à tous les pauvres et les petits de la terre, à tous ceux qui s'engagent sur un chemin de sainteté à l'appel du Christ. Car Thérèse n'a eu d'autre but dans sa vie que « d'aimer Jésus et le faire aimer ». C'est pourquoi, il ne faut pas oublier les mots essentiels qu'elle a écrits :

« Je comprends et je sais par expérience que le Royaume des Cieux est au-dedans de nous. Jésus n'a point besoin de livres ni de docteurs pour instruire les âmes, Lui le Docteur des docteurs, il enseigne sans bruit de paroles... » (Ms A, 83).

Monseigneur Guy Gaucher, né en 1930, est évêque auxiliaire de Bayeux et de Lisieux, responsable du rayonnement national et international de sainte Thérèse de Lisieux. Nombreuses publications sur Thérèse de Lisieux, dont *La Passion de Thérèse de Lisieux*, Cerf-DDB 1972, nouvelle édition 1993, *Thérèse et Jean* «influence de Jean de la Croix dans la vie de Thérèse), Cerf, 1996.

Cardinal Paul POUPARD

Sainte Thérèse, Docteur de l'Église

Communio est heureux de reproduire ici la conférence prononcée par le Cardinal Paul Poupard en l'abbatiale de l'Abbaye-aux-Hommes de Caen le 26 septembre 1997, à l'occasion des fêtes de clôture de l'Année Thérésienne du Centenaire (Lisieux, 26 septembre-4 octobre 1997).

Cher Monseigneur,
Chers Frères Évêques et Prêtres, Religieuses et Religieux,
Frères et Sœurs en Jésus-Christ,

Tout d'abord, je voudrais vous dire toute ma joie d'Envoyé extraordinaire de notre Saint-Père, pour le centenaire de l'entrée dans la vie de Thérèse de Lisieux. Le pape Jean-Paul II, qui me recevait lundi dernier à Castelgandolfo, m'a demandé de porter son salut paternel et sa bénédiction apostolique à tous ceux que je rencontrerais au cours de la mission pontificale qu'il m'a confiée: c'est avec une joie particulière que je m'acquiesce de cette mission. A vous tous, salut et bénédiction de la part du pape Jean-Paul II.

En ce jour de fête, nous voici réunis autour de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face, pour nous mettre à son école, l'école de l'amour, une doctrine éminente, nous dit le Saint-Père, qui a décidé de la proclamer Docteur de l'Église universelle. Depuis un siècle, Thérèse, la discrète, n'a cessé de faire parler d'elle, mais c'est uniquement pour nous faire

connaître Dieu et son Amour. Extraordinaire et prodigieux destin, qui s'épanouit à la veille du III^e millénaire sous la forme d'un défi, le *défi de l'amour* pour un monde en quête de sens.

1997 est une année thérésienne. Cette *année sainte Thérèse* est une grâce que l'Église nous donne pour mieux découvrir et vivre le merveilleux message de vie et de sainteté de la *petite* sainte de Lisieux. Plus qu'une année parmi d'autres, c'est vraiment l'année thérésienne. Désormais, Thérèse n'est plus seulement une voix parmi d'autres au sein de l'Église. Sa petite voie, centre de son message, son attitude spirituelle sont proposées à tous comme véritable *science de l'amour, expression lumineuse de sa connaissance du mystère du Christ et de son expérience personnelle de la grâce* (Jean-Paul II à Longchamp, 24 août 1997).

Les saints sont l'éternelle jeunesse de l'Église. C'est particulièrement vrai de Thérèse: pas une église qui ne conserve avec amour sa statue, devant laquelle brillent d'humbles cierges, symboles de la prière silencieuse des pauvres. *L'Histoire d'une âme, les Manuscrits autobiographiques*, traduits dans les langues les plus diverses, sont imprimés en des millions d'exemplaires. Sa *doctrine éminente* est devenue le *bien de tous*. Elle modèle notre temps de manière secrète et durable, à la manière du levain. L'authentique charisme des saints et singulièrement des docteurs de l'Église, c'est tout à la fois d'être des maîtres de doctrine éminente et des maîtres de vie, à l'exemple de Jésus qui *commença à faire et enseigner* (*Actes des Apôtres 1, 1*). L'exemple est la plus belle forme d'enseignement. Thérèse y excelle, elle qui souhaite *évangéliser les âmes par la parole mais surtout par les exemples* (MA 56r). Thérèse, Docteur de l'Église, la signification est claire. Pour les jeunes, l'espérance; pour l'Église, l'amour; pour le monde, la foi.

I. C'est Jean-Paul II qui nous le dit: *Thérèse est une sainte jeune, qui propose aujourd'hui une annonce simple et suggestive, pleine d'émerveillement et de gratitude : Dieu est Amour. 1 .. 1 L'homme est aimé de Dieu. C'est de la jeunesse de Thérèse de l'Enfant-Jésus que jaillissent son enthousiasme pour le Seigneur, la forte sensibilité avec laquelle elle a vécu l'amour,*

l'audace réaliste de ses grands projets. (Message du 15 août 1996, n°9; *Documentation Catholique* 2145 (1996) 803.)

Paul VI qui a été baptisé au moment même où Thérèse entraînait dans la vie, aimait à le souligner: *l'homme contemporain écoute plus volontiers les témoins que les maîtres, ou, s'il écoute les maîtres, c'est parce qu'ils sont des témoins*, (Exhortation apostolique *Evangelii nuntiandi* n° 41). La petite Thérèse en est l'illustration lumineuse. Son influence est universelle : mille six cent cinq lieux de culte, dont huit basiliques et dix cathédrales lui sont dédiés, soixante-dix séminaires ont choisi de mettre la formation des futurs prêtres sous son patronage. Elle inspire la vie de soixante instituts de vie consacrée dont treize en Afrique et treize en Asie. Thérèse est une sainte jeune. Son message s'adresse en priorité à tous les jeunes, en syntonie vitale avec les aspirations de cet âge : une jeune fille connaît ce qui peut remplir et faire battre un coeur jeune! Son message a un nom pour tous les jeunes: espérance, *bienheureuse espérance*, pour le dire avec saint Paul (*Tite 2. 13*). *L'espérance est la foi en l'amour.*

L'espérance, c'est ce qui nous met en route: *ma folie à moi*, confie Thérèse, *c'est d'espérer* (MB 5v). Vivant symbole de la réponse à donner au défi de notre culture en déficit d'idéal, Thérèse, jeune, c'est d'abord son merveilleux sourire de jeune fille. Le visage est une fenêtre ouverte sur l'âme, c'est doublement vrai chez Thérèse. Un sourire est ancré dans son âme et sa mémoire, un sourire fonde son espérance et illumine son avenir. Enfant, elle était gravement malade, ce 13 mai 1883, lorsqu'elle se tourne vers une statue de la Vierge placée auprès de son lit : *Tout à coup, la Sainte Vierge me parut belle, si belle que jamais je n'avais rien vu de si beau, son visage respirait une bonté et une tendresse ineffables, mais ce qui me pénétra jusqu'au fond de l'âme, ce fut le ravissant sourire de la Sainte Vierge* (MA 30r). Sourire c'est aimer. Sourire, c'est avoir foi en quelqu'un. Sourire, c'est espérer. Charles Péguy, le poète, l'a dit en termes incomparables: *l'espérance est une petite fille de rien du tout; on ne prend pas garde à elle, mais c'est elle, cette petite, qui entraîne tout.* (*Le Porche du Mystère de la Deuxième vertu.*) Sans espérance, il n'est pas de vie humaine qui mérite d'être vécue: l'espérance dynamise la vie et l'aimante vers un avenir meilleur. Elle l'entraîne vers une joie encore inconnue mais déjà pressentie. Elle enrichit l'imagination

créative, permet des développements insoupçonnés et des progrès inespérés. Jeune d'aujourd'hui, où est ton espérance ? Dis-moi ce que tu espères, de cette espérance émerveillée qui est un songe éveillé, je te dirai qui tu es. Avec Marie, *Mère de l'Espérance*, Thérèse vit intensément l'espérance chrétienne : elle espère, comme saint Paul, contre tout espoir humain. Quand elle compare sa vie à celle des saints, elle la caractérise ainsi : *Les saints ont fait des folies, ils ont fait de grandes choses... Ma folie à moi, c'est d'espérer* (MB 5v°). A l'école de saint Jean de la Croix, elle l'a compris : *on obtient tout de Dieu autant qu'on espère* (*Montée du Carmel*, III 6).

Cette espérance est « maternelle ». L'espérance thérésienne n'est pas close sur elle-même. Le sourire de Marie est un sourire maternel, Thérèse l'a vu, Thérèse l'a retenu. *On peut tout espérer*, même et surtout la conversion du pire des assassins, Pranzini. *Tout portait à croire qu'il mourrait dans l'impénitence : je voulus à tout prix l'empêcher de tomber en enfer* (MA 45v°) : Thérèse demande un signe de la conversion obtenue par ses prières et pénitences, et elle l'obtient *pour ma consolation, parce que c'est mon premier enfant* (MA 46v°). L'espérance de Thérèse est maternelle, féconde, discrète, parfois difficile, jamais stérile.

L'espérance de la jeune Thérèse est toute aimantée, attirée à suivre Jésus Sauveur chemin, vérité et vie vers la *sainteté*. Thérèse est fille de Jean de la Croix, l'auteur de la *Montée du Carmel*. A sa suite, elle nous invite au voyage à entreprendre, la *montée* à escalader, le *combat spirituel* à mener. Ce n'est pas une sainteté inaccessible et difficile à conquérir à force de prouesses hors du commun. *L'amour est reçu de Dieu plus qu'il n'est donné par l'homme* (Jean-Paul II). Tel est le charme de la sainteté de Thérèse pour les jeunes : un sourire jeune tout empreint de fraîcheur et qui les attire vers Jésus. Comme l'écrit Jean-Paul H, *elle confirme que Dieu fait partager aussi aux jeunes, avec abondance, les trésors de sa sagesse*. Tel est ton secret, Thérèse, docteur de l'Église, avec un large et beau sourire d'une folle espérance, tu attires tous les jeunes en quête d'amour à aimer Jésus que tu appelles *le Docteur des docteurs*.

II. Signification pour l'Église: l'amour

Au coeur de l'Église, ma Mère, je serai l'amour. (MB 3v°) Le *Catéchisme de l'Église catholique* (n° 826) reprend et nous propose cette intuition de Thérèse pour la vie de toute l'Église et notre propre vie de chrétiens. Ce message de Thérèse Docteur de l'Église est providentiel pour l'Église d'aujourd'hui. L'Église est un corps, le Corps du Christ. Nous en sommes les membres, la tête est le Christ. Thérèse nous invite à en être le coeur, l'organe moteur qui permet au sang de parvenir à toutes les parties du corps de l'Église et de réaliser toutes les vocations auxquelles Thérèse se sent irrésistiblement appelée : *Guerrier, prêtre, apôtre, docteur, martyr* (MB passim). L'amour ne compte pas, il donne sans compter et se donne tout entier. Thérèse par sa vie et dans sa mort en témoigne: *mourir d'amour* (MC7v°). Elle est prête à souffrir mille morts pour le dire à tous: j'aime Jésus, je crois en lui malgré la souffrance du corps et l'épreuve de la foi, *j'aime l'Église, ma Mère*. Apprends-nous, Thérèse, à aimer comme toi l'Église, comme un enfant confiant et reconnaissant, cette Église qui nous transmet l'amour de Jésus et nous appelle à le faire aimer.

Amour: tel est le dernier mot par lequel se termine chacun des trois manuscrits de Thérèse. *Mon Dieu, je vous aime*: les dernières paroles, l'ultime message, le testament. Oui, laissons-nous émerveiller avec Thérèse de l'amour inouï de Jésus. Il *était fou, notre Bien-Aimé de venir sur la terre chercher des pécheurs pour en faire ses amis, ses intimes, ses semblables. Nous ne pourrions jamais faire pour lui les folies qu'il a faites pour nous*. Le Père Pichon avait noté sur l'image de première communion offerte à Thérèse, un conseil qui devint un programme admirablement accompli: *Demandez la grâce d'aimer autant qu'Il veut être aimé de votre coeur*. Thérèse a demandé cette grâce. Elle l'a reçue. Demandons-la pour nous-mêmes et l'Église de notre temps.

L'amour de Thérèse est un amour filial. A l'école de Thérèse d'Avila, elle noue un dialogue d'enfant confiant avec Dieu. Elle disait *Papa le Bon Dieu, Père au visage maternel* (*Chemin* 31, 9): *Je trouve en toi le plus tendre des Pères! Pour moi ton coeur est plus que maternel* (PN 36,2). *C'est la confiance, rien*

que la confiance, qui doit nous conduire à Jésus (LT 197,4). En notre culture de violence omniprésente, d'informatique envahissante et de médias assourdissants, la faiblesse d'un enfant peut-elle faire le poids? Non selon le monde, oui selon l'Évangile. J'ajouterais volontiers : n'y a-t-il pas là toute la ruse féminine, l'astuce d'une jeune sainte? Car dans un dialogue avec des adultes qui alignent des raisonnements, un enfant ne triomphe-t-il pas toujours par son sourire et sa candeur ? *La victoire est à moi ... toujours je Te désarme*, écrit Thérèse à Jésus. *Je veux t'aimer comme un petit enfant*. Voilà qui est clair et sans enfantillage. Elle ajoute, elle qui admirait tant sainte Jeanne d'Arc : *Je veux lutter comme un guerrier vaillant* (PN 36,3).

Filial, l'amour de Thérèse est aussi l'amour d'une femme. Thérèse a beaucoup à dire aux femmes de notre temps, au seuil du troisième millénaire. Pour les femmes consacrées, l'amour virginal : Jésus est mon unique amour, a-t-elle gravé sur le linteau de la porte de sa cellule, mon seul amour, c'est Toi Seigneur (PN 36, 1). Pour les épouses, le don sponsal au Christ: mon Bien-Aimé repose dans mon cœur, Il est à Toi, Je m'endors dans ton Cœur, Il est à moi (PN 24, 8 et 20). Pour les mères, l'amour maternel: *être ton épouse, ô Jésus, être par mon union avec toi, la mère des âmes* (MB 2v°). Pour les femmes à la vie tourmentée, comme sainte Madeleine, à qui beaucoup de péchés ont été remis parce qu'elle a beaucoup aimé. Elle émit à l'Abbé Bellière : *Ces âmes, je les aime, j'aime leur repentir et surtout leur amoureuse audace... Toute pécheresse qu'elle est, le Cœur d'amour de Jésus est non seulement disposé à lui pardonner, mais encore à lui prodiguer les bienfaits de son intimité divine, à l'élever jusqu'aux plus hauts sommets de la contemplation* (LT 247). Thérèse, modèle de la femme consacrée est aussi la *femme forte* de l'Écriture, *modèle de la femme moderne*, par la force de son caractère, la ténacité de son dessein, la douceur de sa tendresse, les désirs infinis de son amour.

À *l'image de Marie*, Thérèse est appelée à être un signe de la tendresse de Dieu pour le genre humain (Vita consecrata n° 57). Sa première prière connue est adressée à Marie. Ses dernières lignes toutes tremblées sont pour elle. Marie toute en relation à son Fils Jésus, est plus Mère que Reine (CJ 21.8.3). *Ne crains pas d'aimer TROP la Sainte Vierge, JAMAIS tu ne l'aimeras assez: on n'aime jamais assez Marie, car c'est toujours Jésus qu'on aime en elle et avec elle* (LT 92). Thérèse ne sépare jamais Marie de Jésus, Jésus de Marie, et c'est dans les bras de Marie qu'elle aime contempler l'Enfant-Jésus de la crèche pour lui prodiguer ses caresses. L'une des images qu'elle préfère montre Marie Portant sur ses genoux l'Enfant Jésus, lequel à son tour serre dans ses bras un autre enfant. Lorsque Thérèse prononce son *Offrande à l'Amour Miséricordieux*, car *aimer c'est tout donner et se donner soi-même* (PN 54,22), *c'est entre les mains de Marie* qu'elle abandonne son offrande (Pri 6 1r°). La petite voie thérésienne est celle de Marie: *c'est par la voie commune, incomparable Mère, qu'il te plaît de marcher pour guider les petits aux Cieux* (PN 54, 17). *Je veux vivre avec toi, te suivre chaque jour* (PN 54, 18): toute la vie avec Marie, comme Marie. Nous pourrions dire, en un raccourci saisissant: Marie est la plus grande car elle est la plus petite. Thérèse ne pensait-elle pas à Marie, ce 8 septembre 1896, lorsqu'elle écrivait à Jésus : *je sens que si par possible tu trouvais une âme plus petite que la mienne, tu te plairais à la combler de faveurs plus grandes encore* (MB 5v°)? Son amour pour sa *Maman* du ciel éclate en cette confiance : *que j'aurais donc bien voulu être prêtre pour prêcher sur la Sainte Vierge !* (CJ 21.8.3) ?

Avec Marie, Thérèse aime de nombreuses saintes : Madeleine, Agnès, Cécile, Thérèse d'Avila et Jeanne d'Arc. Elle prend *une vive conscience de la place spécifique de la femme au cœur de l'Église*. Son style même, empli d'images, est féminin, direct, concret. Parmi toutes, Thérèse privilégie la fleur, symbole de petitesse, qui lui permet aussi de comprendre la diversité des âmes qui embellissent et parfument le Jardin de Jésus : *l'éclat de la rose et la blancheur du Lys n'enlève pas le parfum de la petite violette ou la simplicité ravissante de la pâquerette* (MA 2v°). *Femme, elle est convaincue du rôle propre et irremplaçable de la femme*. D'ailleurs, *elles aiment le Bon Dieu en bien plus grand nombre* que les hommes et pendant la Passion elles firent preuve de plus de courage que les apôtres (MA 66v). Le génie de la femme (VC 58) permet à Thérèse de dépasser tout féminisme avant la lettre, de poser les jalons d'une

authentique culture de l'égalité entre l'homme et la femme (Jean-Paul II).

Amour *filial*, amour marial, amour *de femme*, amour de l'Église. Thérèse pourrait répéter le mot de Jeanne d'Arc, sa sainte préférée : Jésus-Christ et l'Église, c'est tout un (CEC 795). Où Thérèse nous apprend-elle à puiser l'Amour de Dieu ? Dans l'Église, famille des enfants de Dieu, Jésus-Christ continué sur la terre, son corps dont nous sommes les membres, le Royaume de Dieu commencé ici-bas, où le Père nous offre son Alliance éternelle, où Jésus tisse notre unité, demeure de Dieu parmi les hommes et demeure des hommes en Dieu. L'Esprit-Saint en est l'âme, déjà sur cette terre un peu de Paradis.

C'est dans l'Église et par l'Église que Thérèse, comme chacun de nous, a tout reçu : les trésors de grâces apportés par les sacrements, grâce du baptême et de la confirmation, grâce du sacrement de pénitence qui l'a lancée à pleine voile sur les flots de la confiance et de l'amour, grâce d'union de sa première communion, grâce de transformation au jour liturgique de Noël. Thérèse va droit à l'essentiel, elle rejoint le dessein de Jésus qui a institué les douze apôtres pour diffuser sa vie dans les âmes, elle va au cœur du mystère sacerdotal. Elle aime l'Église passionnément, parce que son amour pour le Christ est sans limites. Certains sont tentés de séparer la personne du Christ de son Église. Thérèse rejette cette dichotomie: *Ô mon Jésus! je t'aime, j'aime l'Église ma Mère!* (MB 5r°) *Jésus et l'Église sont inséparables, je suis l'enfant de l'Église*, aime-t-elle répéter. Thérèse a découvert en Dieu l'origine de la source de l'amour. Dans l'Église, elle en reçoit le flot incessant où elle se désaltère. C'est du cœur de l'Église qu'elle veut contribuer à répandre ces flots d'amour infini sur les plus éloignés, ceux qui en sont privés, les pécheurs, les athées, les indifférents. Thérèse approfondit la conscience d'être d'Église: avant la mise en pleine lumière de la doctrine du Corps Mystique, par l'encyclique *Mystici Corporis* de Pie XII, avant que Guardini ne le souligne: *l'Église s'éveille là où s'éveille les âmes*, avant la Constitution dogmatique *Lumen gentium* du Concile Vatican II sur l'Église. *J'aime l'Église, ma Mère* (MB 4v°). Thérèse a de l'Église une grande vision d'amour qui embrasse le ciel et la terre, *d'un amour bien plus grand que celui de la*

famille, même la famille la plus idéale de la terre (CJ 15.07). L'Église visible et l'Église invisible, la communion des saints, le pape dont les intentions embrassent l'univers (MC 22v°) et les prêtres dont *les âmes devraient être plus transparentes que le cristal. Prions, souffrons pour eux, et au dernier jour Jésus sera reconnaissant* (LT 94). *Je veux être fille de l'Église. Moi, son enfant, je m'immole pour elle* (PN 17).

III. Signification pour la culture: la foi, espérance en l'amour

Faible petit oiseau, je ne suis pas un aigle, j'en ai simplement les yeux et le coeur, parfois, il est vrai, assailli par la tempête. Il lui semble ne pas croire qu'il existe autre chose que les nuages qui l'enveloppent. C'est alors le moment de la joie parfaite pour le pauvre petit être faible. Quel bonheur pour lui de rester là quand même, de fixer l'invisible lumière qui se dérobe à sa foi (MB 5r°-6v°). Elle dit un jour à Mère Agnès: *Ce qui s'impose aujourd'hui à mon esprit, c'est le raisonnement des pires matérialistes*. Le contraste est total entre ces nuées épaisses et la lumière antécédente. Depuis son enfance elle avait la certitude de vivre un jour auprès de Dieu. *Mais tout à coup les brouillards qui m'entourent deviennent plus épais, ils pénètrent dans mon âme et l'enveloppent de telle sorte qu'il ne m'est plus possible de retrouver en elle l'image de ma Patrie, tout a disparu* (MC 6v°). Cette épreuve spirituelle aurait pu provoquer une révolte. Il n'en est rien : Thérèse accepte l'épreuve de la nuit. Plus fort que tout, la foi lui donne l'assurance de retrouver Celui qu'elle aime plus que tout. Même lorsqu'il semble absent pour le coeur, il ne cesse d'être présent au plus profond de l'être. Thérèse jeune docteur de l'Église nous montre dans la nuit, avec confiance totale de l'enfant, le chemin de lumière qui est l'amour: *de toute façon, je suis trop petite. Et devant les tout-petits, le démon ne peut rien. Le démon s'enfuit devant le regard d'un petit enfant*.

Thérèse vit l'épreuve de la foi au milieu d'un monde assombri par l'incroyance. Elle doit se rendre à l'évidence: Jésus m'a fait sentir qu'il y a des âmes qui n'ont pas la foi (MC 5v°). Étonnante actualité de Thérèse : Il faut avoir voyagé sous ce sombre tunnel pour en comprendre l'obscurité (MC 5v°).

De l'angoisse au doute, Thérèse s'élève à la prière qui lui donne la force de surmonter la tentation du suicide : *Quelle grâce d'avoir la foi! Si je n'avais pas eu la foi, je me serais donné la mort sans hésiter un seul instant. Face à la métatentation, comme l'appelait Jean-Paul II, en 1980, il m'en souvient, lors de son premier voyage apostolique à Paris où j'avais le joie de l'accueillir à l'Institut catholique dont j'étais le recteur: être Dieu sans Dieu, Thérèse nous ouvre la seule voie d'accès possible au monde de l'incroyance: la foi, qui est l'espérance en l'amour. Avec amour, elle porte au cœur de la sainte agonie partagée avec le Seigneur une foi pour laquelle elle est prête à verser tout son sang (juin 1897). On n'attend jamais trop de Dieu qui est si puissant et miséricordieux. On obtient tout de Lui, tout autant qu'on espère. Entre l'absurde et le mystère, le choix est clair, au cœur du mystère l'espérance nous porte à l'amour: l'espérance est la foi en l'amour.*

Thérèse, jeune docteur de l'Église pour notre temps, nous apprend à vivre dans la foi l'épreuve du mal et de la souffrance, qui obscurcit le sens de la vie au cœur de nos cultures. Mystère étonnant de cette jeune fille : *j'ai beaucoup souffert ici-bas, il faudra le faire savoir aux âmes.* (DE 31.7.13) La souffrance unie à la Passion du Sauveur est mystère de participation à la Rédemption: *souffrir AVEC et POUR Jésus.*

Nous sommes loin, me direz-vous, de la culture contemporaine. Jean-Paul II nous répond: *Thérèse aide les hommes et les femmes d'aujourd'hui, et aidera ceux de demain à mieux percevoir les dons de Dieu et à répandre la bonne nouvelle de son amour infini.* L'Évangile est bonne nouvelle aussi pour les cultures. Car les cultures se meurent lorsque l'espérance déperit. *L'athéisme est l'hiver du monde. La foi en est le printemps* (Pierre Emmanuel). Le message d'espérance de Thérèse traverse les frontières. Il ouvre les cultures au mystère où l'amour et la vérité se rencontrent et les renouvelle en leur apportant un surcroît de joie et de beauté, de liberté et de sens, de vérité et de bonté. Ce surcroît est le fruit de la foi.

Et c'est pourquoi le Pape des Missions, Pie XI, a choisi sainte Thérèse pour Patronne des Missions. *Depuis Lisieux, Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte-Face a fait rayonner dans le monde entier son ardeur missionnaire* (Jean-Paul II aux évêques de la région apostolique de l'ouest de la France en visite ad limina; *Documentation Catholique* 2047 (1992) 305).

Le vrai missionnaire, c'est le saint (Encyclique *Redemptoris missio* n°90). Thérèse, ce géant de la sainteté, « la plus grande sainte des temps modernes » (saint Pie X), est une grande missionnaire, la plus grande missionnaire des temps modernes. Au seuil du nouveau millénaire, elle nous montre la voie de la nouvelle évangélisation qui sera l'évangélisation de l'amour.

Je conclus. Docteur de l'Église, Thérèse est vraiment *un signe de la tendresse de Dieu pour notre temps*, pour chacune et chacun d'entre nous et pour toutes les femmes et les hommes de ce temps, croyants et non-croyants. Son message nous remplit d'émerveillement et de gratitude, dans son amour si simple et si bouleversant. *Nous sommes aimés de Dieu. Tout est grâce.* Tel est le message de Thérèse pour aujourd'hui: les jeunes ne s'y trompent pas, qui ont applaudi et plébiscité à Longchamp Jean-Paul II leur présentant Thérèse comme leur jeune modèle. Es se pressent partout, en France et hors de France, hier à Paris aux JMJ, demain au Brésil, près de la châsse de Thérèse. J'en suis le témoin émerveillé. La jeunesse ne déserte pas l'Église! Elle l'envahit et prophétise par son existence même l'Église de demain, l'Église du troisième millénaire, une Église rajeunie par le message de Thérèse, qui nous révèle l'éternelle jeunesse de Dieu et qui nous le fait aimer.

Thérèse, *parole de Dieu pour notre temps*, attire les jeunes par le *charme de sa sainteté*, sa jeunesse, son courage, sa vérité, son horreur du mensonge, de la *feintise*. Thérèse annonce l'amour et le vit dans toute sa vérité. L'amour seul est digne de foi. Thérèse touche nos cœurs et nos intelligences. Jeune Docteur de l'Église universelle, elle est devenue, au cours de ce siècle, non seulement une inspiratrice, mais une maîtresse de vérité et un exemple de vie. Elle attire les jeunes vers l'espérance, elle suscite dans l'Église un renouveau d'amour, elle ouvre les cultures à la lumière de la foi et les embrasse d'un feu d'amour.

Tout est grâce. C'est la petite voie de l'enfance spirituelle : attendre tout du Bon Dieu, comme un petit enfant attend tout de son père; c'est ne s'inquiéter de rien, ne point gagner sa fortune. Même chez les pauvres on donne à l'enfant ce qui lui est nécessaire, mais aussitôt qu'il grandit, son père ne veut plus le nourrir et lui dit: « Travaille maintenant, tu peux te suffire à toi-même. » La *petite voie* de Thérèse est désormais comme le levain dans la pâte de l'Église au cœur de nos cultures. Elle

attire les biographes et les romanciers, les historiens et les cinéastes, les artistes et les théologiens. Elle inspire les papes et les évêques, les prêtres et les fidèles, les religieuses et les religieux, les jeunes et les aînés. Petite soeur universelle, elle est aimée de tous. Et la décision de Jean-Paul II de proclamer sainte Thérèse de Lisieux *Docteur de l'Église* est un levier puissant qui suscite dans toute l'Église un nouvel élan pour partager la bonne nouvelle de l'Évangile, un bond dans l'espérance et un océan d'amour. C'est l'étoile lumineuse de la nouvelle évangélisation où toute l'Église s'engage avec le Saint-Père.

A l'aube du troisième millénaire, Thérèse est le don de l'amour de Dieu pour construire cette civilisation de l'amour appelée avec ardeur par Paul VI, et son successeur le pape Jean-Paul II. Tel est le sens de la décision du Saint-Père qui fait de Thérèse, cette toute jeune fille de 24 ans, le plus jeune docteur de l'Église de tous les temps, pour les jeunes, l'Église et le monde en quête d'espérance, de foi et d'amour.

Thérèse, *qui passes ton ciel à faire du bien sur la terre* (CJ 17.07), Thérèse, nous t'aimons. Thérèse, nous te prions. Thérèse, Docteur de l'Église, donne-nous de vivre comme toi en enfants de Dieu dans l'Église du Christ Jésus, avec ta foi profonde, une espérance renouvelée et un immense amour du Père, du Fils et du Saint-Esprit. Amen.

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

Prendre le temps de comprendre

1. Communio: Que s'est-il réellement passé pendant les Journées Mondiales de la Jeunesse (JMJ) ? Comment expliquez-vous le retournement de l'opinion pendant les JMJ: habileté d'agences de publicité ou efficacité communicationnelle du message évangélique ?

Un véritable événement spirituel a été vécu par toute une génération, sans parler des adultes concernés de près ou de loin par ces JMJ. Les jeunes sont venus en foule à Longchamp, de tous les horizons, car ils avaient soif de Dieu, sans le connaître vraiment. Ils voulaient rencontrer l'Église, poser des questions et dialoguer sur le sens de leur vie. Souvent déracinés, exclus, frappés par le chômage ou craignant de l'être, sans références familiales justes, angoissés devant l'avenir, ils ont été marqués en profondeur pendant ces JMJ, même s'ils ne savaient pas très bien comment le dire.

Il faut rendre hommage à tous ceux qui ont participé à l'organisation et à la réalisation des JMJ, y compris les agences de communication. Celle que nous avons choisie nous a dit: « Ne cherchez pas des slogans, la Bible vous donne des paroles d'une grande force » Ainsi, les affiches portaient des phrases de l'Évangile ou de saint Paul. Le secret des JMJ, à Paris, est de n'avoir pas cherché ce qui serait attrayant pour les jeunes, mais la vérité, la pureté, la beauté de la Bonne Nouvelle du Christ.

Si les jeunes ont répondu à l'invitation du pape, ce n'est pas pour lui-même, souffrant dans sa chair, mais pour Celui au nom

de qui il les appelait. Le pape ne donnait pas un spectacle, les JMJ n'étaient pas une représentation. Malgré toute sa fatigue, Jean-Paul H accomplissait son ministère, il rassemblait l'Eglise qu'il avait convoquée sur la parole du Christ: « Venez et voyez ». Les jeunes ont bien compris que le pape n'était pas là pour les « récupérer », mais qu'il venait les rencontrer pour leur parler de la splendeur de la Vérité, avec une grande rigueur. Il leur fait confiance; ils comprennent son affection désintéressée. Il a fait appel au meilleur en eux, il ne les a pas flattés. Les jeunes ont bien perçu qu'il les accueillait non pas en son propre nom, mais au nom du Christ, en exerçant son ministère apostolique de successeur de Pierre.

La dimension de fête était présente, c'est normal dans un tel rassemblement. On a d'autant plus remarqué le recueillement, le silence, la prière, la qualité d'écoute de cette immense assemblée peu habituée aux rites de l'Eglise. Pour l'expliquer, on ne saurait se borner à une analyse sociologique, à partir d'anciennes grilles : besoin de se retrouver, désir d'utopie, Woodstock, etc. Comme si rien de nouveau ne s'était passé! Ce qui a rassemblé ces centaines de milliers de jeunes, ce qu'ils ont vécu, c'est le mystère du Salut, la libération apportée par le Christ Sauveur. Par la liturgie, le Christ lui-même a atteint les coeurs. Rappelez-vous les mots d'Irénée: « *Omnem novitatem attulit, afferens semetipsum*. [En se présentant lui-même, il a apporté toute nouveauté (NdlR)] » Il y a du nouveau à chaque fois que le Christ est présent au milieu de son peuple.

Gardons-nous donc des analyses hâtives. Les sondages ne donnent que la réponse aux questions que posent les adultes. Il est urgent d'écouter de façon désintéressée les questions que les jeunes se posent, et d'entendre les questions qu'ils posent ainsi tant à leurs parents, à la société, qu'à l'Eglise.

2. *Communio*: Les médias ont souvent réduit l'enseignement du pape à la morale sexuelle. Or il en a été très peu question durant ces journées : affaire de stratégie ? Peur de se voir critiqué ou désavoué? Ou priorité absolue de la foi et de la rencontre du Christ ?

Le discours du pape n'était pas un discours facile. Il a parlé aux jeunes le langage de la Croix, qui nous unit au Christ souffrant et ressuscité: signe qu'un enseignement qui ne perd rien de sa rigueur, de sa cohérence, peut répondre aux questions des jeunes. Même si tous ne le suivent pas.

Beaucoup des jeunes Français présents étaient les enfants de la génération qui a « fait » Mai 68. Souvent, ils n'ont pas été baptisés et ont vécu dans un désert spirituel. Ils ne pouvaient apprendre en trois jours ce que leurs parents et la société n'ont pas su leur transmettre. Avec courage, pacifiquement, ils sont venus parler et entendre parler du mystère du Christ et de l'Evangile, sans préjugés : puisqu'on ne leur a rien enseigné, ils sont curieux; puisqu'on ne leur a rien imposé, ils n'ont pas de raison de tout rejeter tout en bloc.

3. *Communio*: C'est vous principalement qui avez bâti l'ensemble de cette semaine. Quel en était l'objectif central, l'avez-vous atteint ? S'est-il agi d'une semaine d'évangélisation ?

Les quatre dernières journées des JMJ suivaient le déroulement de la Semaine sainte : du Jeudi Saint au dimanche de Pâques; dès que furent envisagées ces Journées à Paris, le pape avait approuvé et encouragé ce projet. De la sorte, les JMJ étaient structurées par le mystère du Christ mort et ressuscité; elles culminaient dans la liturgie du Baptême et de la Confirmation lors de la veillée du samedi; elles s'achevaient par l'Eucharistie et l'envoi de tous les chrétiens, le dimanche de la Résurrection. Les jeunes ont découvert le mystère de la foi, ils l'ont célébré par les sacrements et rendu visible par la liturgie.

Les grandes catéchèses organisées dans les églises de Paris et de la région parisienne ont rencontré un succès au-delà de toutes les prévisions. À certains endroits, il a fallu les donner deux fois : à l'intérieur et à l'extérieur. Les jeunes posaient des questions graves, sur le sens de leur vie, sur la foi. Ils attendaient des évêques autant un témoignage personnel que l'explication du message du Christ. En même temps, d'une manière indissociable, ils ont vécu le mystère du Christ manifesté par les sacrements de l'Eglise et approfondi leur foi à l'écoute de la Parole de Dieu.

4. *Communio*: De nombreux participants ont vécu la soirée du samedi comme le moment le plus fort des JMJ, comme la clef des trois jours, en quelque sorte; or c'était tout simplement une veillée baptismale. L'importance, pour tous les jeunes, de la vie liturgique n'est-elle pas un trait remarquable de ces JMJ ?

On avait objecté que la liturgie ne répondait pas au besoin de fête des jeunes et donc que nous risquions d'essayer un rejet - à moins de la défigurer complètement. Or l'événement a montré qu'il n'en était rien.

La liturgie est le lieu par excellence où l'Eglise communique la parole de Dieu et sa présence dans les sacrements; elle est le moyen par lequel le Christ se révèle aux hommes - aujourd'hui comme toujours. La prière liturgique rassemble les chrétiens à l'appel de Dieu notre Père, elle montre l'Eglise au monde et elle donne aux fidèles la force et la joie de proclamer le Christ. L'Eglise ne connaît pas d'autre norme que sa liturgie. À l'aube du troisième millénaire comme dans l'Eglise des premiers temps, la liturgie chrétienne est habitée par un dynamisme apostolique et missionnaire qu'on ne saurait négliger, selon l'antique adage: « *lex orandi, lex credendi* » [La foi de l'Eglise n'a d'autre loi que sa prière (Ndlr)].

5. Communio: Que va-t-il se passer maintenant? Quel effet auront ces JMJ parisiennes pour les jeunes du monde entier? N'impliquent-elles pas un déplacement des frontières apparentes de l'Eglise ? L'Eglise a-t-elle reçu une nouvelle figure d'elle-même ?

Qui peut dire ce qui va se passer? Il est sûr que les jeunes ne vont pas oublier : un ébranlement profond est en train de se produire; les JMJ l'ont rendu visible. C'est à l'Esprit-Saint - et à nous tous - de faire que cette mise au jour ne soit pas recouverte par l'oubli et la routine. Beaucoup de jeunes que l'on croyait et qui se croyaient en dehors de l'Eglise s'y sont retrouvés et en ont été heureux.

Chaque JMJ, pour une tranche d'âge, a été l'occasion d'un nouvel approfondissement de la foi, une réponse de l'Esprit aux défis de l'époque: Compostelle, à l'unité de l'Europe; Czestochowa, à la chute du mur de Berlin et des idéologies marxistes; Denver, à la crise de l'Occident et au matérialisme; Manille, à l'éveil de l'Asie. Et Paris? Ne nous hâtons pas d'interpréter trop vite ce que l'Esprit veut nous dire à travers ces JMJ. B est clair que les jeunes ont compris que l'Eglise leur était ouverte, que le Christ les appelait à la liberté des enfants de Dieu, et non à une contrainte invivable; ils ont répondu avec joie.

6. Communio: Et l'Eglise de France? Beaucoup de jeunes ont dit avoir progressé dans leur foi à cette occasion. Ils attendent un renouvellement, mais ils risquent d'être déçus par leur communauté, leur aumônerie ou leur paroisse. Comment faire pour que cet élan ne retombe pas ?

Nous devons tirer les leçons de ce qui s'est passé. Les jeunes ont ouvert une brèche, à nous de l'élargir, en oeuvrant avec eux, toutes générations confondues, comme nous l'avons vécu lors de la préparation et du déroulement de ces JMJ. Maintenant, les vraies difficultés commencent, mais des convictions fortes balisent notre route. L'Eglise doit se montrer telle qu'elle est. Si on se mobilise autour d'un projet qui en vaut la peine, les jeunes répondent « présent », au-delà de nos prévisions les plus optimistes. Il ne s'agit pas de se déguiser en jeunes, ou de correspondre à ce qu'on s'imagine voulu par les jeunes, mais de leur faire une place, d'entrer dans un véritable dialogue qui ne soit pas démagogique, qui les respecte en reconnaissant la place qu'ils ont et dans la société et dans l'Eglise.

Il faut réfléchir à la manière d'annoncer l'Evangile; l'enseignement de la foi doit aller à l'essentiel: le mystère pascal du Christ dans sa dimension ecclésiale. Il faut aider les jeunes à grandir dans la foi et dans la société. D'abord, écouter leur appel. Il est trop tôt pour dire quelle action concrète entreprendre, sous des formes différentes selon les diocèses, les paroisses, les aumôneries, etc.

Mais, d'ores et déjà, les jeunes ont compris qu'il ne fallait pas attendre que leur communauté soit parfaite pour s'y engager et y prendre leur place; ils ont expérimenté, - avec quelle joie, avec quelle paix -, que lorsqu'ils s'y engagent, l'Eglise est vivante.

(Propos recueillis par Olivier Boulnois et Vincent Carraud).

Jean-Marie Lustiger, né en 1926. Prêtre en 1954. Aumônier d'étudiants jusqu'en 1969, puis curé à Paris. Évêque d'Orléans en 1979. Archevêque de Paris en 1981. Cardinal en 1983. Membre de l'Académie française. Publications: *Sermons d'un curé de Paris*, Fayard, Paris, 1978; *Pain de vie et peuple de Dieu*, Criterion, Limoges, 1981; *Osez vivre et Osez croire*, Centurion, Paris, 1985; *Premiers pas dans la prière*, Nouvelle Cité, Paris, 1986; *Six sermons aux élus de la Nation*, Cerf, Paris, 1987; *Le choix de Dieu*, de Fallois, Paris, 1987; *La Messe*, Bayard Éditions, 1988; *Devenez dignes de la condition humaine*, Flammarion, 1995.

