

SOMMAIRE

Éditorial : Le goût de la vérité

NOVA ET VETERA129

Le concept de sacrement

UN ARTICLE DE JOSEPH RATZINGER PRÉSENTÉ PAR A. DIRIART .133

Maritain et le communisme soviétique

PHILIPPE CHENAU153

Jacques Maritain et Hélène Iswolsky : les enjeux politiques d'une amitié franco-russe

FLORIAN MICHEL167

Le Conflit entre « la femme » et « la mère » selon Élisabeth Badinter. Une confrontation entre Mère Nature et Dieu le Père, Créateur

MICHELE M. SCHUMACHER193

Les dons du Saint-Esprit. 2. Les dons liés à la vie active

GUY BOISSARD225

Notes et lectures

Les nouveaux courants charismatiques

ABBÉ FRANÇOIS-XAVIER AMHERDT245

Bibliographie :253

DE BLIGNIÈRES LOUIS-MARIE, *Le mystère de l'être. L'approche thomiste de Guérard des Lauriers.*

“Si Dieu m’offrait d’une main la vérité et de l’autre la recherche qui ne conclue jamais, c’est cette dernière que je choisirais.”

D’aucuns ont vu dans cet apologue de Lessing une expression de l’idéal de l’homme de culture. Elle traduirait la liberté de la pensée que ne retient aucun préjugé et dont la curiosité n’est brimée par aucun *a priori* ou aucun « dogmatisme ».

L’absence de contrainte et d’interdits pourrait être comprise comme une disponibilité optimale pour la recherche et la découverte d’une vérité. Mais ce n’est certainement pas ce que Lessing a entendu nous dire.

Nous sommes placés devant un choix que nous n’avons pas inventé nous-mêmes, mais qui nous est offert par Dieu. L’enjeu est grave, il porte sur le sens que notre réponse donnera à une question dont les termes sont fixés d’en-Haut. Il en va donc de notre destinée.

Or les termes du choix se définissent relativement l’un à l’autre. C’est ce qu’exprime la formule : recherche de la vérité.

La vérité est le but qui finalise la recherche. Notre esprit est comblé quand il a trouvé la vérité à laquelle il tend. Or ici les deux termes, dont l’un désigne la tendance et l’effort vers l’autre, sont disjoints et opposés, en vertu d’un jugement de valeur : la recherche est préférable à la vérité, et ceci d’autant plus qu’elle s’en passe. Il est possible que chez Lessing lui-même, représentant des *Lumières*, le refus de la Révélation et de la foi théologique soit à l’arrière-fond d’un tel jugement.

On remarquera qu’il n’est pas question de la recherche tout court, mais d’une recherche qualifiée : *une recherche qui ne conclue jamais*.

Le jugement présuppose que l’on sait déjà quelque chose de la vérité, puisque l’on sait qu’elle vaut moins que la recherche et qu’une fois découverte, elle décevra. Mais si l’on sait déjà que la vérité est « triste » ou insatisfaisante, à quoi bon se mettre en recherche ?

On devrait donc s’en tenir strictement à la *recherche qui ne conclue jamais*. Elle seule apporterait satisfaction, plaisir ou bonheur. Mais une telle recherche est-elle vraiment une recherche ? On répondra peut-être que la recherche est à ce point passionnante et exaltante, qu’il faut repousser le plus loin dans l’avenir la conclusion. Mais tel n’est pas le sens, puisque cette

conclusion – la vérité – a été exclue dès le principe. On pourrait peut-être mettre en avant le caractère stimulant d'une recherche qui requiert l'élaboration d'instruments logiques ou techniques complexes qui occupent l'intérêt au point de devenir à leur tour des fins. Ce qui signifierait que la recherche procède par étapes. Mais ici on ne peut pas parler de fins intermédiaires, car les étapes s'entendent par un but ultime; or celui-ci n'existe pas, puisque par définition la recherche ne conclut pas.

Une recherche qui par principe *ne conclura jamais* est un contresens¹.

Faut-il alors entendre que la recherche *ne conclura jamais* parce que l'on ne veut pas conclure? Serait-ce parce que l'on a peur de conclure et ceci parce que l'on sait déjà qu'elle sera trompeuse, mais l'erreur reconnue n'est pas objet de recherche. Ou encore, fait-elle peur à cause de ses exigences, que l'on refuse jusqu'à leur préférer l'incertain ou le vide?

Telle pourrait être la raison de cette peur. L'esprit qui cherche à la condition de ne pas trouver, fait de lui-même le centre et la fin de toute chose. Il considère l'engagement à l'égard de la vérité comme une servitude et une aliénation. Il s'affirme dans la gratuité de ses actes, qui, pour être libres, sont délestés de tout motif éthique et de toute responsabilité.

On insistera peut-être en disant qu'il existe des objets de recherche insignifiants, comme le détail d'un fait contingent sans conséquences. Dans ce cas la recherche, fixée dès le départ sur son but, devient un exercice ou un jeu. Il est clair qu'il ne s'agit pas de cela. La vérité, telle que Dieu la présente à notre liberté, est la vérité comme telle dans toute sa généralité et son absoluité.

En réalité ce que propose l'apologue de Lessing avec ses contradictions, c'est une certaine conception de la culture, qui a fortement marqué la culture libérale qui est encore en grande partie la culture actuelle et que nous pouvons désigner par le terme d'*esthétisme*. La vie spirituelle et intellectuelle est fin en elle-même, elle trouve en soi sa raison d'être et sa complaisance. Son trait dominant est d'être désengagée. Derrière cela agit une forte motivation et justification individualiste; le sens de la responsabilité sociale est réduite au

minimum. L'homme de culture, en déployant des richesses de virtuosité conceptuelle ou verbale, se réalise lui-même comme une œuvre d'art. Ses activités sont gratuites en ce qu'elles contribuent à cette auto-édification, qui n'obéit qu'à elle-même, sans s'embarrasser des règles de la morale.

Une telle attitude est la composante d'une crise plus large de la raison, et plus particulièrement de la philosophie en de larges secteurs. Celle-ci s'est elle-même présentée comme *pensée post-métaphysique*.

La raison n'a d'autre horizon que celui du phénomène et de l'éphémère. En vérité, elle est une raison orpheline, à laquelle a été arraché son objet propre qui est l'être et sa vérité. Elle est condamnée à déployer son activité comme un jeu dans le vain miroitement des apparences. Comme derrière celles-ci, elle tient qu'il y a ou rien ou l'inaccessible, elle a perdu toute dimension contemplative: plus d'émerveillement devant le mystère.

On ne voit plus ce que vérité veut dire. Il y a là une dérive préoccupante. L'encyclique *Fides et ratio* de Jean-Paul II (1998), après avoir diagnostiqué la crise d'une raison philosophique ayant perdu la confiance en soi-même, affirme avec force la nécessité d'une « philosophie de portée *authentiquement métaphysique*, c'est-à-dire apte à transcender les données empiriques pour parvenir, dans la recherche de la vérité, à quelque chose d'absolu, d'ultime et de fondateur ».

Savoir « accomplir le passage, aussi nécessaire qu'urgent, du *phénomène* au *fondement* » est le grand défi qui se présente à nous.

« Partout où l'homme constate un appel à l'absolu et à la transcendance, il lui est donné d'entrevoir la dimension métaphysique du réel: dans le vrai, dans le beau, dans les valeurs morales, dans la personne d'autrui, dans l'être même, en Dieu. » (n° 83)

Cet appel se fait entendre au cœur de chacun. Pour beaucoup il est recouvert par le tintamarre des choses insignifiantes.

Notre esprit aspire de tout lui-même à connaître la vérité: dans cet élan qui jaillit de ses profondeurs, il découvre les racines transcendantes de son identité.

Dans ce sens, nous pouvons comprendre ce qu'écrit saint Thomas: « Tous les êtres connaissant connaissent implicitement Dieu en tout objet connu. Comme en effet rien n'a raison de désirable si ce n'est par sa similitude à la bonté première, ainsi rien n'est objet de connaissance si ce n'est par sa similitude à la première vérité. » (*De Veritate*, q. XXII, a. 2, ad 1)

1. « La cause finale est une fin, et d'une nature telle qu'elle n'est pas en vue d'autre chose, mais c'est en vue d'elle que les autres choses sont; de sorte que, s'il existe un terme final, il n'y aura pas de progression à l'infini, et, s'il n'existe pas, il n'y aura pas de cause finale. Mais ceux qui posent une série infinie ne s'aperçoivent pas qu'ils ruinent la notion même du Bien. Et pourtant personne ne consentirait à rien entreprendre, s'il ne devait pas arriver à un terme. L'intelligence serait absente de telles actions. C'est toujours, en effet, en vue de quelque chose, qu'agit l'homme, du moins l'homme raisonnable, et cette chose est une limite, car la fin est une limite. » ARISTOTE, *Métaphysique*, α, 2, 994b 10-15.

La quatrième des voies par lesquelles notre intelligence, considérant les aspects les plus généraux de la réalité telle qu'elle se présente d'abord à son regard, est conduite à affirmer l'existence de Dieu, nous donne l'explicitation de cette citation.

Nous sommes invités à nous arrêter à cette donnée première que constituent les degrés de perfection. « Nous rencontrons dans la réalité des êtres plus ou moins bons, vrais, nobles. Le plus et le moins s'entendent selon la proximité à ce qui est suprême dans un ordre déterminé. [...] Il existe ainsi un suprême-vrai, un optimal, une noblesse la plus haute, et, par conséquent, un être au sens suprême (*maxime ens*). [...] Or ce qui est suprême dans un genre donné est la cause de toutes les réalités qui appartiennent à ce genre. [...] Il existe donc un être (*aliquid*) qui pour tous les êtres est cause de leur être (*esse*), de leur bonté et de toute perfection; et cette suprême réalité, nous l'appelons Dieu (*et hoc dicimus Deum*). » (*Sum. Theol.*, I, q. 2, a. 3 c)

Comment une intelligence devenue le jouet des apparences est-elle prête à entendre et comprendre ces paroles fortes: *La vérité vous fera libres* (cf. Jn 8,22), *Je suis le chemin, la vérité et la vie* (Jn 14,6)?

C'est certainement une des tâches de la *nouvelle évangélisation* à laquelle nous sommes convoqués dans l'*année de la foi* qui s'ouvrira cet automne, que de préparer la voie à la Parole de Dieu, en libérant l'esprit des entraves culturelles qui l'aliènent de lui-même et le rendent sourd à un message qui vient au-devant de son aspiration native à la vraie liberté et au bonheur. Il faut aider des intelligences déshabituées de la vérité à retrouver le goût des certitudes premières.

NOVA ET VETERA

Voici pour la première fois en français, la traduction d'un opuscule de Joseph Ratzinger sur le concept de sacrement¹: une étude importante puisque l'Auteur a choisi de l'intégrer au premier volume publié de ses Opera Omnia, le tome XI, consacré à la « Théologie de la Liturgie² ».

En accordant la priorité à la publication de ses écrits sur le thème de la liturgie, J. Ratzinger entendait suivre « l'ordre des priorités du Concile³ » dont les premiers travaux avaient eu pour objet le schéma sur la liturgie⁴. Pour lui, donner la préséance au thème de la liturgie signifiait, à la suite du Concile, chercher à mettre en lumière la primauté de Dieu⁵ – primauté qu'il n'avait d'ailleurs cessé de poser au cœur de sa recherche théologique et de définir comme l'essence de toute vraie théologie⁶. En outre, la liturgie méritait bien cette première place puisqu'elle avait été depuis son enfance, « l'activité principale de [sa] vie » et était devenue « le centre de [son] travail théologique »⁷.

1. J. RATZINGER, „Zum Begriff des Sakramentes“, *Gastvorlesung auf Einladung der Kath.-Theol. Fak. am 23. Januar 1978 an der Gesamthochschule Eichstätt*, Eichstätt Hochschulreden 15. München: Minerva-Publikation 1979. La publication de cet article est possible grâce à l'autorisation de l'éditeur Libreria Editrice Vaticana [© Libreria Editrice Vaticana 2011].

2. ID., *Gesammelte Schriften*, Band XI, *Theologie der Liturgie*, Herder, Freiburg – Basel – Wien 2008 [Désormais abrégé: *OpOm XI*]. Voir „Zum Begriff des Sakramentes“ in *OpOm XI*, 215-232.

3. ID., « Préface du premier volume de mes écrits », [*OpOm XI*, 5-8], traduction française in <http://chiesa.espresso.repubblica.it/articolo/208933?fr=y> [accédé en ligne le 15 mars 2012].

4. ID., « Préface du premier volume de mes écrits », cit.: « Lorsque j'ai décidé, après quelques hésitations, d'accepter le projet d'une édition de mes œuvres complètes, j'ai aussitôt pensé qu'il fallait les présenter selon l'ordre des priorités du Concile. Le premier volume à être publié devait donc être celui qui réunirait mes écrits sur la liturgie. »

5. Cf. ID., « Préface du premier volume de mes écrits », cit. Voir aussi ID., « L'ecclésiologie de la constitution *Lumen Gentium* » in *Documentation Catholique* 2223, 2 avril 2000, 304.

6. Voir par exemple ID., « Qu'est-ce que la théologie? », in ID., *Les Principes de la théologie catholique*. Esquisse et matériaux, Tequi, Paris 1982, 354-355.

7. ID., « Préface du premier volume... », cit.; voir également ID., *Ma vie*. Souvenirs 1927-1977, trad. de l'all. M. HUGUET, révision J. LAFITTE, Fayard, Paris, 1998, 22. À cet égard, il convient de rappeler l'attachement de J. Ratzinger au Mouvement Liturgique et l'admiration qu'il a toujours vouée à Romano Guardini.

Sous le titre « *Typos-Mysterium-Sacramentum* », la seconde partie du tome XI des Œuvres Complètes (partie B) regroupe deux études de sacramentaire : l'une de 1965 intitulée « Le fondement sacramentel de l'existence chrétienne »⁸ et l'autre, de 1978, intitulée « Le concept de sacrement » – celle-là même que nous présentons ici. Le choix d'insérer ces deux études de sacramentaire au sein du volume sur la liturgie – et immédiatement après le texte de L'Esprit de la liturgie (partie A du tome XI) – n'est pas fortuit. Il offre même une clé de lecture précieuse en laissant entrevoir que J. Ratzinger conçoit la sacramentaire dans une perspective liturgique⁹.

C'est précisément cette conception d'une sacramentaire d'orientation liturgique qui se trouve au cœur de la problématique de l'étude sur le concept de sacrement que nous présentons. J. Ratzinger se propose de répondre à une objection du théologien protestant de Tübingen, Eberhard Jüngel. Pour ce dernier, le mot grec *mysterion* que les Pères ont traduit par le latin *sacramentum* n'apparaît jamais dans le Nouveau Testament en lien avec le culte et la liturgie. Ainsi par exemple, le Nouveau Testament n'emploie jamais le mot *mysterion* lorsqu'il évoque des actions cultuelles comme le baptême ou l'Eucharistie. La compréhension cultuelle catholique du *mysterion-sacramentum* serait-elle donc étrangère à l'Écriture ? Il est vrai, reconnaît J. Ratzinger, que le renouveau liturgique, – en particulier avec Dom Odon Casel – a montré combien la formation de la notion de sacrement chez les Pères est redevable aux cultes à mystères païens. L'objection d'E. Jüngel est donc de taille car elle laisse induire que le concept catholique de sacrement constituerait une « trahison par [l'Église ancienne] du Nouveau Testament et de la Bible dans son ensemble » et serait le fruit de « l'hellénisation du christianisme ».

Aussi, pour J. Ratzinger, « une thèse de cette portée exige une vérification » à deux égards importante :

1. D'une part, parce qu'« elle met en cause le droit à la référence anthropologique » et « la question du rapport entre l'humain et le chrétien, c'est-à-dire la question des modalités de l'universalité chrétienne tout court ». L'enjeu, pour l'Auteur,

consiste à montrer que le sacrement n'est pas un phénomène isolé interne au christianisme mais est profondément enraciné dans l'humain, de telle sorte que cette « spécificité chrétienne » soit comprise comme « accueil et déploiement de ce qui est universellement humain »¹⁰.

2. D'autre part, l'objection d'E. Jüngel « manifeste que la différence entre les conceptions catholique et protestante du sacrement réside dans la question fondamentale de la Tradition et de son interprétation de l'Écriture ». À terme, elle « soulève ainsi également la question du culte chrétien en tant que tel ». La vérification proposée par l'Auteur exige donc une interprétation de l'Écriture qui intègre l'ensemble de la Tradition et de la voix de l'Eglise. C'est ici un thème cher à J. Ratzinger qui a consacré une partie de ses travaux à la question de la Révélation et de l'histoire du salut¹¹. La compréhension des sacrements et de leur forme liturgique ne peut être guidée par une seule interprétation historique de l'Écriture qui ne constaterait que des éléments du passé, détachés de la langue vivante de la foi. Elle présuppose plutôt une interprétation typologico-sacramentelle des Écritures centrée sur le Christ, intégrant la Tradition, et donc l'Église, lieu de la continuité historique de l'agir de Dieu.

Afin de mieux comprendre la démarche adoptée par J. Ratzinger pour répondre à E. Jüngel, il convient de lire l'article sur « Le concept de sacrement » en synchronie avec l'article antérieur sur « Le fondement sacramentel de l'existence chrétienne ».

Ces deux textes, écrits sur une dizaine d'années (1965-1978) dans la période postconciliaire, témoignent du souci de J. Ratzinger de repenser la compréhension du sacrement dans un contexte « anti-sacramentel »¹². Le sujet tient à cœur au théologien bavarois parce qu'il y perçoit un lieu de paradoxe : le siècle du renouveau litur-

10. ID., « Le concept de sacrement », [OpOm XI, 216]. J. Ratzinger sait bien que « dans cette insertion de la réalité chrétienne dans l'analogie commune de ce qui est humain, Karl Barth a vu l'essence de l'apostasie catholique », il y répond dans ce même article en défendant le retour à la « phase anthropologique de la théologie ».

11. J. Ratzinger commença à se passionner pour le sujet en travaillant sa thèse sur les notions de Révélation et d'histoire du salut chez Bonaventure [La théologie de l'histoire de Saint Bonaventure, trad. R. GIVORD – al., PUF, Paris 1988]. Voir aussi Ma vie..., cit., 87-88. Ces travaux furent très utiles à J. Ratzinger lors des âpres débats du Concile autour de la rédaction de Dei Verbum sur la question du rapport entre la méthode historico-critique et la Tradition. [Ma vie..., cit., 105-112]. Voir à cet égard CONCILE ŒCUMÉNIQUE VATICAN II, Constitution dogmatique sur la Révélation divine Dei Verbum, 7-13 [AAS 58 (1966), 820-824].

12. On retrouve ce même souci dans l'introduction d'une étude de 1976 : « Baptême, foi et appartenance à l'Eglise, l'unité entre structure et contenu » – étude intégrée ensuite dans Les Principes de la théologie catholique. Esquisse et matériaux, Tequi, Paris 1982, 27-42.

8. „Die sakramentale Begründung christlicher Existenz“ in OpOm XI, 197-214. On trouve la traduction française de cette étude in Un seul Seigneur, une seule foi, Mame, Paris, 1971, 71-106. [„Die sakramentale Begründung christlicher Existenz“, Auszug aus einer vierstündigen Vorlesung auf den Salzburger Hochschulkwochen 1965, Kyrios, Meitingen/Freising 1966].

9. Nous renvoyons à notre étude : A. DIRIART, « L'orientation liturgique de la sacramentaire de J. Ratzinger », in Anthropotes 26 (2010/2), 319-351. Voir également M. ARÓZTEGI ESNAOLA, « La noción de sacramento de Joseph Ratzinger », in Revista Española de Teología 71 (2011), 21-48.

gique avec son engouement pour la notion de sacrement – notamment dans son interprétation patristique large – est paradoxalement aussi celui de la crise du concept de sacrement¹³. L'homme d'aujourd'hui semble devenu imperméable au sacramental. Ces deux études tentent donc de dégager des voies qui permettent à l'homme de se rendre à nouveau "capable" du sacrement. Dans cette optique, il s'agit, d'une part, de redécouvrir la valeur sacramentelle de l'existence humaine et, d'autre part, de redécouvrir le sens du *mysterion-sacramentum* porté par la Révélation.

La première voie proposée fait surtout l'objet de la première étude de 1965 où l'Auteur entend mettre en valeur le fondement sacramental de l'existence humaine qui est à la base même de l'organisme sacramental chrétien, à travers une prise de distance à l'égard de la logique de séparation de l'esprit et de la matière héritée de l'anthropologie dualiste cartésienne – logique qui obscurcit toute démarche symbolique et empêche l'accès au monde des sacrements qui est par excellence le monde de l'union de la matière et de l'esprit. J. Ratzinger reprend ces réflexions au début de l'étude sur le concept de sacrement mais il ne s'y attarde pas puisque ce thème a déjà fait l'objet d'un travail antérieur¹⁴.

La seconde voie – qui assume la première – invite à retrouver une véritable herméneutique biblique du mot *mysterion-sacramentum* qui culmine dans le rapprochement des notions de *mysterion-sacramentum* et *typos*. C'est ici le thème propre de l'étude sur le sacrement que nous proposons aux lecteurs de Nova et Vetera.

Le *mysterion* de la création et de la Torah est devenu visible dans le Christ crucifié qui en est l'accomplissement et le sens plénier. Autrement dit, non seulement toutes les paroles de l'Écriture mais aussi toute la création, tous les événements décrits par la Bible contiennent en eux-mêmes une « transparence christologique ». Ils renvoient au Christ; ils sont signes et donc sacramenta du Christ: « Traduit en latin, cela veut dire que l'Écriture dans son ensemble est *sacramentum*. C'est pourquoi elle est, en ses détails, pleine de sacramenta, qui peuvent être le sens des paroles ou le sens des événements de la création ou de l'histoire du salut. » Ainsi, non seu-

lement les paroles de l'Écriture mais aussi tous les événements de la création et de l'histoire du salut qu'elle retrace, toutes les actions liturgiques de l'Ancienne Alliance, sont des types de Celui qui vient (*typoi tou mellontos* selon l'expression de saint Paul), c'est-à-dire *mysterion-sacramentum* du Christ. Les sacrements sont donc des actes culturels de l'Église en tant qu'ils renvoient au Christ agissant et atteignant toute l'histoire du salut: passé, présent et avenir.

Avant de laisser le lecteur découvrir le texte de J. Ratzinger, il nous reste à exprimer notre gratitude aux traducteurs: Dom Rob Bovendeaard et Dom Frédéric Peruta de l'Abbaye bénédictine Saint-Wandrille. Traduire un tel texte n'était pas œuvre aisée. Nous leur sommes reconnaissants d'avoir su retranscrire un style précis et simple dans le texte français, et de permettre ainsi au lecteur francophone d'accéder à une étude de J. Ratzinger qu'il ne connaissait pas encore.

Sr. Alexandra Diriar

La notion de sacrement est, aujourd'hui encore, tout à fait familière au chrétien; on la rencontre sans cesse dans la vie chrétienne. Pourtant, par rapport à la perception courante et à la conscience habituelle de l'homme contemporain, elle est très éloignée. Elle lui apparaît comme quelque chose d'étrange qu'il est enclin à reléguer à l'âge magique ou mythique de l'humanité; dans un monde rationnel et technique, la place du sacrement n'est pas facile à déterminer exactement.

Nous voici donc devant un dilemme: d'une part, la réalité sacramentelle est centrale pour la conscience des chrétiens; mais, d'autre part, elle occupe une place marginale dans la conscience ordinaire de la vie de tous les jours. Nous avons là une manifestation exemplaire de la rupture qui existe dans la conscience chrétienne d'aujourd'hui. Dans ces conditions, si nous voulons essayer de nous réapproprier la notion de sacrement, il est naturel de nous demander d'abord ce que le sacrement renferme comme présupposés et repères de compréhension appartenant à l'expérience humaine commune, pour parvenir ensuite, à partir de là, à son contenu spécifiquement chrétien.

Nous sommes alors confrontés à une double réalité. Dans un premier temps, nous rencontrons une forme fondamentale de compréhension et de communication humaines, forme qui a trouvé dans le sacrement son expression chrétienne: le symbole. Pour comprendre l'essence du sacrement, sa

13. Voir ID., « Le fondement sacramental... », cit., 72: « Notre siècle du mouvement liturgique et du renouveau de la théologie sacramentaire connaît en même temps une crise du "sacramental", un malaise devant la réalité du sacrement, dont la force et l'acuité n'ont sans doute pas de précédent au sein du christianisme. »

14. Même si E. Jünger ne visait sans doute pas directement J. Ratzinger dans sa critique de la vision catholique du concept de sacrement, M. ARÓZTEGI ESNAOLA estime que J. Ratzinger a dû être touché de plein fouet par l'objection. Il remarque qu'avec la critique de Jünger, J. Ratzinger change d'attitude et intègre à sa conception anthropologique des sacrements présentée dans l'étude de 1965, une vision du sacrement fondée sur une herméneutique biblique serrée (la conférence sur le fondement sacramental de l'existence ne comportait aucune référence biblique). Cf. « La noción de sacramento de Joseph Ratzinger », 35-37.

validité permanente et la manière dont il donne accès à une réalité, il faudrait donc se demander ce qu'est un symbole, de quelle manière il peut fonder une communauté entre nous par une perception commune de la réalité; dans quelle mesure il existe même une possibilité d'accéder à la réalité¹⁵.

Une deuxième étape s'ensuit naturellement: celui qui examine l'essence et le « fonctionnement » des symboles, considérera nécessairement le lieu vital dans lequel ce phénomène humain primordial se trouve concrètement chez lui. Car les symboles ne subsistent pas simplement en eux-mêmes, disponibles, pour ainsi dire, pour n'importe quel usage; ils ne se présentent et n'agissent que dans l'événement porté par l'assentiment de la communauté, qu'une personne individuelle ne peut, à elle seule, provoquer. Cet événement communautaire est la fête. La fête, en tant qu'événement d'un genre particulier, est le lieu de vie qui porte le symbole et lui permet de devenir vivant; l'ensemble des deux forme l'horizon humain à partir duquel le sacrement se comprend. Le sacrement chrétien est lui aussi en son essence un « événement symbole ». En ce sens, tout sacrement, de manière certainement fort diverse, a en soi quelque chose d'une fête; le déroulement collectif de la fête est son point de référence, ce sur quoi il se fonde.

Par ce regard sur l'enracinement du sacrement dans la nature humaine commune, s'ouvre la possibilité de rendre plus compréhensible ce phénomène en apparence purement intérieur au christianisme et profondément éloigné de la rationalité d'aujourd'hui. Il devient possible d'élaborer un concept du sacrement qui fasse comprendre la spécificité chrétienne comme accueil et déploiement de ce qui est universellement humain.

Si la démarche méthodique de nos réflexions semble ainsi pour le

15. Importante à ce sujet est la discussion de J. Daniélou avec R. Guénon, à qui revient le mérite d'avoir dégagé et mis en valeur la spécificité de la connaissance symbolique face à la connaissance scientifique, in: J. DANIELOU, *Vom Geheimnis der Geschichte* (Stuttgart 1955) 144-170 [*Essai sur le mystère de l'histoire* (Paris, Éd. du Seuil, 1953) p. 120-141]. Au sujet de la formation du concept chrétien de symbole et de sacrement sont importants les travaux de Hans Urs von Balthasar sur le concept de mystère chez Origène, parus en 1936 et 1937 et qu'il a retravaillés pour son ouvrage *Parole et Mystère chez Origène* (Paris 1957). Parmi les publications plus récentes, on se contentera de mentionner ici: H.J. HELLE, *Symbol und Gottesdienst* [Symbole et célébration], in: SCHMIDT (éd.), *Zum Gottesdienst morgen* [La célébration demain] (Wuppertal 1969) 24-32; du même auteur, *Symboltheorie und religiöse Praxis* [La théorie du symbole et la pratique religieuse], in: J. WÖSSNER, *Religion im Umbruch* [La religion en mutation] (Stuttgart 1972) 200-214; du même auteur, *Soziologie und Symbol. Ein Beitrag zur Handlungstheorie und zur Theorie des sozialen Wandels* [Sociologie et symbole. Une contribution à la théorie de l'action et à la théorie du changement social] (Köln-Opladen 1969); I. JORISSEN - H.B. MEYER, *Zeichen und Symbole im Gottesdienst* [Signe et symbole dans la célébration] (Innsbruck 1977).

moment clairement délimitée, une objection se présente cependant qui tendrait à nous barrer cette voie comme étant sans issue. Cette façon d'intégrer la réalité chrétienne dans une analogie avec ce qui appartient à l'être humain en général a été dénoncée par Karl Barth comme l'essence de l'apostasie catholique. Celle-ci consiste à réduire à notre nature humaine le caractère unique, absolu et non-déductible de l'agir nouveau de Dieu dans le Christ; le divin serait ainsi déduit de notre réalité humaine, et on passerait à côté de ce qui est spécifiquement chrétien¹⁶. Aujourd'hui cette objection ne nous atteint plus avec la même force dramatique qu'il y a trente ans car, contrairement à cette époque, nous vivons aujourd'hui une nouvelle phase anthropologique, y compris pour la théologie. Et depuis longtemps, nous nous sommes lassés du purisme barthien. Mais puisqu'il appartient à la recherche de la vérité de faire face à ce qui n'est pas évident, à ce qui est désagréable et à ce qui semble n'être plus la tendance actuelle, nous ferons cependant bien de nous rappeler cette objection et de nous y arrêter d'abord un instant.

Il est vrai que cette objection a pris une forme nouvelle, qui nous met directement dans l'embarras, nous aussi, dans deux brèves conférences du théologien protestant de Tübingen, Eberhard Jüngel¹⁷. Chez lui, la pensée de Barth n'apparaît plus simplement comme la protestation du strictement théologique contre le purement humain, mais comme la critique indispensable de l'exégèse à l'égard de la dogmatique, et en même temps comme la critique que la Réforme, fondant sa pensée sur l'Écriture, exerce à l'égard de l'Église catholique, qui récupère l'Écriture dans la Tradition. Et aujourd'hui nous sommes indubitablement très sensibles à pareille objection de la raison historique comme de la Réforme contre la Tradition et l'Église de la Tradition.

Dans ses réflexions, Jüngel part du fait incontestable que le mot *sacramentum* est, chez les Pères de l'Église, la traduction du mot grec *mysterion*. Il en conclut – ce qui est aussi très judicieux – que l'on peut vérifier la légitimité du concept de sacrement en examinant le sens du mot *mysterion* dans le Nouveau Testament. Or cette entreprise le conduit à un constat intéressant.

16. A ce sujet, cf. en particulier H.U. VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie* (Köln 1951) 15-181 [*Karl Barth. Présentation et interprétation de sa théologie*, trad. Éric Iborra (Paris, Cerf, 2008) p. 27-254]; G. SÖHNGEN, *Die Einheit in der Theologie* [L'unité dans la théologie] (München 1952) 235-264.

17. E. JÜNGEL - K. RAHNER, *Was ist ein Sakrament?* [Qu'est-ce qu'un sacrement?] (Freiburg 1971).

Dans le Nouveau Testament, remarque-t-il (et cela est absolument incontestable d'un point de vue historique), le mot *mysterion* est rare ; mais – ce qui est plus important –, là où il est employé, il exprime un contexte christologique et eschatologique. Nulle part cependant il n'apparaît en rapport avec le culte, avec la liturgie, et surtout pas avec les cultes à mystères, les actions sacramentelles du monde non-chrétien.

Il peut être intéressant d'ajouter ici entre parenthèses qu'Odon Casel, le grand théologien du mouvement liturgique dans l'entre-deux-guerres, était d'avis que les cultes à mystères païens avaient été l'instrument mis en place par la Providence pour préparer le concept chrétien de sacrement, qui, selon lui, n'avait pas de précurseur dans l'Ancien Testament¹⁸. Or il est vraisemblable que Jüngel ne contesterait aucunement ce lien pour l'Église ancienne, mais qu'il y verrait précisément la trahison, par elle, du Nouveau Testament et de la Bible dans son ensemble, l'hellénisation du christianisme.

Ayant en effet constaté que le mot *mysterion*, dans le Nouveau Testament, n'a rien à voir avec les cultes à mystères, avec des actions sacramentelles, il va plus loin et affirme que ce mot est absent des endroits où le Nouveau Testament parle d'actes cultuels, par exemple du baptême et de l'eucharistie. Il énonce ainsi : « Là où se rencontre un contexte cultuel (comme par exemple dans les textes sacramentels), le concept de *mysterion* ne figure pas ; en revanche, là où il est utilisé, un tel contexte cultuel fait défaut¹⁹. »

Quand il en déduit ensuite que l'Église ancienne aurait forgé ce lien que le Nouveau Testament n'avait pas établi, et qu'elle aurait développé les sacrements pour concurrencer les mystères païens, tout en s'appuyant sur eux, l'orientation de sa thèse est claire (et apparemment aussi irréfutable, puisque jusqu'ici tout est cohérent du point de vue de l'histoire). Certes, il ne veut pas supprimer le concept de sacrement en tant que tel, mais il considère que la notion catholique du sacrement, telle qu'elle s'est développée dans l'Église ancienne, est si douteuse, qu'une réinterprétation fondamentale (comme il la trouve chez Luther) lui paraît inéluctable.

Une thèse de cette portée exige une vérification. Elle met en cause le droit à la référence anthropologique, dont nous avons précédemment fait notre point de départ sans nous poser de problème ; mais aussi la question du rapport entre l'humain et le chrétien, c'est-à-dire la question des modalités

de l'universalité chrétienne tout court. Elle manifeste que la différence entre les conceptions catholique et protestante du sacrement réside dans la question fondamentale de la Tradition et de son interprétation de l'Écriture ; elle soulève ainsi également la question du culte chrétien en tant que tel.

Dans cette discussion, il est préférable de commencer par emprunter le chemin méthodologique de Jüngel et de retracer un peu l'histoire du mot *mysterion* – *sacramentum*. Toutefois, nous devons voir ensuite s'il est juste de faire dépendre toute la question de l'analyse de la signification d'un vocable, ou bien s'il n'est pas nécessaire de démontrer que ce développement historique s'origine dans d'autres rapports objectifs.

Chaque fois que l'on interroge le Nouveau Testament, il convient de regarder en premier lieu les racines vétérotestamentaires. En procédant de la sorte, on constate que le mot mystère ne figure pas dans les écrits classiques de l'Ancien Testament. Il n'apparaît que dans les écrits tardifs, et ce dans chacun des trois groupes entre lesquels ils se répartissent : dans l'apocalyptique chez Daniel, dans la littérature sapientielle (Sagesse et Ben Sirac), ainsi que dans les livres qui tiennent du récit religieux et édifiant, c'est-à-dire Tobie, Judith et le deuxième livre des Maccabées. Il se confirme aussi que le mot *mysterion* n'y apparaît pas dans un contexte cultuel : il veut dire simplement quelque chose comme « réalité secrète ». Dans l'apocalyptique cependant, qui s'occupe précisément du dévoilement du futur, apparaît quelque chose de plus : le mot y désigne quelque chose comme une révélation enveloppée de symboles, une annonce voilée des secrets du futur déterminés par Dieu²⁰.

Or ces représentations subissent un changement significatif avec la théologie des rabbins, cette théologie qui est déjà en cours d'élaboration au temps de Jésus, même si nous ne la connaissons que par des témoignages plus récents. On y parle des « secrets de la Torah » (les cinq livres de Moïse). La Torah apparaît comme l'enveloppe du « secret divin de la création qui est à la base de tout l'être, un secret auquel on parvient au moyen de l'interprétation mystique²¹ ». Selon les rabbins, donc, les multiples paroles de la Loi se rapportent à un centre secret, elles ont un sens caché : il n'est pas exposé à découvert, et pourtant il constitue, à proprement parler, le dévoilement de la réalité.

C'est ce que semble évoquer à notre mémoire une parole de Jésus que nous trouvons en Marc 4, 11. Dans le verset qui précède, les disciples ne comprennent pas les paraboles racontées par Jésus et l'interrogent sur leur

18. Cf. Th. FILTHAUT, *Die Kontroverse über die Mysterienlehre* [La controverse sur les mystères] (Warendorf 1967) 73-80 ; O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium* (Regensburg 1948²) 60ss [Le mystère du culte dans le christianisme (Paris Cerf, 1964² collection *Lex Orandi* 38)].

19. JÜNGEL, *loc. cit.* 30.

20. G. BORNKAMM, *Mustêrion*, in : ThWNT [Dictionnaire théologique du Nouveau Testament de Georg Kittel] IV 809-834, citation 821.

21. *Ibidem* 823.

sens. Voici la réponse de Jésus : « À vous est donné le secret (*mysterion*) du Règne de Dieu, mais pour ceux du dehors tout arrive en paraboles. » Cette phrase est très difficile à interpréter, mais son sens général est clair : derrière les mots du récit parabolique que Jésus propose aux hommes, se trouve un fondement caché, qui s'enracine dans la profondeur de la réalité elle-même. Le récit ne se prononce pas sur la nature de ce fondement ; manifestement, cela ne serait même pas possible dans les formes du discours narratif ordinaire. Ce fondement ne saurait évidemment être rendu présent à la façon dont on énonce une parabole. Il ne peut qu'être donné comme *réalité* au fil du discours, dont la signification réside dans l'appréhension de la réalité elle-même ; il est relatif à la personne à qui l'on parle et qui parle, Jésus-Christ.

Laissons là pour le moment cette considération, et tournons-nous vers le reste du Nouveau Testament. On constate alors que ce n'est que dans les écrits pauliniens que le mot *mysterion* connaît une utilisation notable, à savoir vingt et une fois, mais son usage se concentre, ici aussi, dans trois textes : 1 Corinthiens, Éphésiens et Colossiens. Cette concentration montre que ce mot n'appartient pas encore au vocabulaire personnel de Paul, mais qu'il a été suscité par le dialogue avec ses destinataires ; Paul se l'approprie donc en accueillant le discours des autres. Cela signifie que le mot se trouve encore dans un processus d'évolution ouvert, de sorte que nous ne pouvons qu'essayer d'explorer en tâtonnant les contours de cette évolution, pour autant qu'ils se laissent voir dans le Nouveau Testament.

Ce que nous trouvons alors est que le rabbin Paul se rattache à l'interprétation rabbinique. Car il avait fait sienne la quête rabbinique des secrets de la Torah. Or il sait maintenant qu'elle a trouvé une réponse. Il a fait la connaissance avec « le *mysterion* » : le *mysterion* de la Torah et de toutes les paraboles est devenu visible à ses yeux dans la personne du Christ crucifié. C'est lui la réalité fondamentale, jusque-là cachée, qui se trouve derrière les paroles et événements multiples de l'Écriture, le secret de Dieu qui est à la base de tout ce qui est. C'est en lui que l'origine, la raison d'être et le but de la création et de l'homme deviennent manifestes. En lui se révèle le point central de la parabole, qui dépasse l'Écriture ; en lui, Dieu s'est expliqué lui-même et a donné la véritable interprétation de l'Écriture, la façon authentique de l'aborder. Pour cette raison, le Christ peut être appelé simplement « le *mysterion* de Dieu » (1 Co 2, 1 ; cf. 2, 7 en rapport avec 1, 23 ; Col 2, 2 ; cf. 1, 27 ; 4, 3).

Jusqu'à ce point – c'est un résultat important ! – le concept de *mysterion* fait partie de la question de la juste interprétation de l'Écriture ; c'est un concept herméneutique. En même temps, toutefois, il va donner à Paul la possibilité de

répondre aux cultes des mystères à Corinthe ; c'est d'eux qu'il reçoit à nouveau ce mot, mais pour l'élever à une hauteur toute nouvelle. Au mysticisme d'une sagesse élitare, d'un christianisme d'initiés, pour qui le christianisme normal, vécu en Église, est trop insignifiant, et qui, pour cela, cherchent à le dépasser herméneutiquement, Paul objecte que c'est précisément le scandale du Christ crucifié qui est le *mysterion* le plus intérieur et le plus profond, le plus caché et le plus haut ; aucune initiation ne peut conduire plus profond, et aucune herméneutique plus haut. Le *mysterion* n'est pas une formule intellectuelle, objet d'interprétation, il se trouve dans l'événement concret lui-même : le Crucifié, tel que le présente le kérygme le plus simple.

Dans ce contexte, Paul en vient aux grandes lignes du fonctionnement des religions à mystères et de leur langage. Il est essentiel au *mysterion* des religions à mystères d'être caché. Il est élitare : tout le monde ne peut le voir, on doit passer par des initiations. Paul dit à ce sujet : notre *mysterion* aussi a son aspect caché. En effet, il reste caché justement à la *sophia*, c'est-à-dire à la sagesse élitare, à la pédanterie herméneutique, et il est connu précisément par ceux qui n'ont pas la prétention du savoir, par les non-initiés, les simples : il est connu de celui que Paul appelle *moros*, c'est-à-dire qui, aux yeux de l'élite herméneutiquement éclairée, est un « sot ». Le *mysterion* chrétien trace ses frontières exactement à l'inverse de la sagesse humaine. Il met au rebut l'ensemble des « mystères » païens, parce qu'il donne ce que ces derniers promettent sans le réaliser : l'accès aux pensées les plus intimes de Dieu, et par là aussi au fondement le plus intérieur de la vie du monde et de l'homme. Celui-ci se dévoile précisément quand on demeure dans la simplicité ; dans cette mesure, il est ordonné d'une manière particulière aux esprits simples, et non aux esprits élitaires.

Retenons ce fait remarquable : Paul reçoit la terminologie et les représentations du monde propres aux religions à mystères, mais il en inverse complètement le sens à partir de la réalité chrétienne. La sagesse la plus pénétrante consiste justement dans le simple kérygme, non remis en question, à savoir la réalité historique de la mort et de la résurrection de Jésus-Christ ; celui qui remet cela en question et qui se croit initié, celui-là précisément déchoit dans le « psychique » et le non-spirituel. Celui qui demeure dans la simplicité de la foi commune de l'Église, c'est lui l'initié. Le fait que les nouveaux sages se déchirent dans des querelles de groupes montre que, tout en croyant devenir entièrement spirituels, ils sont « charnels », dénués de sagesse.

L'élargissement d'une vue strictement historico-salvifique en une perspective qui s'ouvre sur la théologie de la création et sur l'anthropologie est déjà donné avec les composantes rabbiniques de la démarche paulinienne :

car la Torah, dont Jésus se révèle l'accomplissement et le sens, est en même temps et profondément une parole sur la création. Cette vue est développée très explicitement dans l'épître aux Éphésiens, dont on pourrait résumer ainsi le concept de *mysterion*: comme la Bible des juifs parle de Jésus, elle parle du salut des païens, et cela constitue son sens véritable. Celui qui lit correctement le livre des juifs, découvre qu'il parle du salut des païens *et* des juifs, puisqu'il parle de Jésus, qui est le salut de tous et qui réalise l'unité de la création. Le sens de la création, qui apparaît en Jésus comme le dévoilement de l'Écriture, est l'unité, dans laquelle resplendit la plénitude de Dieu.

Il nous faut maintenant faire spécialement attention à un texte, qui peut paraître accessoire mais qui peut nous aider à faire un pas important en avant. Je parle du passage connu d'Éphésiens 5, 32. Celui-ci reprend la fin du récit de la création, où l'on dit au sujet d'Adam et Ève: « C'est pourquoi l'homme quittera son père et sa mère et s'attachera à sa femme, et les deux seront une seule chair. » À cette citation de l'Ancien Testament, l'auteur de l'épître aux Éphésiens ajoute cette remarque: « Ce *mysterion* est grand, je le dis en pensant au Christ et à l'Église. » Que signifie ce verset pour notre recherche? D'abord il se situe entièrement dans la ligne de ce qui a fait l'objet de nos réflexions jusqu'ici. L'auteur applique à un texte déterminé l'idée fondamentale que Jésus est le mystère de la Torah. Comme Jésus est, en fin de compte, le sens de toutes les paroles de l'Écriture, il est naturellement possible de le démontrer pour des paroles particulières. La phrase citée renvoie au même centre que toutes les phrases: elle parle du Christ et de l'Église; dans cette dernière, l'humanité entière – et non plus seulement Israël – est entraînée dans l'unité de l'amour, qui conduit à une fusion indissoluble dans une unique existence.

Jusqu'ici, le texte applique simplement l'idée générale fondamentale du mystère de la Torah. Mais il va plus loin dans la mesure où ce n'est plus simplement une *parole* de la Bible qui est interprétée « typologiquement », c'est-à-dire christologiquement, mais une *réalité* de la création: le mariage, l'union de l'homme et de la femme dans la communauté conjugale. Cette réalité, qui appartient à la création, a été intégrée dans l'Écriture et, comme le montre l'Écriture elle-même, elle possède son propre mystère, elle contient en soi une figure christologique. Par là, le « *mysterium* » n'est plus simplement le sens des paroles d'un *texte* biblique, tel que nous le trouvons jusqu'ici, mais il est le sens d'un événement, il demeure dans l'événement qui part du cœur de la création, tout en bas, et rejoint, au sommet, le secret de l'éternel vouloir divin.

Nous nous trouvons à présent devant un double état de choses très important pour la formation du concept de sacrement:

1) Comme nous l'avons entendu, le mystère de la Torah et de la Bible dans son ensemble, est, selon les vues de Paul, le Christ. Mais cela suppose que les paroles particulières sont des mystères, des réfractions du grand dans le petit, de sorte que derrière chacune d'elles le Christ devient visible. Ceci à son tour implique que non seulement les paroles, mais aussi les réalités qu'elles décrivent sont des mystères, des renvois au Christ ayant valeur de signe. Et cela peut s'appliquer aux réalités de la création comme aux réalités de l'histoire d'Israël. Traduit en latin, cela veut dire que l'Écriture dans son ensemble est *sacramentum*. C'est pourquoi elle est, en ses détails, pleine de *sacramenta*, qui peuvent être le sens des paroles ou le sens des événements de la création ou de l'histoire du salut. Par conséquent, nous pouvons dire maintenant ceci, pour répertorier un peu nos résultats: sur l'horizon de l'exégèse paulinienne émergent trois sortes de sacrements, à savoir des sacrements de la parole, des sacrements de l'événement et des sacrements de la création. Cette constatation nous place déjà au centre du concept de sacrement de l'Église ancienne. Cependant le principe exégétique fondamental n'en devient complètement clair que lorsque nous considérons en outre le second état de choses, celui qui se laisse découvrir et comprendre à partir de l'épître aux Éphésiens.

2) Partant de la conviction que les paroles particulières de l'Écriture, en tant que reflets et réalisations de son sens total, sont des *mysteria*, les paroles de l'Écriture sont expliquées comme renvoyant au-delà d'elles-mêmes, vers le Christ. Elles deviennent, selon la formule de Paul, *typoi tou mellontos*, des types de celui qui vient. Elles sont des types. En latin, cela se dit *sacramentum futuri*, sacrement (type) de celui qui vient. Dans l'usage linguistique du Nouveau Testament, et surtout dans celui des Pères, le mot *typos* devient presque synonyme de *mysterion*, de *sacramentum*.

Considérer l'Écriture comme mystère, comme le faisaient déjà les rabbins, cela signifie, dans le contexte de la pensée paulinienne, qu'on la considère christologiquement, comme un ensemble de renvois au Christ. Or, si les mots « mystère », « *sacramentum* » et « type » sont des équivalents, l'interprétation « christologique » est la même chose que l'interprétation « typologique »: ce qui est dit dans l'Écriture est « type », signe de celui qui vient.

Par conséquent, nous pouvons constater maintenant que le concept chrétien de *sacramentum*, tel qu'il a pris forme dans l'Église ancienne à partir de Paul, repose sur l'interférence des concepts de mystère et de type dans le Nouveau Testament. Le mot *sacramentum* traduit la fusion de ces deux

concepts, née de la compréhension christologique de l'Écriture chez saint Paul. Dans cette mesure, *sacramentum*, ce mot de l'Église ancienne, est le pur produit de la pensée du Nouveau Testament : le résultat de cette histoire est une nouvelle culture. Cela signifie aussi que le concept catholique de *sacramentum* repose sur l'interprétation « typologique » de l'Écriture, sur une interprétation des correspondances qui renvoient au Christ ; il perd son appui, là où cette interprétation disparaît entièrement. Mais là où cela arrive, la compréhension du Nouveau Testament lui-même est abandonnée ; car tout ce que dit le Nouveau Testament a pour but, non pas de produire une Écriture nouvelle, mais de donner des indications pour comprendre le contenu christologique de l'Ancien. Celui qui tient pour illicite une telle manière de fréquenter la Bible, arrivera peut-être à acquérir une compréhension littérale de l'Ancien Testament, mais il rejette par là, dans sa racine, le Nouveau Testament et sa compréhension de l'Ancien²².

Cette thèse centrale qui est la mienne fait tout de suite apparaître la cause de la crise du catholicisme des temps modernes ; car parmi les éléments intellectuels constitutifs de celle-ci se trouve le remplacement de la pensée typologique, c'est-à-dire d'une interprétation qui lit les textes à partir de leur avenir et en vue de lui, par la pensée littéraire et historique, c'est-à-dire par une interprétation qui lit les textes en remontant le temps et qui cherche à les fixer dans leur sens initial le plus ancien. Voilà le tournant auquel conduisent les temps modernes avec leur nouvelle compréhension de l'histoire et des textes historiques : on refuse d'interpréter les textes au-delà de leur strict contenu, on refuse l'avenir qui se montre en eux, et on croit qu'un texte n'est interprété correctement que lorsqu'il est relégué et fixé dans son passé, reconstitué dans sa forme littérale la plus ancienne.

Avec cette thèse, cependant, le double nœud de l'objection de Jüngel, qui était notre point de départ, est en principe dénoué. L'affirmation que le concept de sacrement de l'Église ancienne serait contraire à l'Écriture tombe, car la fusion de « mystère » et de « type » nous a mis justement sur le chemin du Nouveau Testament. L'interdiction de rattacher le sacrement à

ce qui est universellement humain et conforme à la création tombe aussi, puisque le sacrement de la parole est encore un sacrement de la création, à vrai dire d'une création purifiée et renouvelée dans la parole.

Avec cela, nous n'en sommes encore qu'à l'Église ancienne et à un résultat exprimé d'une manière très générale. Deux difficultés considérables font encore obstacle à une solution définitive du dilemme formulé au début, et nous devons à présent les affronter avant de pouvoir conclure.

La première question est celle-ci : comment est-on passé de ce concept sacramentel large et en même temps très simple de l'Église ancienne, à la compréhension spécifique du sacrement au sens du septénaire qui nous est familier ? Pour le dire autrement, comment se fait-il qu'un beau jour du XII^e/XIII^e siècle, on ait séparé, dans ces champs spacieux et simples, les sacrements au sens propre de ce qu'on appellerait désormais des sacramentaux ? Ne s'agit-il pas là d'une rupture ?

La seconde question est la suivante : si le concept de sacrement est inséparablement lié à une interprétation de l'Écriture qui regarde vers l'avant, à une exégèse christologique ou typologique, n'a-t-il pas alors perdu son fondement à l'âge de l'histoire, à l'âge de l'interprétation strictement littérale ?

Les deux questions sont fondamentales et je crois qu'elles montrent, encore une fois, le poids considérable du sujet. S'il est impossible de leur donner une réponse complète, il demeure nécessaire d'en indiquer la direction.

Pour ce qui est de la première question, il nous faut à présent regarder de plus près un état de choses dont nous avons déjà eu quelques échos en passant. Nous avons dit que les paroles de l'Écriture sont des *sacramenta futuri*, des esquisses ayant valeur de signe qui anticipent ce qui va venir, qui s'avancent vers ce qui vient. Les événements sont des *sacramenta* de ce qui vient. Cela implique que, pour celui qui voit, les actions liturgiques de l'Ancienne Alliance parlent aussi de l'avenir, du Christ, et qu'elles sont par conséquent des *sacramenta* – un sujet qui est développé amplement par l'épître aux Hébreux, mais qui n'est nullement étranger à la pensée paulinienne²³.

22. A ce sujet, cf. en particulier H. DE LUBAC, *Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes* (Einsiedeln 1968) [*Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris, Aubier, Éditions Montaigne, 1950, collection *Théologie* 16)] ; du même auteur, *Der geistige Sinn der Schrift* (Einsiedeln 1952) [Ce volume comporte la traduction en allemand par Hans Urs von Balthasar de deux textes de Henri de Lubac : - la conclusion de *Histoire et Esprit* (p. 379-446) ; - l'article de 1948 des *Mélanges Cavallera*, Toulouse, p. 347-366] ; J. DANIELOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique* (Paris 1950) ; M. ARIAS-REYERO, *Thomas von Aquin als Exeget* [Thomas d'Aquin exégète] (Einsiedeln 1971).

23. Cf. Rm 3, 25s ; 1 Co 5, 7 ; Rm 15, 16 ; Ph 2, 17 ; 1 Co 1, 30 ; Col 1, 14 et *passim*. Il faudrait, à ce sujet, renvoyer au livre du Nouveau Testament le plus marqué par la liturgie, l'Apocalypse. A propos de la question de l'interprétation de la mort de Jésus à partir de « *typoi* » cultuels : G. DELLING, *Der Kreuzestod Jesu in der urchristlichen Verkündigung* [La mort de Jésus sur la croix dans le kérygme primitif] (Göttingen 1972) ; K. KERTELGE, *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament* [La mort de Jésus. Interprétations dans le Nouveau Testament] (Freiburg 1976) ; H. SCHÜRMANN, *Jesu ureigner Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblick* [La propre mort de Jésus. Réflexions exégétiques et perspective] (Freiburg 1975).

Il en résulte un nouveau pas. En effet, avec la constatation que les actions liturgiques de l'Ancien Testament sont aussi des renvois au Christ, c'est-à-dire des *sacramenta*, il se produit dans le concept de sacrement une réfraction, qui s'identifie à la différence entre promesse et réalisation, entre préparation et présence, entre Ancienne et Nouvelle Alliance. Car les accomplissements du Nouveau Testament ne sont plus simplement des *sacramenta futuri*, des esquisses de ce qui vient, mais des représentations du présent, expression et fruit de l'événement de la vie, de la passion et de la résurrection de Jésus-Christ. Les *sacramenta* de l'Ancien Testament, d'un bout à l'autre, sont un mouvement vers ce qui n'est pas encore accessible; ils sont une invitation à suivre un chemin. La seule façon juste de les fréquenter, c'est de suivre leur direction, c'est de s'engager avec eux sur le chemin qui mène vers ce qu'ils ne sont pas encore eux-mêmes, vers ce qui vient.

Mais du moment que le Christ a souffert et qu'il est pour toujours avec nous en étant auprès du Père, quelque chose de nouveau est arrivé; la réalité, vers laquelle tout tendait, est là. Maintenant, le sacrement est donc représentation de ce qui est donné, transfert à ce qui est déjà arrivé. La théologie médiévale l'a expliqué plus tard au moyen de l'opposition, si souvent mal interprétée depuis, entre *ex opere operato* et *ex opere operantis*. À l'origine, cette distinction appartenait au vis-à-vis de l'Ancien et du Nouveau Testament, de la promesse et de la réalisation. La formule d'origine n'était pas simplement *ex opere operato*, mais *ex opere operato Christi*²⁴. Ce qui signifie: les sacrements n'agissent plus maintenant sur le mode du renvoi et de la demande, mais ils tiennent leur effet de ce qui est déjà arrivé, et en cela se montre l'acte de libération accompli par le Christ. L'homme n'en est plus réduit à son propre possible en cheminant vers quelque chose qui vient mais n'est pas encore dévoilé, mais il peut se livrer à cette réalité qui le précède et qui vient vers lui comme quelque chose qui a déjà eu lieu.

À cette idée d'un concept de sacrement décliné sur le mode de la promesse et de la réalisation, a été associé très tôt et en bonne logique le motif de la libération. Libération signifie en même temps simplification, purification et approfondissement. La pure simplicité de l'*eucharistia* du Ressuscité remplace la structure cultuelle compliquée de jadis. Ce passage de la multiplicité pesante liée à ce qu'on ne peut pas encore percevoir du regard, à la simplicité libératrice de la réalité chrétienne, se révèle être aussi un affranchissement: en effet, les rites, accomplis autrefois encore devant le mur

opaque de ce qui était à venir, deviennent maintenant transparents – « *rationabilia* », ouverts à la raison, comme disent les Pères. Il n'y a plus le simple devoir, dont le sens n'est pas encore donné – cela produit le légalisme – mais, avec la découverte du *mysterion* auparavant caché, l'intelligence et la liberté qu'elle procure ont pris la place du devoir légal. Pour les Pères, il était clair que la simplicité, la liberté et l'intelligibilité – qui adviennent nécessairement au moment de l'accomplissement, du lever du rideau – signifient aussi une rationalisation: en face de la multiplicité des rites accumulés au temps de l'attente où, pour ainsi dire, on essaie toujours de nouvelles démarches, se dressent les *sacramenta* peu nombreux de la Nouvelle Alliance, la simplicité de l'accomplissement.

Certes, il ne s'est pas ensuivi de systématisation de la part des Pères. Mais cette manière de voir fondamentale a clairement préparé la délimitation médiévale du concept chrétien de sacrement. En outre, il est évident que le septénaire, dans lequel on a fixé cette délimitation, est de nouveau redevable à des réflexions typologiques: il procède d'un *a priori* théologique et n'est pas le résultat de l'addition *a posteriori* de ce que l'on aurait trouvé²⁵. Mais cela correspond aussi à la structure du tout et est objectivement conforme à son origine.

Il me semble que cela répond à la première question: comment arrive-t-on du large concept de sacrement des Pères au concept spécifique du dogme tridentin? À ce sujet, nous pouvons dire maintenant que, pour les Pères déjà, le concept sacramental s'articulait en une multiplicité vétérotestamentaire, d'une part, et son point de convergence, la simplicité néotestamentaire, d'autre part. Dans cette mesure, la délimitation médiévale se présente uniquement comme une systématisation du point de départ de l'Église ancienne.

Avec cela, nous voici arrivés à la deuxième question, à savoir s'il est légitime et toujours possible d'interpréter en permanence les Écritures comme *sacramentum futuri*. C'est Luther qui, en premier lieu, a posé cette question dans toute son acuité. On reconnaît clairement chez lui deux dimensions du problème, qui, objectivement, sont toujours les nôtres.

25. Cf. la recherche éclairante de M. SEYBOLD, *Die Siebenzahl der Sakramente* [Les sept sacrements], in: MThZ [Münchener theologische Zeitschrift, Revue munichoise de théologie] 27 (1976) 113-138; J. FINKENZELLER, *Die Zählung und die Zahl der Sakramente* [Le nombre des sacrements et la façon de les compter], in: *Wahrheit und Verkündigung* (Festschrift M. Schmaus) [Vérité et annonce (mélanges en l'honneur de M. Schmaus), (éd. Scheffczyk-Dettlof-Heinzmann, München 1967) II 1005-1033.

24. V. MARCOLINO, *Das Alte Testament in der Heilsgeschichte* [L'Ancien Testament dans l'histoire du Salut] (Münster 1970) 201-208.

Tout d'abord, l'Église a évolué et ne parvient plus à maintenir l'unité entre sa dimension institutionnelle d'un côté et théologique et spirituelle de l'autre. Mais dans ce cas, le culte de l'Église ne peut plus, en tant que tel, se porter garant de la cohésion de l'histoire du salut; l'Église comme *institutio* ne peut plus être porteuse du fait que le tout a son origine en Jésus-Christ. Alors l'individu est confronté nécessairement à la nudité de la parole scripturaire; à la place de l'unité typologique de l'histoire du salut vient la reconstruction historique et ce que celle-ci peut trouver. Le sacrement n'est plus inclus dans l'*institutio* de l'Église, mais renvoyé du côté de l'histoire.

Cela signifie, deuxièmement, que l'interprétation typologico-sacramentelle de l'Écriture apparaît maintenant comme son aliénation par l'Église; à cette aliénation de l'Écriture par la lecture qu'en fait l'Église s'oppose le texte pur, détaché de l'Église, le sens historique pur et seul originel. D'un point de vue historique, cette évolution aussi avait le caractère d'un mouvement de libération. Autrefois le passage de la Loi à la foi et au culte de l'Église, rendu possible par l'intermédiaire de la typologie, était le grand acte de libération, qui permettait de garder tout l'Ancien Testament sans être lié par sa lettre; désormais, le recours à la lettre contre l'Église affranchit du fardeau que constituaient l'Église et son culte. Telle est, pour ainsi dire, l'intelligibilité historique de cet événement.

Mais cela fait inévitablement naître la question de savoir comment on peut faire entrer le contenu de l'ancienne libération dans la nouvelle. Car maintenant surgit un problème tout nouveau: si la Bible n'a qu'une valeur littérale, alors l'Ancien Testament devient un problème. Chez les Pères, cela était clair: je peux avoir tout l'Ancien Testament, sans être lié par la lettre, puisque tout y annonce et prépare la venue du Christ; quand je suis avec le Christ lui-même, cela est dépassé mais reste pourtant mon bien propre. Quand je n'ai plus droit à cette réflexion typologico-sacramentelle, mais que seule est valable, strictement parlant, l'interprétation historique – donc la lettre seule, sans l'Église pour unifier passé, présent et avenir –, alors cette libération par rapport aux exigences de la Loi ne s'opère plus.

Cela a eu des répercussions, soit dit en passant, dans toute l'histoire de l'exégèse. Si, par exemple, les textes sur la création sont soudainement devenus un problème et paraissent aujourd'hui contredire, dans leur littéralité, les sciences de la nature, cela tient à ce que ces textes ne sont plus maintenant envisagés dans leur structure interprétative dynamique, mais dans leur littéralité narrative. Une telle opposition ne pouvait absolument pas se produire aussi longtemps qu'il était clair que tout est à lire, par-delà la lettre, en référence au Christ, ce qui donne de la liberté par rapport à la lettre.

Cela n'était dit qu'en passant. Notre question est celle-ci: qu'en est-il de l'Ancien Testament après la suppression de l'exégèse ecclésiale et sacramentelle, c'est-à-dire typologique? À vrai dire, il ne reste que deux possibilités: soit on reconnaît à l'avenir l'Ancien Testament comme Bible et on l'observe de nouveau à la lettre, soit on l'écarte du canon. Sur ce point, l'Église ancienne avait combattu Marcion et de larges courants de la gnose, qui n'acceptaient pas la typologie, mais ne voulaient pas être liés par la Loi et ne voyaient plus alors d'autre possibilité que de prendre l'Ancien Testament pour la Bible d'un anti-dieu²⁶. Luther a très fortement ressenti ce problème; il a essayé d'y répondre en voyant à l'œuvre dans l'Écriture la dialectique de la Loi et de l'Évangile. La dialectique de la Loi et de l'Évangile remplace l'analogie de la foi: l'Évangile comme force de salut, la Loi comme accusation et condamnation²⁷.

Discuter ceci en détail dépasserait de loin notre sujet. D'ailleurs, nous n'avons pas à le faire, car ce qui importe a, au fond, déjà commencé à se dessiner. En effet, nous pouvons dire maintenant que Luther, lui non plus, n'a pu conserver la pure littéralité historique comme dernier mot. Lui aussi a eu besoin d'un cadre de compréhension qui la transcende, comme tous ceux qui désirent trouver dans ce texte un présent, une possibilité de vivre au présent, plus que des constatations concernant le passé. La foi ne se laisse pas reconstituer à partir de la seule histoire, si importante que soit la méthode historique. Celui qui de l'Écriture veut tirer quelque chose pour le présent, c'est-à-dire une foi, ne peut pas en rester à la seule histoire, qui ne fait que constater des faits passés. La foi est une intelligence, et l'intelligence dépasse toujours la pure facticité. C'est pourquoi la méthode historique n'exclut pas un principe herméneutique central, elle l'exige même. En ce sens, une « *sola scriptura* » qui ne serait qu'un pur donné historique, serait contradictoire dans son essence même. La Parole renvoie au *sacramentum* à partir de sa propre architecture intérieure. Elle renvoie à la communauté vivante de ceux qui en vivent. Elle est structurée de telle manière qu'elle se dépasse et qu'elle porte en elle-même la dimension du *sacramentum*. Parole et sacrement ne s'opposent pas, mais l'un suppose et donne l'autre. Et les deux ensemble ne

26. Cf. R. TREMBLAY, *La manifestation et la vision de Dieu selon St. Irénée de Lyon* (Münster 1978) 49-65; K. RUDOLPH (éd.), *Gnosis und Gnostizismus* [Gnose et gnosticisme] (Darmstadt 1975).

27. Cf. W. JOEST, *Ontologie der Person bei Luther* [Ontologie de la personne chez Luther] (Göttingen 1967); Th. BEER, *Der fröhliche Wechsel und Streit. Grundzüge der Theologie Martin Luthers* [Joie de l'échange et de la dispute. Les grandes lignes de la théologie de Martin Luther], 2 vol. (Leipzig 1974).

s'opposent pas à la création et à ce qui relève de l'humanité, mais ils en sont l'union, la purification et l'achèvement.

Quels sont maintenant les résultats auxquels nous ont conduits nos réflexions? Je vais tenter de les résumer en quatre points.

1) La compréhension des sacrements présuppose une certaine approche de l'Écriture. Elle présuppose que nous réapprenions à ne plus lire l'Écriture seulement en remontant le temps, pour la fixer à chaque fois dans son stade le plus ancien – ce qui est une démarche importante –, mais que nous apprenions en même temps à la lire vers l'avant, à partir de la dimension de l'avenir, en vue de sa totalité et de son unité, dans la différence et l'unité de la promesse et de la réalisation. Je crois qu'ici se décide en fin de compte la possibilité d'une théologie catholique reposant sur l'idée de l'unité de l'Écriture.

2) La compréhension des sacrements présuppose pour cette raison la continuité historique de l'agir de Dieu et, comme son lieu concret, la communauté vivante de l'Église, qui est le sacrement dans les sacrements. Cela veut dire: la parole biblique ne peut être porteuse et créer du présent que lorsqu'elle n'est pas seulement parole, mais qu'elle a un sujet vivant; quand elle appartient à un ensemble de relations vitales, qui est à son tour déterminé et porté par elle.

3) Les sacrements sont des actes culturels de l'Église, dans lesquels l'Église est engagée en tant que telle, c'est-à-dire dans lesquels elle n'agit pas seulement comme une association, mais passe à l'action en vertu de ce qu'elle n'a pas fait elle-même et donne quelque chose de plus grand que ce qu'elle pourrait donner par elle-même: faire entrer les hommes dans le don qu'elle reçoit elle-même. Cela signifie que dans le sacrement est présent tout le continuum de l'histoire: passé, présent et avenir. Il doit descendre comme *memoria* jusqu'aux racines de l'histoire humaine entière, atteindre ainsi l'homme dans son présent, et lui donner un présent, une présence du salut, présence dont c'est la nature d'ouvrir un avenir par-delà la mort.

4) Ainsi les sacrements sont à la fois nouveauté chrétienne et ce qu'il y a de plus ancien d'un point de vue humain; nouveauté chrétienne et unité humaine ne se contredisent pas. En Jésus-Christ, la création est assumée et purifiée, et c'est précisément de cette manière qu'il se révèle comme celui qui donne une réponse à l'homme et qui est son salut. Les symboles de la création sont des renvois au Christ, et le Christ n'est pas seulement l'achèvement de l'histoire, mais aussi celui de la création: en lui, le « *mysterium* » de Dieu, tout trouve son unité.

Joseph RATZINGER

Lorsque j'ai proposé aux organisateurs de ce colloque d'étudier « l'attitude de Maritain face au communisme soviétique », je ne mesurais pas bien la difficulté de la tâche. Il est difficile en effet d'isoler, dans les écrits du philosophe, la question du communisme soviétique d'autres questions qui lui sont connexes comme celles du communisme « tout court », du marxisme, de la révolution, de l'Union soviétique. Afin d'éviter d'empiéter sur d'autres communications au programme de ce colloque dont les sujets sont très proches du mien, j'ai choisi de me limiter au principal texte de Maritain sur le sujet: à savoir le deuxième chapitre de son grand livre *Humanisme intégral* (1936). Le chapitre intitulé « Un nouvel humanisme » est tout entier, ou presque, consacré à la question de l'athéisme soviétique. Il reprenait pour l'essentiel le texte d'une étude publiée l'année précédente dans la revue *Esprit* (octobre 1935) sous le titre « Le sens de l'athéisme marxiste¹ ». Pour bien saisir la signification de ce texte, il est nécessaire de commencer par éclairer le contexte de l'époque. Quand Maritain publie *Humanisme intégral* (1936), le régime soviétique vient d'entrer dans l'une des phases les plus sombres de son histoire (la Grande Terreur des années 1936-1939) alors même qu'au plan international le Komintern cherche à promouvoir la stratégie des fronts populaires au nom de la lutte antifasciste. C'est à ce moment-là qu'André Gide publie son ouvrage retentissant *Retour d'URSS* (novembre 1936) qui illustre toutes les ambiguïtés de l'intelligentsia française à l'égard du communisme soviétique. Mais c'est aussi à ce moment-là que le magistère de l'Eglise, par la voix du pape Pie XI, s'apprête à publier la condamnation la plus dure jamais prononcée par le magistère de l'Eglise contre le communisme athée défini, dans l'encyclique *Divini Redemptoris* (19 mars 1937), comme une idéologie « intrinsèquement perverse » avec laquelle toute forme de collaboration était interdite. Au lendemain de la parution d'*Humanisme intégral*, alors même que son livre se voulait une réfutation

* Communication au colloque « Jacques Maritain et la Russie » qui s'est tenu les 3-4 avril 2009 au Collège des Bernardins à Paris.

1. J. MARITAIN, « Le sens de l'athéisme marxiste », *Esprit*, octobre 1935, pp. 88-101. Sur les aspects philosophiques de la critique maritainienne, voir les études réunies par V. POSSENTI dans *Maritain e Marx. La critica del marxismo in Maritain*, Milan, 1979.

tation des thèses de l'athéisme soviétique, Maritain sera considéré, dans certains milieux catholiques, comme un sympathisant, voire comme un « compagnon de route », sinon même comme un « crypto-communiste » :

M. Maritain n'est ni juif, ni communiste. Quand on le dit communiste, cela n'a pas plus de valeur objective que lorsqu'on dit dans certains milieux que le pape est communiste. Sa grande préoccupation est d'empêcher que l'on solidarise dans l'opinion publique le christianisme et la manière souvent peu chrétienne des nationalistes espagnols. Que celle des rouges soit peu chrétienne, c'est évident, mais cela ne compromet pas le christianisme, puisqu'ils sont les adversaires du christianisme².

Cette lettre écrite par Mgr Bruno de Solages à Mgr Montini en juillet 1938 dans le but de défendre le philosophe contre ceux qui l'accusaient de faire le jeu du communisme, illustre les incompréhensions liées à la réception de l'ouvrage dans le double contexte de l'avènement du Front populaire en France et de l'éclatement de la guerre civile en Espagne³. L'idée selon laquelle les thèses d'*Humanisme intégral* auraient contribué à la diffusion du communisme dans les milieux catholiques, autrement dit auraient contribué à la naissance de ce qu'on appelle le « progressisme chrétien » après la Seconde Guerre mondiale, aura la vie dure en France (du p. Fessard au card. Lustiger). Elle aboutira à la condamnation de ses thèses dans les colonnes de la *Civiltà cattolica* (1956), prélude à une condamnation du Saint-Office qui ne viendra pas. Il faudra attendre la fin du Concile et l'avènement sur le trône de Pierre d'un grand ami et disciple de Maritain, le pape Paul VI, pour que Maritain soit lavé de tout soupçon à cet égard. Mon exposé comprendra trois parties : dans la première, je m'efforcerai de rappeler le contexte ecclésial et politique du milieu des années trente dans lequel s'inscrit la publication des thèses de Maritain sur le communisme soviétique ; dans la seconde, je tenterai d'exposer ces mêmes thèses en tâchant de montrer quels sont les auteurs ou les lectures qui ont influé sur la vision maritainienne du communisme soviétique ; dans la troisième, je m'intéresserai à la position de l'ambassadeur philosophe à l'égard de l'Union soviétique dans le contexte de la guerre froide naissante et à son influence sur la politique du Vatican⁴.

2. Lettre de Mgr de Solages au substitut Mgr Montini datée du 9 juillet 1938, Archivio Segreto Vaticano (ASV), Segreteria di Stato 1938, Varie 412.

3. Ph. CHENAUX, « *Humanisme intégral* » (1936) de Jacques Maritain, Paris, 2006, pp. 65-81.

4. Sur l'ensemble de cette problématique, voir ma synthèse récente : *L'Eglise catholique et le communisme en Europe (1917-1989). De Lénine à Jean-Paul II*, Paris, 2009.

Le contexte des années trente

L'année 1930 marque indiscutablement un tournant dans la politique du Vatican à l'égard de l'Union soviétique. Jusqu'alors, la recherche d'un accord ou *modus vivendi* avec le gouvernement russe dans l'intérêt de l'Eglise avait été l'objectif inlassablement poursuivi par Rome en dépit des persécutions et des vexations. L'échec de ces négociations conduites par Mgr Pacelli à Berlin entre 1924 et 1927, mais plus encore le durcissement de la politique antireligieuse du Kremlin, conduisirent le pape et ses collaborateurs à revoir leur stratégie. Il faut savoir en effet qu'en 1929 une « seconde grande offensive de l'Etat soviétique contre l'Eglise » avait été lancée après celle des années 1918-1922. Elle se traduisit notamment, au niveau de la législation, par la libéralisation de la propagande antireligieuse (décret du 8 avril 1929) et par l'instauration de la semaine de travail continu de cinq jours « qui éliminait le dimanche en tant que jour de repos commun à l'ensemble de la population »⁵. Cette campagne atteignit son point culminant à l'occasion des fêtes de Noël 1929 marquées par de très nombreux incidents et la fermeture, dans les semaines suivantes, de plusieurs centaines d'églises et de lieux de culte (orthodoxes pour la plupart)⁶. La réaction du Saint-Siège ne se fit pas attendre⁷. La lettre publique que Pie XI adressa au cardinal vicaire de Rome Basilio Pompili, en date du 2 février 1930, donna le signal de départ de la contre-offensive sur le thème de la défense des « droits divins lésés en Russie ». Dès le début, le pape évoquait ses propres « efforts » et ceux de son prédécesseur « pour arrêter l'effroyable persécution et détourner les malheurs de ces populations innombrables ». Il regrettait en particulier l'occasion manquée de la conférence de Gênes « de s'accorder pour une déclaration commune qui eût épargné bien des malheurs à la Russie et au reste du monde ». Soulignant « la recrudescence » des campagnes athées (attentats sacrilèges, publicité officielle des blasphèmes), il insistait sur la nécessité d'« une réparation plus universelle et plus solennelle » :

Voulant donc réparer Nous-même, dans la mesure du possible, tous ces attentats sacrilèges et provoquer à la réparation les fidèles de tout l'univers, Nous

5. N. WERTH, « Un Etat contre son peuple. Violences, répressions, terreurs en Union soviétique », dans *Le Livre noir du communisme*, Paris, 1998, pp. 201-203.

6. « Au 1^{er} mars 1930, 6715 églises avaient été fermées ou détruites » écrit Nicolas Werth, (*ibid.*, p. 193).

7. Voir les conférences de Mgr D'HERBIGNY : *Le Front antireligieux en Russie soviétique. Avril-Novembre 1929 ; La Guerre antireligieuse en Russie soviétique. La campagne de Noël (décembre 1929-janvier 1930)*, Paris, 1930.

avons décidé, Monsieur le Cardinal, de Nous rendre Nous-même, le jour de Saint-Joseph, 19 mars, dans notre basilique de Saint-Pierre, et d'y célébrer avec solennité une messe d'expiation et aussi de supplication pour le salut des âmes de Notre bien-aimé peuple russe, pour la cessation de cette persécution et pour leur retour à l'unique seul Sauveur et Libérateur des peuples comme des individus, Notre Seigneur Jésus-Christ⁸.

La multiplication des interventions de Pie XI, à partir de 1930, annonçait à l'évidence un plan de plus grande ampleur pour combattre la propagande des « sans Dieu ». La guerre que venait d'engager la III^{ème} Internationale pour exporter la révolution dans le monde entier était bel et bien une guerre de religion, dirigée en particulier contre le catholicisme. Tel était en substance le message contenu dans une « Note au sujet de la propagande communiste » envoyée à tous les nonces en avril 1932. « Les organisations du parti et plus encore les directives envoyées à leurs chefs répètent à l'envi que la force de toutes les religions serait détruite si l'Eglise catholique et en premier lieu le Siègre apostolique était abattu. La lutte est donc concentrée, dans et hors de la Russie soviétique, de manière spéciale contre tout ce qui est catholique, même s'il fallait se servir pour cela d'alliés provisoires comme les sectes anticatholiques, le protestantisme militant, la franc-maçonnerie, le libéralisme athée et antireligieux⁹. » L'Eglise était directement menacée. C'est pourquoi le Saint-Siège souhaitait être informé « avec précision » (*con esattezza*) des progrès et des moyens de la propagande communiste dans chaque pays. C'est dans ce contexte que s'inscrit l'initiative du général de la Compagnie de Jésus, le p. Ledochowski, de créer, à Rome, auprès de l'Institut pontifical oriental, un Secrétariat sur l'athéisme doté d'un bulletin d'informations, *Lettres de Rome sur l'athéisme moderne*, publié en cinq langues entre 1935 et 1939. Le Secrétariat, dirigé par le p. Joseph Ledit, un jésuite américain d'origine française, professeur d'histoire russe à l'Institut pontifical oriental, réunit en quelques années, avec l'aide d'une petite équipe de collaborateurs (dont le père jésuite allemand antinazi Friedrich Muckermann)¹⁰, une impressionnante documentation (revues, opuscules, tracts) sur le mouvement communiste international¹¹. L'influence de ce réseau fut tout sauf négligeable. En 1936, la revue du Secrétariat, *Lettres de Rome*, comptait plus de

mille abonnés. C'est tout naturellement vers ce petit groupe de jésuites que se tournera Pie XI lorsqu'il envisagera de publier une encyclique doctrinale contre le communisme athée et sans Dieu¹².

La pénétration du communisme en France inquiétait tout particulièrement le Saint-Siège. En 1932, le pape avait demandé au recteur de l'Institut catholique de Paris, Mgr Alfred Baudrillard, d'organiser un concours international de « romans antisoviétiques ». Lancé officiellement en janvier 1933, le concours fut un succès. Plus d'une centaine de romans, édités ou manuscrits, parvinrent au jury qui couronna en mars 1936, après que Pie XI eut octroyé une somme de 85 000 francs, une œuvre parue en Allemagne¹³. Le plus grand motif d'inquiétude restait toutefois la perméabilité de certains organes de presses catholiques ou d'inspiration catholique à la propagande communiste. La mise à l'Index de la revue *Terre nouvelle*, « organe des chrétiens révolutionnaires » qui entendait « réconcilier marxisme et christianisme » selon l'idée de son rédacteur en chef, Maurice Laudrain, un ancien sillonniste venu des rangs de la Jeunesse catholique et dont la couverture reproduisait en guise d'emblème une grande croix rouge barrée de la faucille et du marteau, avait de ce point de vue valeur d'avertissement. Le décret du 23 juillet 1936 mettait en garde les fidèles « contre tous les livres, publications, journaux, périodiques et autres écrits défendant de manière insidieuse (sous prétexte principalement d'une amicale coopération dans le domaine des œuvres de charité) la collaboration des catholiques avec les compagnons de route du communisme » (*cum communismi asseclis*)¹⁴. À l'évidence, la revue *Terre nouvelle*, principalement visée par le décret, n'était pas seule en cause. C'est toute la presse catholique de gauche, qualifiée pudiquement de « démocratique avancée », qui se trouvait désormais dans le collimateur du Saint-Office.

Les thèses d'Humanisme intégral (1936)

Comme nombre des intellectuels catholiques de sa génération, Maritain s'était intéressé très tôt à la question du communisme soviétique. Sa rencontre, à la fin des années vingt, avec les penseurs russes chrétiens de l'exil, fut déterminante à cet égard. Elle le conduisit à porter un regard plus nuancé sur la

8. ASV, AES IV, Russia 73.

9. ASV, Nunziatura di Parigi 469.

10. Voir à ce propos ses mémoires : *Im Kampf zwischen zwei Epochen. Lebenserinnerungen*, Mayence, 1973, pp. 624-626.

11. Deux expositions seront organisées dans les locaux du collège pontifical russe (Russicum) en 1936 et en 1938.

12. Voir à ce propos mon étude sur « Pie XI et le communisme », dans *La papauté contemporaine (XIX-XX siècles). Il papato contemporaneo (secoli XIX-XX)*. Hommage au chanoine Roger Aubert. Jean-Pierre Delville et Marko Jacov (éd.), Leuven//Cité du Vatican//Louvain-la-Neuve, 2009, pp. 471-482.

13. Le roman primé est celui d'Alia RACHMANOVA qui paraît en traduction française chez Plon sous le titre *La Fabrique des hommes nouveaux* (Paris, 1936).

14. Cité dans Ph. CHENAUX, *L'Eglise catholique et le communisme*, p. 100.

Révolution d'octobre qui n'était plus vue comme un phénomène négatif, d'essence « satanique », mais comme un événement salubre qui pouvait conduire à un renouveau de l'influence chrétienne sur la société, en Russie d'abord mais aussi en Occident. Sa dette, sur ce point, à l'égard des thèses de Nicolas Berdiaev, l'auteur d'un *Nouveau Moyen Âge* (1927) et de *Problème du communisme* (1933) que le philosophe avait accueilli dans ses collections, était évidente. Comme l'écrira plus tard leur ami et disciple commun, Stanislas Fumet, « les vues originales » de Berdiaev « entraînaient Maritain dans les régions d'un historicisme prophétique où il n'avait que la peine d'écarter Hegel de son chemin et de repousser, mais avec plus d'urbanité, le contre-idéalisme de Karl Marx travesti en réalisme matérialiste¹⁵ ». Si Maritain avait commencé à s'intéresser très tôt à la question du communisme, il n'avait, au début des années trente, encore rien publié de substantiel sur le sujet si l'on excepte quelques réflexions sur le communisme russe dans *Antimoderne* (1922). À tel point qu'en mars 1932, lorsque son ami l'abbé Journet le sollicita pour une conférence à l'Université de Fribourg « sur la Weltanschauung du bolchévisme », il finit par refuser prétextant un emploi du temps trop chargé malgré l'insistance de ce dernier. « Vous savez combien et depuis combien de temps je désirerais que vous éclairiez ce sujet. Il y a là-dessus des choses capitales que vous seul pouvez voir et pourrez dire¹⁶. » « Je suis bien tenté d'accepter cette conférence sur le Bolchevisme, bien que ce soit risqué à tous points de vue (ce que je dirais ne ferait sans doute plaisir à personne) » lui avait pourtant répondu Maritain dans un premier temps¹⁷. Avait-il déjà en tête le plan et le contenu de son article publié trois ans plus tard dans *Esprit* sur l'athéisme marxiste ? Il n'est pas interdit de le penser. Mais il savait surtout que ses réflexions pourraient être mal interprétées à Rome.

La revue fondée par Emmanuel Mounier avait manifesté dès sa fondation en 1932 une attention particulière à la question du communisme soviétique sous l'influence précisément des écrits de Nicolas Berdiaev. Il n'est pas inutile de rappeler ici que c'est chez Maritain à Meudon que le fondateur d'*Esprit* avait rencontré le penseur russe et que c'est par leur intermédiaire à tous les deux qu'il était entré en contact avec les groupes « post-révolutionnaires » de l'émigration russe à Paris¹⁸. Ces groupes partageaient avec

Berdiaev l'idée selon laquelle la révolution russe ayant eu lieu, il fallait en prendre son parti, non pas pour la combattre comme le préconisaient les tenants de la contre-révolution, mais pour la « dépasser » en la spiritualisant. « Nous travaillons pour faire comprendre à notre grand peuple qu'une faucille et un marteau, tout excellents outils qu'ils soient, ne suffisent pas, à eux seuls à triompher de la nature. Qu'au bout du compte, c'est l'esprit de l'homme qui en célèbre toutes les victoires, (...) par un souffle de provenance divine¹⁹. » Leur but, en clair, était de promouvoir une révolution authentique basée sur la primauté du spirituel. La revue se ressentira de ces influences dans les premières années de son existence. Dans un article aux allures programmatiques « Vérité et mensonge du communisme », publié dans le premier numéro de la revue, Nicolas Berdiaev appelait ainsi à « dégager de l'erreur » cette part de vérité que le communisme portait en lui et qui faisait sa force auprès des masses²⁰. Le lancement, à partir de mars 1934, d'une nouvelle rubrique intitulée « Chroniques d'URSS » confiée aux membres du groupe post-révolutionnaire de la revue *Affirmations* (1933), allait dans le sens de l'application de ce programme. Parmi les membres de ce groupe, se détachait la figure d'Hélène Iswolsky, l'auteur de *L'Homme 1936 en Russie soviétique* (1936), cet « excellent petit livre » auquel Maritain ne cesse de se référer dans son ouvrage²¹. La diffusion de ces idées dans les colonnes de la revue ne contribua pas peu à alimenter les suspicions du Vatican à son égard.

La thèse que Maritain développait dans son article d'octobre 1935 et qui sera reprise pratiquement telle quelle dans *Humanisme intégral* l'année suivante, était largement redevable des analyses de Berdiaev (même si ce dernier était relativement peu cité, deux fois seulement) : le communisme, en dépit de son athéisme de principe, avait conservé des éléments originellement chrétiens (comme l'idée de communion)²². S'il avait réussi à engager ces énergies d'origine chrétienne dans une idéologie athée dirigée contre le christianisme, c'était en grande partie « la faute d'un monde chrétien infidèle à ses principes ». Cette doctrine du *ressentiment* qu'était le marxisme aboutis-

19. *Esprit*, juin 1934, p. 480.

20. N. BERDIAEV, « Vérité et mensonge du communisme », *Esprit*, octobre 1932, pp. 104-128.

21. J'emprunte l'expression au mémoire de licence encore inédit de Florian MICHEL, *Itinéraire d'une intellectuelle russe catholique, Hélène Iswolsky (1896-1975)*, sous la dir. de J.-M. Mayeur, Université de Paris IV, 1999-2000. On verra également son autobiographie : *Au temps de la lumière*, Montréal, 1945.

22. Les citations d'*Humanisme intégral* sont tirées de l'édition des *Œuvres complètes* de Jacques et Raïssa Maritain, Vol. VI (1935-1938), Fribourg-Paris, 1984, pp. 335-362.

15. St. FUMET, *Histoire de Dieu dans ma vie*, Paris, 2002, p. 236.

16. Lettre du 16 mars 1932, dans *Ch. Journet, J. Maritain, Correspondance*, Vol. II (1930-39), Fribourg-Paris, 1997, p. 211.

17. *Ibid.*, p. 213.

18. Maritain à Mounier, 29 novembre 1933, dans *J. Maritain, E. Mounier, Correspondance (1929-1939)*, Paris, 1973, p. 99.

sait, au terme d'un processus de substitution dont Maritain s'attachait à décrire les différentes étapes, à l'idée d'un « Royaume de Dieu *dans l'histoire* » à travers la mission rédemptrice du prolétariat. En Russie, cette doctrine était liée non pas, comme en Occident, « à une tradition rationaliste », mais à « la religion elle-même du peuple, qui comme une immense dynamique irrationnelle peut se renverser tout entière dans un sens ou dans l'autre, et se jeter dans l'abîme de l'athéisme, par un vertige mystique, par un ressentiment contre Dieu, comme elle peut aussi se renverser de nouveau et se jeter dans une croyance en Dieu d'ailleurs plus ou moins pure ». Partant d'une vision assez négative de l'histoire de l'orthodoxie qui n'avait « pas eu de Moyen Âge ni de Renaissance », l'analyse de Maritain finissait par rejoindre le point de vue « post-révolutionnaire » de ses amis russes chrétiens qui voyaient dans cette dernière un événement salutaire permettant d'entrevoir « les linéaments d'une chrétienté nouvelle » en Russie.

Le regard porté sur l'expérience soviétique se voulait empreint de la même objectivité et impartialité. Le philosophe se montrait ici tributaire de ses sources d'information, pour l'essentiel des documents sur la réalité du communisme russe parus en France au milieu des années trente. « Nous ne saurions récuser les enquêtes de bonne foi qui nous montrent la façon dont la Russie soviétique a su, non sans courber devant le réel, faire franchir en quelques années arriérées d'étonnantes étapes, et qui nous annonce la germination dans ce pays d'une "forme de civilisation nouvelle" » écrivait-il en se référant à l'ouvrage en deux volumes des époux Sidney et Beatrice Webb²³, les fondateurs de la *Fabian Society*, dans lesquels François Furet a pu voir « l'illustration la plus parfaite des séductions du communisme stalinien sur la tradition la moins révolutionnaire du socialisme européen²⁴ ». Parmi les autres documents favorables cités dans l'ouvrage, on trouvait celui d'un industriel français de droite, Ernest Mercier, converti au management soviétique par un voyage à Moscou²⁵. S'il se gardait de majorer les « éléments positifs » du système (liquidation du profit et de l'argent-roi, instauration d'une « démocratie multiforme »), il ne les sous-estimait pas non plus. « Si durement qu'y vive et qu'y soit traité l'être humain, il a du moins le sentiment, dans ce pays où le servage et les mœurs consécutives avaient si longtemps duré, qu'une humiliation sociale séculaire a cessé. » Le système était

pourtant « vicié » à la base par des « erreurs » et des « méthodes barbares » qui le rendaient profondément « inhumain ». Le philosophe disait se fonder ici sur « d'autres témoignages d'une pareille bonne foi » pour stigmatiser les tares du système : le mépris de la personne humaine, la terreur, le despotisme bureaucratique, la persécution antireligieuse. Sur ce dernier point, il prenait très nettement ses distances, dans une longue note, avec le témoignage des époux Webb qui « minimisent gravement l'ordre de grandeur et la signification de ce travail antireligieux ». Parmi ces témoins « à charge » auxquels se référerait de manière implicite Maritain, on trouvait les noms de Waldemar Gurian (*Le bolchevisme*, 1934), Arthur Rosenberg (*Histoire du Bolchevisme*, 1936), Boris Souvarine (*Staline*, 1935), Victor Serge (deux lettres à Magdelaine Paz et à André Gide dans *Esprit*, juin 1936), et bien sûr Hélène Iswolsky, dont l'ouvrage (*L'Homme 1936 en Russie soviétique*) est le plus cité dans l'ouvrage. Pour qualifier le plus exactement possible l'expérience soviétique, Maritain n'hésitait pas à recourir, sans doute sous l'influence de Gurian, à la catégorie de « totalitarisme » : « les maux profonds de "la nouvelle civilisation russe" se résument dans le totalitarisme communiste lui-même, qui porte au maximum les terribles risques qu'entraîne toute forte organisation collective, détruit, comme les autres formes de totalitarisme, la liberté de la pensée et veut socialiser la personne et l'esprit ». Si, au total, « la partie négative dans la nouvelle civilisation qui s'élabore en Russie soviétique » l'emportait largement c'était en raison de « la charge d'erreur véhiculée par le marxisme avec des vérités captives » « jointe à certaines caractéristiques du tempérament russe ». Reste que la lecture que proposait Maritain de l'expérience soviétique pouvait apparaître étonnamment bienveillante, conditionnée qu'elle était par toute une littérature « philosoviétique » qui ne lui permettait pas de saisir pleinement la radicale et monstrueuse nouveauté du régime stalinien. « Il ne ressemble à rien de ce qui a existé » écrit François Furet pour expliquer « l'aveuglement de beaucoup d'observateurs à son égard au milieu des années trente²⁶ ». Sans remettre en cause l'analyse de son ami, l'abbé Journet se montrait plus lucide sur la profonde inhumanité du système :

J'ai lu URSS de Mercier. En le fermant j'avais l'impression que le gain obtenu était minime en proportion de tant de sacrifices exigés, et surtout de ce totalitarisme qui ne laisse respirer les hommes ni au plan spirituel, ni au plan culturel. Ce qu'on trouve là-bas, on le trouverait sous le fascisme italien. Ce

23. *Soviet Communism: A New Civilization?*, Londres/New York, 1936.

24. F. FURET, *Le passé d'une illusion. Essai sur l'idée communiste au XX^e siècle*, Paris, 1995, pp. 187-188.

25. *Ibid.*, p. 181.

26. *Ibid.*, p. 179.

sont des régimes de tyrannie. Le livre d'Iswolsky est précieux. Mais plutôt à Dieu qu'il soit plus vrai²⁷.

Mon propos n'est pas ici d'entrer dans l'histoire de la réception d'*Humanisme intégral*²⁸. Rien n'illustre mieux l'ambivalence du jugement de Maritain sur le communisme soviétique que la lecture contrastée qu'en firent certains auteurs. Le cas du philosophe catholique italien Augusto del Noce est à cet égard éclairant. C'est au nom d'une certaine lecture d'*Humanisme intégral* qu'il choisit de collaborer avec le parti communiste à la veille de la guerre. C'est en relisant le même ouvrage de Maritain qu'il prit conscience, après 1946, de la nature « essentiellement » athée du marxisme au point de devenir l'un des contempteurs les plus acharnés du progressisme chrétien en Italie dans les années soixante et soixante-dix²⁹. « L'anticommunisme positif » de Maritain n'excluait en tout cas pas le dialogue et la collaboration avec les forces qui représentaient cette idéologie athée, et singulièrement avec l'Etat qui en était la parfaite incarnation, dès lors que les intérêts supérieurs de l'humanité l'exigeaient. Je voudrais, dans la dernière partie, de cet exposé, tenter de voir quelle fut l'attitude de Maritain à l'égard de l'Union soviétique dans les débuts de la guerre froide.

Maritain, l'URSS et les débuts de la guerre froide

Pour bien comprendre cette attitude, il convient de se reporter à ses prises de position durant la guerre aux États-Unis. L'une des préoccupations de Maritain, à partir de 1941, fut de ne pas exclure la Russie soviétique de la communauté occidentale. Il convenait pour cela de bien faire la distinction entre le peuple russe et le régime athée dont il était la victime depuis la révolution de 1917. Le manifeste *Devant la crise mondiale* publié en 1942, sous son inspiration, par un certain nombre d'intellectuels catholiques réfugiés en Amérique, est tout à fait révélateur à cet égard. Les signataires du texte invitaient les chrétiens à aider le peuple russe, « par un acte de générosité et de justice », « dans le travail de transformation intérieure qui peut se produire en lui, et qui, sans le faire revenir aux structures sociales du passé peut le délivrer des maux spirituels et politiques dont il souffre actuellement ». C'est le même souci de ne pas laisser la Russie « en dehors de l'Europe » qui avait poussé le philosophe à décliner une invitation du comte Richard

Coudenhove-Kalergi de participer au 5^e Congrès paneuropéen qui devait se tenir à New York en mai 1943. La même année, il traçait dans *Christianisme et démocratie* les grandes lignes de ce que devrait être l'attitude des chrétiens à l'égard du communisme après la guerre. Refusant aussi bien la logique de la « croisade » que celle du « front » politique unique, il se prononçait pour une attitude de coopération mais dans le maintien d'« une autonomie entière à leur égard ». Pour justifier cette attitude d'ouverture, il n'hésitait pas à se référer à un discours de Pie XI devant les évêques français en décembre 1937 à propos de la « main tendue » des communistes. « Prenons donc leur main tendue, mais pour les tirer à la doctrine divine du Christ. » On sait aujourd'hui, depuis que les archives du Vatican sont ouvertes, que ces paroles de Pie XI, relayées avec complaisance par la presse communiste en France, exprimaient plus une préoccupation de pasteur qu'elles ne signifiaient un véritable changement de stratégie du Vatican à l'égard du communisme. Toute entente, même limitée à des « réalisations pratiques », avec les communistes, demeurerait interdite aux catholiques, avait rappelé, péremptoire, le directeur de l'*Osservatore romano*, le comte Dalla Torre, en décembre 1937³⁰. L'impossibilité de collaborer avec les communistes ne signifiait pas pour autant que le Vatican était prêt à se laisser embarquer dans une croisade contre l'Union soviétique. Le pape Pie XII le manifestera très clairement en 1943 après l'invasion de l'Union soviétique par les troupes de l'Allemagne nazie. Si le Saint-Siège avait condamné et condamnait le communisme, il n'avait jamais prononcé et ne pouvait prononcer de parole « contre le peuple russe ». C'est en substance ce que le cardinal Maglione avait expliqué à l'envoyé personnel du président Roosevelt, Myron Taylor, venu lui demander des explications, au nom des catholiques américains, sur l'interprétation à donner de l'encyclique de Pie XI contre le communisme³¹. C'est cette distinction entre le communisme soviétique et le peuple russe que le philosophe devenu ambassadeur de France près le Saint-Siège n'aura de cesse de faire valoir auprès de ses interlocuteurs de la secrétairerie d'Etat entre 1945 et 1948.

La politisation du christianisme dans le contexte de la guerre froide naissante était un sujet d'inquiétude pour Maritain. Le philosophe était rentré très « impressionné » d'un voyage aux États-Unis en octobre 1946 à l'occasion du bicentenaire de l'université de Princeton. Il y avait découvert une

27. Lettre du 21 avril 1936, dans *Ch. Journet, J. Maritain, Correspondance*, p. 562.

28. Voir à cet égard mon petit livre déjà cité : *“Humanisme intégral” (1936) de Jacques Maritain*.

39. Ph. CHENAUX, *L'Eglise catholique et le communisme*, pp. 318-319.

30. « Parola di Padre, fermezza di pastore », *L'Osservatore romano*, 29 décembre 1937. Traduction française dans la *Documentation catholique*, 20 janvier 1938, col. 85-87.

31. Note du 10 septembre 1941, citée dans *L'Eglise catholique et le communisme*, p. 141.

« peur panique du communisme » et constaté avec effroi la tendance de certains responsables de l'administration américaine de vouloir enrôler les Eglises dans une croisade contre l'Union soviétique. Ce projet d'une alliance de toutes les forces morales du christianisme contre le communisme tenait très à cœur au président Truman. S'il ne put se réaliser, ce fut en raison du refus des dirigeants de ces mêmes Eglises, en particulier celui du secrétaire du Conseil œcuménique des Eglises en formation, le pasteur hollandais Willem Visser't Hooft, de se laisser entraîner dans la logique des blocs. En dépit de son soutien affiché à la politique d'endiguement mise en œuvre par le gouvernement américain, le Vatican de Pie XII manifesta lui aussi son souci, du moins officiellement, de rester fidèle à la ligne d'impartialité qui avait été la sienne durant les deux conflits mondiaux. Dans une série d'articles publiés dans l'*Osservatore romano* en juin 1947, le directeur du journal expliquait en substance que la coexistence était possible entre les deux blocs malgré l'antagonisme des idéologies et « sans préjudice de fatalité guerrière ». Maritain s'efforça de donner le maximum d'échos à ces articles qui démontraient que si le Vatican s'opposait moralement et doctrinalement au communisme, il se gardait pourtant bien de prendre position contre la Russie sur le plan politique parce qu'il souhaitait la paix dans le monde.

Ce qu'on appelle la politique du Vatican concerne essentiellement l'ordre spirituel, et les positions du Saint-Siège vis-à-vis de l'athéisme marxiste et du matérialisme dialectique sont et restent ce qu'elles sont. Ce que l'auteur des articles en question fait observer, c'est que le plan spirituel de l'action de la Papauté n'est précisément pas le plan de la politique temporelle des nations, et lui permet toutefois d'assigner les règles morales dont celle-ci doit s'inspirer; et que si on se place dans la perspective de cette politique temporelle et de l'échiquier pratique sur lequel elle se joue, on constate qu'elle a affaire non à des idées pures et à des systèmes abstraits, mais à des peuples et à des Etats engagés dans la réalité historique, et des craintes concrètes et des intérêts concrets desquels il faut d'abord tenir compte, et dont une règle morale primordiale demande qu'on cherche dans la paix, non dans la guerre, la solution des conflits d'intérêts et d'ambitions, même si par ailleurs leurs idéologies sont en irréductible opposition³².

En avril 1948, Maritain remettra à Mgr Montini « une longue lettre » dans laquelle il émettait, à la demande de ce dernier, un certain nombre de « suggestions » quant à une initiative que le pape pourrait prendre pour

promouvoir la paix mondiale³³. Il me paraît utile d'y revenir, en conclusion de cette communication, car la proposition qu'y formulait Maritain d'une lettre du Saint-Père à tous les peuples, mais tout spécialement au « peuple russe » en le consacrant au Cœur Immaculé de Marie, sera reprise quelques années plus tard par Pie XII dans sa fameuse Lettre apostolique aux peuples de Russie (7 juillet 1952), qui marque une première ouverture du Vatican à l'égard de l'Union soviétique.

Philippe CHENAUX

32. Discours prononcé au Palais Taverna le 14 juillet 1947, *Cahiers Jacques Maritain*, no 4bis, juin 1982, pp. 79-80.

33. J'ai publié ce texte en annexe de mon petit livre *Paul VI et Maritain. Les rapports du « montinianisme » et du « maritanisme »*, Rome, 1994, pp. 104-110.

Jacques Maritain et Hélène Iswolsky : les enjeux politiques d'une amitié franco-russe*

Un lecteur attentif d'*Humanisme intégral*, de la revue *Esprit* dans les années 1930 ou du *Journal* de Julien Green a sans doute croisé une fois ou l'autre le nom d'Hélène Iswolsky (1896-1975), qui joue un rôle important et méconnu dans la France de l'entre-deux-guerres à la charnière de l'histoire sociale, culturelle, religieuse et politique¹. L'amitié entre H. Iswolsky et Jacques Maritain revêt de nombreux aspects. Seul le politique, au sens strict, sera cependant retenu dans cette étude, puisque la question politique est au point de départ de leur amitié et puisque cet angle d'approche – fût-il réducteur – permet de mieux saisir une des sources de la position de Maritain à l'égard de la Russie communiste.

Hélène Iswolsky n'est pas la personnalité la mieux connue du réseau Maritain². Maritain était soucieux de l'intégration de cette noble russe en exil après la Révolution de 1917; il l'invite à fréquenter la maison de Meudon à partir de 1930; elle y rencontre Emmanuel Mounier en 1933; Maritain et Mounier proposent à H. Iswolsky de publier articles et essais dans *Esprit*, *La Vie intellectuelle* ou chez Desclée de Brouwer. Hélène Iswolsky est vite promue spécialiste en actualités russes au sein du réseau, et diffuse auprès des catholiques français les idéaux du « groupe post-révolutionnaire » auquel elle appartient. Cette amitié entre Maritain et H. Iswolsky, en même temps qu'elle illustre le vif intérêt que Maritain portait au monde russe, permet d'expliquer la genèse de quelques pages de Maritain consacrées à l'interprétation de la Révolution de 1917, et éclaire les débats qui ont eu lieu à l'occasion de quelques manifestes, en 1930 pour des intellectuels russes fusillés par la police politique, ou en 1942 avec le manifeste, publié aux États-Unis, intitulé « Devant la crise mondiale ».

* Communication au colloque « Jacques Maritain et la Russie » qui s'est tenu les 3-4 avril 2009 au Collège des Bernardins à Paris.

1. Voir Florian MICHEL, *Itinéraire d'une intellectuelle russe catholique, Hélène Iswolsky (1896-1975)*, mémoire de maîtrise, sous la direction de Jean-Marie Mayeur, Université de Paris IV, juin 2000, 125 p. Un exemplaire est déposé au Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain de Kolbsheim.

2. Une bibliographie d'Hélène Iswolsky a été publiée dans le volume X de *The Third Hour, Helen Iswolsky, Memorial Volume*, 1976, New York, pp. 133-142.

Hélène Iswolsky: Saint Petersburg, Paris, New York

Hélène Iswolsky est née le 24 juillet 1896 en Bavière; elle s'éteint le 24 décembre 1975, à Cold Spring, dans l'État de New York. Née dans la très haute noblesse russe, elle passe son enfance et adolescence entre le Palais d'Hiver à Saint-Pétersbourg et l'hôtel de l'Ambassade de Russie à Paris. Sa jeunesse est marquée par son origine sociale, qui la distingue au sein de l'émigration russe parisienne. Son père, Alexandre Iswolsky (1856-1919), était le ministre des Affaires étrangères de Nicolas II au temps des guerres balkaniques, et il fut le dernier ambassadeur du Tsar à Paris entre 1911 et 1917. La vie d'Hélène Iswolsky est marquée par deux exils, le premier à Paris après la Révolution de 1917, le deuxième aux États-Unis après la défaite de la France en 1940. Elle meurt pauvre et solitaire dans une petite chambre d'une petite ville le long de l'Hudson River. Sans déni possible, sa vie fut tourmentée; son âme est russe: « J'aimerais vous donner des nouvelles plus joyeuses, écrit-elle en 1932 à Charles du Bos, mais après tout, ce n'est que dans la profondeur de la souffrance que la vie spirituelle prend sa vie. Et qui d'entre nous n'a pas été blessé³? » Hélène Iswolsky occupe une position singulière dans le paysage intellectuel français de l'entre-deux-guerres: elle est femme, russe, catholique et intellectuelle. À ce titre, elle ressemble un peu à Raïssa Maritain ou Aniouta Fumet. Elle aussi joue le rôle de « passeur » entre Français et Russes, entre catholiques et orthodoxes⁴.

La conversion en 1923

Hélène Iswolsky est née dans la foi orthodoxe. Elle se convertit en septembre 1923 au catholicisme lors d'une retraite à l'abbaye bénédictine de Sainte Scholastique, à Dourgne, dans le Tarn. La jeunesse de H. Iswolsky ne semble pas avoir été très pieuse:

Hélène, commente la chronique du couvent, ne connaissait que la joie de vivre. Le milieu n'était pas dévot. M. Iswolsky avait une orthodoxie de cérémonies officielles et de traditions nationales. (...) Mme Iswolsky, protestante

éclairée comme on dit ne se mêlait pas de l'instruction religieuse de ses enfants. (...) Hélène et son frère étaient livrés à des professeurs variés, un pope leur faisait un vague catéchisme. (...) Les enfants poussèrent tout seuls, la vie mondaine forcée d'une ambassade absorbant les parents⁵.

Comme H. Iswolsky appartenait à l'Eglise orthodoxe, cette conversion se double d'une abjuration, dont le texte se trouve dans les archives de l'abbaye Sainte-Scholastique. Il faut le lire pour rendre un peu de la saveur de l'Eglise des années 1920:

Moi, Hélène Iswolsky, connaissant la vraie foi catholique et apostolique, j'anathémise ici publiquement toute hérésie et tout schisme; j'adhère de tout mon cœur à la Sainte Eglise romaine; et je confesse de cœur comme de bouche que je crois tout ce que le Saint-Siège apostolique, par l'autorité des Saints Évangiles propose à croire. Je le jure au nom de la Très Sainte Trinité et des Saints Évangiles; et je prononce que quiconque va à l'encontre de cette foi est digne d'un éternel anathème, lui, ses dogmes, et ses sectateurs. Et si moi-même, ce qu'à Dieu ne plaise, j'avais la présomption d'adhérer jamais à quelque point que ce soit qui lui fut contraire, je me sou mets d'avance à la sévérité des Saints Canons.

Cette conversion ne s'accompagne pas cependant d'un changement dans les activités: H. Iswolsky était journaliste dans quelques revues parisiennes et le demeure. Elle publie quelques romans en collaboration avec Joseph Kessel et Anna Kachina; elle publie également une biographie de Bakounine⁶. Les temps sont durs pour cette jeune intellectuelle russe, qui nécessiteuse, ne dédaigne aucun travail, fût-il parfois ingrat: elle publie même des articles dans la revue *Détective* de Gallimard. H. Iswolsky regrette souvent de ne pouvoir concilier sa foi et son activité littéraire.

Le manifeste de 1930

Par l'intermédiaire de Charles du Bos, avec qui elle traduit à l'été 1930 la *Correspondance d'un coin à l'autre* entre Venceslas Ivanov et Michel Gerschenson⁷, elle rencontre, à la fin de l'année, Jacques Maritain. Les trois

3. Lettre d'H. Iswolsky à C. du Bos, 31 octobre 1932, Archives Doucet, Paris.

4. Voir, par exemple, la lettre d'H. Iswolsky à C. du Bos, 5 février 1935, Archives Doucet: « Je vous fais part d'un projet que je mûris depuis longtemps mais qui semble actuellement prendre corps. Il s'agirait de réunions privées, n'ayant pas le même caractère d'un cercle d'étude, mais plutôt d'une série de causeries amicales, au cours desquelles pourraient se rencontrer catholiques russes et français, ainsi que les orthodoxes désireux de mieux connaître le catholicisme. M. l'abbé Altermann est d'avis lui aussi qu'il faudrait grouper un peu plus les russes catholiques, qui sont bien isolés, et qu'il importerait de les réunir dans une ambiance russe. »

5. Chroniques de l'abbaye Sainte-Scholastique, 14 septembre 1923, Dourgne, Tarn.

6. H. ISWOLSKY, *Les Rois aveugles*, en collaboration avec Joseph Kessel, Les Editions de France, 1925, Calmann-Levy, 1948, Plon, 1970; IDEM, *La Jeunesse Rouge d'Inna*, roman en collaboration avec Anna Kachina, Paris, Les Editions de France, 1928; IDEM, *La Vie de Bakounine*, Gallimard, 1930.

7. V. IVANOV et M. O. GERSCHENSON, *Correspondance d'un coin à l'autre*, Éditions Corrêa, Paris, 1931. Introduction de Gabriel Marcel; traduction de Hélène Iswolsky et Charles du Bos.

premières lettres de H. Iswolsky à J. Maritain datent du mois de novembre 1930. H. Iswolsky entretient alors le philosophe d'un projet de manifeste en faveur d'intellectuels russes exécutés, ou menacés de l'être, en URSS par la Guépéou. Tel est le point de départ de leur correspondance, qui va durer jusqu'à la mort de Raïssa en 1960.

Hélène Iswolsky cherche en effet à recueillir des signatures d'intellectuels français. Elle diffuse le petit tract suivant, qui accompagne le texte du manifeste :

À la suite de l'exécution sommaire de 48 intellectuels russes, mis à mort par ordre de la Guépéou, qui ne leur a donné aucun moyen de défense, de nombreux intellectuels allemands dont le Professeur Einstein et H. Mann, ont signé une protestation qui a paru dans le *Berliner Tage Blatt* du 15 octobre 1930. Une protestation du même genre, dont ci-joint le texte, doit paraître prochainement dans la presse française; elle sera signée par les travailleurs de la pensée française, sans distinction de parti politique, car cette démarche n'est dictée que par les sentiments d'humanité et de justice qui ont toujours trouvé un écho en France, et que les intellectuels sont tout particulièrement appelés à défendre.

On trouve un récit des démarches qu'Hélène Iswolsky entreprend dans une lettre à Charles du Bos de novembre 1930 :

À la suite de notre entretien, j'ai continué mes démarches; Benda n'est pas encore de retour, mais j'ai pu approcher Paul Desjardins qui m'a accordé sa signature et son appui. Je sais également que le doyen de la Faculté de Droit a signé. Je vous envoie ci-joint les papiers pour ainsi dire officiels concernant cette question, qui me tient fort à cœur. Si vous pouviez vous procurer la signature de Baruzi ou de quelque autre personne de votre choix, je vous serais si reconnaissante! Pour commencer il faudrait prendre le plus à gauche possible, mais plus tard tous pourront signer, et nous aurons je pense beaucoup de signatures. Je suis heureuse de penser que vous m'avez déjà accordé la vôtre.

P.S.: j'ai vu, chez M. Desjardins, Heinrich Mann, un des signataires de la protestation allemande, et sa présence a beaucoup facilité l'entretien⁸.

Le dernier tome des *Œuvres complètes* de Jacques Maritain contient le texte du manifeste en français, envoyé par H. Iswolsky, et jamais publié – à notre connaissance – en France :

Le 22 et 25 septembre, quarante-huit citoyens russes, tous adonnés aux travaux intellectuels, ont été fusillés sans jugement, sans aucun moyen de défense, par ordre de la police politique, dite Guépéou. Leur crime aurait été d'avoir nui à l'Etat, en provoquant du mécontentement dans le monde ouvrier. En admettant même l'hypothèse d'une tentative de campagne d'idées, dont les 48 intellectuels auraient été les auteurs, ce qui resterait à prouver, – c'est donc pour un délit d'opinion que ces hommes auraient été mis à mort. (...) Cette exécution ne peut qu'émouvoir tous ceux qui, sans distinction de parti politique, entendent défendre la civilisation elle-même, que de pareils crimes contre les individus mettent en péril. Les travailleurs de la pensée se trouvent peut-être encore plus particulièrement atteints par de telles exécutions sommaires qui laissent supposer qu'elles sont le prélude d'une recrudescence de persécution contre les intellectuels⁹.

Les lettres de H. Iswolsky à Maritain, où il est question de ce manifeste, évoquent quelques difficultés et pourraient en expliquer la non-parution dans la presse française¹⁰. À la source du manifeste, il y a une protestation, parue dans le *Berliner Tage Blatt* du 15 octobre 1930. Une réaction semblable se prépare en France; H. Iswolsky souhaite obtenir la signature de Maritain et lui demande de diffuser ce manifeste autour de lui: c'est l'objet de la première lettre (14 novembre). Dans la deuxième lettre (19 novembre), H. Iswolsky remercie Maritain pour la démarche qu'il a bien voulu entreprendre auprès de ses amis – Maritain a contacté Gabriel Marcel, François Mauriac, Charles du Bos –, et tente d'apaiser une de ses inquiétudes. Maritain craint en effet de se laisser embarquer dans une manœuvre politique à cause de ce manifeste, dont l'allure innocente pourrait déguiser les intérêts d'un parti. L'argumentation, ambiguë, de H. Iswolsky n'a pas dû le convaincre :

N'ayez aucune crainte en ce qui concerne les socialistes révolutionnaires. Il ne s'agit nullement d'une manœuvre politique, et tous les groupes d'intellectuels russes sont de tout cœur avec les instigateurs de cette vague de généreuse protestation. Tout simplement, seules l'extrême droite, qui est très incapable, et la gauche s'occupent encore avec énergie de ces questions¹¹.

H. Iswolsky révèle que c'est le parti socialiste révolutionnaire qui est à l'origine du manifeste, et dont elle est proche par son amitié avec Alexandre

9. Jacques MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. XVI, pp. 1166-1167.

10. Lettres de H. Iswolsky à J. Maritain, 14 novembre, 19 novembre, 27 novembre 1930, Archives Maritain.

11. Lettre de H. Iswolsky à J. Maritain, 19 novembre 1930, AM.

8. Lettres de H. Iswolsky à Charles Du Bos, 10 novembre 1930, Archives Doucet.

Kerenski notamment. Au bout du compte, Maritain se refuse¹² et ne signe pas le manifeste, c'est ce que révèle la troisième lettre, du 27 novembre. Il voulait que soit ajouté à la fin du manifeste le paragraphe suivant :

Certes ce qui importe, ce n'est pas le fait que les victimes soient des travailleurs intellectuels ou des travailleurs manuels ; c'est l'attentat commis contre la personne humaine. La présente protestation n'a aucun but politique et fait abstraction de toute considération concernant le régime politique de la Russie, elle exprime la réprobation de la conscience en face d'une iniquité¹³.

Cela ne dépendait pas de H. Iswolsky. Les suggestions de Maritain allaient dans le sens d'une redéfinition de l'intervention en évitant les engagements politiques : il ne s'agit pas tant, dans l'esprit de Maritain, d'un « manifeste en faveur » d'intellectuels russes exécutés, que d'un « manifeste contre » la cruauté et la barbarie du traitement infligé à des personnes.

À la suite du manifeste, et tout au long des années 1930, Maritain invite Hélène Iswolsky à participer aux premières réunions œcuméniques entre catholiques et orthodoxes. Elle publie de nombreux articles dans *Esprit*, *Les Études*, *La Vie intellectuelle*, etc. H. Iswolsky introduit également auprès des lecteurs des revues de l'émigration russe à Paris – *La Voie*, *Les Annales Contemporaines*, *La Cité Nouvelle* et *Russie Nouvelle* – les principes du catholicisme social, tels qu'ils sont définis par l'encyclique *Quadragesimo Anno* de Pie XI (1931) et dans l'esprit d'*Humanisme Intégral* de Maritain (1936). H. Iswolsky, qui soutient la cause catholique auprès des orthodoxes, plaide la cause russe auprès du public français : elle défend souvent l'idée que la Russie conserve, malgré la révolution de 1917, un sens profond des valeurs chrétiennes.

Le départ aux États-Unis

H. Iswolsky quitte la France au printemps 1941 et gagne New York, où Maritain tente de constituer un pôle de « résistance intellectuelle »¹⁴. C'est

12. Lettre de J. Maritain à Gabriel Marcel, 24 novembre 1930, Fonds Charles du Bos, Archives Doucet : « Mon cher ami, je vous envoie le texte de la protestation que l'autre lundi, chez Charles du Bos, nous avons décidé de signer tous les quatre, et que Mlle Iswolsky m'avait transmis. Réflexion faite, je crois indispensable d'ajouter quelques lignes. (...) Cela est fort urgent, car dès mon retour de Versailles, j'avais dit notre commune acceptation de principe. »

13. Jacques MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. XVI, p. 1167.

14. Sur ce point, voir Michel FOURCADE, « Maritain et l'Europe en exil 1940-1945 », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 28, juin 1994 ; IDEM, « Maritain inspirateur de la résistance », *CJM*, n° 32, juin 1996 ; René MOUGEL, « Les années de New York 1940-1945 », *CJM*, n° 16/17. Voir également les ouvrages de synthèse : Jeffrey MEHLMAN, *Émigrés à New York. Les intellectuels français à Manhattan 1940-1944*, Albin Michel, 2005 ; Emmanuelle LOYER, *Paris à New York. Intellectuels et artistes français en exil 1940-1947*, Grasset, 2005.

dans ce dessein qu'en 1942 elle publie une autobiographie intitulée *Light before Dusk*¹⁵, traduite et publiée au Canada en 1945 sous le titre *Au Temps de la Lumière*, où elle s'efforce de « rendre compte de la résistance de l'âme française au conquérant nazi et du déshonneur attaché à la politique de collaboration » comme l'écrit Maritain dans la préface de l'ouvrage¹⁶. En 1943, elle est appelée au bureau français de l'Office of War Information (OWI) pour y être responsable des émissions religieuses en français.

Au sortir de la guerre, Hélène Iswolsky demeure aux États-Unis, elle reçoit la nationalité américaine en 1946 et partage son temps entre l'abbaye bénédictine de *Regina Laudis*, Connecticut, fondation de Jouarre, où elle prononce les vœux d'oblate séculière, l'université jésuite de Fordham à New York, où elle enseigne le russe et la civilisation russe, et une revue œcuménique qui prend le titre de *La Troisième Heure* – heure de la Pentecôte dans *les Actes des Apôtres* (2,15). L'objet de cette revue est d'introduire et d'approfondir aux États-Unis le dialogue noué entre orthodoxes et catholiques, initié par Maritain et Berdiaev à Paris et interrompu par la Seconde Guerre mondiale. La revue est certes modeste quant à sa parution – dix numéros – et sa diffusion, mais elle subsiste et publie durant 30 ans, autour d'un centre d'études – le centre Saint-Benoît et Saint-Serge – animé également par H. Iswolsky.

Hélène Iswolsky et la question politique

Quelle fut l'attitude d'Hélène Iswolsky sur le plan politique ? On en trouve un résumé dans une lettre à Étienne Borne, en décembre 1933, où Maritain présentait Hélène Iswolsky et ses amis du groupe post-révolutionnaire :

Ils répudient la « mentalité d'émigrés », regardent la révolution comme une chose faite, acquise, et prennent en conséquence une position « post-révolutionnaire ». Chrétiens (orthodoxes), ils ont (à l'égard de la Russie soviétique) une position analogue à celle d'*Esprit* (à l'égard de l'Europe bourgeoise) ; c'est pour la Russie qu'ils veulent travailler, espérant faire sortir du communisme de là-bas un nouvel ordre chrétien. Ils sont fort près de Berdiaev, avec une ascendance « slavophile » et « eurasiste » qui m'a paru assez marquée. Il a été entendu qu'ils rencontreraient chez nous quelques amis français avec

15. H. ISWOLSKY, *Light before Dusk: a Russian-Catholic in France*, New-York, Longmans, Green & Co, 1942, traduit sous le titre *Au Temps de la Lumière*, Montréal, Editions de l'Arbre, 1945.

16. J. MARITAIN, *Œuvres complètes*, vol. VII, pp. 1314-1319.

lesquels ils voudraient entrer en contact et par lesquels ils voudraient faire examiner et critiquer leurs idées¹⁷.

Hélène Iswolsky est le principal porte-parole du groupe post-révolutionnaire dans la presse catholique française.

Hélène Iswolsky et le mouvement post-révolutionnaire

Sur le plan historique, il y a peu d'études sur la pensée post-révolutionnaire. « La Russie d'au-delà les frontières » est souvent l'objet d'analyses historiques : les personnalités éminentes de l'émigration donnent souvent lieu à des articles ou à des ouvrages. Mais cette historiographie laisse peu de place aux personnalités non orthodoxes ou non principalement hostiles au communisme¹⁸. L'historiographie de l'émigration russe semble tendre à négliger les figures plus originales, plus rebelles comme celle d'Hélène Iswolsky, qui est pourtant bien intégrée aux cercles russes : « Tout en maintenant des relations étroites avec les cercles catholiques français, je continuais à fréquenter mes compatriotes et prenais part à leur vie culturelle¹⁹. »

Comment présenter la pensée post-révolutionnaire ? En 1930, en collaboration avec Charles du Bos, H. Iswolsky traduit la correspondance entre Ivanov et Gerschenson, connue sous le titre *Lettres d'un coin à l'autre*, pour la jeune revue *Vigile*, fondée par C. du Bos, F. Mauriac, et l'abbé Altermann. Après sa parution dans *Vigile*, la correspondance est éditée en volume avec une introduction de Gabriel Marcel. Ces lettres offrent sans doute l'introduction la plus commode à la pensée post-révolutionnaire. Les lettres ont été écrites en 1921, par Venceslas Ivanov et Michel Gerschenson, tous deux pensionnaires russes d'un hôpital italien : ils partagent la même chambre, chacun dans un coin ; ils débattent du sens de la Révolution qui vient de secouer la Russie et de la probabilité d'une survie de la culture de jadis. Gerschenson pense qu'une table rase était nécessaire, pour que l'homme retrouve son innocence et sa fraîcheur originelle :

Quel bonheur, ce serait que de se jeter dans le Léthé. (...) Quel bonheur ce serait que de regagner le rivage nu, allègre et léger tel le premier homme,

17. Lettre de J. Maritain à Étienne Borne, 4 décembre 1933, AM, citée dans la thèse de Michel FOURCADE, *Feu la Modernité ? Maritain et les maritainismes*, Université Paul Valéry-Montpellier III, 2000, p. 963.

18. Voir, par exemple, Nikita STRUVE, *70 ans d'émigration russe, 1919-1989*, Paris, Fayard, 1996.

19. H. ISWOLSKY, *Au Temps de la Lumière*, Montréal, Éditions de l'Arbre, 1945, p. 168.

n'ayant conservé du passé qu'un seul souvenir – celui du poids écrasant de ses vêtements et de la joie de les avoir dépouillés²⁰.

Dans la ligne de l'idéalisme russe, Gerschenson est persuadé de la vanité et de la pesanteur inutile de toutes spéculations transcendantes, du néant de toutes connaissances et de tous sentiments religieux. Tandis que Ivanov, chrétien, catholique même après son passage en 1926, se refuse à traiter la foi comme un élément de culture dont il serait bon pour l'homme cultivé, et « écrasé » par son héritage culturel, de se dépouiller : « Sans la foi en Dieu l'humanité ne retrouvera pas sa fraîcheur perdue » ; « redevenir primitif, est une trahison, un oubli, une fuite, une réaction lâche et qui marque la lassitude »²¹.

À travers cet ouvrage, c'est un des soubassements de la pensée de H. Iswolsky que l'on peut reconstituer. Il est aisé ainsi d'établir une filiation entre les thèses d'Ivanov et les idées du mouvement post-révolutionnaire. On y décèle la même foi en la foi du peuple russe : la Révolution bolchevique ne peut pas abolir tout le passé, parce qu'il est vain de songer éradiquer ce qui est « naturel » à un peuple. Les révolutionnaires peuvent bien détrôner les puissants ; ils peuvent bien incendier les églises et brûler les icônes. L'erreur, Ivanov l'écrit à Gerschenson, est de confondre la foi et le système de contraintes en lequel elle tend à se dégrader : les contraintes et le système qui les impose passeront, mais la foi elle ne passera pas. Appliqué au religieux, c'est le raisonnement même des théories post-révolutionnaires : la révolution bolchevique nettoie dans le feu les éléments impurs, et cherche à plonger la Russie dans le Léthé et l'oubli – objet de la quête de Gerschenson – mais la foi demeure, prête à resurgir.

Sur le plan politique et historique, comment définir le mouvement post-révolutionnaire ? Les contours de ce mouvement sont complexes, puisque le terme « post-révolutionnaire » est à la fois nom de genre et nom d'espèce. Le « mouvement post-révolutionnaire » est en fait divisé en divers groupes, le plus modeste, celui de H. Iswolsky et de Y. Schirinsky, que l'on nomme *affirmateur*, du nom de leur revue *Affirmations* ; le deuxième groupe, et le plus connu, est celui d'Alexandre Kazem-Beg, les « Mladorosses » ou en français « les Jeunes Russes », qui sont monarchistes et soutiennent les prétentions du Grand-duc Cyrille ; le troisième groupe est celui des « Eurasiens » : ils

20. V. IVANOV, M. GERSCHENSON, *op. cit.*, pp. 38-39.

21. V. IVANOV, M. GERSCHENSON, *op. cit.*, pp. 14 et p. 21.

revendiquent plus que les autres l'héritage des penseurs slavophiles, et finiront dans le giron communiste. Ces trois groupes n'ont en fait, hormis le nom « post-révolutionnaire », rien en commun. Les deux derniers mouvements sont assez bien connus par les historiens de l'émigration.

Le mouvement « Eurasien » occupe le devant de la scène pendant une dizaine d'années ; il a été fondé par le prince Nicolas Troubetskoï, en 1922, à Berlin. La Russie est pensée comme un continent à part, singulier, et non comme « l'appendice » oriental d'une Europe romaine ou germanique. Farouchement anti-occidental, le mouvement eurasien pense que c'est l'occidentalisation de la Russie qui l'a plongée dans les abîmes de la révolution bolchevique, qui cependant a le mérite de détruire la Russie occidentale et de rendre à la Russie une voie, mauvaise peut-être, mais au moins originale. Première concession au bolchevisme, qui en appellera d'autres.

Les « Jeunes Russes » naissent en 1923 : ce parti, qui met l'accent sur la jeunesse de ses membres et sur les vertus du nationalisme, connut un certain succès et une vie assez longue. Alexandre Kasem-Bek, porte-parole des « Jeunes Russes », tuteur de Vladimir, fils du Grand-duc Cyrille, et « chef de la maison impériale » après la mort de son père en octobre 1938, était en relation avec H. Iswolsky. Mireille Massip, dans la biographie qu'elle écrit de Kasem-Bek²², reproduit un extrait d'un de ses cahiers de notes de 1938, qui révèle que H. Iswolsky participa à des réunions mensuelles, appelées les « dîners de la table ronde », organisées par les « Jeunes Russes », pour tenter de rassembler toutes les sensibilités politiques de l'émigration et de former un front uni. Alexandre Kasem-Bek a écrit un article dans le premier numéro de *La Troisième Heure* en 1945 intitulé « *Stephan, the Innovator of Perm* », où il décrit la vie et l'œuvre de ce moine missionnaire dans le grand Nord. H. Iswolsky fréquente donc le cercle des « Jeunes Russes » ; les « dîners de la table ronde » sont un front d'union, une ébauche d'entente.

Le troisième mouvement post-révolutionnaire, fondé en mars 1933, est celui des *Affirmateurs* ; c'est celui de H. Iswolsky. *No Time to Grieve* évoque cet engagement politique :

22. Mireille MASSIP, *La Vérité est fille du Temps, Alexandre Kasem-Bek et l'émigration russe en Occident, 1902-1977*, Genève, Georg Editeur, 1999, p. 321 : « Enfin, en octobre 1938, la conscience du danger majeur qui menaçait la Russie ayant assoupli la raideur incisive des rapports entre les diverses tendances russes, je réussis à ébaucher le mouvement d'entente le plus intéressant. Des réunions qui furent appelés « Dîners de la table ronde » furent organisées par moi et groupèrent des personnalités russes de la gauche et de la droite. (...) Parmi les représentants de ces rencontres, citons : Milioukov, Kerenski, (...) H. Iswolsky. »

Je me sentais un peu solitaire, lorsque je trouvai un petit groupe de jeunes gens, qui partageaient mes positions. Ils étaient dirigés par Y. Schirinsky, un jeune aristocrate d'une trentaine d'années, très cultivé, qui avait lancé le mouvement des jeunes post-révolutionnaires²³.

Les historiens de l'émigration accordent peu d'attention à ce mouvement-là, qui est en fait resté un groupe microscopique, ultra-minoritaire au sein du monde de la *diaspora* russe. Son influence a été plus grande dans le monde intellectuel français. Yuri Schirinsky publia ainsi, en février 1934, le manifeste de son mouvement dans la revue *Esprit*. Il y a toujours eu deux tendances spirituelles en Russie, explique le manifeste de février 1934. La première, auto-gène et nationale. La seconde tournée vers l'Occident. Y. Schirinsky resitue son mouvement dans la première perspective, celle des slavophiles, qui s'appuient sur « les valeurs immuables d'une culture profondément religieuse et nationale. » La suite du manifeste ne manque pas de sel : « Les post-révolutionnaires exaltent la mission spirituelle de la Russie. (...) Leurs origines remontent au Starets Philothé, un des précurseurs du messianisme russe – Moscou est la troisième et dernière Rome. » Puis Schirinsky, pour illustrer ses thèses, de citer quelques textes, de Dostoïevski, « Notre pays aride et pauvre dira peut-être un jour au monde la parole nouvelle », de Klioutchevsky, le tuteur de Nicolas II : « La Russie des steppes et des forêts vierges, n'est-elle pas le primitif et malpropre berceau villageois dans lequel s'agite et crie éperdument l'avenir mondial ? » Schirinsky revendique l'héritage d'une pléiade d'auteurs : Gogol, Bakounine, Pouchkine et Alexandre Block, pour la littérature, Soloviev, Berdiaef et Boulgakov, pour la philosophie. Schirinsky s'efforce de clarifier ce qui distingue les divers mouvements post-révolutionnaires. Les thèses sont confuses. La seule chose claire, c'est que le groupe post-révolutionnaire de la tendance *Affirmations*, par opposition aux « Eurasiens » et aux « Jeunes Russes », défend un « christianisme libre et social »²⁴.

Quelques mois plus tard, en juin 1934, un article de S. N. Sirine, autre membre du groupe de H. Iswolsky et Y. Schirinsky, est publié dans la revue *Esprit*, pour apporter quelques informations complémentaires. Les accents sont ici, moins nationalistes, et plus proches de ceux de H. Iswolsky :

23. H. ISWOLSKY, *No Time to Grieve: an Autobiographical Journey*, New York, Monastery Our Lady of the Resurrection, 1985, p. 188. Voir les lieux parallèles dans *Au Temps de la Lumière*, 1945, p. 120 : « Je travaillais en ce temps-là avec un groupe de jeunes qui s'appelaient les post-révolutionnaires. C'étaient des élèves de Berdiaef qui portaient une attention particulière à la Russie d'aujourd'hui. »

24. *Esprit*, février 1934, p. 896.

Nous travaillons pour faire comprendre à notre grand peuple qu'une faucille et un marteau, tout excellent outils qu'ils soient, ne suffisent pas, à eux seuls à triompher de la nature. Qu'au bout du compte, c'est l'esprit de l'homme qui en célèbre toutes les victoires (...) par un souffle de provenance divine²⁵.

À la fin de la décennie, en 1939, H. Iswolsky publie un article dans *La Vie intellectuelle* pour présenter « Les recherches sociales et politiques de l'émigration russe²⁶ ». Cet article est en fait une synthèse de l'esprit post-révolutionnaire : « Il ne s'agit pas, écrit-elle, d'une doctrine rigide, ni même d'une pensée définitivement élaborée ; il s'agit plutôt d'un climat, d'une atmosphère culturelle. » H. Iswolsky de renvoyer alors à Berdiaef²⁷, et de conclure :

Le paradis sur terre, la société sans classe, la cité de justice érigée sans Dieu, n'était qu'une caricature grossière de l'idéal social russe, profondément humanitaire et religieux. Voici pourquoi la réaction de l'élite intellectuelle fut essentiellement humanitaire et religieuse, affirmant avant toute chose la primauté du spirituel.

L'on comprend mieux dès lors le faisceau des positions post-révolutionnaires. Slavophiles, puisque le marxisme et la révolution viennent d'Occident. Enracinées dans la pensée humanitaire et religieuse du XIX^e siècle, pour corriger le tournant raté de la Révolution. Post-, et non contre-révolutionnaires puisque « la révolution russe a eu lieu, c'est un fait qu'il n'y a plus qu'à constater », comme l'écrivait Berdiaef en 1927 dans *Un nouveau Moyen Âge*, et puisque ce qui est critiquable, ce n'est pas la révolution – l'empire de Russie était vermoulu de pourriture – mais le projet d'une « révolution sans Dieu », contraire à la « tradition russe ».

25. *Esprit*, juin 1934, p. 480.

26. H. ISWOLSKY, « Les recherches sociales de l'émigration russe », *La Vie Intellectuelle*, août 1939, 8 p.

27. Le maillon entre Berdiaef et le mouvement post-révolutionnaire est essentiel. Berdiaef, dans son *Essai d'Autobiographie Spirituelle* (Bûchet-Chastel, 1958), sans donner de précisions ni de noms reconnaît qu'il « sympathisa en partie avec les courants post-révolutionnaires » et que sa pensée exerça une grande influence auprès des mouvements politiques de jeunes (p. 323). Voilà deux passages qui pourraient permettre d'établir les points de tangence entre la pensée de Berdiaef et celle des post-révolutionnaires : « La Révolution en Russie a eu lieu. C'est un fait, il n'y a qu'à le constater. La reconnaissance d'un fait n'implique point son appréciation. » (*Un nouveau Moyen Âge*, Plon, 1927, p. 169.) Et encore, dans *Les Sources et le sens du communisme russe* (1938), dans le chapitre sur « Communisme et christianisme », Berdiaef montre que l'impulsion communiste est de source chrétienne, source détournée : « Le type le plus accompli du communiste (...) est un héritier de l'éducation chrétienne. Influence invisible et souterraine » (p. 229).

Hélène Iswolsky et la revue Esprit

C'est grâce à Maritain que H. Iswolsky entre à la rédaction de la jeune revue *Esprit*. *Au Temps de la Lumière* évoque la première rencontre à Meudon avec E. Mounier :

Un jour je rencontrai chez les Maritain un jeune homme de type flamand, aux cheveux blonds et aux yeux bleus, qui ressemblait à un écolier, plutôt qu'à un penseur ou à un écrivain. (...) C'était Emmanuel Mounier²⁸.

Cette rencontre eut lieu à la mi-décembre 1933 à Meudon. Dans deux lettres datées du 29 novembre et 9 décembre 1933, Maritain exprime à Mounier son souhait de lui faire rencontrer un groupe de jeunes russes, proches des idées d'*Esprit*, le 17 décembre, chez lui²⁹. Dans la lettre du 29 novembre 1933, on peut lire : « Mon cher ami, j'ai fait récemment la connaissance d'un groupement de jeunes russes tout à fait intéressant, dont la position ressemble à celle d'*Esprit*. » Et dans la lettre du 9 décembre 1933 : « Mon cher Emmanuel, je vous confirme que la petite réunion avec les Russes aura lieu chez nous le dimanche 17 après le dîner. » Cette invitation de Maritain pourrait être une réponse à une requête de Mounier, qui était en effet à la recherche de quelques lettrés russes proches de la sensibilité d'*Esprit*, comme le révèle une lettre de Mounier à Berdiaef de novembre 1932 :

Ne pourriez-vous me mettre en rapport avec des gens dont je puisse avoir des informations précises et non déformées sur l'URSS ? Il est bien évident que je recevrai avec le plus grand plaisir toute collaboration de vos amis³⁰.

Sous ce patronage, de mars 1934 à juillet 1938, H. Iswolsky collabore à *Esprit*, où elle fut, durant presque cinq ans, la principale informatrice des réalités soviétiques au sein de la rédaction ; elle publie, ainsi, dans la revue d'Emmanuel Mounier, onze articles et chroniques, qui concernent exclusivement la société, la politique et la littérature russes. Cinq articles sont signés de son nom ; six autres sont signés sous le nom collectif des Quatre, comme le révèle *Au Temps de la Lumière*³¹.

28. H. ISWOLSKY, *Au Temps de la Lumière*, 1945, p. 118.

29. *Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier*, novembre 1969, n° 34-35, pp. 62-63.

30. Lettre d'E. Mounier à N. Berdiaef, 16 novembre 1932, *Bulletin des Amis d'Emmanuel Mounier*, février 1969, n° 33.

31. H. ISWOLSKY, *Au Temps de la Lumière*, op. cit., 1945, p. 120 : « Avec trois autres jeunes russes, nous publiâmes dans *Esprit* quelques articles signés les Quatre. »

En février 1934, soit deux mois après la rencontre de Meudon, paraît dans la revue *Esprit* le « manifeste des post-révolutionnaires », signé par Y. Shirinsky et déjà évoqué. Le mois suivant, en mars 1934, paraissent deux articles sur la Russie, l'un signé H. Iswolsky, l'autre signé « les Quatre ». Ce dernier est précédé d'une petite notice qui, sans indiquer l'identité des quatre chroniqueurs, précise les desseins de cette nouvelle rubrique intitulée « Chroniques de l'URSS » :

Esprit est à partir de ce numéro [mars 1934] la première revue de langue française à publier une chronique régulière des choses de l'URSS du point de vue non-partisan. Nous avons réuni pour la tenir une équipe de quelques hommes, dont plusieurs ont longtemps séjourné en Russie et connaissent parfaitement la langue et l'âme russes. Ils dépouilleront pour nos lecteurs journaux, revues, ouvrages qu'ils liront à la lumière de leur expérience et de leur information directe. Berdiaef l'écrivait dans le premier numéro de cette revue : on ne combattra le communisme qu'en le dépassant. Pour cela il est bon de déblayer les images sommaires que nous en offre la grande presse française et de le suivre directement, sans documents, sans préjugé sentimental. Nos amis qui signeront le plus souvent sous un nom collectif, apporteront à leur information à la fois cette ouverture qui fait comprendre et cette fermeté dans le jugement que ne donnent pas les réactions de la peur, mais seulement une ferme conviction spirituelle. Il s'agit de prendre doctrinalement position contre le communisme, non selon des « préjugés bourgeois et stériles », mais selon la voie de l'intelligence et de la connaissance de l'intérieur. D'où la nécessité de s'adresser à des écrivains qui connaissent la langue et l'âme russe, qui sont capables de suivre la voie que Berdiaef traçait en 1932 lorsqu'il écrivait son article pour le premier numéro d'*Esprit* : « Vérité et mensonge du communisme ».

Le groupe des Quatre a pour office de mettre en œuvre le programme-liminaire de Berdiaef de 1932. La notice établit explicitement la filiation. Leur rôle est donc considérable : une bonne part du crédit intellectuel de la revue est désormais entre leurs mains : les Quatres vont s'efforcer de rendre compte des réalités russes dans le sens indiqué par Berdiaef – discerner la vérité communiste pour mieux en dénoncer les erreurs.

Sur l'identité des « quatre » chroniqueurs russes, deux sont nommables, deux restent anonymes :

Mes trois compagnons étaient très occupés. L'un gagnait sa vie comme chauffeur de taxi, et griffonnait ses notes en attendant ses clients ; les deux autres travaillaient dans une usine et rentraient à la maison trop fatigués pour travailler. L'un après l'autre, ils cessèrent leur collaboration à *Esprit*. Je continuai seule, et souvent je trouvai ma tâche difficile et lourde de responsa-

bilités. Nous continuions à signer les Quatre et mes amis disaient en riant que j'incarnais les quatre hommes à moi seule³².

Le chauffeur de taxi est Yuri Shirinsky, chef du mouvement. Des deux autres, nous ne savons rien, si ce n'est qu'ils étaient ouvriers et post-révolutionnaires. Si Mounier apprécie le mouvement post-révolutionnaire, c'est que ce dernier est proche de la ligne d'*Esprit*. Tous n'ont cessé de souligner cette proximité spirituelle. Ainsi H. Iswolsky dans la revue *Esprit* elle-même :

La jeune équipe russe marche aux côtés de la jeune équipe française ; ce qui la distingue ce sont les années de souffrance. (...) Mais la ressemblance est trop évidente pour qu'on ait besoin de la souligner³³.

Y. Shirinsky fait de même en février 1934, sur le mode interrogatif :

Notre but est la création d'une nouvelle organisation, sociale, anti-capitaliste et anti-communiste, sur les bases d'une morale chrétienne. Ce but ne serait-il pas commun ?

Les points de rencontre sont nombreux : les post-révolutionnaires partagent cet « esprit non-conformiste » des années 1930, et avec *Esprit*, ils appellent de leurs vœux une authentique révolution ; ils cherchent une troisième voie entre communisme et capitalisme et accordent la « primauté au spirituel » selon l'expression désormais consacrée. Il faut donc conclure à une heureuse rencontre intellectuelle entre le mouvement d'Emmanuel Mounier et le groupe des post-révolutionnaires russes, dont les positions, proches de celles d'*Esprit* au point de s'y confondre, sont maintes fois exprimées dans les « Chroniques de l'URSS » ou dans les articles de H. Iswolsky. La revue *Esprit* apparaît donc comme la tribune française du jeune groupe russe, et en sens inverse, il faut reconnaître que le groupe russe apporta à la revue française toute sa connaissance des réalités russes, et contribua ainsi à lui assurer objectivité, indépendance et primeur des informations.

Les archives de la revue *Esprit* contiennent le manuscrit d'un discours de Mounier, pour l'ouverture du congrès de Jouy-en-Josas de 1937³⁴. Mounier s'efforce de dresser un bilan des positions de la revue sur tous les points sensibles de l'actualité, et, à propos de l'URSS, il écrit :

32. H. ISWOLSKY, *Au Temps de la Lumière*, op. cit., 1945, p. 120.

33. H. ISWOLSKY, « Affirmations », *Esprit*, mars 1934.

34. E. MOUNIER, *Discours d'introduction au congrès de Jouy-en-Josas*, 1937, 53 p., p. 44, archives IMEC.

Avec le communisme, nous sommes très loin encore d'avoir dit l'essentiel. D'ailleurs, chaque étape de son développement nous offre le problème sous une face nouvelle. Première étape: 1932-1935; tout en prenant doctrinalement position contre le communisme, nous avons eu à défendre le magnifique effort humain de l'URSS contre la suffisance bourgeoise. Ce fut toute la tâche des articles de H. Iswolsky. Deuxième étape: 1935-1937; main tendue, ruée des intellectuels au dernier snobisme; nous défendions l'espérance populaire contre le mensonge stalinien. (...) Mais je crois que ni la revue, ni les responsables de nos groupes n'ont encore fait l'effort suffisant de pénétration et de critique.

Mounier résume dans ce discours le chemin parcouru et témoigne de la place essentielle qu'occupe H. Iswolsky dans la stratégie de la revue à l'égard du communisme; il s'en réjouit, même s'il reste de la route. Il faut enfin souligner le rôle de Maritain dans cette affaire: c'est moins lui que Berdiaef dans l'article de 1932, qui semble fixer la ligne éditoriale de H. Iswolsky et des Quatre, mais c'est par son entremise que H. Iswolsky et le groupe post-révolutionnaire participent à l'aventure d'*Esprit*.

Hélène Iswolsky et Jacques Maritain: une influence mutuelle

Les points de tangence entre les œuvres d'Hélène Iswolsky et Jacques Maritain ne manquent pas. Ce dernier conseille, corrige, diffuse. Hélène Iswolsky traduit la pensée de Maritain pour le public russe de l'émigration, puis vers le public américain; elle fournit aussi quelques arguments et quelques clés d'interprétation. Deux exemples permettent de montrer tout particulièrement ces œuvres parallèles qui s'élaborent en correspondance. On pourrait développer d'autres exemples, mais nous n'évoquerons que le parallèle entre *L'Homme 1936 en Russie soviétique* et *Humanisme intégral*, tous les deux publiés la même année, en 1936, ainsi que le manifeste de 1942 « Devant la crise mondiale ».

L'Homme 1936 en Russie soviétique et Humanisme intégral

En décembre 1935, H. Iswolsky envisage d'écrire un essai sur « l'homme soviétique ». L'ouvrage paraît au printemps de 1936, chez Desclée de Brouwer, dans la collection du *Courrier des Îles* sous le titre *L'Homme 1936 en Russie soviétique*. Pour la première fois, H. Iswolsky développe dans un véritable essai les thèmes qui lui tiennent à cœur: la résistance spirituelle de l'homme russe, la nécessaire réforme de la politique stalinienne devant cette résistance, le souci religieux de « l'homme soviétique », qui demeure malgré la propagande athée fidèle à ses traditions. Les écrits autobiographiques révèlent peu d'informations sur la genèse de l'ouvrage:

On pouvait dresser un portrait de l'homme nouveau, qui offrait quelques signes prometteurs. L'homme de 1936 redécouvrait peu à peu les racines de la Russie. Il n'avait pas perdu son sentiment religieux, et était étroitement attaché à l'ancienne idée de solidarité chrétienne. Je m'efforçai de décrire cet homme dans un essai qui fut publié chez Desclée de Brouwer³⁵.

H. Iswolsky souligne en quelques mots le paradoxe qui fait toute la trame de son étude: il s'agit d'un homme nouveau qui « retrouve » ses racines, qui « renoue » avec les coutumes et la foi de ses pères, malgré la révolution de 1917. On voit mal en quoi, dans l'absolu, cet homme est authentiquement nouveau. Mais là gît l'intérêt de l'ouvrage.

Une lettre de H. Iswolsky à Jacques Maritain, du 5 décembre 1935, permet de préciser les circonstances de la naissance de cet essai:

Nous avons été très heureuses de votre visite; ma mère a beaucoup d'estime pour vous et votre épouse. (...) Je suis particulièrement sensible à votre offre de collaboration. Il s'agirait en somme de ce problème de l'humanisme qui vous intéresse tant, mais que l'on « accrocherait », ainsi que vous le disiez, aux récents événements en URSS et à la formation d'une mentalité nouvelle qui (mes amis et moi en sommes convaincus) est en train de noyauter de l'intérieur l'armature marxiste³⁶.

Précieuses lignes, où l'on voit poindre le dessein de Maritain, alors lui-même en pleine préparation d'*Humanisme intégral*: il s'agit de comprendre clairement ce « problème de l'humanisme » en URSS. La lettre d'Hélène Iswolsky permet de resituer l'ouvrage dans sa perspective politique initiale: elle évoque ses « amis » – les membres du groupe post-révolutionnaire, dont H. Iswolsky se fait encore le porte-parole. Dans l'ouvrage, une première mention³⁷, discrète, puis un authentique manifeste³⁸ présentent le mouvement post-révolutionnaire parisien, avec ses thèmes, ses acteurs, ses revues. H. Iswolsky discerne des « germinations post-révolutionnaires », définit un « programme social post-révolutionnaire », étale les théories post-révolutionnaires sur l'inusable résistance spirituelle du peuple russe au joug stalinien.

35. H. ISWOLSKY, *No Time to Grieve*, op. cit., p. 181, tr.

36. Lettre de H. Iswolsky à Jacques Maritain, 5 décembre 1935, AM.

37. H. ISWOLSKY, *L'Homme 1936 en Russie soviétique*, DDB, 1936, p. 12: « Cette action révolutionnaire a été remplacée par des forces que nous appellerons *post-révolutionnaires*, destinées à dépasser et à surmonter le marxisme. » Premier emploi du terme post-révolutionnaire dans cet essai.

38. H. ISWOLSKY, *L'Homme 1936...*, op. cit., pp. 89-90. Ces deux pages précisent tout le corps de doctrine des post-révolutionnaires.

Cet essai ne trouve son vrai sens que lorsqu'il est resitué dans la perspective politique indiquée: l'ouvrage doit en fait dans son intégralité être lu à la lumière de la post-révolution. H. Iswolsky n'est pas réactionnaire, elle le confirme: « un retour au passé est impossible³⁹ ». H. Iswolsky n'est évidemment pas favorable à l'expérience bolchevique. Elle évoque cette « impossibilité de vivre dans l'atmosphère étouffante du matérialisme marxiste⁴⁰ »: « les images pessimistes peintes par les auteurs critiques à l'égard de l'URSS, écrit-elle, ne sont pas exagérées⁴¹ ».

La question, au fond, que cet essai tente de résoudre, porte sur la nature de l'homme nouveau en train de naître en URSS. La thèse de l'ouvrage peut se résumer en une négation et une affirmation. La thèse négative est celle-ci: l'homme nouveau n'est pas communiste. Si cet homme nouveau était communiste, alors les communistes ne devraient pas se heurter à une réalité humaine qui sans cesse contrecarre leurs plans, et ne devraient donc pas avoir besoin d'infléchir sans cesse leur ligne générale; or, puisque l'histoire enseigne que les dirigeants soviétiques doivent toujours composer avec une réalité humaine qui les dépasse, l'homme nouveau n'est pas communiste. D'où l'importance accordée dans l'argumentation de *L'Homme 1936...* à toutes « les inflexions », à toutes « les évolutions » de la politique soviétique⁴². Cette insistance peut étonner de prime abord si l'on ignore comment H. Iswolsky interprète toutes ces inflexions, qui sonnent comme autant d'échecs staliniens. Cela se vérifie aussi bien dans les questions agricoles⁴³, où Staline, dès janvier 1934, annonce un assouplissement de la collectivisation, que dans le domaine économique, où l'on revient à un système de « plus-libre » marché, par la suppression des cartes et une moindre planification du commerce, ou dans les questions d'éthique familiale, où le pouvoir, après avoir prôné l'union libre, le divorce et l'avortement, revient à une politique plus sage de responsabilisation parentale et d'encouragement à la natalité. D'où le retournement logique: ce n'est pas le parti qui dirige le pays, mais le peuple, « qui a trouvé moyen au prix d'une lutte spirituelle pathétique d'imposer sa propre ligne générale⁴⁴ ».

La deuxième thèse, affirmative cette fois, veut résoudre le problème soulevé: l'homme de 1936 en Russie soviétique a, selon H. Iswolsky, soif de

transcendance; il demeure fidèle et attaché aux traditions de l'Eglise orthodoxe; l'homme nouveau, tel qu'il se dessine en URSS, n'est pas nouveau dans l'absolu, il ressemble d'assez près à l'image de l'homme russe, du moujik, pieux et plein de bon sens. Cet homme, nouveau par rejet de 1917, est en fait, selon H. Iswolsky, une « manifestation profonde et organique de la conscience nationale et de l'âme russe⁴⁵ ». L'ouvrage s'ouvre et se conclut sur une profession de foi post-révolutionnaire résolument optimiste: « Si la Russie a vu sombrer le monde prérévolutionnaire, ce n'est pas pour bâtir la cité communiste, mais sa propre cité placée sous le signe d'une Chrétienté régénérée⁴⁶. » H. Iswolsky note avec joie tous les signes qui témoignent de la résistance religieuse: échec de la propagande des sans-dieu, abondance des martyrs, « l'âme chrétienne survit miraculeusement », « une légende dorée se forme dans les campagnes⁴⁷ : on voit paraître des humbles ermites, des moines gyrovagues récitant les offices, célébrant la messe en cachette, portant la Parole de Dieu de village en village. La Russie soviétique demeure chrétienne, en profondeur.

Il faudrait mesurer avec soin la réception de cet essai par la presse française. Une formule de l'abbé Journet pourrait en résumer les enjeux: « Le livre d'Iswolsky est précieux. Mais plutôt à Dieu qu'il soit plus vrai!⁴⁸ » Maritain donne dans *Humanisme intégral* un éloge de premier ordre de l'essai de H. Iswolsky, qualifié d'« excellent petit livre⁴⁹ ». Il appuie plusieurs de ses jugements sur des passages de *L'Homme 1936...*, il se demande – en écho de l'espérance iswolskienne – si « Dieu ne va pas faire sa rentrée en Russie soviétique⁵⁰ ». Il cite intégralement les pages d'Hélène Iswolsky sur les

45. H. ISWOLSKY, *L'Homme 1936...*, pp. 12-13.

46. H. ISWOLSKY, *L'Homme 1936...*, p. 14.

47. H. ISWOLSKY, *L'Homme 1936...*, p. 120. On peut discuter sur la justesse de cette image d'une Russie soviétique chrétienne et sur le fondement de l'optimisme d'Hélène Iswolsky. Il faudrait en effet pour réfuter, ou confirmer, cette appréciation des données que nul n'est sûr de pouvoir obtenir: une « Eglise martyrisée » ne peut guère tenir les registres de baptême par exemple. Les signaux sont toutefois pluriels: Paul Mailleux, dans sa biographie de l'Exarche Léonide Féodoroff, cite une lettre que ce dernier écrivit d'URSS au pape Pie XI: « Le peuple russe se sent beaucoup plus chrétien qu'au temps du tsarisme. La flamme de ce saint enthousiasme se répand partout » (Paris, DDB, 1966, p. 106); Georges GOYAU, dans *Dieu chez les Soviets* (Paris, Flammarion, 1929) consacre également un chapitre à « la résistance des esprits et de la conscience populaire », qu'il conclut par cette formule: « L'Éternel a la vie plus dure que feu Lénine ne le croyait. »

48. Lettre de l'abbé Journet à Maritain, 21 avril 1936, *Correspondance Maritain-Journet*, vol. II, p. 562.

49. Jacques MARITAIN, *Humanisme intégral*, Éditions Aubier, 1968, p. 91.

50. *Ibidem*, p. 73.

39. H. ISWOLSKY, *L'Homme 1936...*, p. 90.

40. H. ISWOLSKY, *L'Homme 1936...*, p. 90.

41. H. ISWOLSKY, *L'Homme 1936...*, p. 11.

42. H. ISWOLSKY, *L'Homme 1936...*, pp. 9-69.

43. H. ISWOLSKY, *L'Homme 1936...*, pp. 14-21, et pp. 91-104.

44. H. ISWOLSKY, *L'Homme 1936...*, p. 51.

persécutions religieuses en Russie pour dénoncer l'entreprise des sans-dieu et « le travail de destruction spirituelle, qui vise à anéantir la vie religieuse plutôt qu'à frapper les croyants⁵¹ ». Maritain – c'est là l'important – réserve une partie entière de son chapitre intitulé « La signification culturelle de l'athéisme russe » à exposer le point de vue post-révolutionnaire. Deux passages de ce chapitre méritent d'être cités, et d'être relus à la lumière des écrits de H. Iswolsky.

Il y a là [dans la révolution] comme une sorte de nettoyage, de purification par le feu, et l'ouverture d'une possibilité pour le peuple russe d'une prise de conscience des valeurs propres de la nature et de la raison [qui avaient connu dans la Russie d'avant la révolution un développement aberrant]. De là un développement historique (...) qui après avoir passé – ce qui est très russe – par les pires catastrophes, devra sans doute (...) aboutir à un redressement qui rétablira les véritables valeurs culturelles⁵².

Maritain adopte les thèmes iswolkiens tels qu'ils sont développés dans les articles de la revue *Esprit* ou dans *L'Homme* 1936... On retrouve ainsi l'image de la « purification par le feu » souvent employée par H. Iswolsky; Maritain fait sienne la position politique de H. Iswolsky: ni révolutionnaire, ni contre-révolutionnaire: la révolution est l'ouverture d'une possibilité et peut aboutir à un redressement des véritables valeurs culturelles. Le deuxième passage est plus explicite encore:

On peut comprendre ainsi le point de vue post-révolutionnaire qui est actuellement celui d'un certain nombre de Russes chrétiens; ceux-ci prennent leur point de départ dans le fait historique de la révolution d'octobre, et ils pensent que des germinations toutes nouvelles par rapport à cette révolution elle-même sortiront de là; et ils espèrent même parfois (il est bon d'espérer contre toute espérance) qu'ayant ainsi brûlé les étapes la Russie verra peut-être se dessiner les linéaments d'une chrétienté nouvelle⁵³.

Par la formule de saint Paul, Maritain reconnaît implicitement que les signes des temps – moins prometteurs peut-être que ce que ne pense H. Iswolsky – ne laissent présager rien de bon en Russie. Mais il ne veut pas céder au désespoir sous prétexte de lucidité.

Le manifeste « Devant la Crise mondiale »

Il existe un autre exemple d'échange sur le plan politique entre les deux amis. H. Iswolsky est en effet une de ces quarante-trois intellectuels catholiques en exil aux États-Unis à signer le manifeste intitulé « Devant la Crise Mondiale », paru en avril 1942, à New York, aux Éditions de la Maison française. Parmi les signataires du manifeste se trouvent quelques grands personnages politiques de l'Europe d'avant-guerre: Jose Antonio d'Aguirre, représentant du gouvernement basque en exil, Don Luigi Sturzo, fondateur du Parti populaire italien, Georges Theunis et Paul Van Zeeland, deux anciens premiers ministres belges, Henri de Kerilis, le seul député de droite à ne pas avoir voté les accords de Munich en 1938. Il y a également quelques religieux et quelques philosophes, Waldemar Gurian, Dietrich von Hildebrand, Yves Simon, Jacques et Raïssa Maritain.

L'initiative du manifeste ne vient pas de Maritain. Mais ce dernier, qui reçoit en octobre 1941 l'avant projet et qui y décèle des faiblesses de doctrine, entreprend de le remanier avec l'aide du P. Ducattillon. Cette refonte dure plusieurs mois, et fut pour Maritain « une vraie épreuve, qui exigea de lui plus de temps que l'écriture d'un livre »⁵⁴. Mais il faut compter avec les inspirateurs du projet, le P. Delos, Auguste Viatte, Charles De Koninck, tous trois professeurs à l'Université Laval à Québec. À ce premier désaccord entre les hommes, s'ajoutent de nombreuses difficultés stratégiques, et notamment sur la question de l'alliance – souhaitable selon les uns, contre-nature selon d'autres – entre les Alliés et l'URSS contre l'Allemagne nazie. Tout le problème est de savoir si on peut penser, comme Maritain et le P. Ducattillon, une alliance avec l'URSS contre l'Allemagne, sans contrevenir à ses propres principes. M. Fourcade a évoqué le cas de conscience douloureux de cet académicien polonais, Oscar Halecki, qui exprime, en avril 1942, à Maritain, certaines craintes:

J'ai toujours estimé impossible pour un catholique de faire un choix entre les deux formes, également néfastes, du totalitarisme et je ne suis pas du tout de l'avis que le nazisme se montre plus efficace que le communisme, plus capable que lui de vaincre et de séduire⁵⁵.

Hélène Iswolsky connaît en fait les mêmes hésitations de principe qu'Oscar Halecki et les lettres de H. Iswolsky à Maritain en février 1942 illustrent la laborieuse et délicate genèse du manifeste et montrent comment

51. *Ibidem*, pp. 70, 91-94, 98.

52. *Ibidem*, p. 77.

53. *Ibidem*, p. 78.

54. Michel FOURCADE, art. cit., *Cahiers Jacques Maritain*, n° 32, 1996.

55. Lettre de Oscar Halecki à Maritain, 9 avril 1942, citée par M. Fourcade.

cette question controversée de l'alliance russe fut *in fine* résolue. H. Iswolsky finit par accepter de signer le manifeste, mais cela n'a pas été sans hésitations. Ainsi, dans la première lettre :

J'ai lu bien attentivement le manifeste ci-inclus et je suis solidaire avec tout ce qui s'y trouve exprimé, sauf sur un point concernant la Russie. Il m'est très difficile en effet de signer un document où la question russe n'est envisagée qu'en quelques phrases. Et mes positions vis-à-vis de mes amis orthodoxes et de mes compatriotes m'interdisent à mon grand regret d'adhérer à ce manifeste, malgré toute la sympathie qu'il m'inspire⁵⁶.

Dans cette lettre, deux raisons fortes se dégagent. La première est d'ordre intellectuel :

La question de savoir si l'athéisme russe est vraiment moins dangereux que le néo-paganisme nazi est trop complexe pour être exprimée en quelques lignes. Cela pour une Russe surtout.

C'est le double problème de la brièveté du manifeste et des faiblesses de doctrine, qui mécontentaient déjà Maritain lui-même en octobre 1941 et qui ne sont pas encore corrigées selon H. Iswolsky. Le deuxième motif invoqué pour ne pas signer le manifeste est d'ordre politique et patriotique :

J'ai affirmé dans tous mes écrits mon patriotisme, mais je ne puis le faire qu'en observant une attitude irréconciliable vis-à-vis du communisme et ma signature pourrait prêter à des malentendus très graves dans les milieux russes.

Maritain envoie quelques jours plus tard à Hélène Iswolsky une nouvelle version du manifeste, mais H. Iswolsky réitère son refus dans la lettre du 18 février :

J'ai lu avec la plus grande attention le nouveau texte que vous avez composé avec le P. Ducattillon ; il est certes plus développé. (...) Je suis obligée d'observer la plus grande prudence et la plus grande réserve.

H. Iswolsky évoque un faisceau de raisons qui lui interdisent encore d'adhérer « au nouveau texte, plus développé ». Philosophie politique et patriotisme sont à nouveau invoqués dans cette deuxième lettre pour justifier son « *non possum* » :

Il me semble que la comparaison des deux dangers [nazisme et communisme], même envisagés du point de vue de leur « urgence », de leur « immi-

nence » est quelque chose de trop relatif. Je veux dire par là que cette urgence est quelque chose de variable, car supposons que l'URSS triomphe dans cette lutte (ce qui n'est pas exclu), et ce sera alors le marxisme athée qui sera le plus fort. (...) Cette comparaison nous amène à une considération du moindre mal que nous avons toujours évitée. C'est là la raison de mes scrupules⁵⁷.

L'argument « patriotique » est également développé. Le manifeste pourrait prêter à des malentendus :

Je sais que mes compatriotes n'ont pas l'habitude et l'esprit logique, qui permet de distinguer les nuances d'un texte, et l'impression première demeurera : ils auront toujours le sentiment que le manifeste considère l'athéisme marxiste comme moins mauvais. Je suis moi-même d'une autre école, de la vôtre, et je sais qu'il faut distinguer pour unir, mais je ne puis le leur expliquer.

Autant l'argument philosophique et politique semble fondé – abstraction faite des circonstances de 1941 on voit mal dans l'absolu pourquoi *il vaut mieux* aider Staline contre Hitler –, autant l'argument « patriotique » est moins convaincant. H. Iswolsky envisage l'éventualité d'une réception erronée et fautive du manifeste ; l'argument ne porte donc pas sur le fond. H. Iswolsky prend conscience de la faiblesse de cet argument, puisqu'elle conclut sa lettre du 18 février 1942 sur ces mots : « La comparaison seule soulève mes scrupules. »

Le refus est alors clair et net. Mais quelques jours plus tard, H. Iswolsky accepte au bout du compte de signer le manifeste, car Maritain l'a retouché une deuxième fois dans le sens indiqué par H. Iswolsky :

Je trouve donc à *Reed Farm* le nouveau texte que vous avez la bonté de m'envoyer et je m'empresse de vous dire combien je suis touchée que vous preniez en considération mes modestes suggestions. S'il est encore temps, veuillez joindre ma signature à ceux qui ont déjà signé votre manifeste⁵⁸.

Dans cette nouvelle version du manifeste, Maritain tient compte des suggestions que H. Iswolsky lui soumettait dans la lettre du 18 février 1942, où après avoir justifié son impossibilité de signer, celle-ci se permettait

de suggérer un texte où la comparaison [entre le nazisme et le communisme] ne serait pas mentionnée ; on pourrait dire tout simplement que les catholiques reconnaissent la nécessité de soutenir l'effort russe, à cause des énergies

57. Lettre d'H. Iswolsky à J. Maritain, 18 février 1942, Archives du Maritain Center, Notre Dame (USA).

58. Lettre d'H. Iswolsky à J. Maritain, sans date, Archives du Maritain Center, Notre Dame (USA).

56. Lettre d'H. Iswolsky à J. Maritain, 12 février 1942, Archives du Maritain Center, Notre Dame (USA).

spirituelles du peuple russe, ayant conservé malgré les influences marxistes et athées, malgré la persécution, des ferments chrétiens indubitables, qui se révèlent de plus en plus. Les catholiques souhaitent que ces énergies chrétiennes puissent continuer à se développer, et que les représentants du régime soviétique les reconnaissent et leur donnent la possibilité de s'affirmer⁵⁹.

L'ultime version du manifeste tient compte, parfois mot pour mot, des suggestions de H. Iswolsky, notamment dans le chapitre intitulé : « Notre position dans le conflit germano-russe », qui tâche de résoudre « le problème de conscience qui se pose à tout chrétien devant le conflit qui met aux prises le national-socialisme allemand et le communisme russe »⁶⁰. La première considération de ce chapitre porte sur la Russie – on ne saurait alors parler de l'URSS – qui a été attaquée par les nazis : le peuple russe défend ses foyers ; les nations alliées, en l'assistant, agissent en conformité aux règles du droit des gens. Deuxième considération, qui amoindrit la critique sur le plan politique : « Il importe, en aidant le peuple russe, d'être bien décidé à se garder contre le communisme. » Troisième considération, qui apporte des arguments pour étayer la considération précédente et s'efforce d'en amoindrir encore les difficultés : « Le ferment des énergies chrétiennes existe toujours en ce peuple, malgré les ravages exercés par la propagande athée exercée en Russie, malgré la persécution. » C'est ce passage qui est une reprise explicite de la lettre de H. Iswolsky du 18 février. La conclusion du chapitre sur le conflit germano-russe semble également trouver sa source dans les suggestions de H. Iswolsky : « Un acte de générosité, à l'endroit du peuple russe, l'aidera dans le travail de transformation intérieure qui peut se produire en lui et qui, sans le faire revenir aux structures sociales du passé, peut le délivrer des maux spirituels et politiques dont il souffre actuellement. » L'espérance exprimée est conforme à celle d'H. Iswolsky : soutenir le peuple russe, pour les ferments chrétiens qu'il contient, dans l'espoir que ces ferments le débarrassent, à terme, du poison communiste.

La solution proposée par H. Iswolsky, et adoptée par Maritain, a l'avantage d'éviter « la comparaison ». Comparaison dangereuse en effet, car qui sait en 1942 si nazisme et marxisme ne pourraient pas s'allier de nouveau, comme en 1939 ? Qui sait ce qu'il adviendra une fois que le matérialisme

marxiste aura triomphé du paganisme nazi ? Comparaison évitée par la considération des « indubitables ferments chrétiens », non de l'URSS, mais de la Russie, qui semble ici indifférente aux accidents de l'Histoire.

On retrouve dans ces suggestions de H. Iswolsky une des intuitions du mouvement post-révolutionnaire, et peut-être une de ses limites également : la révolution bolchevique n'a pas corrompu l'âme chrétienne de la Russie ; ce qui – appliqué à la Seconde Guerre mondiale – permet que l'on puisse envisager d'aider, non les communistes russes, mais les chrétiens russes, qui se battent contre le paganisme nazi, sous l'uniforme de l'armée Rouge. La considération d'un moindre mal est évitée, au prix de ce qui peut sembler une distinction « byzantine ». Certes, on ne dit plus que le communisme vaut *mieux*, quant à « l'urgence », que le nazisme, mais en mettant l'accent sur les ferments chrétiens de la Russie, sur la résistance spirituelle du peuple russe on fait l'impasse sur le caractère communiste de la hiérarchie.

« Où y a-t-il aujourd'hui des problèmes faciles ? », se demande Maritain dans le manifeste d'avril 1942⁶¹. De fait, le problème était plus qu'épineux : s'allier avec le marxisme contre le national-socialisme, tous deux jadis alliés contre les démocraties, et tous deux antichrétiens. L'équation était de taille, et sa résolution ne pouvait être qu'imparfaite. Dans le manifeste d'avril 1942, la ligne est sauve et observe en théorie « une attitude irréconciliable » à l'égard du communisme, comme le souhaitait H. Iswolsky, en soutenant, malgré tout, le peuple russe dans une guerre défensive. Toutefois, on peut remarquer que si l'intention du manifeste était louable, sur un point, le calcul fut mauvais. « Une victoire russe laisserait leur liberté d'action aux puissances démocratiques, aux énergies chrétiennes qui travaillent encore en Russie et ont toute faculté de s'y déployer⁶². » Pour faire bonne figure, Staline se mit certes un temps à parler le langage de ses nouveaux alliés : il dissout le Komintern, rouvre les lieux de culte, autorise les processions dans la nuit de Pâques sous le feu des bombardements, accepte le principe de l'élection d'un Patriarche, alors que le siège patriarcal était vacant depuis 1925. Mais cela n'eut qu'un temps. Loin de permettre un renouveau chrétien, loin de restaurer une société civile, ou de « délivrer le peuple russe des maux spirituels et politiques dont il souffre », comme Maritain l'espérait, la victoire russe ne fit en fait qu'accroître le pouvoir des communistes, auréolés maintenant d'une victoire.

59. C'est là d'ailleurs la position de l'archevêque de Cincinnati, Mgr Nicholas : « Si nous gardons à l'esprit la distinction claire que le pape Pie XI a établie entre le système du communisme athée qu'il a condamné et le peuple russe qu'il aime, nous serons en mesure de faire disparaître en grande partie la confusion soulevée par la question russe », *New York Herald Tribune*, 31 octobre 1941.

60. J. MARITAIN, *ŒC*, vol. VII, « Devant la Crise mondiale », pp. 1220-1221.

61. J. MARITAIN, *ŒC*, vol. VII, « Devant la Crise mondiale », p. 1221.

62. J. MARITAIN, *ŒC*, vol. VII, « Devant la Crise mondiale », p. 1220.

Conclusion

La fin de la guerre est marquée par le départ des Maritain pour Rome. Hélène Iswolsky, quant à elle, trouve une place de professeur de littérature russe à Fordham University. Malgré l'éloignement, les liens perdurent et s'approfondissent autour, notamment, de la revue intitulée *La Troisième Heure*, qu'Hélène Iswolsky fonde en 1945 et dont le but est de poursuivre outre-Atlantique l'œuvre entreprise par Maritain et Berdiaef, à Paris avant la guerre. Les enjeux de l'amitié se déplacent alors essentiellement vers les questions de l'œcuménisme. La politique passe dans un arrière-plan plus lointain, même si à l'horizon de la Guerre froide il y a aussi la question œcuménique⁶³.

Florian MICHEL

63. Voir par exemple la lettre d'H. Iswolsky à J. Maritain, 15 avril 1946, AM: « Si, même au cours d'une tension comme celle qui existe actuellement dans le monde et dans la vie des Églises, une voix catholique autorisée reconnaissait que le peuple russe et son clergé sont des chrétiens, que la Russie ne compte pas que des Sans-Dieu (et cela même si l'Église est hélas! soumise à l'État!), un changement de cœur pourrait se produire. » Voir aussi la réponse de Maritain, dans sa lettre du 11 mai 1946: « Les tristesses dont vous nous parlez sont aussi les nôtres, parmi beaucoup de tristesses offertes par le spectacle du monde. (...) Un grand sommeil pèse sur Rome. (...) Je voudrais comme vous qu'il y ait une parole généreuse envers la foi du peuple russe et ce qu'il y a de vraiment chrétien et religieux dans l'Église orthodoxe. (...) Il faudrait arriver à briser ce mur de glace », AM. Dans cette même perspective, voir H. ISWOLSKY, "Over East and West, Recent efforts of catholics and orthodox to penetrate the Iron Curtain", *The Commonweal*, New York, 28 novembre 1947, p. 166-169.

Le Conflit entre « la femme » et « la mère » selon Élisabeth Badinter. *Une confrontation entre Mère Nature et Dieu le Père, Créateur**

On a beaucoup écrit au sujet de la tension, si caractéristique de la modernité, entre une moralité dite intérieure et une moralité dite extérieure¹, c'est-à-dire entre, d'une part, une éthique de la vertu – où l'on considère la personne humaine comme intrinsèquement ordonnée vers des fins, qui correspondent à sa nature et simultanément au bien de la communauté – et, d'autre part, une éthique de la contrainte ou du devoir, ordonnant la personne soit par la force, soit par la raison. Dans ce contexte, la liberté humaine est conçue comme déracinée de la nature humaine, qui à son tour n'est plus considérée comme spontanément orientée au bien de la personne en harmonie avec le bien de la communauté universelle². Au lieu de cela, on fait appel à la liberté individuelle à négocier divers intérêts, tels que la tendance de la nature humaine vers des désirs surtout élémentaires, les demandes de la famille, de la société et de l'Eglise, comme aussi le bien du sujet même, qui est souvent présenté en tension, si ce n'est pas en conflit réel, avec les autres susmentionnés. De ce point de vue, il n'est pas surprenant que la recherche de l'accomplissement personnel ou du bonheur soit conçue en opposition avec les préceptes tant de la nature humaine que de la société, d'où le conflit entre une éthique utilitariste et une éthique du devoir³.

* Cet article a été traduit de l'anglais par Anne-Sophie Gache.

1. Voir, par exemple, Servais PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Éditions Universitaires Fribourg, Suisse / Éditions du Cerf, Paris, 1985, 1990, surtout pp. 248-261, 333-358; IDEM, *La morale catholique*, Paris, Cerf / Fides, 1991, pp. 71-88; Albert PLÉ, *Par devoir ou par plaisir*, Paris, Cerf, 1980; Michael SHERWIN, « Happiness and Its Discontents », *Logos: A Journal of Catholic Thought and Culture* 13, no. 4 (2010): 35-59. Pour contextualiser cette tension voir Michael Allen GILLESPIE, *The Theological Origins of Modernity*, Chicago, University of Chicago Press, 2008; Louis DUPRÉ, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven and London, Yale University Press, 1993; et IDEM, *The Enlightenment and the Intellectual Foundations of Modern Culture*, New Haven and London, Yale University Press, 2004.

2. Voir JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Veritatis Splendor* (6 août 1993), nos. 46-50, dans *Les Encycliques de Jean-Paul II*, Paris, Téqui, 2003, pp. 587-592; Georges COTTIER, « Nature et nature humaine », *Nova et Vetera* 74, no. 4 (1999): 57-74; et Marie-Joseph NICOLAS, « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », *Revue thomiste*, 1974 (74), no. 4, pp. 533-590.

3. Cette importante remarque de Fergus Kerr n'est pas tout à fait hors sujet: « Quiconque étudia la philosophie morale dans les années 1950 et 1960 se souvient avoir été

La scène a ainsi été installée pour l'ouvrage best-seller de non-fiction de la France, *Le Conflit, la femme et la mère*⁴, par Élisabeth Badinter, la plus influente des intellectuels français, selon un récent sondage⁵, et dont la « voix [est] la plus écoutée sur les sujets féministes », d'après le *International Herald Tribune*⁶. Le scénario est presque le même, mais les personnages se présentent sous la forme d'une tension dans le cœur de la femme elle-même. Badinter a ingénieusement assigné les rôles, mais le drame est loin de l'achèvement. Ses personnages ont été envoyés pour s'engager dans leurs propres batailles, avec la force de leur foi en leurs propres pouvoirs de la raison et de la volonté. « Sauront-elles imposer leurs désirs et leur volonté contre le discours rampant de la culpabilité?⁷ », demande Badinter à la fin de son ouvrage. Qui, en effet, gagnera : *la femme*, qui est vraie avec elle-même et dans sa propre recherche d'épanouissement personnel, ou *la mère*, qui a succombé à l'appel du devoir annoncé par Dame Nature, d'une part, et par une société "patriarcale", d'autre part?

Badinter, féministe par conviction ainsi que par profession, encourage "la femme", bien sûr. Je refuse, quant à moi, de choisir, étant convaincue que les termes de l'argumentation de Badinter sont terriblement trompeurs dès le départ. Pour défendre ma position, j'exposerai l'argument de Badinter dans la *première partie*, avant de discuter en faveur d'un désir maternel naturel, lequel, loin d'être une inclination ressemblant à celle de l'animal, est – je l'affirmerai – propre à la femme en tant que *rationnelle*. Cette inclination, que je développerai plus avant dans la *troisième partie* – après avoir dissipé certains malentendus quant à la signification du désir dans la *deuxième partie* – devrait être comprise comme l'amour d'une femme à l'égard de ses enfants ou comme son désir d'aimer des enfants dont elle imagine déjà qu'ils sont siens. Assurément, cette inclination naturelle à aimer ne doit pas être comprise – et en cela nous sommes parfaitement d'accord avec Badinter – sous la forme que peut lui faire revêtir un esprit naturellement masochiste ou celle de l'effacement de soi qui serait le propre de la femme *en tant que femelle*. C'est plutôt comme affirmation spon-

tanée de la bonté intrinsèque des enfants – que j'argumenterai dans la *quatrième partie* – qu'on doit comprendre cette inclination, de sorte qu'on peut dire que l'amour de la femme pour ses enfants non seulement précède mais motive aussi son désir de maternité⁸. Enfin, après avoir développé ce que Josef Pieper appelle la force créatrice de l'amour humain, je conclurai, dans la *cinquième partie*, qu'il n'est pas nécessaire qu'il y ait un « conflit » entre la femme et la mère, entre le bonheur d'une femme et sa vocation maternelle (ou « fonction » maternelle, comme Badinter le formulerait), entre un amour de soi et un authentique amour de l'autre, entre la voie de la nature et la voie de l'amour.

1. Le « Conflit » d'Élisabeth Badinter

Badinter n'est certainement pas nouvelle sur la scène. La féministe, femme de lettres, philosophe et femme d'affaires de 68 ans a écrit ou édité environ vingt livres. Elle est donc bien placée pour agir comme un stratège dans cette "bataille" pour la liberté de la femme. Ayant été témoin du « tête-à-queue du féminisme⁹ » sur une période de dix années environ – de l'accent mis par Simone de Beauvoir sur l'égalité sexuelle à la conception, élaborée par le soi-disant féminisme essentialiste, de la féminité envisagée à la fois

8. En tant que telle, cette interprétation est compatible avec la manière dont Daphne de Marneffe présente le désir maternel : « C'est le désir ressenti par une mère de nourrir ses enfants ; le désir d'être partie prenante de leurs relations communes ; et le choix, dans la mesure du possible, de mettre son désir en pratique. » Voilà, plus précisément, nous apprend-elle, « l'authentique désir d'être mère tel que ressenti par la femme elle-même – un désir qui ne dérive pas du besoin d'enfant, même s'il y répond ; un désir qui n'est pas créé par un rôle social, bien que celui-ci l'encourage potentiellement ; bien plutôt, un désir ancré dans l'expérience qu'elle a d'elle-même en tant qu'agent, individu autonome, personne. » (Daphne DE MARNEFFE, *Maternal Desire: On Children, Love and the Inner Life* [New York, Boston : Back Bay Books, Little, Brown and Company, 2004], pp. 3, 4.) Ma propre interprétation du terme "désir de maternité" est dérivée d'une compréhension des désirs comme nécessairement *orientés dès le commencement* vers certains biens (ou fins). Par cela je ne veux pas seulement suggérer que nos désirs ne sont pas uniquement désordonnés, mais aussi et plus particulièrement qu'ils sont *réceptifs*, donc *objectifs*, plutôt que simplement subjectifs ou assertifs. En tant que tels, ils affirment des valeurs (ou des biens) plutôt qu'ils ne les créent. Une double dynamique est donc impliquée en ce désir-là (tout comme dans n'importe quel autre désir). Voici ce que j'ai développé dans une publication antérieure : « Je suis, en premier lieu, poussée *intérieurement* (ou subjectivement) vers ce que (ou vers qui) je désire passionnément ou instinctivement ou, plus noblement, vers ce que (ou vers celui) que j'estime de plein gré – c'est-à-dire rationnellement – être *bon* et donc désirable. En second lieu, je suis dans le même temps – d'où le fait que la priorité n'est pas temporelle mais ontologique – poussée *extérieurement* (ou objectivement) pour ainsi dire, par une attraction *effective* dont la force réside moins en moi que dans la bonté objective de la personne ou de la chose que j'aime. » (Michele M. SCHUMACHER, « Feminism, Nature and *Humanae Vitae*: What's Love Got to Do with It? », *Nova et Vetera*, English Edition 6:4 [Fall 2008] : 897-900, ici p. 886.)

9. Voir Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 83.

confronté à un choix : l'utilitarisme ou la déontologie, John Stuart Mill ou Kant, la bonne orientation de l'action décidée en fonction du calcul du bénéfice à venir ou de son devoir. » (Fergus KERR, *After Aquinas: Versions of Thomism* [Malden, MA / Oxford / Victoria : Blackwell, 2002], p. 115.)

4. Paris : Flammarion, 2010.

5. Sondage CSA-Marianne 2010. Voir « Têtes, la star des intellos », *La Liberté* (Fribourg, Suisse), mardi 12 octobre 2010, p. 2.

6. Voir « Picking a Fight with Motherhood », *International Herald Tribune*, lundi 7 juin 2010.

7. Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 254.

comme une « essence » et comme une « vertu »¹⁰ – Badinter nous invite expressément à retourner à cet « âge d'or », dans lequel les femmes étaient encouragées à être autonomes par rapport à leur anatomie.

En ces années, la bataille des femmes pour la conservation de leur liberté à l'autodétermination a été clairement conduite sur deux fronts : d'une part, contre la nature et l'argument du déterminisme biologique – c'est-à-dire la réduction de la femme à ce qui est du domaine de son corps et de son agir corporel – et d'autre part, contre le déterminisme culturel, ou la pression de vivre en accord avec un idéal de la féminité orchestré en grande partie par des “machos” cherchant à garder la femme à sa place dans le monde de l'homme. Aujourd'hui, cependant, Badinter observe que ces deux forces se sont liées entre elles pour former un seul ennemi puissant devant lequel le féminisme lui-même a succombé. Elle reconnaît, bien sûr, qu'il avait toujours été dans l'intérêt d'une société patriarcale de présenter la nature comme étant de son côté. La présentation de la femme comme étant créée pour être docile, soumise et maternelle est ainsi reconnue par Badinter comme un simple conditionnement culturel, habillé en forme de déterminisme naturel. Aujourd'hui, cependant, ce stratège pour les droits de la femme a reconnu un changement dangereux sur le champ de bataille. Cette fois-ci c'est comme si la nature avait pris les machos de son côté, en même temps que les féministes du mode « essentialiste »¹¹ qui mettent l'accent sur les différences sexuelles, contrairement au féminisme de l'égalité fondé sur la ressemblance à laquelle Badinter souscrit. Ce féminisme essentialiste s'est uni aux courants de l'écologie et des sciences humaines pour proposer une idéologie commune visant à tyranniser les jeunes mères (ou celles qui pourraient le devenir) en brandissant cette bannière : « La Mère sait tout mieux que personne. »

Attention, cette « mère » qui sait tout *ne* saurait se trouver dans l'identité de la femme elle-même ; car Badinter a déjà tenté de détruire « le mythe » de l'instinct maternel dans son précédent ouvrage, *L'Amour en plus*¹², bien qu'elle

constate – plutôt contrariée – qu'il ne cesse de resurgir dans le débat public¹³. Non, cette mère qui sait tout est une autre ennemie de la liberté des femmes à s'autodéterminer. Cette fois-ci c'est la « bonne » vieille Mère Nature qui tombe sous les coups de Badinter, car c'est Elle qui a non seulement appelé à un retour au modèle traditionnel de la maternité¹⁴ – qui « de manière évidente » s'oppose à l'émancipation des femmes que leur ont obtenue les féministes sous l'influence de Simone de Beauvoir – mais qui tyrannise également les mères en leur prodiguant de « bons » conseils : accouchement naturel¹⁵, allaitement à la demande¹⁶, attachement maternel selon la théorie du lien (de préférence « peau contre peau »)¹⁷, couches bio-dégradables ou lavables¹⁸, « codotage » avec son bébé¹⁹, abstinence d'alcool durant la grossesse (« zéro tolérance²⁰ »), de même pour le tabac (même après la grossesse)²¹, pour ne rien dire des relations sexuelles. (Sur ce dernier point, Badinter ne peut pas s'empêcher d'ajouter avec sarcasme que la « bonne » Mère Nature conseille à ses filles non seulement de dormir avec leurs bébés, mais aussi de donner la priorité à la relation mère-enfant sur la relation de couple²².) En bref, avec le retour du naturalisme, Badinter constate une « douce tyrannie des devoirs maternels », assistée par « l'innocent bébé » qui, « bien malgré lui », est « devenu le meilleur allié de la domination masculine »²³. « Dorénavant, la nature est un argument décisif pour imposer des lois ou dispenser des conseils. Elle est devenue une réf-

13. Élisabeth Badinter déplore le fait que, sous l'influence de nouvelles formes de naturalisme – pas si différentes de celles promues par Jean-Jacques Rousseau en son temps – le « mythe » de l'instinct maternel resurgit. Voir, par exemple, *Le Conflit*, pp. 68-83.

14. Voir, par exemple, *ibid.*, p. 13.

15. Voir *ibid.*, pp. 58-65.

16. Voir *ibid.*, pp. 65-66, 101-126.

17. Voir, par exemple, la façon dont elle traite de « la théorie du lien », *ibid.*, pp. 70-77, et 80.

18. Voir *ibid.*, pp. 66-68.

19. Voir *ibid.*, p. 153 : « codotage » (dormir avec son bébé).

20. Voir *ibid.*, p. 97.

21. Voir *ibid.*, pp. 97-101.

22. Voir *ibid.*, pp. 152-159.

23. *Ibid.*, p. 146. Voir aussi *ibid.*, p. 145. De même dans *L'Amour en plus*, Élisabeth Badinter affirme que : « Dans ce conflit entre l'homme et la femme, l'enfant joue un rôle essentiel. Qui le domine et l'a dans son camp peut espérer l'emporter quand la société y trouve son compte. [...] Aussi longtemps que l'enfant fut soumis à l'autorité paternelle, la mère dut se contenter de jouer les seconds rôles à la maison. Selon les époques et les classes sociales, la femme en pâtit ou en profita pour échapper à ses obligations de mère et s'émanciper du joug de l'époux. Au contraire, quand l'enfant sera l'objet des caresses maternelles, l'épouse l'emportera sur son mari, du moins au sein du foyer familial. Et lorsque l'enfant sera sacré Roi de la famille, on exigera, avec la complicité du père, que la mère se dépouille de ses aspirations de femme. » (IDEM, *L'Amour en plus*, p. 28)

10. Voir *ibid.*, p. 84.

11. Parmi les féministes françaises, un nom vient aussitôt à l'esprit, celui de Luce Irigaray, bien que la thèse d'Élisabeth Badinter soit construite en opposition à Alice Rossi, Carol Gilligan, et Antoinette Fouque. Voir Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, pp. 83-92.

12. Voir Élisabeth BADINTER, *L'Amour en plus. Histoire de l'amour maternel* (XVII^e-XX^e siècle) (Paris : Flammarion, 1980, 2000). Au sujet de sa conclusion selon laquelle l'instinct maternel est un mythe, voir p. 439 : « À parcourir l'histoire des attitudes maternelles, naît la conviction que l'instinct maternel est un mythe. [...] Tout dépend de la mère, de son histoire et de l'Histoire. Non, il n'y a pas de loi universelle en cette matière qui échappe au déterminisme naturel. L'amour maternel ne va pas de soi. Il est “en plus”. » De même : « Les femmes qui refusent de sacrifier ambitions et désirs pour le mieux-être de l'enfant sont trop nombreuses pour être rangées dans les exceptions pathologiques qui confirmeraient la règle. » (p. 415)

rence éthique difficilement critiquable, auprès de laquelle le reste fait grise mine. À elle seule, elle incarne le Bon, le Beau et le Vrai chers à Platon²⁴. » Si forte, en fait, est l'influence de la « sainte » Mère Nature aujourd'hui, que Badinter pose cette question : « Quelle mère n'éprouvera pas, au minimum, un pincement de culpabilité si elle ne se conforme pas aux lois de la nature ?²⁵ »

Cette idéologie qui prône tout simplement un retour au modèle traditionnel pèse de tout son poids sur l'avenir des femmes et sur leurs choix. Comme Rousseau (1712-1778) en son temps, on veut aujourd'hui les convaincre de renouer avec la nature et de revenir aux fondamentaux dont l'instinct maternel serait le pilier. Mais à la différence du XVIII^e siècle, elles ont aujourd'hui trois possibilités : adhérer, refuser ou négocier, selon qu'elles privilégient leurs intérêts personnels ou leur fonction maternelle²⁶.

Badinter ouvrirait ainsi les yeux des femmes de notre temps sur ce qu'elle estime être un conditionnement social déguisé sous la forme d'un conditionnement naturel ou biologique, éveillant par là même en nous – comme pour suivre l'exemple « prophétique » de Simone de Beauvoir quelque soixante ans plus tôt²⁷ – la puissance de volonté visant à s'élever au-dessus du niveau des inclinations animales (pré-rationnelles) vers la maternité et à la choisir ou à la rejeter après en avoir considéré *rationnellement* le pour et le contre.

Cela suppose, à son tour, raisonne Badinter, que les femmes discernent derrière la notion de la maternité naturelle, une éthique de la contrainte ou de devoir fondée sur une identification du naturel au bien. Ou, pour le présenter plus clairement – sous la forme d'un syllogisme – parce que (*première prémisse*) l'éthique propose que le bien soit fait ou suivi, et parce que (*seconde prémisse*) le bien, ou l'éthique, est autoritairement – c'est-à-dire idéologiquement – identifié au naturel, au moins dans le contexte culturel actuel, il s'ensuit que (*conclusion*) ceux qui voudraient être moraux agiront conformément aux diktats de la nature. Mais sur la base de quoi, demande Badinter,

devons-nous fonder cette *identification du bien au naturel*, si ce n'est sur ce qu'elle présente comme étant un « scandale » ?

Cela est, plus spécifiquement, une

idée qui renvoie à une philosophie finaliste, laquelle trouve son achèvement dans une théodicée, même lorsqu'elle ne s'avoue pas. Car, dire que la nature fait bien les choses ne va pas sans difficulté. Son ouvrage n'est pas sans défaut. Et pour convaincre, il faut plaider durement sa cause qui est, pour beaucoup, celle de Dieu. Tout le problème consiste à démontrer que nous vivons dans le meilleur monde possible, ce qui, après tout, n'est pas évident²⁸.

Oui, ceci n'est pas évident du tout, car Badinter croit qu'elle a déjà montré dans son œuvre classique de 1980, *L'Amour en plus*, qu'un grand nombre de mères françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles voulaient sacrifier la vie de leur enfant nouveau-né en les confiant à des nourrices. Elles auraient fait, cela en plus, tout en sachant (ou c'est ce que croit Badinter car elle parle de cette pratique comme d'un « infanticide²⁹ ») que leurs chances de survie – déjà relativement faibles – étaient ainsi encore davantage mises en danger, et ce de manière significative³⁰. Assurément, Badinter admet qu'il y a plus en jeu que l'important rôle social de la femme, sans conteste entravé par le fait d'élever un enfant. Les pressions sociales jouèrent également un grand rôle en faveur de « la cohésion familiale³¹ » que les docteurs et les moralistes considérèrent comme mise en danger par une abstinence sexuelle prolongée, comme cela était conseillé au cours de la grossesse et pendant la période d'allaitement à cette époque³². Mais que dire de ces mères qui, au moment du retour de l'enfant sevré dans le foyer familial, le confiaient aussitôt à une gouvernante ou envoyaient l'enfant en pension ?³³ Et qu'en est-il, aussi, des « tricheuses³⁴ » qui plus tard – grandement influencées par Jean-Jacques Rousseau – gardèrent leurs nouveau-nés et leurs petits enfants chez elles, certes sous leur regard « attentionné » et « aimant », mais en louant les services de jeunes mères pauvres de la campagne, lesquelles quittaient leur propre bébé afin d'être nourrices dans leurs riches demeures ? Et – ce qui déchire encore

24. IDEM, *Le Conflit*, pp. 92-93.

25. *Ibid.*, p. 93.

26. *Ibid.*, p. 13. À propos de la philosophie de Rousseau, voir IDEM, *L'Amour en plus*, pp. 60, 127, 193-203, 235, 252-255, 260, 279, 287-298 ; IDEM, *Le Conflit*, pp. 251-252.

27. De Beauvoir met ainsi au défi les femmes, dont elle reconnaît qu'elles sont (par « infortune ») « biologiquement destinées à la répétition de la vie », de s'élever au-dessus de l'acte animal qui consiste à *donner* la vie et d'intégrer au lieu de cela le domaine de la culture en participant à l'action plus proprement masculine de « risquer sa vie ». (*Le deuxième sexe*, Vol I : *Les faits et les mythes*, Paris, Gallimard, 1949, 1976 (folio essais), pp. 114-15.) Pour l'alliance de Badinter avec Beauvoir, voir, par exemple, *Le Conflit*, p. 84.

28. Élisabeth BADINTER, *L'Amour en plus*, pp. 16-17.

29. Voir, par exemple, IDEM, *L'Amour en plus*, p. 166.

30. Voir *ibid.*, 159ss ; IDEM, *Le Conflit*, pp. 244-245.

31. IDEM, *Le Conflit*, p. 242 ; cf. IDEM, *L'Amour en plus*, p. 110ss.

32. On pensait que le sperme gâtait le lait de la mère. Voir IDEM, *L'Amour en plus*, p. 110 ; IDEM, *Le Conflit*, p. 242.

33. Voir IDEM, *L'Amour en plus*, pp. 147-159.

34. *Ibid.*, p. 273.

davantage le cœur – que dire de ces pauvres femmes, tout juste remises de leur accouchement, qui tout à fait « volontairement » (suppose Badinter) abandonnaient leur bébé nouveau-né pour s'occuper à sa place des enfants de ces femmes riches, risquant ainsi la vie de leur propre enfant?³⁵ Pourquoi, demande Badinter, même dans l'éventualité d'une extrême pauvreté, n'attendaient-elles pas au moins le moment où leurs propres enfants étaient âgés de quelques mois avant de se lancer dans une telle entreprise mercenaire?

Ne peut-on supposer, même si la prudence nous interdit tout jugement définitif, que ces femmes ont fait passer leur vie et leurs intérêts avant ceux de leurs enfants, montrant ainsi que le dévouement n'est toujours pas acquis dans une société qui à la fois célèbre les vertus de la bonne mère, proclame son attachement à l'enfant et en même temps ferme les yeux sur les faux-semblants des unes et la misère des autres³⁶.

Bien sûr, Badinter est convaincue qu'en l'absence de pressions sociales, les femmes préfèrent au contraire clairement, et même choisissent, leur propre épanouissement personnel par rapport au bien de leurs enfants (même lorsqu'il est question de leur vie même):

Seuls le désintérêt et l'indifférence peuvent rendre compte d'une telle attitude, laquelle jusqu'à une période avancée du XVIII^e siècle n'était pas réellement condamnée par l'idéologie morale ou sociale. Ce dernier point est capital car il semble montrer que si la mère ne subit aucune pression de ce genre, elle agit selon sa nature propre qui est égoïste, et non poussée par un instinct qui commanderait qu'elle se sacrifie à l'enfant qu'elle vient de mettre au monde³⁷.

Ayant ainsi détruit – ou c'est ce qu'elle croit – le « mythe » d'un instinct maternel naturel il y a plus que trente ans, Badinter cherche dans son livre récent à préserver les femmes de l'imagerie culturelle de « la bonne mère ». Nous n'avons pas besoin d'être de « bonnes » mères, affirme Badinter, car si nous brandissons cette sorte d'idéal, il se peut que nous ne soyons alors absolument jamais mères. La maternité, explique-t-elle – grâce à l'accès facile à la contraception et à l'avortement – devient une question de *choix*³⁸, ce qui n'est pas sans impliquer quelque difficulté: d'un côté, la considération nouvelle des « devoirs accrus à l'égard de l'enfant que l'on *choisit* de faire

naître »; d'un autre côté, « elle place au premier plan la notion d'épanouissement personnel »³⁹. D'où il s'ensuit « le conflit » entre « la mère » et « la femme » que Badinter définit comme un conflit entre le naturalisme, avec ses contraintes et ses obligations éthiques, et l'hédonisme (qui, apparemment, est envisagé comme un moyen proprement humain d'épanouissement personnel)⁴⁰. « En vérité le naturalisme n'a pas de pire ennemi que l'individualisme hédoniste⁴¹ » qui « veut les plaisirs sans les peines⁴² ». Du point de vue de Badinter, il semble assez clair que si les femmes continuent de choisir d'être mères aujourd'hui, c'est uniquement parce qu'elles considèrent que cela contribue d'une certaine manière à leur bonheur ou à leur plaisir personnel⁴³.

À ce stade de son argumentation, Badinter ne propose pas de défendre l'amour contre l'instinct, comme on aurait pu s'y attendre ou du moins l'espérer. Bien plutôt, elle fait remarquer (dans sa démarche objective) que les femmes choisissent couramment un « instinct » (pour ainsi dire) par rapport à un autre: d'un côté, un soi-disant instinct maternel, que le naturalisme assignerait aux femmes en vertu d'une « nature » féminine particulière, ou, d'un autre côté, un instinct, une inclination ou un appétit pour le plaisir. D'où l'option fondamentale qu'elle nous présente: l'épanouissement personnel (caractérisant « la femme ») ou le sacrifice de soi (caractérisant « la mère »), la réalisation de la femme ou sa disparition.

Exprimé ainsi, on peut à juste titre se demander qui, si ce n'est le martyr, choisirait volontairement la maternité. Toutefois, ce n'est pas la maternité que Badinter suggère que nous abandonnions, mais le « martyr »: vivre pour nos enfants plutôt que vivre pour nous-mêmes⁴⁴. Cette opposition marquée (la « femme » ou le martyr de la « mère ») sert, en d'autres termes, le propos singulier d'éveiller chez les femmes le désir de la prise de décision rationnelle en faveur de ce qu'elle juge être notre authentique intérêt personnel. Badinter suggère, plus particulièrement, que les désirs, précisément parce qu'ils sont *pré*-rationnels, sont aussi *ir*rationnels. Et, bien sûr, la plupart de nos choix ne sont, ainsi qu'elle le constate, qu'illusion, résultant « largement de l'affectif et

35. Élisabeth Badinter indique un taux de mortalité de 64 à 87 %. Voir *ibid.*, p. 274.

36. *Ibid.*, p. 277.

37. *Ibid.*, pp. 166-167.

38. Voir Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, pp. 9, 31, 188, 229.

39. *Ibid.*, p. 10. Élisabeth Badinter admet que: « Choisir d'être mère ne garantit pas, comme on l'a cru au début, une meilleure maternité. » (*ibid.*, p. 28)

40. Voir *ibid.*, pp. 24-25.

41. *Ibid.*, p. 252.

42. *Ibid.*, p. 253.

43. Voir *ibid.*, pp. 10, 22.

44. Voir aussi Sandrine GARCIA, *Mères sous influence. De la cause des femmes à la cause des enfants*, Paris, Éditions la Découverte, 2011.

du normatif [plutôt] que de la prise en compte rationnelle des avantages et des inconvénients ». Pour le prouver, elle interprète un récent sondage national français comme révélant – à tort, selon moi⁴⁵ – que le « premier rang des motivations » pour avoir des enfants est « l'hédonisme [...] sans qu'il ne soit jamais question de sacrifices et de don de soi »⁴⁶.

Le vrai problème, tel que le conçoit alors Badinter – une fois que nous nous sommes débarrassés pour ainsi dire du conditionnement social – est celui de nos désirs eux-mêmes. Assurément ils doivent être suivis dans la mesure où ils sont conformes à nos principes hédonistes, mais bien trop souvent, ils aboutissent en fait au contraire : « La future mère ne fantasme que sur l'amour et le bonheur. Elle ignore l'autre face de la maternité faite d'épuisement, de frustration, de solitude, voire d'aliénation avec son cortège de culpabilité⁴⁷. » En dépit d'une dissuasion aussi manifeste, Badinter – elle-même mère de trois enfants – n'affirmerait pas qu'on ne devrait pas avoir d'enfant. Bien plutôt, elle suggère que les enfants devraient être rationnellement choisis en accord avec un plan d'« installation » (pour ainsi dire) entrant dans le cadre du projet ou du style de vie d'un individu⁴⁸; d'où son autre argument (contre les naturalistes, les écologistes, et les « machos ») en faveur des biberons, de la garderie, des couches jetables, et des pères attentionnés. Par ailleurs, elle prévient également les jeunes femmes contre le fait

45. Voici la conclusion qu'elle tire des réponses suivantes : « Un enfant rend la vie de tous les jours plus belle et plus joyeuse » ; « Cela permet de faire perdurer sa famille, de transmettre ses valeurs, son histoire » ; « Un enfant donne de l'affection, de l'amour et permet d'être moins seul quand on vieillit » ; « Cela rend plus intense et plus solide la relation de couple » ; « Cela aide à devenir adulte, à prendre des responsabilités », etc. (*ibid.*, p. 21). Toutes ces raisons sont, me semble-t-il, compatibles avec ce que je présenterai comme le motif de l'amour, plus particulièrement l'amour compris comme une affirmation de la bonté intrinsèque de l'enfant. En d'autres termes, loin de rivaliser avec des affirmations concernant la valeur intrinsèque (bonté) de l'enfant, de telles références au plaisir (ou au contentement) qu'un enfant suscite au sein d'une famille peuvent être comprises comme une confirmation de sa bonté intrinsèque. Cela signifie que ce ne sont pas nos désirs qui rendent les enfants aimables. Bien plutôt, nos désirs sont une réponse au fait que les enfants *sont* aimables. Il s'ensuit que ces désirs sont « non seulement complètement dans l'«ordre» de la nature », mais qu'ils sont aussi, comme l'enseigne Josef Pieper, « le prélude nécessaire à toute perfection dans l'amour ». Bien davantage, « tout bonheur humain – que nous désirons irrésistiblement et non pas nécessairement «égoïstement», et donc en paix absolue avec notre conscience – est au fond *bonheur d'amour* » (Josef PIEPER, *De l'amour*, traduit par Jean Granier, Paris, Ad Solem, 2010, pp. 123-124).

46. Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 22.

47. *Ibid.*, p. 25.

48. Il peut être utile de signaler que les maternités de Badinter ne lui ont pas empêché la rédaction de neuf ouvrages, qu'elles lui ont valu un certain renom, ainsi que je l'ai mentionné plus haut.

de marcher aveuglément sur le « piège » de la maternité, car c'est une voie de non-retour : « Reconnaître que l'on s'est trompée, que l'on n'était pas faite pour être mère et qu'on en a retiré peu de satisfactions ferait de vous une sorte de monstre irresponsable⁴⁹. » Bien sûr, « choisir d'être mère ne garantit pas, comme on l'a cru au début, une meilleure maternité. Non seulement parce que la liberté de choix est peut-être un leurre, mais aussi parce qu'elle alourdit considérablement le poids des responsabilités en un temps où l'individualisme et la « passion de soi » n'ont jamais été si puissants⁵⁰ ». Ce que les femmes désirent *réellement*, semble suggérer Badinter, ce n'est pas la maternité, en tant que telle (autrement dit, les enfants), mais le plaisir qu'elle (ils) nous procure(nt). Si bien que, lorsque le plaisir meurt ou qu'il est occulté par les sacrifices, les femmes sont rapidement désenchantées, et nous devons admettre que nous avons été dupées par de fausses attentes, renforcées, suggère Badinter, par une vision idéaliste de la maternité promue par les naturalistes, les féministes à la mode essentialiste, et les reliquats (du moins l'espère-t-elle) du patriarcat et de ses machos⁵¹. Face à cela, que peut faire une pauvre femme ?

Étant donné le poids considérable de responsabilités qu'implique la maternité – au moins en termes d'attentes sociales – Badinter nous presse de prendre des décisions réfléchies en faveur ou contre la maternité à la lumière « des plaisirs et des peines, des bénéfices et des sacrifices » et en considérant notre « capacité altruiste »⁵². En bref, parce que nous sommes libres de nous décider pour ou contre la maternité, nous devrions donc nous comporter *rationnellement*. Cela signifie également que nous devrions considérer attentivement si cela s'accorde ou non avec notre désir subjectif le plus profond d'épanouissement personnel sous la forme du plaisir maximal. Et pour Badinter cela signifie que – et c'est en cela, plus particulièrement, que consiste un de mes points de désaccord avec son raisonnement – une maternité *rationnelle* s'oppose à une maternité *naturelle*.

Bien sûr, tout le monde ne serait pas d'accord – y compris moi-même – pour dire que l'épanouissement personnel doit être obtenu par le biais du

49. *Ibid.*, pp. 26-27.

50. *Ibid.*, p. 28.

51. Voir aussi, à ce sujet, Susan J. DOUGLAS et Meredith W. MICHAELS, *The Mommy Myth: The Idealization of Motherhood and How it has Undermined Women* (New York, etc. : Free Press, 2004) ; Miriam PESKOWITZ, *The Truth Behind the Mommy Wars: Who Decides What Makes a Good Mother?* (Emeryville, CA : Seal Press, 2005) ; et Susan MAUSHART, *The Mask of Motherhood: How Becoming a Mother Changes our Lives and Why We Never Talk About It* (Middlesex, Angleterre : Penguin Books, 2000).

52. *Ibid.*, p. 25.

plaisir maximal. En effet, la tendance féministe de Badinter a trop souvent « libéré » les femmes, pour ainsi dire, de la « corvée » du ménage et de la garde des enfants, pour celle de l'usine, des bureaux ou de l'entreprise. Et tandis qu'elle dénonce volontairement les formes variées de conditionnement culturel qui présentent une image idéaliste de la maternité, ironiquement elle brandit l'actuel idéal culturel de l'individualisme et de l'hédonisme. L'objection la plus importante à l'argument de Badinter, toutefois – celle que je développerai dans ce qui suit – est l'absence évidente d'une quelconque référence à ce simple mot de cinq lettres, que la plupart d'entre nous, je crois, continuent de considérer comme la raison la plus fondamentale et certainement la plus riche de sens pour choisir la maternité: l'*amour*.

Pourquoi, ne puis-je m'empêcher de demander, choisirait-on d'être mère, si ce n'est par amour?

2. Dissiper des malentendus sur le désir naturel

Pour répondre à cette question, il est sans doute nécessaire de commencer par dissiper un nombre d'importants malentendus – largement propagés par un certain courant cartésien en réaction à la philosophie naturaliste⁵³ – concernant nos désirs. Trop souvent, on suppose que quelqu'un qui soutient la position selon laquelle une femme est naturellement orientée vers les enfants ou qu'elle désire naturellement être mère est *de facto* tombé dans le piège du réductionnisme biologique. En d'autres termes, on considère qu'il ou elle argumente à partir de l'observation empirique d'après laquelle les femmes sont naturellement configurées pour porter et nourrir des enfants; d'où cette conclusion: nous désirons par conséquent naturellement être mères; plus encore: nous sommes par conséquent moralement *obligées* d'être mères, si nous espérons réaliser notre destinée et être accomplies tout au moins. Comment peut-il en être autrement lorsque la nature a prévu notre perfection dans ces termes? Et bien sûr, le naturalisme – *par opposition à la théorie de la loi naturelle thomiste*, qui a traditionnellement dominé dans l'enseignement moral catholique⁵⁴ – réduirait la nature à sa dimension biologique – y compris pour le sujet qui nous occupe, une soi-disant nature *féminine*, ce que je commencerai par questionner: au moins dans la mesure où cela diviserait la nature humaine en deux pôles plutôt que d'admettre en son sein des

différences⁵⁵. D'où il s'ensuit que, lorsque nous parlons des « appétits naturels », ceux-ci sont considérés comme la part la plus élémentaire dans l'être humain, ce que nous partageons non seulement avec les animaux (à savoir les appétits concupiscible et irascible, qui proviennent de la connaissance sensitive⁵⁶), mais aussi avec les êtres inanimés, comme lorsque Thomas d'Aquin (suivant en cela Aristote) parle du « désir » et même de l'« amour » que les corps éprouvent pour le centre: ce qui veut dire qu'ils sont naturellement entraînés dans leur orbite⁵⁷. Bien sûr, il n'est pas rare même pour des philosophes thomistes de comprendre (incorrectement) par le terme d'« appétit naturel » celui qui est « placé par Dieu dans les choses *sans connaissance* »⁵⁸. Quant aux partisans du naturalisme, ce qui est naturel est présenté comme ce qui est également perfectible, mais – et là réside son caractère problématique – cette perfection est pensée comme étant, même dans le cas de l'être humain, strictement extérieure au domaine de la raison.

Il n'est peut-être pas surprenant que les tenants du naturalisme soutiendraient cette position, car saint Thomas (suivant en cela Aristote) présente l'appétit naturel comme ce « qui n'est pas consécutif à la perception de celui qui désire [la femme, par exemple], mais à la connaissance d'un autre », à

55. Voici ce que j'ai développé dans une publication antérieure: « L'objection féministe à l'encontre d'une nature préconçue – une nature dynamiquement programmée par le Créateur – est, par conséquent, fondée non pas tant sur une représentation de la nature *humaine*, que sur la notion d'une nature proprement *féminine* calquée sur le royaume animal, ou infra-rationnel, en rupture avec, ou bien opposée à, la nature normative *mâle*, ou rationnelle. Refusant – à bon droit – d'être réduites à leur structure biologique et/ou “mesurées” par rapport au standard mâle selon lequel elles sont jugées non seulement différentes, mais vraiment “autres”, de nombreuses féministes refusent purement et simplement d'accorder un quelconque contenu métaphysique aux différences sexuelles. D'où il s'ensuit que le *dualisme âme-corps* qu'elles attribuent si souvent à la logique “androcentrique” est transformé – comme les féministes l'ont non seulement observé mais également proclamé – en un *dualisme mâle-femelle* qui, à son tour, a donné naissance à une sorte d'hybride androgyne, lequel est tout à la fois idéologique et réactionnaire. Ce qui est nié, si ce n'est occulté, ce sont donc les *différences essentielles au sein de la nature humaine elle-même* – à savoir les *différences sexuelles* affectant l'union âme-corps de la personne humaine dans sa totalité – en vertu de laquelle cette nature peut être comprise comme *relationnelle* en soi. » (Michele M. SCHUMACHER, “Feminism, Nature and *Humanæ Vita*,” pp. 884-885) Voir aussi « La nature dans le féminisme: du dualisme à l'unité », in IDEM (éd.), *Femmes dans le Christ. Vers un nouveau féminisme* (Toulouse: Éditions du Carmel, 2003), pp. 95-142.

56. Voir Thomas D'AQUIN, *Summa Theologiae*, I, q. 81, a. 3.

57. Voir *ibid.*, I-II, q. 26, a. 2.

58. Voir Lawrence FEINGOLD, *The Natural Desire to See God According to St. Thomas Aquinas and His Interpreters* (Ave Maria, FL: Sapientia Press: 2010); p. xxiv; c'est moi qui souligne. Assurément, Feingold ne nie pas que le terme possède une application plus générale à toutes les créatures (y compris les créatures rationnelles), et même que la volonté humaine est – ce qui apparaîtra de plus en plus dans ce qui suit – un “appétit naturel” (voir *ibid.*, p. 402).

53. Voir Georges COTTIER, « Nature et nature humaine » (op. cit.).

54. Voir JEAN-PAUL II, Lettre encyclique *Veritatis Splendor*, nos. 47-50, dans *Les Encycliques de Jean-Paul II*, pp. 588-592; et le *Catéchisme de l'Église Catholique*, Mame-Librairie éditrice vaticane, 1992, nos. 1954-1960, pp. 493-495.

savoir de l'Auteur de sa nature⁵⁹. Il s'ensuit de cela – *comme le naturalisme le prétendrait, en opposition aux tenants de la loi naturelle*, dont la position va être clarifiée dans ce qui suit – que parce que la femme a été créée avec la capacité naturelle de porter et d'éduquer des enfants, elle est par conséquent dotée d'une sorte d'instinct maternel, ce par quoi on signifie qu'elle possède une propension naturelle, ou un poids, qui l'attire irrésistiblement vers la maternité comme vers sa propre perfection, un peu comme une planète est naturellement attirée dans son orbite. Il est donc à peine surprenant que les féministes trouvent une objection contre une telle idée. C'est pourquoi, Badinter, par exemple, tient à redire qu'« une femme peut être “normale” sans être mère, et que toute mère n'a pas une pulsion irrésistible à s'occuper de l'enfant qui lui est né⁶⁰ ». Pour preuve, elle signale un phénomène aujourd'hui toujours grandissant – le nouveau « pouvoir » des femmes consistant à refuser la maternité – des femmes « libres d'enfants » (les « *childfree*⁶¹ ») distinctes des femmes « sans enfants⁶² » : celles, en d'autres termes, qui cherchent à être « libres » d'enfants et des responsabilités de la maternité en faveur, par exemple, des « satisfactions conjugales et professionnelles »⁶³. Plus frappante, toutefois, est son argumentation détaillée – sujet de son célèbre ouvrage, *L'Amour en plus* – selon laquelle un grand nombre de mères françaises aux XVII^e et XVIII^e siècles voulaient, comme nous avons vu, « sacrifier » la vie de leur enfant nouveau-né en les confiant à des nourrices.

59. Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 26, a. 1 : « Est enim quidam appetitus non consequens apprehensionem ipsius appetentis, sed alterius. » (Traduction française : *Somme théologique*, Paris, Cerf, 1984-1986). Voir aussi *ibid.*, q. 1, a. 2, ad 3 ; et *ibid.*, I-II, q. 1, a. 2, où S. Thomas affirme ceci : « Cette détermination [d'un agent vers une fin], qui chez les natures raisonnables se fait par l'appétit rationnel appelé volonté, se produit chez les autres créatures par une inclination naturelle qu'on appelle un appétit de nature. » [« Hæc autem determinatio sicut in rationali natura per rationalem fit appetitum, qui dicitur voluntas ; ita in aliis fit per inclinationem naturalem, quæ dicitur appetitus naturalis. »]

60. Élisabeth BADINTER, *L'Amour en plus*, p. 9.

61. Voir IDEM, *Le Conflit*, pp. 24, 31ss, 182-184, 210, 213, 229. Voir aussi Laura S. SCOTT, *Two is Enough: A Couple's Guide to Living Childless by Choice* (Berkley, CA : Seal Press, 2009) ; Corinne MAIER, *No Kids: Quarante raisons de ne pas avoir d'enfant* (Paris : Éditions Michalon, 2007) ; Jeanne SAFER, *Beyond Motherhood: Choosing a Life Without Children* (New York, etc. : Pocket Books, 1996) ; Elaine Tyler MAY, *Barren In the Promised Land: Childless Americans and the Pursuit of Happiness* (Cambridge, MA / London : Harvard University Press, 1995) ; Susan S. LANG, *Women Without Children: The Reasons, The Rewards, The Regrets* (Holbrook, MA : Adams Media Corporation, 1991) ; et Irene RETI (ed.), *Childless by Choice: A Feminist Anthology* (Santa Cruz, CA : HerBooks, 1992).

62. Élisabeth Badinter explique que, en France, par exemple, un tiers des femmes sans enfants prétendent avoir fait là un choix délibéré. Voir *ibid.*, p. 182.

63. *Ibid.*, p. 215.

Assurément, plus d'un lecteur aura été déstabilisé par ces histoires ; nous connaissons tous des atrocités similaires à notre époque, l'avortement n'en étant pas la moindre⁶⁴. Ces exemples, toutefois, loin de congédier la possibilité d'un désir naturel de maternité chez la femme, comme Badinter semble le penser, ne servent qu'à prouver le fait qu'elle – comme tout être humain – est capable, en vertu de sa raison, de choisir entre ses amours, de suivre un désir plutôt qu'un autre, et d'y établir des priorités selon un nombre indéfini de facteurs, d'orientations ou de schémas mentaux⁶⁵.

Et bien sûr, tandis que la personne humaine partage des appétits, des inclinations ou des désirs variés avec les animaux et même avec certains êtres de degré inférieur, nous pourrions distinguer trois ordres d'inclinations naturelles⁶⁶ – celles que nous partageons avec les êtres qui ne possèdent pas de connaissance sensitive (telles que l'inclination de préserver notre propre existence et ainsi de nous garder de tout danger), celles que nous partageons avec les autres animaux (comme la reproduction sexuelle et l'éducation de la progéniture), et celles qui nous sont propres en tant qu'êtres rationnels (telles que connaître Dieu en vérité et vivre en société) – dont on dit que la raison les gouverne toutes⁶⁷, sans ainsi usurper la juridiction du Créateur⁶⁸. C'est, plus précisément, par l'entremise de l'appétit spécifiquement rationnel de la

64. L'anthropologue Sarah Blaffer Hardy interroge : « Si les femmes aiment instinctivement leurs bébés, pourquoi tant de femmes dans l'histoire, appartenant à des cultures différentes, ont-elles directement ou indirectement contribué à leur mort ? Pourquoi tant de mères dans le monde opèrent-elles une discrimination parmi leurs propres enfants – par exemple, allaiter un fils mais sevrer une fille ? » (*Mother Nature: Maternal Instincts and How they Shape the Human Species* [New York : Ballantine Books, 1999], p. xviii.)

65. Tel est, en d'autres termes, ce que Daphne de Marneffe désigne à bon droit comme étant « toute la lutte compliquée des désirs contradictoires des mères » (Daphne DE MARNEFFE, *Maternal Desire*, p. 5).

66. Voir Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 94, a. 2.

67. Voir *ibid.*, ad 3.

68. Voir *Summa theologiae*, I-II, q. 6, a. 1, ad 3. De même que la raison ne peut pas contrôler les fonctions biologiques involontaires, elle ne peut pas non plus elle-même déterminer l'orientation naturelle de l'appétit rationnel : on ne peut pas faire autrement que de vouloir son propre bonheur. Tout en étant « maîtresse de ses actes » (*domina sui actus*) – par opposition à ce qui « est déterminé à une seule opération » (*determinata ad unum*) (*Summa theologiae*, I-II, q. 1, a. 5) – « la volonté tend naturellement vers sa fin ultime, car tout homme veut naturellement la béatitude. De cette volonté naturelle dérivent tous les autres vouloirs ; car tout ce que veut l'homme, il le veut pour la fin » (*ibid.*, I, q. 60, a. 2 : « Unde voluntas naturaliter tendit in suum finem ultimum. Omnis enim homo naturaliter vult beatitudinem ; et ex hac naturali voluntate causantur omnes aliæ voluntates, cum quidquid homo vult, velit propter finem. ») Voir aussi *ibid.*, I-II, q. 91, a. 2, ad 2. Pour un développement approfondi de cette thèse dans la pensée de Thomas d'Aquin, voir David M. GALLAHER, « Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas », *Medieval Studies* 58 (1996), pp. 1-47.

volonté – « rationnel » parce qu'il tend naturellement vers ce que l'intellect présente comme vrai et donc bon⁶⁹ – que nous désirons naturellement notre propre perfection, qui n'est rien d'autre, enseigne Thomas d'Aquin, que notre bonheur⁷⁰. La raison, après tout, est capable de discerner parmi les différents biens vers lesquels la volonté est conduite.

À première vue on peut ainsi reconnaître (incorrectement, ainsi que je le démontrerai) un certain accord entre Thomas d'Aquin et Badinter, lorsque cette dernière affirme que les femmes devraient être responsables de leur choix de maternité : au moins (en partant du point de vue de Badinter) vis-à-vis d'elles-mêmes et de leur désir "le plus fondamental" d'une vie fondée sur le plaisir. D'où l'autre argument de Badinter selon lequel la femme devrait ordonner son « désir »⁷¹ de maternité – sans doute (comme elle le laisse entendre) un désir qu'une femme partage avec les animaux (autrement dit, dans la mesure où il est considéré comme une pulsion « naturelle ») – par rapport au désir plus spécifiquement humain de « vivre en société », bien évidemment, afin d'y être active, en dehors de la maison où elle est l'« esclave » de ses enfants. On peut presque entendre là un écho de la pensée fondamentale de Simone de Beauvoir :

Nous tenons ici la clef de tout le mystère. Au niveau de la biologie, c'est seulement en se créant à neuf qu'une espèce se maintient ; mais cette création n'est qu'une répétition de la même Vie sous des formes différentes. C'est en transcendant la Vie par l'Existence que l'homme assure la répétition de la Vie : par ce dépassement il crée des valeurs qui dévient à la pure répétition toute valeur⁷².

69. Voir *Summa theologiae*, I-II, q. 17, a. 5 ; q. 10, a. 1.

70. Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 62, a. 1 : « Par béatitude on entend la perfection dernière de la nature rationnelle ou intellectuelle ; et c'est pourquoi la béatitude est objet de désir naturel, car tout être désire naturellement son ultime perfection. » [« Nomine beatitudine intelligitur ultima perfectio rationalis seu intellectualis naturae : et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem. »] Voir aussi *Summa theologiae*, I-II, q. 10, a. 1, ad 1 ; et I, q. 60, a. 3.

71. Refusant d'assimiler l'inclination de la femme à l'égard de la maternité à un instinct, pour les raisons citées ci-dessus, Élisabeth Badinter ne sait vraiment pas comment la désigner. « Outre que l'inconscient, lui, pèse de tout son poids sur l'une et l'autre [la décision d'avoir ou non un enfant], il faut bien avouer que la plupart des parents ne savent pas pourquoi ils font un enfant et que leurs motivations sont infiniment plus obscures et confuses que celles évoquées dans le sondage. D'où la tentation d'en appeler à un instinct qui l'emporte sur tout. En fait, la décision découle plus largement de l'affectif et du normatif que de la prise en compte rationnelle des avantages et des inconvénients. » (Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 22)

72. Simone DE BEAUVOIR, *Le deuxième sexe*. Vol. I : *Les faits et les mythes*, pp. 113-114.

Sous l'influence de Simone de Beauvoir et après quelque soixante années de publication d'ouvrages féministes, il n'est pas surprenant que Daphne de Marneffe fasse observer que « le désir de sexe des femmes et leur désir d'être mères ont interverti leurs places en termes de tabou⁷³ ». Par ailleurs, cet acte biologique d'engendrer la vie entre très peu en jeu dans l'esprit des femmes lorsqu'elles parlent de désir maternel ; elles ne peuvent pas davantage prétendre se reporter à l'enseignement de Thomas d'Aquin cité plus haut, pour lequel nous sommes dits partager avec les animaux un appétit de concupiscence particulier en vue de la procréation ; car ici (chez Thomas d'Aquin) on se réfère plus particulièrement à l'acte sexuel, en tant que tel, et à la tendance à prendre soin des jeunes ainsi procréés. Certes, aucun d'entre nous en parlant d'un désir maternel (ou même d'un « instinct » maternel) ne pense se référer par là même à un désir de sexe⁷⁴. Habituellement on ne comprend pas non plus le désir maternel – la pensée frise même le ridicule – comme un désir de contribuer à l'augmentation de la population, de participer à la préservation de l'espèce, pas davantage (au moins pas dans la plupart des cas) de préserver un nom de famille, son « sang » ou ses propriétés. Il y a quelque chose de bien plus « humain », pour ainsi dire, dans ce désir (maternel) : un désir, assurément, que la plupart des femmes – au moins celles qui admettent le posséder – comprennent comme contribuant à leur bonheur ou à leur épanouissement personnel (comme c'est, bien sûr, le cas de *tout* désir véritablement humain, du moins dans la perspective aristotélo-thomiste⁷⁵), mais uniquement de manière secondaire, ou conséquemment. L'objet propre de ce désir n'est pas – et en cela il se peut que nous différions de Badinter – le bonheur d'une femme, pas même son plaisir, ce qui n'est pas pour autant nier qu'il peut y avoir une correspondance entre les deux⁷⁶. Très exactement, *l'objet propre de ce désir est un enfant*

73. Daphne DE MARNEFFE, *Maternal Desire*, p. 4.

74. Daphne de Marneffe l'exprime en des termes plutôt triviaux lorsqu'elle écrit ceci : « Comme le dit la sagesse populaire, "mère" et "désir" n'appartiennent pas au même registre. Le désir, nous a-t-on dit, concerne le sexe. La maternité, nous a-t-on dit, concerne pratiquement tout excepté le sexe. » (*ibid.*, p. 4)

75. Voir *supra*, note 68.

76. C'est ce qu'exprime bien Daphne de Marneffe : « De nombreuses mères se sentent déchirées au fond d'elles-mêmes d'être éloignées de leurs bébés et de leurs enfants plusieurs heures par jour, cependant elles sont réalistes ou responsables lorsqu'elles sont capables d'évacuer ces sentiments. Les termes de la discussion n'admettent pas la possibilité que le plaisir soit un guide digne de confiance, ou que le désir nous dise tout de la vérité. » (*Maternal Desire*, p. 13)

(ou des enfants)⁷⁷ ; d'où le fait que je revienne à cette question : pourquoi choisir d'être mère si ce n'est par amour ?

3. *Quel rapport peut-il bien y avoir entre l'amour et la maternité ?*

Voilà une question cruciale. Pour y répondre, on pourrait commencer par consentir à l'argument de Badinter, à savoir qu'il se pourrait bien que les femmes, de fait, soient dupées et deviennent mères en raison de la culpabilité que les contraintes et les attentes sociales font peser sur elles, celles-ci ayant, trop souvent, été présentées sous l'angle d'une obligation morale à remplir ; mais, bien évidemment, ni elle ni moi (ni personne d'autre en cette matière, me semble-t-il) ne faisons référence à cela en évoquant un *libre* choix en faveur de la maternité. On pourrait ensuite objecter à la question que j'ai précédemment posée – « Pourquoi choisir d'être mère si ce n'est par amour ? » – qu'on ne peut pas parler d'amour dans le cas du désir, parce que le désir maternel précède justement la réalité (le fait d'être mère). « Le désir », comme le fait judicieusement remarquer saint Thomas, « implique l'absence réelle de l'aimé⁷⁸ ». Or, dans le cas présent, l'aimé n'est pas seulement absent, il semble également dans l'impossibilité de se présenter comme l'objet d'un désir. La véritable question à poser, en somme (en plus de celle qui consiste à nous demander si nous recherchons naturellement le bien de nos enfants – déjà nés – plutôt que notre propre bien), est si oui ou non les femmes désirent naturellement coopérer avec le Créateur pour donner le jour à des enfants. En effet, comment pourrait-on aimer des enfants qui n'existeraient qu'à l'état imaginaire ?

À noter que cette objection de taille m'est d'un grand secours pour introduire ma réponse. Car, en évoquant l'amour comme motivation pour devenir mère, j'ai à l'esprit l'interprétation classique de cette notion (amour), qui veut que son objet (dans ce cas, l'enfant) soit présent non seulement comme le fruit (la *fin*) d'un désir, mais aussi dès son commencement, en tant que ce qui donne naissance au désir⁷⁹. « La fin répond au principe⁸⁰ », affirme saint

Thomas, parce que le bien (l'objet de nos désirs) « a raison de fin⁸¹ ». C'est, en d'autres termes, ce vers quoi le désir tend (son but). Ainsi donc, comme l'explique Jan Aertsen, « un mouvement vers une fin n'est rendu possible que lorsque le terme détermine d'une certaine manière le mouvement⁸² ». Il existe par conséquent un certain « commencement de la fin » (*inchoatio finis*⁸³), ou une orientation, dont on peut dire qu'il détermine en quelque sorte le mouvement vers une fin chez le sujet qui la désire. Ou, pour le dire autrement, chaque désir naturel porte en lui-même une certaine « unité anticipatrice⁸⁴ » ou affinité⁸⁵ – ce que Thomas nomme « connaturalité⁸⁶ » – entre une nature et son objet ou la fin (le bien⁸⁷) vers laquelle elle tend. Cela ne signifie pas que les désirs sont uniquement d'ordre subjectif – déterminés par le sujet – car c'est bien plutôt l'objet de notre désir (le bien ou l'aimé) dont on dit qu'il est sa *cause*⁸⁸. L'objet aimé ou la personne aimée – qu'il soit présent ou absent ; qu'il existe ou soit imaginaire – cause les inclinations que nous appelons « désir » en suscitant une affection à son égard, ce que saint Thomas d'Aquin appelle amour (*amor*) ou complaisance (*complacentia*)⁸⁹. Il va de soi que, puisque nous sommes des créatures rationnelles, nous agissons plus spécifiquement *en vue* de fins, ou en nous conformant à nos désirs : nous voulons (et nous choisissons donc) être unis à ce que nous aimons. Nous savons par expérience combien vraie est cette affirmation de saint Thomas :

81. *Ibid.*, I-II, q. 25, a. 2 : « Bonum autem habet rationem finis. » Voir aussi le chapitre II (« La Doctrine de l'amour et la causalité finale ») de H. D. SIMONIN, « Autour de la solution thomiste du problème de l'amour », pp. 199-245.

82. Jan AERTSEN, *Nature and Creature*, p. 343. Si bien que, même si une fin est à juste titre considérée être *dernière* dans l'ordre de l'exécution (d'où son nom), elle est *première* dans l'ordre de l'intention. Voir Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 25, a. 1.

83. On fait ici référence à Thomas D'AQUIN, *De Veritate*, q. 14, a. 2.

84. Jan AERTSEN, *Nature and Creature*, p. 343. Voir aussi Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 1.

85. Cela apparaîtra comme plus évident dans ce qui suit : l'amour suppose, en d'autres termes, une certaine ressemblance en vertu de laquelle l'aimé peut être considéré comme un autre « soi ».

86. Littéralement, ce qui est en accord, ou en conformité, avec (*con*) la nature. Voir, par exemple, Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 26, a. 2 c et ad 3.

87. « Il est manifeste en effet que le bien a valeur de fin. » (*ibid.*, I, q. 103, a. 2 : « Manifestum est enim quod bonum habet rationem finis. »)

88. Voir, par exemple, *ibid.*, I-II, q. 27, a. 1.

89. Voir Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 23, a. 4, où on trouve cette affirmation : « Le bien produit dans la puissance affective une sorte d'inclination ou d'aptitude au bien, une connaturalité avec lui ; c'est la passion de l'amour. » [« Bonum ergo primo in potentia appetitiva causat quamdam inclinationem, seu aptitudinem, seu connaturalitatem ad bonum, quod pertinet ad passionem amoris. »] Voir aussi *ibid.*, q. 28, a. 2.

77. Marie-Joseph Nicolas affirme à bon droit, se référant à Thomas d'Aquin, que « l'intention de la nature dans la sexualité humaine n'est pas comme dans la sexualité animale de sauvegarder l'espèce : elle est de procréer une personne humaine qui vaut par elle-même (*etiam individua sunt de principali intentione naturae*), et par conséquent de la mener jusqu'à sa pleine stature et autonomie par l'éducation ». (Marie-Joseph NICOLAS, « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », p. 571.) Cf. Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 98, a. 1.

78. Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 1, ad 1.

79. Voir, par exemple, H. D. SIMONIN, « Autour de la solution thomiste du problème de l'amour », *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge*, 6 (1931) (Paris : Vrin, 1932), pp. 174-274.

80. Cf. *Summa theologiae*, I-II, q. 2, a. 5, ad 3 : « Quia finis respondet principio. » Cf. *ibid.*, q. 26, a. 2 ; q. 1, a. 4.

« L'amour précède le désir, et celui-ci le plaisir⁹⁰. » Ou comme Josef Pieper le pose très judicieusement : « [L]'amour est l'acte original du vouloir, qui pénètre tout vouloir-agir jusqu'à son fondement. [...] Non seulement, ainsi est-ce dit, l'amour est, quant à sa nature, le premier acte⁹¹ de la volonté, et tout mouvement de la volonté par ailleurs dérive de l'amour⁹²; mais l'amour inspire aussi, en tant que *principium*, c'est-à-dire en tant qu'origine immanente, toutes les décisions concrètes, et les met en œuvre⁹³. » Quant au thème qui nous intéresse – celui de l'« amour » dont on peut dire que les femmes l'éprouvent non seulement pour les enfants qu'elles ont déjà mais aussi et même pour les enfants qui n'ont pas encore été conçus – nous devons distinguer entre l'« union réelle » (*secundum rem*) de l'aimant et de l'aimé (la femme et l'enfant) et l'« union affective » (*secundum affectum*⁹⁴) suscitée par une certaine connaissance de l'unité entre l'aimé (l'enfant) et l'aimant (la femme désirant être mère), qui donne naissance au désir (maternel).

Cette notion d'« union affective » possède l'avantage de répondre à l'objection selon laquelle l'idée du désir maternel viole la dignité de la femme par le biais de la réduction au biologique. Bien sûr, loin d'argumenter en faveur d'une pulsion biologique ou d'une conformité physique à la maternité, cette interprétation du désir comme surgissant de l'amour témoigne de la nature rationnelle de la femme; car elle implique non seulement la faculté de la volition, mais aussi l'imagination et les facultés intellectuelles de l'entendement. Par ailleurs, on peut objecter que tandis que cette solution préserverait bien la dignité de la femme, c'est à peine si elle préserve celle de l'enfant, lequel est apparemment instrumentalisé; car il est invité à venir au monde en tant qu'objet des rêves de sa mère ou de son projet d'épanouissement personnel. Si bien que, par-delà la question du désir maternel, nous nous trouvons

confrontés à une autre question, encore plus importante: celle de l'amour même.

4. L'amour comme pouvoir d'affirmation

Qu'est-ce que l'amour humain? Et surtout, qu'est-ce que l'amour maternel? Que voulons-nous dire lorsque nous parlons de cette notion de « sens commun » de l'amour maternel – qui inévitablement fait surgir de nombreuses images de félicité, si ce n'est des images idéalistes, même dans les esprits de ceux qui ont connu des enfances malheureuses (ce qui explique, peut-être, le terme de « mythe » employé par Badinter) – sans toutefois être facile à définir. Bien souvent nous sommes tentés de sauver l'amour de l'instinct en le présentant comme un acte de la volonté, ce par quoi nous voulons signifier un choix ou une décision, un engagement, et même un effort. Bref, nous le présentons comme un pouvoir actif, d'où l'expression *pouvoir de la volonté*. Dans ce discours a presque entièrement disparu – à moins, bien sûr, que nous parlions d'amour érotique ou sexuel – la notion ancienne de l'amour en tant que *passion*, un amour donc largement réceptif à son objet: l'aimé. Dans ce sens, l'amour est davantage compris, comme Pieper l'a bien montré, comme « un phénomène qui nous submerge et sous le charme duquel nous succombons⁹⁵ ». D'où cette question judicieuse: « Qui donc est, rigoureusement parlant, le sujet actif quand quelqu'un nous “plaît” ou quand nous trouvons quelqu'un “attirant”?⁹⁶ »

Assurément, l'amour d'une mère est toujours caractérisé par ce que Pieper définit comme ce qui est aussi propre à l'amour: « Un geste de don de soi désintéressé, un don qui, justement, “ne cherche pas ce qui est sien”⁹⁷. » De ce point de vue, il paraît assez évident que l'amour d'une femme pour son enfant sera dans une grande mesure univoque pendant un bon nombre d'années. L'amour dans le sens passif d'enchantement, toutefois, lui est retourné bien avant, et même au cours des premiers mois de la vie de l'enfant, comme le théologien suisse Hans Urs von Balthasar le rappelle de manière imagée:

Quand la mère, pendant des jours et des semaines, a souri à son enfant, elle reçoit un jour de lui pour la première fois la réponse d'un sourire. Elle a éveillé l'amour dans le cœur de l'enfant, et en s'éveillant à l'amour, l'enfant s'éveille aussi à la connaissance; les impressions vides des sens prennent une signification en se rassemblant autour de ce centre qu'est le Toi. La connais-

90. *Ibid.*, I-II, q. 25, a. 2: « Amor praecedit desiderium. » Voir aussi *ibid.*, q. 28, a. 1.

91. Voir Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I, q. 20, a. 1.

92. Voir *ibid.*, I, q. 60, prologue; I, q. 20; *Summa Contra Gentiles* IV, c. 19.

93. Josef PIEPER, *De l'amour*, pp. 58-59. De même, Servais Pinckaers affirme ceci: « Le premier mouvement de l'“appétit”, qui est à l'origine de tous les autres et leur demeure constamment présent, est l'amour, qu'on a pu définir comme une complaisance directe et simple dans l'objet, dans le bien perçu, connu – cet objet et ce bien pouvant évidemment être une personne – comme quand on dit: cette chose ou cette personne me plaît, m'intéresse, me touche... À des espèces d'amours différentes correspondront des désirs d'espèces différentes. » (« Le désir naturel de voir Dieu », *Nova et Vetera* 60, n° 4 (1976): pp. 255-73, p. 267.)

94. Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 28, a. 1. Saint Thomas affirme, plus précisément, que « lorsqu'on aime quelque chose par convoitise, on le considère comme appartenant à la perfection de son être propre. Et de même, lorsqu'on aime quelqu'un d'un amour d'amitié, on lui veut du bien comme on en veut à soi-même » (*ibid.*).

95. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 55.

96. *Ibid.*, pp. 42-43.

97. *Ibid.*, p. 55.

sance (avec toute sa structure d'intuition et de concept) commence son jeu, parce que le jeu de l'amour, inauguré par la mère, par ce qui est transcendant, a d'abord commencé⁹⁸.

Et, bien sûr, si un sourire d'extase peut « produire » (pour ainsi dire) un sourire d'extase en retour, j'aimerais émettre l'hypothèse que c'est là simplement l'effet ou la reconnaissance d'une certaine « connaturalité » entre une mère et son enfant, une conformation ou une communion adéquate⁹⁹ (les animaux, par exemple, ne sourient pas), qui est donnée dès le début et non pas créée par la volonté humaine. Bien plutôt, le rôle de la volonté, dans ce cas, est précisément celui d'une affirmation ou d'un consentement; Pieper insiste sur le fait que cela est tout aussi propre à la volonté que l'entendement plus commun (mais néanmoins moderne) de l'acte de la volonté qui consiste à « se décider à agir en raison de motifs ». Dans le premier cas, l'acte de la volonté, pourrait-on dire, est le fait qui consiste à « être d'accord, à acquiescer, à agréer, à applaudir, à approuver, à louer, à glorifier et à magnifier¹⁰⁰ ». Bien sûr, loin d'exercer une neutralité objective, la volonté est alors « touchée » (ou « fléchie »), pour ainsi dire, par la bonté objective de la personne ou de l'objet aimé précisément parce que – et avec cette notion nous retournons à l'idée de connaturalité, de proportionnalité, de correspondance ou d'adéquation (*convenientia*) entre une nature et l'objet de son inclination – « l'amour a non seulement l'unité pour fruit, il la crée¹⁰¹ », mais il *présuppose* également l'unité: une unité qui est, dirait-on, tout simplement donnée. En d'autres termes – et au risque de me répéter – précédant *l'union réelle* des amants (ou, dans le sujet qui nous occupe, la mère et l'enfant, bien que le même raisonnement puisse être utilisé en ce qui concerne le père et l'enfant) qui donne naissance à la joie ou au plaisir, nous devrions dire que *l'union affective*, que saint Thomas appelle l'amour (*amor*) et qu'il définit plus précisément comme « complaisance dans le bien » (*complacentia boni*), consiste en une « aptitude [...] ou proportion de l'appétit au bien¹⁰² » en

vertu de quoi on est déjà en un certain sens uni à ce vers quoi (ou vers qui) on incline; car on aime son semblable¹⁰³. Cela signifie, comme l'explique Michael Sherwin, qu'avant que l'amour soit un principe d'action, il est « une réponse à la bonté¹⁰⁴ » revêtant la forme d'une « plaisante affinité affective¹⁰⁵ » que saint Thomas appelle *complacentia* (littéralement « avec un assentiment de plaisir »: *cum - placentia*). Ou, pour revenir à Pieper, la prise de conscience spontanée de la bonté est telle qu'il est naturel de s'écrier: « C'est bon qu'il y ait cela; c'est bon que tu existes!¹⁰⁶ »

Cette belle expression nous fait bien sûr revenir à l'objection soulevée plus haut quant au désir maternel: comment peut-on aimer, d'un amour spontané, vrai, un enfant qui n'existe pas encore (et n'existera peut-être même jamais)? La réponse, me semble-t-il, est également fournie par Pieper qui reconnaît dans ces mots merveilleux (« C'est bon que tu existes! ») « un prolongement, et même, en un certain sens, un parachèvement de ce qui a été initié dans la création¹⁰⁷ », lorsque Dieu vit ce qu'Il avait créé et le déclara « bon » (cf. Gn 1, 9; 12; 18; 21; 25) et même « très bon » (v. 31)¹⁰⁸. En d'autres termes, l'affirmation fondamentale, « il est bon que tu existes », est « une réitération de l'acte créateur divin, en vertu duquel, non seulement l'être rencontré en cet instant [...] mais aussi *tout* le réel dans son ensemble, existent et sont dans le même temps “bons”, c'est-à-dire aimables¹⁰⁹ ».

un élément sémantique longtemps suspecté et cependant tout à fait connu, à savoir que « l'amour implique une relation intrinsèque établie depuis toujours entre celui qui aime et ce qui est aimé » (Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 50). Il n'est donc pas surprenant qu'Anna Williams reconnaisse comme un « présupposé fondamental » sous-tendant toute la pensée de Thomas d'Aquin sur la charité – en plus de la relation entre amour et connaissance – « la vision platonicienne selon laquelle l'amour implique une sorte de ressemblance ». (Anna WILLIAMS, *The Ground of Union: Deification in Aquinas and Palamas* [New York & Oxford, Oxford University Press, 1999], p. 75.)

103. Voir, par exemple, *Summa theologiae*, I, q. 60, a. 4; I-II, q. 27, a. 1; q. 63, a. 2.

104. Plus précisément: « C'est une réponse à la bonté de Dieu, à la communion des créatures rationnelles à cette bonté, et à la bonté propre aux créatures non rationnelles dans leur relation ordonnée à Dieu et à notre communion avec Lui. » Michael S. SHERWIN, « Aquinas, Augustine, and the Medieval Scholastic Crisis concerning Charity », in *Aquinas the Augustinian*, édité par Michael Dauphinais, Barry David, et Matthew Levering (Washington DC: Catholic University Press, 2007): 181-204, citation p. 199. Voir aussi son ouvrage *By Knowledge & By Love: Charity and Knowledge in the Moral Theology of St. Thomas Aquinas* (Washington DC: Catholic University Press, 2005), notamment pp. 63-118.

105. « Cette affinité », précise Sherwin, est « l'aptitude, l'inclination, ou la proportion existant dans l'appétit à l'égard de l'objet aimé » (*By Knowledge & By Love*, p. 70).

106. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 56.

107. *Ibid.*, p. 65.

108. Voir *ibid.*, p. 71.

109. *Ibid.*, p. 181.

98. Hans Urs VON BALTHASAR, *L'amour seul est digne de foi*, traduit par Robert Givord, Paris, Aubier. Éd. Montaigne, 1966, p. 94.

99. Voir, à ce sujet, le chapitre 3 (« La similitude cause de l'amour ») de H. D. SIMONIN, « Autour de la solution thomiste du problème de l'amour », pp. 246-270.

100. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 56.

101. *Ibid.*, p. 50.

102. Thomas D'AQUIN, *Summa theologiae*, I-II, q. 25, a. 2: « Ipsa autem aptitudo sive proportio appetitus ad bonum est amor, qui nihil aliud est quam complacentia boni. » Voir aussi *ibid.*, q. 26, a. 2; et *ibid.*, q. 28, a. 1 corpus; *ibid.*, ad 2. Il est assez intéressant de noter que Josef Pieper montre, dans son étude étymologique du terme *amour* dans différentes langues,

En définissant ainsi la force créatrice de l'amour, Pieper pense – comme nous allons le voir dans la conclusion – au bien qu'il fait surgir du cœur de l'aimé, si bien qu'il ou elle peut par là même reconnaître sa propre bonté intrinsèque et agir conformément à elle¹¹⁰, jusqu'à aimer en retour (pour revenir à Balthasar). Dans le sujet qui nous occupe, toutefois – celui de femmes conduites à être mères, bien que le même raisonnement puisse être utilisé pour parler des hommes conduits à être pères – il semble particulièrement approprié d'en appeler à la force créatrice de l'amour humain en tant qu'il coopère (par la procréation) à l'œuvre créatrice de Dieu. Assurément, il existe un principe primordial que nous ne pouvons pas dédaigner dans notre analogie entre l'amour divin et l'amour humain; car contrairement à la volonté humaine qui est mue par le bien *pré-existant* dans les choses, c'est la volonté divine qui crée le bien dans les choses et les personnes¹¹¹. Si bien qu'aucune femme ne devrait penser qu'elle est capable de créer le bien dans ses enfants: son rôle à elle est celui de la *pro*-création (*coopération* à l'œuvre créatrice de Dieu). Cela signifie, toutefois, qu'elle, en partenariat avec l'homme, n'est pas simplement dotée de la capacité corporelle de *recevoir*

110. Pour mieux comprendre, voici une autre analogie de Balthasar: « L'amour est pour l'homme créateur; il produit une image de lui dont l'aimé ne se serait pas crédité, et lorsque l'amour est authentique et vrai il lui donne la force de se rapprocher de cette image ou de se rendre semblable à elle. Il ne veut pas décevoir; il veut se montrer reconnaissant à l'égard de quelqu'un qui le prend si au sérieux et attend tant de lui. » (Hans Urs VON BALTHASAR, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*, München, Kösel, 1969, p. 122.) De même: « Ce bien, que celui qui aime crée par son amour en qui est aimé, constitue comme une preuve de l'amour même et comme sa mesure. En se donnant de la manière la plus désintéressée, il ne le fait pas en dehors de cette mesure et de cette vérification. » (JEAN-PAUL II, Audience générale du 1^{er} septembre 1982, *Homme et femme Il les créa. Une spiritualité du corps*, Paris, Cerf, 2007, p. 505.)

111. « Puisque aimer n'est autre chose que de vouloir pour quelqu'un une chose bonne, il est évident que Dieu aime tout ce qui existe. Mais il n'en est pas de cet amour comme du nôtre. En effet, comme notre volonté n'est pas la cause de la bonté des choses, mais est mue par elle comme par son objet propre, notre amour, par lequel nous voulons pour quelqu'un ce qui est bon pour lui, n'est pas cause de sa bonté; c'est au contraire sa bonté, vraie ou supposée, qui provoque l'amour, par lequel nous voulons pour lui que soit conservé le bien qu'il possède, et que s'y ajoute celui qu'il ne possède pas; et nous agissons pour cela. Mais l'amour de Dieu infuse et crée la bonté dans les choses. » (*Summa theologiae*, I, q. 20, a. 2: « Unde, cum amare nihil aliud sit quam velle bonum alicui, manifestum est quod Deus omnia quae sunt, amat; non tamen eo modo sicut nos. Quia enim voluntas nostra non est causa bonitatis rerum, sed ab ea movetur sicut ab objecto; amor noster, quo bonum alicui volumus, non est causa bonitatis ipsius; sed e converso bonitas ejus, vel vera, vel aestimata, provocat amorem, quo ei volumus et bonum conservari quod habet, et addi quod non habet; et ut ad hoc operemur. Sed amor Dei est infundens et creans bonitatem in rebus. ») Voir aussi *ibid.*, I-II, q. 110, a. 1; et IDEM, *In Ioan.* V, lect. 3, n. 753.

passivement la vie en elle, comme si celle-ci y était « implantée » (pour ainsi dire) par le Créateur. Au contraire, elle est aussi et plus spécialement dotée de la capacité rationnelle particulière de *choisir* volontairement la vie. En cela je ne veux pas seulement dire qu'elle ne pose aucun obstacle à la conception d'une nouvelle vie en elle, mais que, bien plus positivement – et avec combien plus de dignité – elle peut de fait se complaire dans la conception de son enfant, s'écriant, en écho au Créateur: « Il est bon que tu existes!¹¹² »

5. *Amour et épanouissement personnel*

L'amour tel que le présente Pieper a le mérite singulier de mettre l'accent sur la bonté intrinsèque de l'aimé (l'enfant, en l'occurrence) plutôt que sur le caractère désirable d'un nombre quelconque de ses traits spécifiques ou des avantages qu'il peut présenter; car assurément chacun de nous désire être confirmé ainsi plutôt que d'être « aimé » de manière instrumentale ou en raison d'une quelconque obligation ou d'un devoir. L'authentique amant ne peut pas, bien sûr, répondre à la question « pourquoi m'aimes-tu? », car en agissant ainsi, il ou elle risque d'admettre avoir instrumentalisé l'aimé. Bien plus, tout comme la volonté humaine n'est pas souveraine dans la détermination du bien, nous ne sommes pas nous-mêmes, comme Pieper y insiste à juste titre, « souverains » en amour¹¹³. Ce n'est pas notre amour qui fait de quelqu'un ou même de quelque chose un être aimable. Notre amour correspond plutôt à l'estimation de la bonté intrinsèque de l'aimé.

Par-delà le mérite notoire du fait de concevoir l'amour comme une affirmation, on découvre de plus l'unité qui en découle, unité entre l'amour de soi ou l'épanouissement et un authentique amour de l'autre: un élément qui, bien sûr, n'est pas de moindre importance pour répondre à la question de Badinter. Elle suppose, après tout, qu'en exposant l'égoïsme choquant de femmes au travers de quatre siècles de culture française à une époque où un tel égoïsme était socialement permis, elle a *de facto* détruit non seulement le « mythe » de l'instinct maternel (le sujet de *L'Amour en plus*¹¹⁴), mais aussi l'idée selon laquelle une femme peut être « naturellement » épanouie par la maternité, thème qui sous-tend son ouvrage. Si les femmes cherchent à être mères, affirme Badinter, cela n'a rien à voir avec la nature (ou une inclination naturelle) mais plutôt avec des pressions socio-culturelles issues d'un idéal dans lequel la maternité est considérée comme le devoir ou l'honneur

112. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 56.

113. « Notre amour est tout, sauf *souverain*. » (*ibid.*, p. 120)

114. Voir *supra* note 12.

d'une femme. Ou, lorsque ces pressions font défaut – si l'on suit le mouvement du pendule – la maternité est choisie pour des raisons purement égotistes, de sorte qu'on y recherche le plaisir ou quelque forme d'épanouissement personnel. Si bien que, à notre époque, par exemple, Badinter estime que « l'individualisme et l'hédonisme propres à notre culture sont devenus les premiers motifs de notre reproduction, mais parfois aussi de son refus¹¹⁵ ».

En réponse – ou en guise de contre-argument – nous pourrions à nouveau faire appel aux notions importantes que développe Pieper, contraires dans une large mesure à une certaine présentation protestante de l'amour (par Anders Nygren¹¹⁶, par exemple), dans laquelle l'amour de soi et l'authentique amour de l'autre sont pensés en opposition radicale¹¹⁷. Lorsque, toutefois, l'amour est conçu dans le sens dans lequel il a été exposé plus haut comme consentement, approbation ou affirmation, alors, dit Pieper, la joie et le bonheur sont à juste titre considérés comme « la réponse à l'obtention de ce que nous aimons; et si le fait d'aimer, le simple acquiescement, sont en eux-mêmes quelque chose que l'on aime, alors, il faut en effet qu'il soit vrai aussi que notre désir de bonheur peut être étanché justement par une telle approbation impliquant l'autre, par un amour "altruiste"¹¹⁸ ». En bref, « ce n'est pas un abîme qui sépare » l'amour de don de l'amour d'affirmation¹¹⁹. Bien sûr « le désir d'une existence comblée » est présenté par Pieper comme « effectivement » et « légitimement, la racine de tout amour »¹²⁰. Cette attente est, en fait – et avec cela nous revenons à la présentation thomiste des inclinations naturelles comme bases de tout amour – « simplement la dynamique élémentaire de notre être même, mis en mouvement dans l'acte de la création¹²¹ ». Si

bien que le désir de bonheur « est non seulement complètement dans l'ordre » de la nature, mais [...] il est même le prélude nécessaire à toute perfection dans l'amour¹²² ». Ou, comme le dit Marie-Joseph Nicolas : « Le plaisir, la joie, la spontanéité de la vie ne sont absolument pas à rejeter comme tels, bien au contraire, puisqu'ils sont le signe d'un accomplissement de la nature, de la création de Dieu¹²³. »

De ce point de vue, une femme peut, oserait-on dire, et avoir sa part de gâteau et la manger; car il n'est pas nécessaire qu'il y ait de disparité entre sa joie authentique de mater et son amour authentique de son enfant ou de ses enfants, ni entre le bonheur qui vient d'aimer son enfant et son authentique épanouissement personnel¹²⁴. Et tout cela sans faire référence ni aux biberons, ni à la garderie, ni aux couches, ni même à des pères attentionnés!

Évidemment, Badinter insiste bien sur le fait que nous ne devrions en aucun cas minimiser les authentiques sacrifices qui découlent de la maternité – d'où la validité de son argument en faveur de l'allègement de la charge par un nombre indéterminé d'aides matérielles telles que présentées plus haut – bien que cela *ne fasse pas nécessairement aboutir à sa conclusion* selon laquelle la satisfaction dans la maternité requiert une décision fondée sur un bon calcul des coûts et des bénéfices et ce dès le départ¹²⁵. Nous pouvons, bien davantage, applaudir sa contestation de la vision rousseauiste et freudienne de la femme – dans la mesure où sa présentation de leur pensée est juste – comme étant « par définition masochiste¹²⁶ ». Et, bien sûr, nous ne pouvons qu'abhorrer

115. Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 10.

116. Voir Anders NYGREN, *Erôs et Agapè. La notion chrétienne de l'amour et ses transformations*, 2 vols. Traduit par Pierre Jundt, Paris, Cerf, 2009 (Aubier/Éditions Montaigne, 1944-1952).

117. Selon Fergus Kerr « certains philosophes, embarqués dans la caravane de l'éthique de la vertu, notamment Bernard Williams et Martha Craven Nussbaum, pensent que, en rejetant l'éthique kantienne du devoir pour le devoir, ils rejettent l'éthique chrétienne en tant que telle » (Fergus KERR, *After Aquinas*, p. 116).

118. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 144.

119. *Ibid.*, p. 145.

120. *Ibid.*, p. 107. Ce qui apparaît ici comme une affirmation est présenté par Josef Pieper sous la forme d'une question rhétorique. D'où la formulation plus directe que voici : « un tel amour de besoin, qui vise à son propre accomplissement, est aussi le centre et le commencement de tout ce que nous aimons par ailleurs » (*ibid.*, p. 122).

121. *Ibid.*, p. 122.

122. *Ibid.*, pp. 123-124. Pour un traitement très approfondi de ce thème d'un point de vue éthique, voir Servais PINCKAERS, *Les sources de la morale chrétienne*; IDEM, *La quête du bonheur*, Paris, Téqui, 1979; Albert PLÉ, *Par devoir ou par plaisir*; David M. GALLAGHER, « Desire for Beatitude and Love of Friendship in Thomas Aquinas », *Medieval Studies* 58 (1996): 1-47; Michael SHERWIN, « Happiness and Its Discontents »; et Denis J. M. BRADLEY, *Aquinas on the Twofold Human Good. Reason and Human Happiness in Aquinas's Moral Science* (Washington, DC: CUA Press, 1997), qui affirme que la volonté est « la source secondaire de la loi naturelle » (p. 323). « Pour Thomas d'Aquin, la loi naturelle possède une source intellectuelle et une source appétitive, et bien que cette dernière soit secondaire et subordonnée, les deux sources doivent demeurer clairement présentes à l'esprit. » (*ibid.*, p. 325)

123. Marie-Joseph NICOLAS, « L'idée de nature dans la pensée de saint Thomas d'Aquin », p. 569.

124. Marie-Joseph Nicolas fait remarquer une chose similaire en ce qui concerne la sexualité humaine : « Ce qui est proprement humain dans la sexualité, ce qui dépasse la fin "générique", animale, de la procréation, ce n'est pas seulement de faire de la "procréation" un acte personnel et visant la personne, mais, grâce à elle, de se réaliser soi-même et de réaliser le couple, fins secondaires mais spécifiquement humaines. » (*Ibid.*, p. 572)

125. Voir, par exemple, Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 25.

126. IDEM, *L'Amour en plus*, p. 319.

l'idée d'un conditionnement social qui impose à une femme un agenda, plutôt que l'autoriser à vivre ses rêves, ainsi que le veut non seulement l'expression populaire mais aussi la philosophie thomiste de Pieper. Badinter explique ceci :

[...] On répétait toujours plus haut que le dévouement était partie intégrante de la "nature" féminine, et que là était la source la plus sûre de son bonheur. Si une femme ne se sentait pas une vocation altruiste, on appelait à l'aide la morale qui commandait qu'elle se sacrifiât. [...] Dans ce sacrifice de soi, la femme trouvait à la fois sa raison d'être et son plaisir. La mère était bien masochiste. Plus tard, on insista davantage sur l'aspect religieux de la fonction, mais cette fois pour mettre en lumière ses difficultés. [...] Il faut toute une préparation spirituelle et chrétienne pour admettre la nécessité du sacrifice, et cet oubli de soi hausse la bonne mère au-dessus de la condition humaine spontanément égoïste. Elle devient donc une sainte parce que l'effort demandé est immense¹²⁷.

Si, au contraire, le chemin humain de perfection (et pas seulement féminin!) est le chemin de l'amour avec tous ses sacrifices et ses douleurs, suggèrent Thomas d'Aquin et Pieper, c'est uniquement parce que la joie de l'amour lui-même nous permet de les endurer. Ce qui est premier, alors, ce n'est pas « donner jusqu'à ce que cela fasse mal¹²⁸ », comme la bienheureuse mère Teresa de Calcutta l'a souvent répété: pas même pour un chrétien! Bien plutôt, comme le dirait Pieper, l'amant « reçoit effectivement ce qui est "sien", à savoir le salaire de l'amour¹²⁹ ». Et, pour le chrétien, cela implique nécessairement la joie d'avoir obtenu la perle de grand prix, qui fait plus que mériter son coût. Combien instructif, à cet égard, est une fois de plus l'exemple de la bienheureuse mère Teresa, à laquelle Pieper¹³⁰ fait appel pour éclairer la distinction entre l'amour proprement humain et l'amour divin. Un jour, un journaliste lui fit part de son étonnement et lui dit qu'il ne ferait pas ce qu'elle (mère Teresa) faisait, pas même pour mille dollars par jour; elle répondit, ce qui l'étonna encore davantage: « Moi, non plus. » Bien sûr, tous ses gestes pénibles étaient exécutés par amour pour son Seigneur bien-aimé, sa perle de grand prix. Ce que montre cet exemple, c'est que *même* dans le cas

de l'amour de charité surnaturel, ce n'est pas le sacrifice qui vient en premier, mais la joie d'être aimé et d'aimer en retour¹³¹.

Cette joie d'être aimé et d'aimer en retour renvoie à une ultime considération, qui mènera notre conclusion au-delà du fait de résoudre le conflit entre épanouissement personnel et amour ou, comme le dit Badinter, entre la femme et la mère. Car lorsque nous parlons d'amour rendu – comme dans le cas d'un enfant souriant en retour à sa mère – nous débordons du cadre de la perfection *personnelle*. Précisément dans cet exemple, nous pourrions parler de l'amour comme perfectionnant non seulement l'amant, mais aussi l'aimé. Pieper n'hésite pas, en fait, pour éclairer ce mystère – alors que je l'ai éludé plus tôt – à utiliser les termes de continuation de l'œuvre de la création lorsque Dieu proclama tout ce qu'Il avait appelé à l'existence « bon » et même « très bon »¹³². Le philosophe allemand veut dire par là davantage que le Créateur nous a dotés d'un dynamisme intrinsèque, sous la forme de certaines inclinations naturelles, nous entraînant à désirer ce qui est bon et donc ce qui est susceptible de nous perfectionner; d'où l'enseignement thomiste selon lequel le processus de création n'est pas achevé tant que nous ne sommes pas effectivement retournés (*reditus*) vers Dieu, perfectionnés en vertus¹³³. Assurément, Pieper admet (en référence à Platon) que l'amant est « plus divin¹³⁴ » que l'aimé, mais il insiste aussi sur le fait que « être capable de seulement aimer, sans devoir être aimé » est « un privilège divin »¹³⁵. Par ailleurs, il n'hésite pas à faire cette remarque: « [C]e dont nous avons besoin, par-delà le simple fait d'exister, c'est d'être aimé. Voilà qui est étonnant. Être créé par Dieu ne nous suffit-il pas? Non, c'est un fait qui demande à être continué et parachevé. Comment? Par la force créatrice de l'amour

131. Josef Pieper affirme, en fait, que « ce qui est "essentiellement" naturel, ce qui provient "du fait de la création", et ce qui est proprement moral, et ce qui est surnaturel, [sont] si étroitement entre-tissés les uns dans les autres que l'on peut à peine en distinguer les fils. Aussi longtemps en tout cas que les trois impulsions, celle de la nature, celle de la liberté morale et celle de la grâce sont harmonieusement unies. Si dans mon bateau je rame dans la même direction que celle où le vent le pousse, comment puis-je alors distinguer entre ce qui revient à mon effort personnel et ce qui revient au vent? » (*ibid.*, p. 145). Voir aussi *ibid.*, pp. 165, 185, 188.

132. Voir *ibid.*, p. 65.

133. Voir Thomas d'AQUIN, *Summa contra Gentiles* III, c. 20, n. 8; IDEM, *Summa theologiae*, I, q. 6, a. 3; et Oliva BLANCHETTE, « The Logic of Perfection in Aquinas », in David M. GALLAGHER (ed.), *Thomas Aquinas and His Legacy* (Washington DC: CUA Press, 1994), pp. 107-130.

134. Cf. PLATON, *Le banquet*, 180 b.

135. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 79.

127. *Ibid.*, pp. 318-319, 323.

128. Voir, par exemple, MÈRE TERESA DE CALCUTTA, « Love until it hurts », discours devant le Congrès et le Président des États-Unis (National Prayer Breakfast), le 3 février 1994, dans *Catholic International*, VI, 5, mai 1994, n° 23, p. 241.

129. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 148.

130. Voir *ibid.*, p. 183.

humain¹³⁶. » Cette déclaration – certes étonnante – signifie que cette force créatrice réside uniquement dans l'affirmation, car au moment où nous commençons à penser que notre amour possède le pouvoir de rendre aimable l'aimé, nous avons *de facto* cessé d'aimer ; à ce moment-là, en effet, nous avons cessé d'affirmer l'aimé dans les profondeurs de son être, précisément tel qu'il ou elle *est*. « L'amour n'est pas l'amour, qui change lorsqu'il rencontre un changement. Ou vacille sous l'effet de la tempête », déclare à juste titre Shakespeare. « Oh non ! Tel est le signe intangible. Il affronte les tempêtes sans jamais être ballotté¹³⁷. »

Telle est la notion que Pieper a de l'amour – semblable à celle de tous les vrais amants, comme le suggère Shakespeare – et tel est, hélas, aussi ce que la thèse de Badinter remet en cause. En niant tout particulièrement l'affection naturelle des femmes à l'égard de leurs enfants, elle ne fait pas qu'intervenir – à juste titre ! – pour éviter le sacrifice des femmes, que ce soit à la « divinité » Mère Nature ou aux caprices des attentes sociales. Car, en affirmant que l'amour ne surgit pas spontanément du cœur d'une mère devant son enfant, elle remet aussi en question le fondement même de l'argument sur la base duquel on peut effectivement obtenir non seulement ces fins justes et bonnes, mais aussi la fin exposée par Pieper qui consiste à se garder d'une division inhumaine entre l'amour de soi et un authentique amour de l'autre, et même – et c'est encore plus important – à préserver l'unité intrinsèque entre la dignité intrinsèque de chaque personne humaine et l'amour naturel humain, lequel l'affirme spontanément en tant que telle. Le seul amour humain vraiment « créateur » dans le sens piepérien du terme est un amour *réceptif*. Tout autre « amour » humain est destructeur.

Tel est le choix fondamental qui se pose à toute femme : un choix qui est bien plus signifiant que celui entre une identité de femme en tant que femme ou en tant que mère, tel que proposé par Badinter. C'est, plus précisément, le choix du sens qu'elle donnera à l'amour ; car comme Pieper (en référence à saint Augustin d'Hippone¹³⁸) le dit bien : « “Que ce soit pour le bien ou pour

le mal, chacun vit par son amour”. C'est l'amour, et lui seul, qui doit être “en ordre”, afin que l'homme dans sa totalité soit “juste” et bon¹³⁹. » Au bout du compte, ce choix est aussi celui de notre adhésion au courant de pensée individualiste et foncièrement égoïste d'Élisabeth Badinter, ou bien à Mère Nature, ou bien encore et mieux (ainsi que j'ai tenté de le montrer) à Dieu le Père, Créateur.

Michele M. SCHUMACHER
Université de Fribourg, Suisse

136. *Ibid.*, p. 68. Il est assez intéressant de noter que Badinter se rend aux mêmes arguments lorsqu'elle affirme ceci : « Contrairement à ce que l'on veut nous faire croire, l'amour ne va jamais de soi, même celui de la mère à l'égard des enfants, lesquels, devenus adultes, n'ont rien à rendre à leurs parents déficients. En effet, on ne peut donner que ce que l'on a reçu... » (Élisabeth BADINTER, *Le Conflit*, p. 253.)

137. William SHAKESPEARE, Sonnet 116 : « Love is not love, which alters when it alteration finds. Or bends with the remover to remove. O no ! It is an ever-fixed mark. That looks on tempests and is never shaken. »

138. SAINT AUGUSTIN, *Contra Faustum*, 5, 10, Migne, PL, vol. 42, p. 228 : « Quia ex amore suo quisque vivit, vel bene vel male. »

139. Josef PIEPER, *De l'amour*, p. 59.

Les dons du Saint-Esprit

2. Les dons liés à la vie active

1. Après notre première approche des dons du Saint-Esprit quant à leur nature¹, il nous faut considérer l'un après l'autre les sept dons du Saint-Esprit. Ils se présentent sous une certaine hiérarchie, que saint Thomas établit, selon le texte d'Isaïe, en comparaison avec l'ordre des vertus. Saint Jean de la Croix, lorsqu'il évoque le degré le plus intime de l'union et de la transformation d'amour en Dieu – ce qu'il appelle poétiquement le cellier intérieur, le plus intérieur de tous –, parle des

degrés d'amour par lesquels on monte pour arriver jusqu'à cet ultime. Nous pouvons dire que ces degrés d'amour, ou celliers d'amour, sont au nombre de sept; et on les possède tous quand on a les sept dons du Saint-Esprit à un degré parfait dans la mesure correspondante à la capacité de l'âme².

Je m'inspirerai principalement de la tradition thomiste, surtout de Jean de Saint-Thomas et de Charles Journet mais aussi d'autres sources. Journet a choisi de présenter les Dons selon leur ordre ascendant. Je vous propose de le suivre dans cet ordre.

Le don de Crainte

2. En ce qui concerne le don de crainte, saint Thomas nous donne un cheminement pour notre méditation, dans son *Commentaire de l'Épître aux Romains*, partant de ce passage: « *Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclave pour retomber dans la crainte, vous avez reçu un esprit de fils adoptif.* » (Rm 8, 15) Alors la crainte est-elle de l'esclave ou du fils? On dira: des deux mais pas dans le même sens du mot.

a) La crainte mondaine et la crainte servile

Une certaine crainte en effet est celle de l'esclave qui fuit le mal et ses menaces. Lorsqu'elle concerne une peine que l'on fuit en s'écartant de Dieu par amour du monde, elle s'appelle « crainte mondaine ou humaine »: cette crainte est moralement mauvaise. Ce n'est pas celle de l'Esprit et le Seigneur nous en

1. Cf. Guy BOISSARD, « Les dons du Saint-Esprit. 1. Leur nature », *Nova et Vetera*, no 1, 2012.

2 *Le Cantique spirituel B*, str. 17.

détourne: « Ne craignez rien de ceux qui tuent le corps, mais ne peuvent tuer l'âme. » (Mt 10, 28) Elle est mauvaise et nous éloigne de Dieu. Elle peut consister en la peur de perdre ce qu'on aime, son confort, par exemple, sa tranquillité, ses biens. Elle peut venir du besoin trop humain de reconnaissance de la part d'autrui: on a peur du regard des autres et nous agissons en conséquence du jugement que nous leur prêtons. Mais lorsqu'elle vise une peine infligée par Dieu et par laquelle on est attiré vers Dieu, cette crainte s'appelle « crainte servile »: sous l'aspect de « servitude », une telle crainte s'oppose à la charité; mais sous l'aspect où elle regarde Dieu, elle est bonne.

La culpabilité

Cette sorte de crainte est souvent la source de ce que l'on appelle le sentiment de culpabilité, qui est un ingrédient très répandu de la vie moderne. On s'y laisse prendre ou on le rejette catégoriquement: dans les deux cas, est-on dans le juste? Se culpabiliser pour un oui et pour un non nous met dans un trouble continuel: est-on alors dans le vrai? Rejeter tout sentiment de culpabilité pour soi aboutit à le rejeter pour les autres, de telle sorte que, si l'on excuse tout, comme le demande saint Paul à propos de la charité, mais sans discernement, l'on en vient à perdre la notion de péché dans la mesure où on ne distingue plus entre le jugement sur les personnes – que la charité interdit – et le jugement sur les actes – que la vérité exige.

Il serait temps de retrouver une juste notion de la culpabilité. Il y a une culpabilité fausse, névrotique, résultant de l'angoisse qui disproportionne le sentiment de faute que l'on peut éprouver parce qu'elle le fait porter sur un objet inadéquat. Parce que je suis maladivement angoissé, je me sens mal à l'aise à propos de n'importe quoi. J'ai l'impression que mes actions sont coupables sans savoir vraiment pourquoi, alors que ces actions sont sans relation avec une faute voulue ou acceptée. En fait ma liberté n'est pas engagée, et en réalité je ne suis coupable de rien. Cette culpabilité est pourtant douloureuse et on peut bien comprendre qu'on souhaite en être débarrassé. Cela peut conduire cependant à une occultation quasi-totale de la notion de culpabilité. Car il y a une culpabilité vraie et nécessaire. C'est celle que l'on éprouve lorsque l'on a engagé en connaissance de cause sa responsabilité, donc sa liberté, dans une action contraire aux exigences de la loi naturelle et à celles de Dieu, et donc opposée à la conscience droite. Cet engagement peut être total ou limité, pleinement conscient ou lucide en partie seulement, il implique plus ou moins la volonté mais il implique quelque chose de la personne. Oui nous sommes capables de fautes et il est normal de nous en

sentir coupables, ne serait-ce que pour savoir que nous avons à demander pardon. Cette culpabilité juste ne doit pas être évacuée sans quoi les déséquilibres seront bien pires que ceux produits par la névrose. Son absence exclut tout appel à la Miséricorde. Le don de crainte aide à se libérer de la fausse culpabilité et à soutenir la vraie, en ce qu'il est lié à la vertu d'espérance:

L'âme remplie de crainte filiale sait combien est grand le mal de faute, et ne peut plus (au regard de l'offense de Dieu) estimer bon quoi que ce soit de créé. À la pensée d'être séparée de Dieu qu'elle aime, oublieuse des biens créés, elle estime pour rien la peine d'être privée d'eux, et elle ne la craint pas. On voit ainsi que l'immensité de l'amertume de celui qui craint la faute, exclut toute la servilité de celui qui redoute les peines³.

b) La crainte de la peine

La crainte mondaine et la crainte servile sont des craintes de la peine. Ces sortes de craintes sont celles qui fuient ce qui contrarie la nature créée, qui répugne à la peine. Si elle fuit seulement la peine pour elle-même, et non le péché qui en est la cause, elle n'est pas louable, elle est proprement servile car elle n'est soumise qu'à la peur de la punition. Mais elle peut déjà être de l'Esprit Saint si elle voit dans la peine le trouble introduit dans l'ordre de l'univers instauré par la sagesse divine. C'est Dieu que l'on craint en tant qu'il veut la peine, mais qu'il la veut en tant qu'il veut l'ordre.

Il l'infligera, cette peine, de cette manière très profonde qui est qu'il voudra toujours ce qui est bien, juste et saint, et qu'il voudra toujours, avant toute chose, être lui-même. Si je me rebelle contre Dieu, comme il ne peut pas ne pas vouloir être lui-même, je me blesse contre lui, et, si je persévère dans cette rébellion contre le Bien, infini, je me prive de ce Bien infini. Dieu veut la peine de la réprobation en ce sens qu'il veut rester lui-même et ne peut pas ne pas vouloir être ce qu'il est⁴.

Ce que je crains ici, c'est la blessure résultant du désordre que ma faute a introduit dans le plan de Dieu, et c'est déjà Dieu que je crains, mais d'une manière très imparfaite⁵.

3. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Les Dons du Saint-Esprit*, trad. R. Maritain, Paris, Téqui, 1950, mp. 170.

4. Charles JOURNET, *Les Dons du Saint-Esprit*, p. 2.

5. Sur ce sujet, Saint Thomas d'Aquin précise ainsi sa pensée: « Nous traitons en ce moment de la crainte selon que, de quelque façon, elle nous tourne vers Dieu, ou nous détourne de lui. En effet, puisque l'objet de la crainte est un mal, parfois l'homme s'éloigne de Dieu à cause des maux qu'il craint, et c'est la crainte humaine ou la crainte mondaine. Parfois

c) *La crainte initiale*

Il y a une troisième crainte qui fuit le mal en tant que le mal s'oppose au bien spirituel, à savoir les péchés ou la séparation de Dieu, tout en restant attachée à la crainte de la peine (la crainte de la punition de Dieu). Cette crainte a un œil qui regarde le Bien spirituel, mais elle conserve cependant l'autre œil fixé sur la peine et non sur Celui qu'on a peiné. Saint Thomas appelle cette crainte « crainte initiale » parce qu'on la trouve habituellement chez ceux qui commencent à se convertir. D'un côté, ils craignent la peine encourue par leurs péchés passés; mais de l'autre côté, ils craignent, par charité, d'être séparés de Dieu par le péché. La crainte initiale est, en quelque sorte, à mi-chemin entre la crainte servile que nous avons décrite plus haut, et la crainte filiale que nous allons présenter plus bas⁶. C'est de cette crainte que le Psaume dit : « *La crainte du Seigneur est le commencement de la sagesse.* » (Ps 111, 10)⁷

Charles Journet évoque à ce propos une vision qu'avait eue sainte Thérèse d'Avila : elle avait vu la place que ses fautes lui auraient méritée en enfer. Parlant de cette vision, elle décrit le désespoir, l'agonie de l'âme qui se déchire elle-même en enfer. Elle en restait épouvantée mais elle considérait cela comme une des plus grandes grâces que Dieu lui avait faites. Elle tirait de la crainte de l'enfer la leçon qu'il ne faut plus avoir la crainte des tribulations d'ici-bas et elle les souffrait avec courage et reconnaissance pour Dieu qui l'avait prévenue de son amour.

Cette crainte de la peine, elle peut devenir quelque chose de très beau quand elle est éclairée par le don de crainte. Dieu survient alors en notre âme pour nous inspirer, nous souffler une crainte divine, qui peut être la crainte du châtimement, mais une *certaine* crainte du châtimement; qui fait comprendre que le châtimement c'est l'amour méprisé, qu'au fond c'est l'envers d'un amour, et d'un amour infini, que le premier Amour a un droit infini à être aimé par-dessus tout et que s'il n'y a pas cela c'est une catastrophe⁸.

au contraire l'homme, en raison du mal qu'il redoute, se tourne vers Dieu et s'attache à lui. Ce dernier mal est double : mal de peine, et mal de faute. Si l'on se tourne vers Dieu et que l'on s'attache à lui par crainte de la peine, il y aura crainte servile. Si c'est par crainte de la faute, il y aura crainte filiale, car ce sont les fils qui craignent d'offenser leur père. Si l'on craint en même temps la faute et la peine, c'est la crainte initiale, qui tient le milieu entre la crainte filiale et la crainte servile. Que le mal de faute puisse être craint, nous l'avons dit précédemment, en étudiant la passion de crainte. » (ST II-II, q. 19, a. 5 et 6)

6. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, ST II-II, q. 19, a. 5 et 6.

7. La traduction de la *Bible de Jérusalem* est : « La crainte de Yahvé. Bien avisés ceux qui s'y tiennent. »

8. Charles JOURNET, *Les Dons du Saint-Esprit*, p. 4.

d) *La crainte dans l'amour*

Il y a enfin une quatrième crainte qui se tourne uniquement du côté du spirituel car elle ne craint rien d'autre que d'être séparée de Dieu. Cette crainte est sainte et résulte d'une charité parfaite. C'est celle dont le Psaume dit qu'« *elle est pure et immuable à jamais* » (Ps 19, 10), et dont saint Jean dit en sa Première Épître : « *Il n'y a pas de crainte dans l'amour.* » (1Jn 4, 18) Saint Jean de la Croix la considère ainsi :

Ainsi par exemple, quand l'âme arrive à posséder l'esprit de crainte dans sa perfection, elle possède aussi dans sa perfection l'esprit d'amour; car cette crainte, qui est le dernier des sept dons, est une crainte filiale; or la crainte parfaite du Fils provient de l'amour parfait du Père. Aussi quand la Sainte Écriture veut nous représenter quelque personnage comme ayant la charité dans toute sa perfection, elle dit qu'il craint Dieu. Voilà pourquoi Isaïe a dit pour prophétiser la perfection du Christ : *Replevit eum spiritus timoris Domini*. « Il l'a rempli de l'esprit de crainte du Seigneur. » (Is 11, 3) Saint Luc, parlant de la crainte du vieillard Siméon, a dit : *Erat vir justus et timoratus*⁹. On pourrait citer beaucoup d'autres exemples¹⁰.

Comme dans les Actes : « *Cependant les Églises jouissaient de la paix dans toute la Judée, la Galilée et la Samarie; elles s'édifiaient et vivaient dans la crainte du Seigneur; et elles étaient comblées de la consolation du Saint-Esprit.* » (Ac 9, 1)

A noter que la crainte correspond à la vertu de tempérance, en tant que celle-ci modère la volonté de telle sorte qu'elle vise essentiellement à éviter le mal qui sépare de Dieu.

Le don de Force

3. Voici la définition qu'en donne Jean de Saint-Thomas :

Le don de force diffère de la vertu de même nom en ceci, que pour triompher des périls et des difficultés il ne s'appuie pas seulement sur les forces humaines, ou mesurées selon le mode humain, mais sur la vertu et la puissance divine, comme participant de cette vertu elle-même.

Quant à la manière à laquelle il s'étend, c'est la victoire intérieure sur n'importe quelle difficulté, et le triomphe de la volonté sur tout péril, qu'il s'agisse du péril de la mort, matière principale de la force, ou des matières accessoires qui concernent les vertus annexes de la force, comme la magnificence, la persévérance, la patience, etc.¹¹

9. Traduction : « Cet homme était juste et pieux. » (Lc 2, 25)

10. *Cantique spirituel* B, 26.

11. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Op. cit.*, p. 160.

L'on aurait tendance à ne pas distinguer le don de Force de la vertu qui lui correspond et qui porte le même nom. Pourtant l'une diffère de l'autre. La vertu de force procède selon le mode limité propre à l'homme, même si, en tant que vertu infuse, elle reçoit les secours divins. Même ordonnée à la fin surnaturelle de la charité, elle ne reçoit les régulations surnaturelles que selon le mode humain et selon la capacité du sujet qui peut être retenu par son infirmité propre et sa limitation. Ainsi la vertu et le don de force diffèrent comme la force humaine et la force divine.

Mais le don de Force est tellement revêtu de la vertu d'en haut, qu'il rend sienne pour ainsi dire la puissance de Dieu, et repoussant toute infirmité naturelle opère par la seule vertu de la Divinité, selon ce que dit le prophète au Psaume 18, 1: « *Je t'aime, Seigneur ma force.* » Et encore, dans le même Psaume: « *Avec mon Dieu je passerai à travers les murailles...* », c'est-à-dire, selon saint Thomas: « à travers tout ce qui pourrait faire obstacle à l'infirmité humaine¹² ».

Certes la vertu de force affronte les épreuves les plus terribles, mais avec tremblement. « Les forces humaines sont fragiles et promptes à défaillir. Mais le don de Force incline de telle façon vers les œuvres ardues qu'il affermit l'infirmité elle-même du sujet et repousse le tremblement de la nature par la vertu de l'Esprit Saint qui assiste l'âme¹³. » Il touche à des œuvres qui excèdent le pouvoir humain.

C'est ainsi que le Christ Seigneur, qui dans sa passion a d'abord tremblé, et montré l'infirmité de la nature humaine, comme procédant selon le mode humain, et par la vertu de force qui est compatible avec ces tremblements, revint aussitôt, par l'opération du don de force, à sa parfaite fermeté; et, comme le dit le pape saint Léon, au sermon VIII de la Passion: « Le tremblement de l'infirmité ayant été repoussé, et la magnanimité de la vertu confirmée, il fit retour au dessein arrêté selon sa disposition éternelle. »¹⁴

Donc le don de Force se porte vers les choses difficiles et écrasantes non seulement par un motif surnaturel (c'est le cas lorsqu'il relève de la vertu infuse) mais par une motion du Saint-Esprit qui supprime tout tremblement et surmonte toute faiblesse, et donne la victoire sur n'importe quelle difficulté. L'inspiration du Saint-Esprit consiste ici en une nouvelle fermeté de l'âme produite par Lui. Selon saint Thomas, « le don de force s'étend à toutes

les difficultés qui peuvent se rencontrer dans la vie humaine, même à celles qui dépassent le pouvoir humain, selon que le disait l'Apôtre "*Je peux tout en celui qui me fortifie*" (Ph 4, 13) »¹⁵.

La force des faibles

4. Le don de Force est parfois contraire à l'état d'une personne. Je pense aux personnes qui n'ont pas en elles une vertu naturelle de force très développée: par exemple, celles qui n'ont pas été éduquées à cela, ou que leur structure psychologique ou la maladie empêche d'avoir toute la maîtrise requise par les situations qu'elles doivent affronter. En face, on trouve les « costauds », ceux à qui rien ne résiste, qui sont capables de s'organiser, de se tenir en main, ceux qui ont, comme on dit, de la volonté. Alors que ceux qui sont déficients de ce côté-là souffrent de ne pouvoir accomplir tous leurs projets de manière satisfaisante. Ils sont freinés par leur inertie, leur névrose parfois, ou leur dépression. La voie du salut leur est-elle ouverte? On voit des saints qui ont pu compter sur une psychologie naturellement forte et équilibrée, comme Charles de Foucauld qui s'était forgé une volonté de fer en particulier dans la vie militaire et ensuite à la Trappe, et qui disait: « Il y a une chose que nous devons à Dieu, c'est de n'avoir jamais peur de rien. » (Le disait-il de par sa propre vertu ou de par le don de l'Esprit?) Ou sainte Thérèse d'Avila, dans ses fondations. Ou sainte Catherine de Sienne qui affrontait sans broncher tous les grands de ce monde et de l'Église. Le Seigneur les a préparés à réaliser de grandes choses et a utilisé à cet effet leurs dispositions naturelles, bien sûr amplifiées et soutenues par la grâce des vertus infuses.

Mais les « pas costauds »? Qu'advient-il d'eux? La voie du salut leur est-elle ouverte? Heureusement nous avons, entre autres, l'exemple de sainte Thérèse, « la Petite », qui certes avait reçu une excellente éducation mais qui, durant son adolescence, fut gravement perturbée par des affections psychologiques que les psychiatres aujourd'hui s'évertuent à analyser. Elle était ainsi fort mal armée pour affronter les rigueurs du couvent. Allait-elle pouvoir faire de grandes choses? Mais elle reçut la grâce de trouver la force dans sa faiblesse:

Ah! si toutes les âmes faibles et imparfaites sentaient ce que sent la plus petite de toutes les âmes, l'âme de votre petite Thérèse, pas une seule ne

12. *Ibid.*, p. 162.

13. *Ibid.*, p. 163.

14. *Ibid.*, p. 163.

15. *Ibid.*, p. 165.

désespérerait d'arriver au sommet de la montagne de l'amour, puisque Jésus ne demande pas de grandes actions, mais seulement l'abandon et la reconnaissance¹⁶.

Je ne suis qu'une enfant, impuissante et faible, cependant c'est ma faiblesse même qui me donne l'audace de m'offrir en Victime à ton Amour, ô Jésus!¹⁷

Sa vie a démontré à quel point elle a été réceptive à l'Esprit de Force. Qui d'entre-nous pourrait prétendre être capable d'affronter le martyre par ses seules forces? Et pourtant combien d'amis de Dieu, dont beaucoup (sinon tous) n'étaient pas du tout armés pour cela, ont eu le courage d'affronter leurs bourreaux! « *Lorsque je suis faible, c'est alors que je suis fort* » s'écriait saint Paul (2 Co 12, 10).

Voyez le contraste dans le *Dialogue des Carmélites* de Bernanos. On ne pensait pas que Sœur Constance hésiterait à faire le vœu de martyre mais elle surmonte sa peur. Sœur Marie de l'Incarnation n'a aucune peine à s'y engager. Sœur Blanche le prononce, comme forcée, comme si le sens des mots ne lui parvenait plus bien. À la fin, Constance va son chemin jusqu'au bout. Marie de l'Incarnation en a été empêchée et, plutôt que de sa vie, devra se dégager de son orgueil. Blanche, enfin, la faible, la peureuse, resplendit du don de force devant l'échafaud: c'est l'Esprit Saint qui la mène et la soutient.

Par ailleurs, le don de Force ne se diffuse pas seulement en vue d'actions extraordinaires, mais en toutes circonstances où nous avons à progresser, quel que soit notre niveau, vers notre béatitude. Ce sera parfois pour franchir des obstacles apparemment petits mais pour lesquels l'aide divine nous est nécessaire. N'oublions pas que le propre des Dons de l'Esprit Saint est de disposer l'âme à suivre promptement l'inspiration divine, et de la conduire ainsi à la vie éternelle, à travers toutes les difficultés que la seule raison humaine et les vertus réglées par elle ne pourraient surmonter. Et le degré de difficultés n'est pas le même pour tous. La Providence divine pourvoit ainsi par ses Dons aux besoins de chacun.

Le don de Piété

5. Le don de Piété va de pair avec la vertu de religion. Il va de pair également avec la vertu de justice.

La Piété n'apparaît pas explicitement dans le texte d'Isaïe dans lequel sont pourtant nommés sept dons. Comme la crainte y est citée deux fois, on y a vu une parenté entre les deux mais la Vulgate ainsi que la tradition des Pères de l'Église ont distingué clairement l'esprit de piété et l'esprit de crainte. « La piété et la religion ont pour matière le culte à rendre à Dieu, en tant que Dieu est regardé comme infiniment bienfaisant et principe de tout bien. Au contraire, par la crainte l'âme révère Dieu en se retirant dans sa propre petitesse, et comme en fuyant Dieu Majesté Souveraine et puissant pour châtier¹⁸. »

D'après saint Thomas¹⁹, le don de piété dans la foi est un sentiment d'affection filiale envers Dieu, que le Saint-Esprit produit en nous, selon l'Apôtre dans son Epître aux Romains 8, 15: « *Vous avez reçu l'esprit d'adoption filiale en lequel nous crions Abba, Père!* » Il dit qu'honorer Dieu comme Père, ce qui est le propre du don de piété, est une chose plus parfaite encore que de l'honorer comme Créateur et Seigneur (ce qui appartient à la vertu infuse de religion). Mais la religion infuse regarde aussi Dieu comme Père, s'il est vrai que regarder Dieu comme Père n'est rien d'autre que le regarder comme principe de la grâce, par laquelle il nous adopte comme ses fils. Or la vertu infuse de religion se rapporte à Dieu comme du principe de la grâce, puisqu'elle le considère comme auteur de l'ordre surnaturel, et donc de la grâce. Elle le regarde donc comme Père et en cela elle ne diffère pas du don de piété.

Alors qu'y a-t-il de plus dans le don de piété que dans la vertu de religion? Certes la vertu de religion s'adresse à Dieu lui-même mais elle est mesurée par quelque chose d'humain: elle considère d'abord le bienfait de Dieu qui fait de l'âme sa débitrice. Cette relation est fondée en quelque sorte sur la notion de dette, tandis que le don de piété est mesuré par quelque chose de divin. Il rend honneur à Dieu non pas parce que cet honneur lui est dû à raison d'un bien reçu, mais parce que Dieu est digne de tout honneur, étant lui-même toute sa gloire. Dépouillée de toute autre considération, l'âme ne voit que la grandeur divine en elle-même, elle magnifie Dieu pour ce qu'il est, qu'il nous dispense des biens ou des maux. Le don de piété vient en quelque sorte parfaire la vertu de religion par laquelle nous rendons à Dieu l'honneur qui lui est dû.

En cela elle se situe au-delà du mode humain. Cela se passe, dit Jean de Saint-Thomas,

16. THÉRÈSE DE LISIEUX, *Œuvres complètes*, Paris, Cerf/DDB, 1997, p. 220.

17. *Ibid.*, p. 226.

18. JEAN DE SAINT THOMAS, *Op. cit.*, p. 146.

19. SAINT THOMAS D'AQUIN, *ST II-II*, q. 121, a. 1.

lorsque l'âme se regarde comme une chose vide, dépouillée de tout bienfait créé, sans intelligence et stupide selon le monde; comme une bête de somme bonne seulement à porter le joug et se laisser mouvoir par Dieu; lorsqu'elle est toujours avec lui, et que ni dans le ciel ni sur la terre elle ne reconnaît quelque chose pour sien; lorsque la chair elle-même tombe en défaillance et se consume, et que sa substance est comme un néant devant Dieu. Alors, dans un tel vide et dans un tel anéantissement, oubliant toute mesure des bienfaits de Dieu et se souvenant de Sa seule justice, l'âme regarde Dieu lui-même comme son héritage éternel, et s'unit à lui immédiatement, et lui rend un culte, et le vénère en lui-même. Cette âme-là honore Dieu par le don de piété (car adhérer à Dieu est le terme vers lequel tend le don de piété²⁰), elle l'honore dans la bonne et la mauvaise fortune, comme l'apôtre l'avoue de lui-même: « *Le Christ sera magnifié dans mon corps, soit par la vie, soit par la mort* » (Ph 1, 20), c'est-à-dire non à cause de ses bienfaits ou de ses châtements, mais à cause de sa seule magnificence.

C'est pour cette raison encore que la Bienheureuse Vierge a dit dans son cantique: « *Magnificat anima mea Dominum, et exultavit spiritus meus in Deo salutari meo, quia respexit humilitatem ancillae suae* », en telle sorte que la raison de magnifier Dieu et d'exulter en lui n'est pas autre chose que l'attitude elle-même de Dieu regardant cette très profonde humilité et cette condition servile, plutôt que les grâces sublimes qui furent accordées à Marie, même celle de la maternité divine²¹.

La gratuité totale

Ainsi le don de Piété nous situe dans le mode de la gratuité totale: ce n'est pas ce que Dieu nous donne que nous magnifions, c'est Dieu lui-même en sa grandeur et en sa générosité. Et, dans le même esprit, il considère les hommes en ce qu'ils sont ou peuvent être participants de cette gratuité dans la filiation divine. Il les regarde comme frères dans la grâce. Cela fait que le don de Piété peut s'étendre à toutes les créatures avec lesquelles l'âme peut communiquer dans la grâce. Elle s'exprime à leur égard comme elle s'exprime envers Dieu. Ainsi elle considère dans les parents le fait même qu'ils sont source et origine, et elle porte à vénérer le père, en tant qu'il a la dignité de principe. C'est pourquoi partout où se retrouve ce caractère d'origine la piété doit s'exercer.

De même, en ceux qui sont nés de Dieu et régénérés par l'Esprit, il faut que le don qui regarde le principe d'une telle génération, à savoir Dieu en

tant que Père, concerne aussi, secondairement, tous ceux qui participent de cette génération spirituelle, et sont nos frères dans la communication de la grâce, comme nous sommes fils par adoption divine.

Le don de piété exige ainsi essentiellement de s'étendre aux hommes en tant qu'ils sont enfants de Dieu parce que le don de piété porte à révéler la majesté de Dieu non pas suivant la mesure de ses bienfaits, mais de l'immensité de sa gloire. Or la gloire de Dieu est à considérer non seulement en tant qu'elle est infinie en elle-même, mais encore en tant qu'elle se communique aux fils de Dieu rendus participants de la nature divine; il appartient en effet à la grandeur du Père, auteur de la grâce, d'amener à la gloire un grand nombre de fils, comme à la grandeur du Créateur de donner l'existence à de multiples espèces de choses.

Et ainsi, comme toutes les créatures spirituelles, sauf les damnés, sont enfants de Dieu ou peuvent le devenir, à toutes s'étend le don de piété; de même que la charité parce qu'elle regarde Dieu comme le Bien souverainement aimable, aime tout ce qui est de Dieu, tout ce qui participe de lui le bien. Mais la charité agit ainsi en vertu de l'amour, et la piété en raison du respect et de la révérence dus à Dieu et à ses enfants d'adoption²².

La vertu de religion regarde Dieu comme Souverain Seigneur qui peut donner la grâce ou l'ôter. La piété ne voit en Dieu que cette gloire par laquelle en lui-même il est Père, et l'héritage même des fils de Dieu.

Piété et justice

6. En quoi le don de piété s'étend-il à la justice? C'est parce qu'elle regarde formellement les choses de la justice « comme devant être accomplies par les enfants de Dieu, en raison du respect et du culte mutuel entre les membres de la même famille, frères en l'esprit et la grâce, frères dans la communion de la foi et des saints ».

Les saints, s'ils ne revendiqueront pas pour eux-mêmes les choses dues en justice, en tant que saints ou fils de Dieu conduits par son Esprit et par le don de piété, jugeront les choses du siècle et de la vie humaine et exerceront la justice commutative et distributive selon une raison plus élevée, qui est la pieuse affection par laquelle ils traitent et communiquent entre eux en tant qu'enfants de Dieu et membres de la même famille spirituelle, frères en l'esprit et la grâce, frères dans la communion de la foi et des saints²³.

20. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *III Sent.*, dist. 34, q. 3, a. 1, q1a 3.

21. JEAN DE SAINT THOMAS, *Op. cit.*, p. 151.

22. *Ibid.*, p. 155.

23. Cf. *ibid.*

Voici encore un texte du cardinal Journet au sujet de la piété :

Tous les dons viennent de la racine de l'amour, de la charité. Selon l'intensité de l'amour, sera l'intensité des dons, parce qu'avec la charité c'est Dieu qui vient dans l'âme, le Saint-Esprit, et il envoie des rayons partout. La charité, c'est ce qui permet de capter la Déesse dans nos cœurs, de prendre le Soleil en nous. Quelle délicatesse cela va mettre dans les rapports ! En dessus de la vertu de justice, de piété filiale, le don de piété va colorer et illuminer ces vertus. Pour la justice, je ne vous donnerai pas seulement ce que je vous dois, comme on jette un os à un chien ; mais comme une âme rachetée à une autre âme rachetée par le sang du Christ. C'est si beau ! Mais ça nous écrase. On voit qu'on n'est pas chrétien.

Les dons sont en chacun de nous ; ce n'est pas encore la vie mystique. Mais quand ils commencent à prendre une telle ampleur qu'ils désorbitent l'âme, à mettre son centre sous le régime divin, ah ! ça c'est la vie mystique, oui. Dans la vie du chrétien fidèle, elle apparaît par moments toujours plus étendue, toujours plus intense, en laissant l'âme agir encore plus ou moins souvent sous le régime des vertus ; mais, d'une manière secrète et profonde, c'est déjà le régime des dons²⁴.

Quelle délicatesse dans les rapports interpersonnels ! Par le don de piété, en effet, l'Esprit Saint induira en nous des comportements au-dessus du mode humain et de la nature. Le Cardinal Journet cite saint Benoît-Joseph Labre qui ne voulait pas accepter une aumône quand on lui demandait une prière, parce qu'il n'était pas sûr de pouvoir donner tout le prix d'une aumône par sa prière. Il était trop pauvre pour prier bien, pensait-il.

Du même ordre est cette « petite expérience » que raconte Thérèse de Lisieux :

C'était pendant une récréation, la portière sonne deux coups, il fallait ouvrir la grande porte des ouvriers pour faire entrer des arbres destinés à la crèche, la récréation n'était pas gaie, car vous n'étiez pas là, ma Mère chérie, aussi je pensais que si l'on m'envoyait servir de tierce, je serais bien contente, justement mère Sous-Prieure me dit d'aller en servir, ou bien la sœur qui se trouvait à côté de moi, aussitôt je commence à défaire notre tablier, mais assez doucement pour que ma compagne ait quitté le sien avant moi, car je pensais lui faire plaisir en la laissant être tierce. La sœur qui remplaçait la dépositaire nous regardait en riant et voyant que je m'étais levée la dernière, elle me dit : Ah ! j'avais bien pensé que ce n'était pas vous qui alliez gagner une perle à votre couronne, vous alliez trop lentement...

Bien certainement toute la communauté crut que j'avais agi par nature et je ne saurais dire combien une aussi petite chose me fit de bien à l'âme et me rendit indulgente pour les faiblesses des autres²⁵.

Non elle n'avait pas agi par nature, mais en un mode au-dessus du mode humain et de la nature, celui des dons.

Le don de Conseil

7. Jusqu'ici nous avons vu les dons qui correspondent aux facultés appétitives, soit à la volonté, et qui agissent en rapport avec la vie active. Avec le don de conseil, tout en restant orientés vers les actions qui dépendent de la volonté, nous entrons dans le domaine de la vie contemplative. Comme la vertu de prudence, le don de conseil est à la charnière entre la partie intellectuelle et la partie volontaire de notre âme.

« Il est certain que le don de conseil correspond à la vertu de prudence, parce que c'est au prudent qu'il appartient de conseiller. Mais on l'appelle don de conseil, plutôt que de prudence, pour mieux marquer l'inspiration divine qui caractérise les dons du Saint-Esprit²⁶. » Mais on l'appelle aussi Prudence du Saint-Esprit, ce qui signifie bien sa spécificité dans le régime des dons.

En regard de la vertu de prudence

Pour bien le comprendre il nous faut examiner de plus près ce qu'est la vertu de prudence dont j'ai déjà parlé. La prudence est soit une vertu naturelle, soit une vertu infuse. Elle a pour tâche de régler nos actes par des raisons humaines. Elle s'appuie sur les facultés intellectuelles pour délibérer en vue des choix que nous avons à faire, et sur les facultés appétitives pour appliquer la bonne option à la circonstance présente. Il lui appartient non seulement de montrer ce qui est à faire, mais aussi de commander à l'acte en fonction de ce qu'il faut faire. Humainement, elle se fonde sur les principes premiers de l'intelligence et de la morale pour déterminer ce qui est à faire. Lorsqu'il s'agit de choses qui concernent directement la béatitude éternelle, en tant que vertu infuse, elle reçoit ses lumières de la foi. Dans les deux cas cependant, elle procède selon le mode humain, disposant comme je l'ai dit l'intelligence et la volonté à l'action droite : « *Recta ratio agibilium* » (la juste mesure de ce qu'il faut faire).

24. Charles JOURNET, *Les Dons du Saint-Esprit*, p. 19-20.

25. THÉRÈSE DE LISIEUX, *Œuvres Complètes*, p. 251.

26. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Op. cit.*, p. 127.

On pourrait penser que la foi suffit à nous éclairer dans notre action. Elle ne suffit pas parce qu'elle n'est pratique qu'à titre de règle supérieure et universelle, et non de règle prochaine et appliquée à l'œuvre telle qu'elle se présente *hic et nunc*, et selon le choix des moyens (« Aimez-vous les uns les autres » est prescrit dans la foi de manière générale, il reste à l'appliquer dans les situations concrètes). Il revient en effet, à la vertu de prudence de se déterminer non seulement quant aux fins, mais quant aux moyens d'atteindre la fin.

Pour cela est exigée une vertu spéciale qui ne nous donne pas seulement de savoir en général par la foi ce que nous devons connaître et ce que nous avons à faire, mais qui discerne aussi les moyens à employer, qui juge des circonstances dans lesquelles il faut agir, avec quelle intention, quel effet, pendant quel temps, selon quelle mesure, etc. De toutes ces choses en particulier, ce n'est pas la foi qui s'occupe, mais la vertu de prudence, quant aux règles humaines, et le don de conseil pour ce qui est au-delà des règles humaines, parce que ces choses doivent être jugées selon les cas particuliers et ne sont pas des objets de croyance²⁷.

J'avais baptisé mon voilier « Phronimos » qui veut dire, en grec, « le prudent ». En effet, la prudence est la vertu spécifique du marin, et surtout du navigateur à la voile, qui doit connaître toutes les règles de la navigation, être capable d'utiliser la carte et le sextant (et même le GPS qui ne le dispense pas de réfléchir), qui doit disposer de tous les éléments de la météo pour savoir d'où viendra le vent et quelle sera sa force, être instruit de la loi des courants et des marées. Ce sont des connaissances générales, des règles et des lois physiques qu'il doit posséder. Il doit même passer un examen sur ces questions pour obtenir le permis de navigation qui l'autorise à devenir capitaine d'un bateau. Mais au moment où il quitte le port, ou lorsqu'il s'en approche, ce qui est encore plus délicat, il doit impérativement savoir comment appliquer ces règles et ces lois dans la situation présente, compte tenu de l'état de la mer et du vent, de la hauteur de la marée et de la direction des courants. Et au moment du départ, et d'ailleurs à chaque instant de la route, il doit en un éclair faire la synthèse de tous ces éléments en vue de prendre la bonne décision, concernant le cap qu'il va suivre et la configuration de la voilure. Sans quoi il y aura des malheurs, il touchera un récif, ou il manquera le port, ou son bateau sera retourné par une vague imprévue, etc.

27. *Ibid.*, p. 133.

Il s'agit bien sûr ici d'une prudence tout humaine. Mais on peut la transposer sur le plan de la prudence infuse et sur celui du conseil. On dira que « la prudence et le conseil tirent leur force principale, de la droite estimation de la fin, de la ferme adhésion à cette fin, et du discernement des moyens qui y conduisent²⁸ ».

Selon les raisons divines

8. Pourquoi est-il nécessaire de poser, outre la vertu de prudence, un don spécial du Saint-Esprit : le don de conseil ?

Il faut dire que le don de conseil règle nos actes non par des raisons humaines, mais par des raisons divines, connues non pas précisément par la foi ou la prophétie selon qu'il peut arriver même dans le pécheur, mais par l'expérience intime des réalités divines qui instruit l'âme de tout ce qui est nécessaire au salut, sans exclure cependant le discours et l'enquête, parce que *tout cela* est conduit par le Saint-Esprit, qui, selon la promesse du Christ, nous enseignera toute vérité ; et « *son onction nous instruira de toutes choses* », et quant à la recherche, et quant au discernement, et quant à l'action²⁹.

Comment allons-nous connaître ces raisons divines ? Il se peut que le don de conseil se serve des capacités de raisonnement et d'investigation qui nous sont naturelles et qu'il ne va pas détruire, mais perfectionner.

Il n'y a pas d'inconvénient à ce que, – même pour choisir des moyens ordonnés à leur fin non en raison de ce qu'indique la nature des choses mais en vertu de la puissance divine, – nous ayons besoin de discours et de comparaison ; parce que reconnaître que de tels moyens sont ordonnés à une telle fin par la puissance divine, et comment, et dans quelle mesure ils le sont, demande un examen réfléchi, éclairé cependant et conduit par le Saint-Esprit³⁰.

Il se peut aussi que

l'amour divin et l'union à Dieu produisent la sagesse et illuminent l'intelligence et la rendent apte à juger les choses divines et créées, en raison d'une connaissance expérimentale et savoureuse de Dieu (liée à la charité, qui touche premièrement Dieu et secondairement les créatures). Et c'est de la même manière que l'intelligence est éclairée dans l'ordre pratique, au sujet des choses à faire³¹.

28. *Ibid.*, p. 132.

29. *Ibid.*, p. 131.

30. *Ibid.*, p. 130.

31. *Ibid.*, p. 132.

Tel sera proprement l'office du don de conseil. Le don de conseil permet notamment à l'homme de reconnaître l'ordre déjà présent dans l'action parfaite du Saint-Esprit et dans ses autres dons. Il aura à diriger l'homme dans ses actions ordinaires, dans les choses temporelles dont il lui faut se servir comme de moyens, et dont il doit user avec une telle justesse qu'il ne dérive ni à droite ni à gauche.

Parfois l'Esprit Saint meut les âmes en dehors des règles ordinaires, à faire quelque chose qui dépasse la prudence humaine.

Il y a les dons qui sont comme un rayon tombé de l'amour. L'amour de charité envoie comme un rayon perturbateur dans cet équilibre pour le rendre comme affolé par Dieu. C'est merveilleux, une sorte de déséquilibre par En-Haut. Le vrai équilibre se moque de l'équilibre, faudrait-il dire en imitant Pascal.

La raison humaine ne peut pas comprendre toutes les choses singulières et contingentes, c'est pourquoi il est dit dans les Psaumes que les pensées des mortels sont timides et leurs providences incertaines. L'homme a besoin, lorsqu'il cherche ses voies, d'être dirigé par Dieu qui connaît toutes choses; ce qui s'opère par le don de conseil, dans lequel c'est le conseil de Dieu qui nous est donné, sa pensée qui nous est livrée. Alors ceux qui reçoivent le don de conseil sont mus par l'Esprit Saint non selon leur mode à eux, par la vertu de prudence infuse, mais selon son mode à Lui³².

Voyez dans les Actes des Apôtres, cet épisode où c'est l'Esprit Saint qui conduit entièrement la situation après que l'Ange du Seigneur eut apporté une révélation à Pierre à travers une vision qui l'incitait à manger de toutes les nourritures. Voici qu'à ce moment même arrive une délégation du centurion Corneille, un païen, à qui l'Ange du Seigneur avait donné l'indication de faire venir Pierre chez lui. Pierre dira plus tard aux disciples que c'est l'Esprit qui lui a dit d'aller chez Corneille qui attendait de lui des paroles de salut³³. À peine Pierre avait-il commencé à parler que « l'Esprit Saint tomba sur eux, comme sur nous au début ». Et tous furent stupéfaits de voir que le don du Saint-Esprit avait été répandu aussi sur les païens qui furent immédiatement baptisés (cf. Ac 10-11). Est-ce là le mode humain d'agir? Non, tout est de l'Esprit.

32. Charles JOURNET, *Les Donnés du Saint-Esprit*, p. 29.

33. Selon la *Bible de Jérusalem*, le rôle de l'Esprit est parallèle à celui de l'Ange du Seigneur, cf. Ac 10, note du v. 19.

En dehors des règles ordinaires

9. Ainsi il arrive que l'Esprit Saint meuve les âmes en dehors de règles ordinaires, à faire quelque chose qui dépasse la prudence humaine. Mais cela ne peut être défini par des règles certaines. Jean de Saint-Thomas nous dit :

L'Esprit Saint, qui meut à accomplir ces choses, donne aussi la sécurité intérieure et la certitude, mais il faut en cela être extrêmement précautionneux, et ce n'est pas facilement que quelqu'un doit suivre une telle conduite, de crainte qu'au lieu d'être mû par l'Esprit de vérité il ne soit précipité par l'esprit d'erreur³⁴.

Comment savoir ?

Alors se pose la question : comment pouvons-nous être certains d'être sous la motion de l'Esprit? Voici la réponse de Jean de Saint-Thomas :

Pour suivre le conseil intérieur sans examen, ni approbation, ni communication avec autrui, il faut bien s'assurer si l'âme qui reçoit le souffle de l'Esprit, est toute sereine et pacifiée, sans le moindre nuage de passion ou d'exaltation, parce que : « *La sagesse d'en haut est tout d'abord pure, puis pacifique, indulgente, bienveillante, pleine de pitié et de bons fruits, sans partialité, sans hypocrisie* » (Epître de saint Jacques 3, 17). Et alors, celui qui jouit d'une telle paix et d'une telle sérénité, qu'il voie encore si ne demeure pas en lui quelque hésitation, ou obscurité, ou fluctuation, et s'il ne doute aucunement que ce conseil est de Dieu. Car s'il discerne quelque trace d'hésitation ou de doute, alors que son jugement est sain et vigilant, c'est un signe que Dieu ne veut pas que cela soit exécuté aussitôt, mais que cela soit d'abord examiné. Pour que cela soit fait sans examen, Dieu doit donner lui-même tout ce que donnerait l'examen le plus prudent, et il doit laisser l'âme à tel point assurée et certaine, que nulle incertitude ne l'atteigne³⁵.

Si l'âme se trouve encore dans les hésitations, ou « si vient faire obstacle quelque empêchement légitime que le Saint-Esprit ne veuille pas écarter immédiatement lui-même ; alors il nous conduit à consulter les autres ». En effet la solution peut n'être pas livrée immédiatement à chacun mais souvent par l'intermédiaire d'autres personnes.

Si au contraire n'apparaît aucun empêchement légitime à l'accomplissement d'une chose certaine et juste, et bonne en soi, c'est le don de conseil qui nous meut de l'intérieur. Non seulement il éloigne l'incertitude, mais il

34. JEAN DE SAINT-THOMAS, *Op. cit.*, p. 143.

35. *Ibid.*, p. 143.

nous fortifie, car il lui appartient aussi de commander et d'appliquer à l'action qu'on a jugée bonne. Il n'est pas alors nécessaire de recourir au conseil des autres. Il ne faut pas craindre d'agir d'une manière contraire au style de l'Église, car il n'est pas possible que le mauvais esprit conduise à faire ce qui est bon *certainement et sans aucun doute*. Cela dit, bien qu'il ne soit pas absolument nécessaire de recourir au conseil des autres lorsqu'on est mû par l'Esprit, il reste cependant souvent opportun d'avoir recours à des hommes sages, expérimentés et dotés de la prudence de l'Esprit, qui nous aident à nous orienter ou qui nous confirment dans les inspirations de l'Esprit Saint.

À supposer que le doute demeure, l'Esprit conduira à poursuivre l'examen pour s'assurer que cela est de Dieu ou non, en sollicitant d'autres avis. À cet égard Jean de Saint-Thomas fait cette remarque aussi malicieuse que judicieuse :

C'est pourquoi dans l'examen des choses spirituelles et mystiques, il ne faut pas avoir recours seulement à des théologiens scolastiques, mais aussi à des hommes spirituels possédant la prudence mystique, qui connaissent les voies spirituelles, et sachent discerner les esprits³⁶.

Ce que Charles Journet confirme, disant que le don de conseil pour les autres n'est pas donné à tout le monde. Quelques saints l'ont eu, surtout le curé d'Ars, mais non pas tous.

Je ne sais pas si Jean de Saint-Thomas avait reçu ce don de conseil pour les autres, mais il avait beaucoup de perspicacité pour nous rendre attentifs à certains risques dans ce domaine. Ainsi, faut-il croire tous ceux qui prétendent parler par l'Esprit de Dieu ? Par exemple ceux qui annoncent qu'ils posent des actes prophétiques. Il répond que s'il s'agit d'une doctrine ou d'enseignement à proposer publiquement dans l'Église, personne n'y est autorisé, qui se dirait envoyé de Dieu ou avoir reçu une révélation de Dieu, s'il ne le prouve par un miracle ou un témoignage exprès de l'Écriture. Et encore, je dirais qu'il peut y avoir de faux miracles. Il faut donc rester très attentif dans ces cas et toujours se tourner en définitive vers le successeur de Pierre à qui il revient, en communion avec les évêques, de garantir l'authenticité de la foi.

S'il s'agit d'une déclaration particulière ou privée, comme l'annonce par un homme ou une femme sage que Dieu ordonne telle ou telle chose, ou que telle chose arrivera, « bien que cet avertissement ne doive pas être cru néces-

sairement, il peut cependant servir à former la prudence, pourvu que la chose proposée soit bonne et convenable en elle-même, et surtout si plusieurs personnes prudentes, et sans avoir communiqué entre elles, proposent la même chose comme dite de la part de Dieu ».

En définitive, seuls l'humilité du cœur, le désir intense de s'unir à la volonté de Dieu et de ne jamais s'en écarter, et la confiance filiale du petit enfant, peuvent nous placer et nous maintenir dans la docilité à l'inspiration de l'Esprit Saint. Écoutons encore saint Jean de la Croix :

Tous les mouvements, toutes les opérations et inclinations que l'âme tenait précédemment du principe et de la force de sa vie naturelle sont, par le fait de son union avec Dieu, changés en actes divins ; après être morts à ce qu'il y avait de naturel en eux, ils sont vivants en Dieu. L'âme, en tant que vraie fille de Dieu, est guidée maintenant par l'Esprit-Saint, comme l'enseigne saint Paul en ces termes : « *Ceux qui sont dirigés par l'Esprit de Dieu sont enfants de Dieu.* » (Rm 8, 14)³⁷

Guy BOISSARD

36. *Ibid.*, p. 142.

37. *La vive flamme d'amour*, C. 2, n. 34.

Les nouveaux courants charismatiques

CONFÉRENCE DES ÉVÊQUES DE FRANCE,
Les nouveaux courants charismatiques.
Approches, discernement, perspectives, coll.
« Documents d'Église », Paris, Bayard –
Cerf – Fleurus-Mame, 2010, 183 pages.

Évolution du Renouveau charismatique: éléments de discernement

Cet ouvrage pourra intéresser tous ceux qui se sentent proches du Renouveau charismatique catholique (RCC) et qui se préoccupent de son évolution récente et future. Il résulte du travail mené pendant plusieurs années par le « Groupe d'accompagnement du RCC », placé sous l'égide de la Conférence épiscopale française, mais sa portée dépasse largement la situation de l'Hexagone. Le rôle de ce *Gremium* consiste à exercer une vigilance auprès du « courant charismatique catholique » dans sa double dimension: les communautés dites « nouvelles » et les groupes de prière. Avec cette publication, coordonnée par le Père François-Régis Wilhélem¹, les évêques souhaitent

exercer leur responsabilité pastorale, non pas « en éteignant l'Esprit » (cf. 1 Th 5,19) mais en opérant un discernement à la fois bienveillant, lucide et critique (cf. Mgr Joseph Boishu, « Ouverture », pp. 8-9): ils reconnaissent les fruits indéniables portés par le RCC – dont les principaux sont énumérés en p. 12 –, tout en relevant certains dérapages, particulièrement dans le registre de phénomènes extérieurs contestables (cf. pp 45-48; 108-112).

Quarante-cinq ans après l'émergence de cette « dynamique pentecostale » au sein du catholicisme (apparue en février 1967) (cf. p. 164), il s'agit d'établir que le RCC n'est pas tant un mouvement *dans* l'Église, à côté d'autres organisations spécialisées, que véritablement un mouvement *de* l'Église dont tous les baptisés peuvent bénéficier pour se rendre dociles à la grâce de l'Esprit Saint (cf. p. 167). L'ouvrage s'inscrit donc dans la ligne des affirmations des deux derniers souverains pontifes, qui déclarèrent aux participants au Congrès des mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles à Rome:

- pour Jean-Paul II (mai 1988):

L'aspect institutionnel et l'aspect charismatique sont comme "co-essentiels" à la constitution de l'Église et concourent, même si c'est de manière diverse, et à son renouveau et à la

1. Voir notamment, du Père F.-R. WILHÉLEM, théologien (jusqu'en 2011) au sein de ce « Groupe d'accompagnement du RCC » et prêtre de l'Institut Notre-Dame de Vie, les deux petits traités *Dociles à l'Esprit* et *Renouveau dans l'Esprit. Le temps des discernements*, coll. « Petits traités spirituels », Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 2004 et 2007. Son article « Quarante ans après, où en est le Renouveau charismatique catholique? » (*Nouvelle Revue Théologique* 130 (2008) 238-255), inséré en annexe dans le livre (aux pp. 163-182) en reprend certains éléments essentiels.

*sanctification du peuple de Dieu*² (cf. pp. 9 et 162);

• et pour Benoît XVI (en mai 2006): c'est grâce au rayonnement de

ceux qui ont fait une expérience personnelle de la présence du Christ et de communautés capables d'apporter un témoignage incisif d'amour, d'unité et de paix

que le christianisme peut continuer à se diffuser dans le monde d'aujourd'hui³.

Le livre se présente ainsi comme un vibrant plaidoyer pour que l'ensemble des composantes du RCC entrent toujours davantage dans l'étape de « la pleine maturité ecclésiale », que Jean-Paul II appelait déjà de ses vœux en 1998 (cf. p. 160), afin « d'aider les croyants du *XXI^e siècle à tendre vers Dieu "pour lui-même"*: ce qui est à rechercher n'est pas tant notre expérience de Dieu que le Dieu de nos expériences » (p. 162).

Les courants de la « Troisième Vague » du Renouveau

Issu de la « Bénédiction du Père », dit « de Toronto » à cause de son origine dans le mouvement « Vineyard » en Amérique du Nord, un nouvel élan charismatique est apparu à partir de la moitié des années 1990 et s'est répandu

dans les Églises chrétiennes à travers le monde, toutes dénominations confessionnelles confondues. En France, il s'est appelé successivement « Troisième Vague », puis « Mouvement de la Gloire ».

Deux études détaillées décrivent et évaluent ce courant récent: la première en établit les racines historiques dans une visée de comparaison avec les éléments de la Tradition (du Père Bernard Peyroux, le recteur du sanctuaire de Paray-le-Monial, intitulée « Réflexions d'histoire de la spiritualité sur la "Troisième Vague" », pp. 25-50); la seconde en dégage les interconnexions œcuméniques par-delà les frontières entre Églises (de Pierre Chieux, de la « Fraternité Pentecôte⁴ », sous le titre « Bénédiction du Père, Troisième Vague, Courant de la Gloire... De quoi parle-t-on? En quoi ces courants touchent-ils le Renouveau? », pp. 51-74).

Ce nouvel élan se caractérise principalement par de grands rassemblements, la plupart du temps interconfessionnels, voire interreligieux, marqués par une atmosphère émotionnelle très accentuée, avec des manifestations extérieures parfois mal contrôlées (rires nerveux prolongés, secousses corporelles, comportements et cris simulant des animaux, pluie de paillettes dorées, repos collectif dans l'Esprit, guérisons activement recherchées...). Ces « conventions » regroupent des fidèles de tous âges et provoquent des réactions

contrastées: soit un fort enthousiasme pour les grâces accueillies, soit un profond scepticisme devant les dérapages constatés.

D'où la nécessité d'opérer un travail de relecture pluridisciplinaire sur le fonctionnement concret de ces rassemblements, mobilisant des compétences bibliques, théologiques, historiques, anthropologiques, psychologiques et pastorales. Dans son article inaugural (« État de la question », pp. 11-23), F.-R. Wilhélem mentionne les principaux points sur lesquels porte le discernement:

- l'équilibre de la foi et des pratiques ainsi que l'articulation foi et raison;
- le rapport entre la proclamation du kérygme et de la Parole et les « signes » pouvant l'entourer;
- l'exercice des fonctions de conduite, de prédication, d'animation musicale;
- la complémentarité des charismes de guérison, de prophétie, de guidance pastorale;
- la signification de « l'expérience de Dieu » dans ces contextes;
- l'intervention éventuelle des esprits mauvais et de l'occulte;
- la motivation de foi des nouveaux convertis et leur intégration dans l'Église du Christ;
- le rapport entre charismes et institution...

Des critères de discernement

Le reste du livre met en place un certain nombre de critères pour l'exercice de ce délicat discernement. D'abord, le Père Joseph-Marie Verlinde, responsable de la famille Saint-Joseph, renvoie

à la façon dont les charismes étaient vécus dans les communautés primitives, à la lumière des repères donnés par Paul dans la première épître aux Corinthiens: au service du bien de tous, de l'unité et de la charité fraternelle (« Folie de la croix, gloire et charismes », pp. 75-96).

Puis, le Père Bertrand Gournay, alors recteur de Notre-Dame du Laus dans les Hautes-Alpes, fait part de son expérience d'accueil des groupes les plus divers dans le cadre des sanctuaires: ni naïveté, ni lâcheté ou laxisme, ni censure excessive (« Dialogue pastoral dans un sanctuaire », pp. 19-23).

Dans un article très approfondi, le diacre permanent lyonnais Pierre Benoît souligne les dangers de manipulation que peuvent comporter les usages des musiques actuelles chrétiennes et de la danse lorsqu'elles cherchent à mener à des états proches de la « transe ». Par contre, si elles sont bien encadrées par les responsables ecclésiaux, notamment grâce à la qualité de leurs textes ou la formation des « chantres animateurs », elles peuvent ouvrir l'émotion artistique et corporelle à un authentique dialogue spirituel d'amour avec le Seigneur, et conduire au silence habité par sa présence de grâce, que ce soit en liturgie, dans les assemblées de prière, dans les temps de louange ou les spectacles chrétiens (« Émotions musicales et expérience spirituelle: comment accompagner? », pp. 127-153).

La contribution la plus pertinente de l'ouvrage est due à nouveau au Père F.-R. Wilhélem (« La vie dans l'Esprit. Critères de discernement », pp. 97-126).

2. JEAN-PAUL II, « Message aux participants du Ier Congrès mondial des mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles », 30 mai 1998 (*La Documentation catholique*, n. 2185, 1998, pp. 624-626).

3. BENOÎT XVI, « Message aux participants du IIe Congrès mondial des mouvements ecclésiaux et communautés nouvelles », 22 mai 2006 (*La Documentation catholique*, n. 2361, 2006, pp. 620-621).

4. La « Fraternité Pentecôte » est l'équipe nationale française rassemblant les responsables diocésains et locaux du RCC.

Puisant dans la sagesse spirituelle de saint Jean de la Croix (*Montée du Carmel*)⁵ et du Père Marie-Eugène de l'Enfant-Jésus (*Je veux voir Dieu*)⁶, mais s'appuyant aussi sur l'expérience de grands prédicateurs protestants (Wesley, Edwards, Finney), le théologien de Notre-Dame de Vie établit des éléments de discernement pour « les connaissances et perceptions surnaturelles » reçues « par l'entremise des sens corporels extérieurs » (pp. 101-107). Sans nier la possibilité ni le bien-fondé de manifestations sensibles de la miséricorde divine (visions, guérisons, repos dans l'Esprit comme signe d'un véritable abandon à Dieu), il montre qu'il peut y avoir une profonde « vie » mystique sans beaucoup d'« expériences » mystiques (comme c'est le cas pour sainte Thérèse de Lisieux, cf. p. 119). Le Seigneur s'adapte à chaque personne et la guide progressivement des phénomènes plus extérieurs et palpables vers les éléments plus intérieurs, spirituels et élevés: la vie théologale et l'union intime au Christ (cf. pp. 115-119).

C'est à une semblable attitude faite à la fois d'ouverture et de lucidité qu'invitent Mgrs Joseph Boishu, François-Xavier Loizeau et Guy Gaucher dans leur « Note pastorale à propos des nouveaux courants charismatiques à l'intention de toute personne en responsabilité pastorale » (pp. 155-162). Ainsi, concernant la « prière pour les

malades », ils renvoient à un important document du Magistère⁷ et rappellent que, tout en donnant à la guérison la place essentielle qui lui revient dans la mission apostolique et la foi chrétienne⁸, c'est toujours la conversion du cœur qu'il convient surtout de viser (pp. 158-159). Dans leurs orientations pour la préparation et l'animation des rassemblements d'évangélisation, les trois évêques se montrent également très réticents à l'égard de la pratique de « prières de délivrance » et demandent qu'elles soient faites hors des grandes assemblées (p. 160).

Des apports indéniables

Si la prudence est de rigueur vis-à-vis des manifestations trop exubérantes, il n'en reste pas moins que ces courants, malgré leurs inévitables « crises de croissance » (cf. pp. 158-159), portent des fruits auxquels l'ensemble de l'Église est vivement appelée à goûter. Nous en dégageons sept principaux:

1. *Les guérisons corporelles.* Comme déjà évoqué, c'est en partie au RCC que nous devons la redécouverte de la dimension « thérapeutique » du christianisme. Au long de l'histoire de l'Église, la proclamation du salut s'est toujours accompagnée de grâces de guérisons physiques et de consolations spirituelles. Si elles ne sont pas considérées comme des fins en elles-mêmes, les

guérisons peuvent notablement contribuer à orienter vers le Seigneur et à rétablir la relation authentique avec lui (cf. pp. 111-112)⁹.

2. *La formation à la prière.* Les initiatives des courants charismatiques rappellent à toute l'Église cette urgence proclamée par le Pape au début du nouveau millénaire¹⁰, que toutes les communautés chrétiennes deviennent des « écoles de prière », autant dans la louange, l'adoration, la contemplation et l'action de grâce que dans la demande et l'affection ardente, en allant même jusqu'à une « vraie folie du cœur ». Une telle prière « intense, qui toutefois ne détourne pas de l'engagement dans l'histoire » (*Novo millennio ineunte*, n. 34; cf. pp. 63-66; 172-174), nourrit la quête de « connaissance mystique » du Seigneur qui transforme l'existence et lui donne sens (cf. p. 69).

3. *Une école de communion.* De même, les groupes et communautés du RCC, par le témoignage qu'ils donnent d'une vie fraternelle expérimentée entre les différents états de vie, contribuent à édifier cette « spiritualité de communion » que, dans la même Exhortation apostolique (*Novo millennio ineunte*, n. 43-45), le Souverain Pontife souhaite voir fleurir dans la totalité de l'Église (cf. pp. 176-177). Selon le canoniste A.

Borras, ces communautés constituent en quelque sorte des formes de « « condensations ecclésiales » qui révèlent l'Église comme mystère à la fois de communion et de mission¹¹ », même s'il leur arrive, comme à tout autre groupe ecclésial, de traverser des moments de tensions et de divisions inévitables.

4. *L'engagement en vue de la mission.* Autre fruit à relever dans le nouvel élan conféré par le RCC: l'engagement résolu en faveur d'une évangélisation de style kérygmaticque, allant avec audace au cœur du mystère de la foi, osant se risquer au service des plus démunis et plonger dans les enjeux les plus brûlants de la société contemporaine (cf. pp. 72-73). Au sein de notre monde fracturé, pluraliste et sécularisé, il est en effet particulièrement nécessaire de promouvoir des « écoles de communion » en vue de la mission, ainsi que l'a affirmé l'actuel Évêque de Rome dans son interpellation (déjà citée ci-dessus) adressée au Congrès de Pentecôte 2006 (cf. p. 178).

5. *Un christianisme de conversion.* À cet égard, les courants charismatiques catholiques mettent volontiers en avant l'opportunité d'un « christianisme de conversion », rejoignant en cela la tendance générale de la mouvance mondiale évangélique et pentecôtiste. Il s'agit là d'un des enjeux de la « nouvelle évangélisation » et de la « première annonce » prônée par de nombreuses Conférences épiscopales, notamment auprès des jeunes générations (cf. pp. 60-63;

5. SAINT JEAN DE LA CROIX, *Montée du Carmel*, Livre II, chapitres 11 et 17, dans *Œuvres complètes*, Paris, Cerf, 1997, pp. 666ss et 700ss.

6. P. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, Venasque, Éd. du Carmel, 1988.

7. CONGRÉGATION POUR LA DOCTRINE DE LA FOI, *Instruction sur les prières pour obtenir de Dieu la guérison*, Rome, 2000.

8. Cf. *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 1421 et 1508; BENOÎT XVI, *Jésus de Nazareth*, T. I, Paris, Flammarion, 2007, p. 200.

9. L'ouvrage renvoie au texte de la COMMISSION DOCTRINALE DU « SERVICE INTERNATIONAL DU RENOUVEAU CHARISMATIQUE CATHOLIQUE » (ICCRS), *Prier pour obtenir la guérison. Réflexions doctrinales et indications pratiques*, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 2008.

10. JEAN-PAUL II, *Novo millennio ineunte*, Rome, 2001, n. 32-34.

11. A. BORRAS, « À propos des "communautés nouvelles". Réflexions d'un canoniste », *Vie consacrée* n. 4 (1992) 244-245.

66-68): nos communautés chrétiennes seront-elles capables d'accueillir en leur sein les nouveaux convertis, d'accompagner la quête de sens de tant de « recommençants », et de répondre à la soif spirituelle de nos contemporains (cf. p. 168)?

6. « *L'expérience spirituelle* ». Comme le constate le Cardinal W. Kasper: « *Il existe un besoin profond de renouvellement de la théologie de l'Esprit Saint, en particulier en ce qui concerne les dons (charismes) de l'Esprit, l'expérience spirituelle et le discernement des esprits*¹². » (p. 120) En effet, comme le met en évidence le RCC, c'est à travers une expérience de l'effusion de l'Esprit, libérant les sources ensablées du baptême et de la confirmation, que peut se vivre une prise de conscience renouvelée et vivante du « *primat de la grâce* » (Jean-Paul II, *Novo millennio ineunte*, n. 20-33): « *L'effusion appelle la personne à une plus grande docilité à l'Esprit et active en elle le désir de sainteté*. » (F.-R. Wilhélem, p. 169) Car tous les fidèles sont conviés à la « *vie mystique* », à savoir une « *vie chrétienne habituellement conduite par l'Esprit agissant par ses dons jusqu'à la sainteté, c'est-à-dire jusqu'à une pleine conformation au Christ en tous ses mystères*¹³ » (pp. 169-170).

12. Cité par Mgr M.-E. Putney dans son « *Commentaire* » à propos du rapport du CONSEIL PONTIFICAL POUR LA PROMOTION DE L'UNITÉ DES CHRÉTIENS, « *Devenir chrétien. Rapport de la cinquième phase du dialogue international entre des Églises et des responsables pentecôtistes classiques et l'Église catholique (1998-2006)* », *Service d'information* n. 129 (2008/III), p. 230.

13. Cf. P. MARIE-EUGÈNE DE L'ENFANT JÉSUS, *Je veux voir Dieu*, p. 420; *Catéchisme de l'Église catholique*, n. 2014.

7. *L'unité des chrétiens*. De nombreux groupes charismatiques expérimentent la prière et l'annonce de l'Évangile de manière interconfessionnelle (« *Le chemin Neuf* », « *Fondacio* », « *Le Puits de Jacob* »...). « *La naissance même des nouvelles communautés ecclésiales et des nouveaux mouvements semble révéler un rapport étroit avec le renouveau de l'Église promu par le Concile, dont l'esprit œcuménique et le dialogue interreligieux sont les axes porteurs* », note Mgr P. Coda¹⁴. Les modalités d'œcuménisme spirituel et pratique développées par le RCC, traduites par des initiatives communes d'évangélisation au plan régional ou international, servent d'aiguillon pour les Églises elles-mêmes (cf. pp. 8-9; 69-72; 181-182). Elles correspondent à la perspective désirée par Jean-Paul II qui voit en une telle collaboration entre chrétiens « *une épiphanie du Christ* » (*Ut unum sint*, Rome 1992, n. 40).

Pour la formation et l'accomplissement spirituel

Sur quelles pistes pastorales s'ouvre l'ouvrage? Laissons une dernière fois la parole au Père F.-R. Wilhélem: il invite « *à l'approfondissement des grands courants de spiritualité* (cf. *Novo millennio ineunte*, n. 33) *et de leurs enseignements concernant le discernement des esprits; à un accompagnement spirituel de proximité des personnes et des groupes; à un plus grand effort de diffusion d'une formation spirituelle fondamen-*

tale dans le cadre de la pastorale dite "ordinaire", en vue de favoriser un véritable renouveau "dans l'Esprit" » (pp. 119-120).

Abbé François-Xavier AMHERDT
Professeur de théologie à l'Université de
Fribourg

14. Mgr P. CODA, « *Les nouvelles communautés ecclésiales et les nouveaux mouvements, dons de l'Esprit* », dans: coll., *Don de l'Esprit, Espérance pour les hommes*, Rome, Pentecôte 1998, Nouan-le-Fuzelier, Éd. des Béatitudes, 1999, pp. 88-89.

DE BLIGNIÈRES LOUIS-MARIE, *Le mystère de l'être. L'approche thomiste de Guérard des Lauriers*, Vrin, 2007, 454 pages.

Dans ce beau livre, basé sur une thèse soutenue en Sorbonne, l'Auteur examine l'épistémologie, voire la doctrine métaphysique d'un savant dominicain, Louis-Bertrand Guérard des Lauriers, relative à notre connaissance de l'être et la découverte du renvoi, présent dans toutes les choses, à l'être subsistant de Dieu. L'auteur nous conduit, par un parcours difficile – l'exposé de la pensée de Guérard des Lauriers, illustrée et éclairée par un très grand nombre de références à des thomistes contemporains –, à une vue sur les rapports entre l'être subsistant de Dieu et les étants créés. Après la longue introduction, le texte est divisé en deux parties, de respectivement 95 et 177 pages, à leur tour réparties en chapitres. Dans des annexes, l'auteur fait l'inventaire des textes où saint Thomas d'Aquin parle de l'étant, de l'être et de la *ratio entis*. Une bibliographie très complète et des tables terminent cette importante étude.

En suivant les analyses du P. Guérard des Lauriers, l'auteur les éclaire par de nombreuses citations tirées des œuvres de thomistes du xx^e siècle. Le lecteur ne peut qu'admirer sa grande érudition et l'énorme travail accompli. Voyons ce dont il s'agit. Selon Guérard des Lauriers, suivi par l'A., il y a une approche tripartite de l'étant : intellectuelle, rationnelle et sapientielle (pneumatique), qui sont autant de composantes de notre vie mentale.

Contrairement à une opinion assez répandue, il maintient que l'intelligence et la raison ne constituent pas toute la vie de l'esprit, et que la restauration de la dimension pneumatique, ou de la connaissance par connaturalité, est de la plus haute importance. Ce qu'est l'intuition chez certaines personnes, douées pour les mathématiques, se trouverait d'une façon analogue chez nous dans la prise de connaissance des principes et de l'être. Au deuxième chapitre est examinée cette dimension de l'esprit qui capterait le rayonnement caché de la vérité avant son appréhension directe. Ce rayonnement est illustré par le rappel de la splendeur du beau. Par conséquent, l'intelligence peut et doit non seulement affirmer ou nier, mais aussi « acquiescer » à l'être et aux transcendants.

Dans la deuxième partie du livre, le développement épistémologique précédent est appliqué à l'approche de ce que l'A. appelle la *ratio entis*. Ici on aurait aimé des précisions sur le sens précis de cette expression de saint Thomas, qui, à notre avis, ne signifie pas directement l'esse des choses, mais l'étant en tant qu'il a un contenu. Guérard examine la formation du premier concept dans la pénombre de l'essor de la vie intellectuelle, et la genèse des concepts de la substance, des accidents et des propriétés de l'étant. L'A. laisse entrevoir la difficulté de déterminer avec précision ce qu'est la séparation, qui nous introduit en métaphysique, mais il a le grand mérite de maintenir la nécessité du prédicat dans le jugement qui constate

que ce tout (sujet et prédicat) existe. Pourtant il peine à déterminer la saisie de l'esse et le mode ou type d'abstraction qui nous rend présent ce concept. Effectivement, « l'épistémologie guérardienne n'est au fond qu'un effort pour honorer la complexité du réel et la simplicité de l'être » (p. 249). Heidegger aurait écarté l'étape judicative et ainsi fermé la porte à une avancée de l'être vers la cause de l'être. Plusieurs thèmes de la métaphysique sont brièvement touchés, comme l'abstraction, la participation, la distinction entre le suppôt et l'essence dans les choses matérielles, les Cinq Voies, etc. Guérard pense que la distinction réelle ne peut être établie d'une façon rigoureuse qu'après la démonstration de l'existence de Dieu (p. 308). Aux dernières pages du livre, la distinction *réelle* entre le suppôt et l'essence des choses matérielles est affirmée, mais sans mentionner la solution classique d'une distinction modale.

L'A. suit les développements de Guérard, cite un très grand nombre de textes d'auteurs thomistes pour éclaircir certains points difficiles. Il prend pourtant ses distances avec une théorie de Maritain, selon laquelle une intuition permettrait à l'intellect de saisir l'être en tant qu'être, le sujet de la métaphysique. Le lecteur est ébloui par la finesse des analyses.

La lecture de ce livre est très enrichissante, mais ardue. Il s'agit en effet,

comme le dit si bien l'Auteur, d'une incursion dans la patrie de l'être, vers le cœur de son mystère. Il est aussi un panorama des théories et des vues de thomistes prestigieux sur la question de l'étant et de l'être. Mais, si l'on est d'accord avec l'importance de ce troisième type de connaissance, appelé la fonction pneumatique, on ne saurait oublier que cette approche, pour avoir du sens, doit forcément se terminer dans une saisie *intellectuelle*. En effet, le livre dans son entier est une profonde analyse *rationnelle et intellectuelle*. Soulignons aussi que beaucoup des analyses ont encore besoin de recherches ultérieures, comme, entre autres, le fait que le premier contact de l'intellect avec l'esse des choses se fait dans le jugement de contradiction qui saisit que « ceci n'est pas cela ». La dimension pneumatique de notre esprit ne devrait pas être mise en avant aux dépens des opérations de la raison et de l'intelligence. Soulignons aussi que, sur certains points, l'A. complète ou corrige les théories de Guérard des Lauriers. Nous le remercions de l'immense effort qu'il a fait : il nous a donné l'exposé le plus complet et le plus détaillé à ce jour sur notre connaissance de l'être, en enrichissant en même temps son texte par une profusion de références à des auteurs thomistes contemporains.

Léon ELDERS, SVD



Composition et mise en pages réalisées par
Sud Compo – Perpignan

