

SOMMAIRE

Charles Journet, Jacques Maritain et Nicolas Berdiaev

BERNARD HUBERT247

La liberté dans Le Personnalisme de Mounier

JEAN-THOMAS DE BEAUREGARD, O.P.275

L'être comme amour selon Ferdinand Ulrich

PASCAL IDE.301

Pourquoi l'Église ne devrait pas avoir peur de l'histoire

PIERRE-MARIE BERTHE317

Méditation en temps de pandémie.

Considérations inactuelles sur une actualité douloureuse

MICHEL NODÉ-LANGLOIS331

Notes et lectures

Le Tigre et le Chat gris

HENRI QUANTIN353

Bibliographie :361

ROBERT ARNAUD D'ANDILLY, *Œuvres chrétiennes (1644)* – GILBERT WERNDORFER (éd.), *La Bible de Rachi*, Volume 1, *La Torah*, – *Le Pentateuque, Commentaire de la Torah par Rachi, Rabbi Shlomo ben Itsh'ak HaTsarfati*.

Charles Journet, Jacques Maritain et Nicolas Berdiaev

La relation du théologien Charles Journet (1891-1975) au philosophe russe Nicolas Berdiaev (1874-1948) s'est nouée par l'intermédiaire du philosophe Jacques Maritain (1882-1973). En effet, l'abbé Journet apprécia *Un Nouveau Moyen Âge* de Nicolas Berdiaev publié en 1927 dans la collection du « Roseau d'Or » dirigée par Maritain. En 1929, Journet fut invité à Paris pour prononcer une conférence sur l'Église dans le cadre des réunions interconfessionnelles animées par Maritain et Berdiaev. Quelques années plus tard, en 1932, Journet critiqua dans un article de *Nova et Vetera* la « Légende du Grand Inquisiteur » de Dostoïevski et l'interprétation qu'en donna Berdiaev, même si par la suite, après un échange avec Maritain, Journet modula sa critique. L'année suivante, en 1933, Journet publia avec Maritain, dans leur collection « Questions disputées », *Problème du communisme* de Berdiaev. Et en 1941 Journet associa Maritain et Berdiaev dans un éditorial, « Antisémitisme », de *Nova et Vetera*.

Cette relation triangulaire entre Journet, Maritain et Berdiaev mérite d'être examinée car elle illustre la nécessité de médiations amicales dans les débats mettant en rapport des penseurs chrétiens appartenant à des univers spirituels et culturels distincts.

1. Un Nouveau Moyen Âge

La rencontre entre Berdiaev, Journet et Maritain remonte à 1927, l'année où Berdiaev publia chez Plon, dans la collection du « Roseau d'Or »¹ codirigée par Maritain, Fumet, Lefèvre et Massis, *Un nouveau Moyen Âge, réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe*². La publication de cet ouvrage d'historiosophie sur les destinées de la Russie fut faite à l'initiative de Maritain qui

1. Cf. Michel BRESSOLETTE, « Jacques Maritain et *Le Roseau d'Or* », *Littératures*, 1984, n° 9, p. 291-297 : « Le projet de fonder une collection remontait à novembre 1924. Maritain en avait parlé à Ramuz. Le 12 mars 1925, à Meudon, chez les Maritain, était constitué le conseil de direction comprenant Maritain l'initiateur, Henri Massis, Frédéric Lefèvre, Stanislas Fumet, chargé du secrétariat. » (p. 291)

2. Nicolas BERDIAEV, *Un nouveau Moyen Âge, réflexions sur les destinées de la Russie et de l'Europe*, traduit du russe par A.-M. F. [Aniouta Fumet], Paris, Plon, « Roseau d'Or, n° 13 », 1927, VIII-296 p. La première édition russe date de 1924 ; d'autres traductions ont été publiées en allemand (1927), en espagnol (1932), en anglais (1933), en hollandais (1935), en danois (1936), en hongrois (1935), en polonais (1936), en japonais (1953 et 1958).

souhaitait « qu'il soit présenté en français dans la forme la plus exaltante et la plus forte³ ».

Ce livre assura à Berdiaev une notoriété pour ses analyses historiosophiques du communisme soviétique. De fait, en optant pour la traduction et la publication du *Nouveau Moyen Âge*, Maritain opéra un choix parmi les ouvrages de Berdiaev déjà publiés en russe avant 1927⁴ qui ne furent traduits que plus tard comme *L'Esprit de Dostoïevski* (1929)⁵, *Le Sens de l'histoire* (1948)⁶ ou *Le Sens de la création* (1955)⁷.

Un nouveau Moyen Âge, qui cite Léon Bloy⁸ et dont le succès fut « éclatant⁹ » fourmille de thèmes qui ont été développés tout au long de l'œuvre de Berdiaev : le thème du dédoublement ou du « brisement intérieur » de l'homme qui apparaît à la Renaissance et s'aggrave aux Temps modernes, la différence entre le catholicisme qui assura au Moyen Âge la transition entre l'Antiquité et la Renaissance à l'inverse de l'orthodoxie qui ne connut pas la Renaissance et ne peut espérer qu'un nouveau Moyen Âge¹⁰, l'affirmation qu'à l'époque moderne « l'homme sans Dieu cesse d'être homme¹¹ », l'alternative pour le peuple russe entre le Christ et l'Antéchrist puisque « par sa formation spirituelle, c'est un peuple apolitique, qui n'aspire qu'au point culminant de l'histoire¹² », la nature du socialisme qui « a un caractère

messianique¹³ » et la signification du communisme russe qui « exige une société de nature sacrée, une soumission de toutes les faces de la vie à la religion du diable, à la religion de l'Antéchrist¹⁴ », la nature de la révolution dont aucune ne fut « jamais réussie¹⁵ », la primauté de la morale et « l'urgence pour l'heure [...] d'affermir le primat de l'activité spirituelle sur l'activité politique¹⁶ », la vision prophétique de Dostoïevski qui « a compris que le socialisme en Russie était une question religieuse¹⁷ », la vocation de la Russie dont « le peuple est tendu vers le Royaume de Dieu, [...] ce qui explique non seulement ses vertus mais aussi plusieurs de ses vices¹⁸ », la purification de l'Église orthodoxe dont la « lumière interne et ses bases mystiques demeurent inébranlables¹⁹ », la démocratie qui « est le relativisme extrême, la négation de tout ce qui est absolu²⁰ », le prolétariat ou « la classe-messie, [...] ce messie nouveau, organisateur du royaume terrestre²¹ ».

L'abbé Journet remercia Berdiaev d'avoir écrit *Un nouveau Moyen Âge*, et le lui signifia en lui adressant son propre livre *L'Union des Églises et le christianisme pratique* (Paris, Grasset, 1927) avec une dédicace tout à fait explicite : « À Monsieur Nicolas Berdiaeff, en hommage de très respectueuse sympathie pour son beau livre *Un Nouveau Moyen Âge*, Ch. Journet, Gd Séminaire, Fribourg, Suisse²². »

2. Le romancier Fiodor Dostoïevski

Dans une lettre adressée à Maritain, le 22 février 1928, Berdiaev entama sa lettre : « Mon cher ami » ; lui parla de « la possibilité de publier son livre sur Dostoïevski dans le 'Roseau d'Or'²³ », puis avec l'espoir de revoir très

3. Lettre de Jacques Maritain à Nicolas Berdiaev, du 6 novembre 1926, citée par Antoine ARIAKOVSKY, *La Génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, Kiev-Paris, L'Esprit et la Lettre, 2002, p. 175-176.

4. Cf. Tamara KLÉPININE, *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev*, Introduction de Pierre Pascal, Paris, Institut d'études slaves, 1978.

5. Nicolas BERDIAEV, *L'Esprit de Dostoïevski*, édition originale en russe YMCA Press-¹1923, München-1925, Paris, Éditions Saint-Michel, 1929, 274 p., London-1934, Barcelona-1935, Torino-1942, New York-1957.

6. Nicolas BERDIAEV, *Le Sens de l'histoire*, Essai d'une philosophie de la destinée humaine, ¹1923 en russe, Darmstadt 1925, London 1936, Santiago de Chile 1938, Paris, Aubier, 1948, 224 p., Tokyo 1960.

7. Nicolas BERDIAEV, *Le Sens de la création*, Un essai de justification de l'homme, ¹1916 en russe, Tübingen 1927, London 1955, Paris, Desclée de Brouwer, 1955, avec une préface de Stanislas Fumet, 471 p.

8. Cf. Nicolas BERDIAEV, *Un nouveau Moyen Âge*, Paris, Plon, 1927, p. 105 : « Léon Bloy disait : 'Souffrir passe, avoir souffert ne passe jamais.' » Voir aussi A.-M. FUMET, « Introduction », p. IV : « La première partie fut écrite en 1919 et les autres en 1923. »

9. Cf. Olivier CLÉMENT, *Berdiaev, un philosophe russe en France*, Paris, Desclée de Brouwer, 1991, p. 90.

10. Nicolas BERDIAEV, *Un nouveau Moyen Âge*, p. 25.

11. *Ibid.*, p. 69.

12. *Ibid.*, p. 207-208.

13. *Ibid.*, p. 256.

14. *Ibid.*, p. 107.

15. *Ibid.*, p. 170.

16. *Ibid.*, p. 195.

17. *Ibid.*, p. 206.

18. *Ibid.*, p. 212.

19. *Ibid.*, p. 230.

20. *Ibid.*, p. 244.

21. *Ibid.*, p. 256-257.

22. On trouve dans la bibliothèque de Nicolas Berdiaev à Clamart : Charles JOURNET, *La Juridiction de l'Église sur la cité*, Paris, Desclée de Brouwer, collection « Questions disputées », 1931. Charles JOURNET, *L'Union des Églises et le christianisme pratique*, Paris, Grasset, 1927.

23. Lettre de Nicolas Berdiaev à Jacques Maritain, 22 février 1928, Clamart (Seine), 2 rue Martial Grandchamp : « Mon cher ami ! M-eur Gabriel Marcel m'a écrit que vous avez parlé de la possibilité de publier mon livre sur Dostoïevski dans le 'Roseau d'Or', et il trouve que

prochainement Maritain « à la réunion interconfessionnelle », il signa : « Nos amitiés à tous les vôtres. À vous de cœur. N. Berdiaeff²⁴. »

De fait, Maritain ne donna pas suite à la demande de Berdiaev de publier au « Roseau d'Or » son écrit sur Dostoïevski. Mais Maritain publia en 1928 quelques pages sur Fiodor Dostoïevski dans un texte intitulé « Dialogues » au sein d'un numéro des *Chroniques* du « Roseau d'Or ». Il y notait, reprenant les mots d'André Gide, que « 'Dostoïevski n'est pas à proprement un penseur, c'est un romancier.' [Pour Maritain,] André Gide nous explique fort bien que malhabile à exprimer ses pensées pour son propre compte et sur le plan de l'abstraction, Dostoïevski les mêle à la chair et au sang de ses personnages et les fait vivre en eux ; ce ne sont pas des idées de philosophe, des idées contemplatives, ce sont des idées d'artiste, des idées factives. Rien de plus exact, – à condition d'ajouter que ce romancier est un romancier-théologien, un romancier-prophète²⁵ ».

Maritain s'empressait d'en tirer une conclusion : « Mais alors craignons, en essayant de dégager ses pensées, de méconnaître l'admirable complexité de la synthèse créatrice, de prêter d'une façon trop brutale à l'artiste, comme en étant directement de *lui*, ce qui n'est de lui que par et dans la matière qu'il anime, ce qui ne manifeste sa pensée que par des rayons mille fois réfractés, et par la distribution totale de la lumière, et par les parties d'ombre autant que par la lumière²⁶. »

3. Conférence sur l'Église pour les réunions interconfessionnelles

Lancées en janvier 1926 à Paris à la Maison des étudiants russes, des réunions interconfessionnelles publiques réunissant catholiques, orthodoxes

chez Plon ce serait la meilleure solution de la question. Mais il faut savoir si ce livre vous convient. Sans doute qu'avec beaucoup de mes idées vous ne serez pas d'accord. Mais peut-être en principe le 'Roseau d'Or' peut publier un livre qui est très caractéristique pour la pensée religieuse russe et peut même aider à comprendre l'idée de la révolution russe. La rédaction du 'Roseau d'Or' pourrait faire une préface dans ce sens. Je voudrais décider la question avec Plon et je vous serais très reconnaissant, si vous m'aidez à le faire. » (Fonds Maritain, BNUS)

24. Cette lettre du 22 février 1928 concerne « la possibilité de publier de [s]on livre sur Dostoïevski dans le 'Roseau d'Or' » chez Plon, « mais il faut savoir si ce livre vous convient », précise Nicolas Berdiaev, car « sans aucun doute qu'avec beaucoup de mes idées vous ne serez pas d'accord ». Berdiaev publia son livre *L'Esprit de Dostoïevski* en 1929 aux Éditions Saint-Michel et l'adressa à Maritain le 25 mai 1930.

25. Jacques MARITAIN, « Dialogues » (*Chroniques*, 1928), dans *Frontières de la Poésie* (1935), *Œuvres complètes*, vol. V, p. 745.

26. Jacques MARITAIN, « Dialogues » (1928), dans *Frontières de la Poésie* (1935), *Œuvres complètes*, vol. V, p. 745.

et protestants furent remplacées en 1928 par un autre type de réunion interconfessionnelle se déroulant boulevard Montparnasse, avec la collaboration de Maritain et de Berdiaev. Puis, à partir de janvier 1929, à côté des réunions interconfessionnelles du boulevard de Montparnasse furent mises en place des réunions informelles franco-russes entre catholiques et orthodoxes, des réunions dites « intimes » sur des questions de mystique²⁷, tantôt à Clamart tantôt à Meudon, réunions qui se sont prolongées pendant « trois ans²⁸ » jusqu'en 1931²⁹.

Comme le relate Berdiaev, « ayant l'impression que les réunions interconfessionnelles perdaient leur intérêt, j'organisai des réunions dans ma maison. C'est grâce à J. Maritain que cela put se réaliser³⁰ ». En effet, leur amitié, leur habitude de tenir des réunions chez eux, la proximité de Meudon et Clamart, leurs styles de vie respectifs, le caractère russophile des Maritain³¹ permirent d'envisager assez naturellement, « dans une atmosphère amicale, malgré les divergences³² », une collaboration fructueuse³³. À ces réunions avec Maritain et Berdiaev participèrent : Charles Du Bos³⁴, Olivier Lacombe, Émile Dermenghem, Étienne Gilson³⁵, Louis Massignon, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel³⁶, Jean Wahl, Jules Lebreton, Charles Journet, Jean de Pange³⁷.

27. Cf. Michel FOURCADE, « De Soloviev à Boulgakov : la réception catholique de l'orthodoxie russe en France », *Contacts*, Revue française de l'orthodoxie, n° 238, avril-juin 2012, p. 136-137. Cf. aussi Bernard MARCHADIER, « Berdiaev, les Maritain, Mounier. Un modernisme russe dans la France de la première moitié du XX^e siècle », *Cahiers de l'émigration russe*, n° 8 : *Berdiaev*, 2004, p. 42-43.

28. Nicolas BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 333.

29. Sur les réunions entre catholiques et orthodoxes à Paris avec Jacques Maritain et Nicolas Berdiaev, cf. aussi Philippe CHENAUX, *Entre Maurras et Maritain*, Une génération intellectuelle catholique (1920-1930), Paris, Éditions du Cerf, 1999, p. 171-174.

30. Nicolas BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 329.

31. Cf. Stanislas FUMET, *Histoire de Dieu dans ma vie*, Paris, Éditions du Cerf, p. 292. Cf. aussi Raïssa MARITAIN, *Les Grandes Amitiés*, *Œuvres complètes*, vol. XIV, p. 662.

32. Nicolas BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 332.

33. Nicolas BERDIAEV, *Essai d'autobiographie spirituelle*, p. 331.

34. Cf. Jean de PANGE, (*Journal 1927-1930*), Paris, Grasset, 1964, p. 147.

35. On trouve deux livres d'Étienne Gilson dans la bibliothèque de Nicolas Berdiaev à Clamart : Étienne GILSON, *Saint Thomas d'Aquin*, Paris, Librairie Victor Lecoffre, J. Gabalda Éditeur, collection « Les moralistes chrétiens », quatrième édition, 1925 (ouvrage annoté) ; Étienne GILSON, *Le Réalisme méthodique*, Paris, Téqui, 1935 (ouvrage avec de nombreux passages soulignés).

36. On trouve dans la bibliothèque de Nicolas Berdiaev à Clamart le livre de Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Paris, Aubier, 1935.

37. Une liste des participants à ces nouvelles réunions est donnée par Antoine ARJAKOVSKY, *La Génération des penseurs religieux de l'émigration russe*, 2002, p. 193-194 : Charles Du Bos,

Ces réunions interconfessionnelles mensuelles du mardi, dites aussi réunions intimes, s'ajoutèrent d'une part aux réunions du dimanche avec les Russes à Meudon³⁸ mentionnées par Maritain dans ses carnets, et d'autre part aux séances du Studio franco-russe, mais aussi aux réunions du boulevard Montparnasse qui se déroulaient souvent le lundi. Ainsi dans une lettre du 27 décembre 1929 à Maritain, Berdiaev parla aussi des « réunions de Montparnasse », qui se poursuivaient toujours, en proposant de « commencer par la conférence du pasteur Boegner » – la réunion eut lieu le lundi 18 février³⁹ –, et suggérant ensuite qu'« il serait très bien d'avoir comme conférencier l'abbé Journet ». Sur tous ces points Berdiaev conclut : « J'attends votre réponse. Nos félicitations pour les fêtes de Noël et nos meilleurs souhaits à vous tous. À vous de cœur. N. Berdiaeff. »

Le projet de conférence de l'abbé Journet sur l'Église, à « la Maison des étudiants russes de Montparnasse », apparaît dans plusieurs courriers de Maritain et de Journet entre le 9 janvier et 19 avril 1929. Après un accord de principe et la recherche d'une date convenant aux uns et aux autres, cette conférence fut prévue pour le 6 mai 1929⁴⁰.

Olivier Lacombe, Emile Dermenghem, Etienne Gilson, Louis Massignon, Emmanuel Mounier, Gabriel Marcel, Jean Wahl, Jules Lebreton, Charles Journet, Jean de Pange.

38. Cf. Hélène ISWOLSKY, *Au temps de la lumière*, Montréal, Éditions de l'Arbre, 1945, p. 98 et p. 181-182.

39. Jacques MARITAIN, « Carnets de 1929 », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 69, février 2015, p. 34.

40. Le 9 janvier 1929, Maritain écrit à Journet : « Berdiaeff veut organiser pour les Russes (à la maison des Étudiants russes de Montparnasse) trois conférences sur l'Église, par un orthodoxe, un protestant, un catholique. Je crois qu'il y a des choses utiles à faire entendre. Il demande si vous voudriez faire la conférence du côté catholique, on inviterait ce jour-là une vingtaine de catholiques. Jour à choisir. Je vous conseille beaucoup d'accepter. » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. I, 1920-1929, Éditions universitaires Fribourg, Suisse/Éditions Saint-Paul, Paris, 1996, p. 654) « La conférence aura lieu le 6 mai 1929. » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. I, p. 656) Le 11 janvier 1929, Journet écrit à Maritain : « Si vous croyez que je puisse accepter l'invitation de Berdiaeff, c'est un sujet que j'aimerais assez. Mais il faudrait que j'aie le temps de rédiger mon travail, et je voudrais que Raïssa le voie auparavant. Et puis il me faudrait quelques indications sur la longueur du travail. » (*ibid.*, p. 660) Fin janvier-début février 1929, Maritain écrit à Journet : « Ce mot pour vous dire que Berdiaeff serait très heureux que vous veniez à Paris dans la seconde quinzaine de mars pour la conférence sur l'Église. Est-ce possible ? » (*ibid.*, p. 666) Le jeudi 7 février 1929, Journet écrit à Maritain : « Pour Berdiaeff, ça m'est difficile en mars. J'ai quinze jours de vacances tout de suite après Pâques. Est-ce que ce ne serait pas possible de renvoyer à cette date ? » (*ibid.*, 666) Le 6 février 1929, Maritain écrit à Journet, encore une fois : « Berdiaeff, très heureux de votre acceptation de principe, demande si vous pourriez venir à Paris dans la seconde quinzaine de mars pour cette conférence sur l'Église. » (*ibid.*, p. 667) Le 29 février 1929, Journet écrit à Maritain : « Est-ce que je dois toujours songer à cette conférence Berdiaeff ? » (*ibid.*, p. 675)

4. L'Esprit de Dostoïevski de Nicolas Berdiaev

En publiant, en 1929 aux Éditions Saint-Michel, *L'Esprit de Dostoïevski*, Berdiaev fut un des écrivains russes qui contribua à diffuser en France la pensée de l'auteur de la « Légende du Grand Inquisiteur »⁴¹. Berdiaev envoya à Maritain le 25 mai 1930 son livre *L'Esprit de Dostoïevski*⁴², et Maritain y fit allusion lors de sa conférence sur « Descartes et l'esprit cartésien » à Paris au Studio franco-russe le 27 janvier 1931⁴³. En effet, l'exposé de Maritain sur « Descartes et l'esprit cartésien » se termina, dans sa dernière partie concernant « la signification culturelle du dualisme cartésien », par une évocation de la pensée de Dostoïevski analysée par Berdiaev, et par une interpellation à la philosophie russe. Ainsi, dans un premier temps, Maritain nota qu'après le dualisme cartésien « qui apporte avec lui tout à la fois un angélisme et un matérialisme anthropocentrique de la civilisation [...], la réflexion a prodigieusement progressé. Jamais l'homme n'a mieux scruté ses replis.

Le 7 mars 1929, Maritain écrit à Journet : « Date de votre conférence. Berdiaeff forcé de s'absenter. J'ai préféré la faire remettre à plus tard plutôt que de l'avancer. Donc : on propose le 6 MAI. (Il faut que ce soit un lundi.) Répondez vite si ça va. Inutile de vous dire qu'on compte absolument sur vous. » (*ibid.*, p. 678) Le 19 avril 1929, Maritain à Journet : « Berdiaeff compte beaucoup sur cette conférence, et moi aussi. Sauf du côté de Laberthonnière et d'un ou deux Russes peut-être, vous pouvez compter sur des dispositions vraiment et profondément amicales. » (*ibid.*, p. 693) Jacques Maritain note dans son carnet à la date du lundi 6 mai 1929 : « L'abbé Journet arrive. Lettres... Conférence de l'abbé Journet chez les Russes, 10 bd Montparnasse. » (*Cahiers Jacques Maritain*, n° 69, février 2015, p. 45)

41. Cf. *La Légende du grand inquisiteur de F. Dostoïevski*, commentée par K. Léontiev, V. Soloviev, V. Rosanov, S. Boulgakov, N. Berdiaev, S. Frank, Traduction du russe et introduction par Luba Jurgenson, Lausanne (Suisse), Éditions L'Âge d'Homme, 2004, 374 p. Cf. Bernard MARCHADIER, « Berdiaev, les Maritain, Mounier. Un modernisme russe dans la France de la première moitié du XX^e siècle », p. 41-42 : « C'est Berdiaev surtout qui imposa Dostoïevski comme penseur chrétien de référence, notamment par sa réflexion sur le thème du Grand Inquisiteur. Ce dernier personnage, imaginé par Ivan Karamazov, n'est pas seulement au centre du livre de Berdiaev *L'Esprit de Dostoïevski* (1929), mais de toute sa philosophie de la liberté. Berdiaev soutiendra que toute sa vie aura été un combat contre le Grand Inquisiteur, devenu aussi un type commun chez les penseurs communs d'inspiration chrétienne, fascinés par l'opposition entre autorité et liberté. »

42. Lettre de Nicolas Berdiaev à Jacques Maritain, 25 mai 1930 : « [...] Je vous envoie mon 'Dostoïevski'. Nos amitiés à vous tous. Affectueusement à vous. N. Berdiaeff » (fonds Maritain, BNU).

43. Jacques MARITAIN, « Carnets de 1931 », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 73, avril 2017, p. 33 : « mardi 27 janvier : Conférence sur Descartes, le soir au Studio franco-russe. [...] Intervention de Berdiaeff [...]; du philosophe russe Gabrielovitch, Lacombe parle d'une façon parfaite, avec fermeté, délicatesse, courage. Je réponds à tout ce monde-là comme je peux. » Cf. aussi Raïssa MARITAIN, *Journal de Raïssa, Œuvres complètes*, vol. XV, p. 358 : « Je vois Jacques [...] au studio franco-russe, comme mardi dernier, exposé à la contradiction des philosophes russes et des universitaires français. »

Jamais l'homme n'a éprouvé une nostalgie si déchirante de la liberté. Comment cependant connaîtrait-il véritablement la liberté ? Sa propre personnalité lui échappe, il est en proie à ce dédoublement que Nicolas Berdiaeff a si bien caractérisé dans les pages les plus profondes de son livre sur Dostoïevski⁴⁴ ».

Alors qu'il était en 1920 professeur à l'Université de Moscou, Berdiaev avait « fait à l'Académie libre de la culture spirituelle pendant près d'un an un séminaire sur Dostoïevski⁴⁵ ». On comprend alors aisément, comme le remarqua Olivier Clément, que « les intuitions fondamentales du grand philosophe religieux [Berdiaev] sont russes, dans la grande tradition de la littérature du XIX^e siècle, avant tout Dostoïevski et le Christ de la *Légende*⁴⁶ ».

Dès l'avant-propos de *L'Esprit de Dostoïevski*, écrit à Moscou en 1921 avant d'être traduit et publié en France en 1929 – Maritain n'avait pas donné suite à la demande de publication de ce livre dans le « Roseau d'Or », mais il lut l'édition de 1929 en octobre 1930⁴⁷ –, Berdiaev signala sa dette à l'égard de son maître Dostoïevski puisque, comme il l'écrivit : « À la base de ma conception, de ma perception du monde, il y a toujours eu l'idée de liberté. Or dans cette intuition originelle de la liberté, je retrouvais Dostoïevski, comme dans sa patrie d'élection⁴⁸. »

Dans *L'Esprit de Dostoïevski*, Berdiaev a retenu plusieurs thèmes majeurs pour les divers chapitres de son livre : L'Aspect spirituel de Dostoïevski, L'Homme, La Liberté, Le Mal, L'Amour, Révolution. Socialisme, La Russie, Le Grand Inquisiteur. Christ et Antéchrist, Dostoïevski et nous. Berdiaev y analysa successivement la question de l'art nouveau et celle de la philosophie de la religion de Dostoïevski. Il mit ensuite en évidence la découverte de Dostoïevski lequel mit au jour d'une part une liberté irrationnelle dont les racines se rapprochent de « l'*Ungrund* » de Boehme, et d'autre part la liberté de choix dans le bien. Puis Berdiaev s'intéressa à la manière dont Dostoïevski

44. Jacques MARITAIN, « Descartes et l'esprit cartésien », dans *Descartes, Textes suivis de débats au Studio franco-russe* (Douzième réunion, 27 janvier 1931), Paris, Cahiers de la quinzaine, février 1931, p. 31 (cf. *Le Songe de Descartes, Œuvres complètes*, vol. V, p. 173).

45. Tamara KLÉPININE, « Résumé chronologique de la vie », dans *Bibliographie des œuvres de Nicolas Berdiaev*, Introduction de Pierre Pascal, Institut d'études slaves, 1978, p. 16.

46. Olivier CLÉMENT, *Berdiaev, un philosophe russe en France*, p. 81.

47. Cf. Jacques MARITAIN, « Carnet 1930 », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 70, novembre 2015, p. 101 : « vendredi 17 octobre. [...] Lu *L'Esprit de Dostoïevsky* de Berdiaeff. » Le mardi 21 octobre, Maritain note dans son carnet « Berdiaeff à 4h1/2 » (*ibid.*, p. 102).

48. Nicolas BERDIAEV, *L'Esprit de Dostoïevski*, traduit du russe par Lucienne Julien Cain, Paris, Éditions Saint-Michel, 1929, p. 7.

conçut la liberté humaine, laquelle pour être fidèle à elle-même invite l'homme à résister à toute organisation sociale, notamment au socialisme et à la révolution marxiste. Berdiaev examina aussi attentivement la nécessité, pour Dostoïevski, de résister à toute forme de contrainte spirituelle comme celle de l'Église catholique dont le grand romancier russe estimait que celle-ci ne sauvegardait pas autant la liberté que ne le faisait l'orthodoxie.

La plupart de ces thèmes retenus par Berdiaev dans l'œuvre de Dostoïevski avaient déjà alimenté ses réflexions sur les destinées de la Russie dans son *Nouveau Moyen Âge*, avec un accent tout particulier porté sur la liberté, puisque « le thème de l'homme et de son destin, pour Dostoïevski, c'est la liberté⁴⁹ ». C'est donc à nouveau sur cette question cruciale de la liberté de l'homme, mise en scène avec tout l'art de Dostoïevski dans la « Légende du Grand Inquisiteur »⁵⁰, que se pencha attentivement Berdiaev qui reconnut dès son introduction : « La 'Légende du Grand Inquisiteur', en particulier, m'avait beaucoup frappé dans ma jeunesse, à tel point que, lorsque pour la première fois je me suis tourné vers le Christ, c'est sous l'aspect qu'il revêt dans la 'Légende' qu'il m'est apparu⁵¹. »

Le chapitre intitulé « Le Grand Inquisiteur. Christ. Antéchrist » est particulièrement important et significatif du lien étroit entre la pensée de Dostoïevski et celle de Berdiaev pour lequel « la 'Légende du Grand Inquisiteur' représente le sommet de l'œuvre de Dostoïevski, le couronnement de sa dialectique. C'est là qu'il faut chercher ses vues constructives sur la religion. Tous les fils s'y dénouent, et le problème essentiel – le problème de la liberté humaine – y est résolu. [...] Aussi bien, la légende a pour thème la liberté et doit s'adresser à la liberté. C'est dans les ténèbres que la lumière doit jaillir⁵² ».

Pour Berdiaev, qui exposait la pensée de Dostoïevski, ce problème de la liberté humaine et notamment chrétienne tient au fait que « le mystère de la liberté chrétienne est en fait celui du Golgotha, le mystère de la crucifixion. La Vérité, mise en croix, ne contraint personne, ne pèse sur personne. On ne peut la confesser et l'étreindre que librement. La Vérité crucifiée s'adresse à la liberté de l'esprit humain. Le Crucifié n'est pas descendu de la croix comme

49. Nicolas BERDIAEV, *L'Esprit de Dostoïevski*, p. 73.

50. Pour une analyse de « La légende du grand Inquisiteur de Dostoïevski comme paradigme critique », cf. Jean-Marie GOURVIL, « État et société dans la pensée de Berdiaev. Contribution à une réflexion sociétale et spirituelle alternative », *Nicolas Berdiaev 1874-1948, Un philosophe russe à Clamart*, p. 172-186.

51. Nicolas BERDIAEV, *L'Esprit de Dostoïevski*, p. 7.

52. *Ibid.*, p. 223.

l'exigeaient les incroyants, et comme on l'exige jusqu'en notre temps, parce qu'il 'avait soif d'amour libre, et non des transports serviles de l'esclave devant une puissance qui une fois pour toutes l'a terrorisé'. [...] C'est en cela que le mystère du Golgotha est le mystère de la liberté de l'esprit⁵³ ».

Selon Berdiaev, pour Dostoïevski le mystère du Golgotha dans lequel se manifeste le cœur même de l'amour divin ne supporte pas, sous peine d'être trahi et travesti, d'être enserré dans un système ou une organisation quelconque qui ferait pression sur l'homme et sa liberté. Et pour Dostoïevski la figure autoritaire de l'Église – notamment ce qu'il pensait lui-même de l'Église catholique qu'il assimilait à une théocratie – devenait une contrefaçon du mystère du Golgotha, et à ce titre une figure de l'Antéchrist.

Ainsi, selon Berdiaev : « Chaque fois que, dans l'histoire du christianisme, on a essayé de convertir la Vérité crucifiée, [laquelle] s'adresse à la liberté de l'esprit, en Vérité faisant pression sur cet esprit, on a trahi le secret fondamental du christianisme. Agissant ainsi, l'Église a toujours pris le masque de la souveraineté, elle s'est emparée du glaive de César. D'une part, l'organisation de l'Église revêt un caractère juridique, l'Église se soumet aux règles de la contrainte juridique. De l'autre, le système dogmatique de l'Église revêt un caractère rationaliste, la Vérité du Christ se soumet aux règles de la contrainte logique. Est-ce que cela ne veut pas dire qu'il eût fallu que le Christ descendît de la Croix pour qu'on crût en lui ? Dans l'acte tout spontané de la Croix, dans le mystère de la Vérité crucifiée, il n'y a pas trace d'affirmation ni de nécessité logique ou juridique. Rendre la Vérité du Christ juridique et rationnelle, c'est passer du chemin de la liberté à celui de la contrainte. Dostoïevski reste convaincu de la Vérité crucifiée, de la religion du Golgotha, c'est-à-dire de la religion de la liberté⁵⁴. »

Cette religion de Dostoïevski lui était propre car, comme le signalait Berdiaev, « Dostoïevski était seul à soutenir sa conception de la liberté chrétienne, le nombre était contre lui. Ses théories de la liberté sont voisines de celles de Khomiakov, lequel s'éleva toujours au-dessus de la théorie officielle orthodoxe. L'orthodoxie de Khomiakov et de Dostoïevski n'est pas, en effet, celle du métropolite Philarète et de Théophane l'Ermite. L'esprit du Grand Inquisiteur peut se manifester aussi bien à l'extrême 'droite' qu'à l'extrême 'gauche'⁵⁵ ». Cela dit, si la religion de la liberté de l'esprit était propre à

Dostoïevski au sens où celle-ci se démarquait de la théorie officielle orthodoxe, elle empruntait toutefois à la littérature russe, notamment à Vladimir Soloviev dans son ouvrage *De l'Antéchrist*, où le Grand inquisiteur est également un humanitaire et un socialiste se présentant sous un jour plein de bonté⁵⁶.

Malgré les critiques que Berdiaev adressait à Dostoïevski, une impression largement positive ressortait de son analyse de la "Légende du Grand Inquisiteur". En effet, pour Berdiaev : « Si Dostoïevski ne peut être un maître de discipline spirituelle, si nous devons vaincre en nous, après le 'psychologisme', le 'dostoïevskisme', du moins il est un point sur lequel son enseignement reste très précis : il veut montrer que par le Christ, on retrouve la lumière au sein des ténèbres, que la forme et la ressemblance divine existent encore chez l'individu le plus déchu, qu'il faut aimer son prochain, par respect pour sa liberté. Dostoïevski nous a conduits à travers les ténèbres, mais ce ne sera pas aux ténèbres qu'appartiendra le dernier mot. Son œuvre ne nous laisse en aucune sorte une impression de pessimisme sombre et désespéré, puisque ces ténèbres comportent la lumière. La lumière a conquis le monde, elle éclaire tous les points obscurs. Le christianisme de Dostoïevski n'est pas un christianisme sombre, c'est un christianisme lumineux, le christianisme de saint Jean. Il apporte des éléments au christianisme futur, au triomphe de l'Évangile éternel, à la religion de la libération et de l'amour⁵⁷. »

Cette compréhension du christianisme de Dostoïevski par Berdiaev fut significative du lien étroit de leur pensée respective.

5. L'article de Charles Journet : « La Légende du Grand Inquisiteur »

Maritain et son ami l'abbé Journet furent attentifs à la réflexion de Berdiaev dans son analyse de la "Légende du Grand Inquisiteur"⁵⁸ – ils ne sont d'ailleurs pas les seuls à se poser des questions sur la pensée de

tradition des Pères, surtout Grégoire de Nazianze. Il souligne que l'homme est à l'image du Dieu un et trine » (Olivier CLÉMENT, *Berdiaev, un philosophe russe en France*, p. 42).

56. Au sujet de la "Légende du Grand Inquisiteur" de Dostoïevski, Nicolas Berdiaev signale que : « le Grand Inquisiteur est plein de compassion envers les hommes, il est démocrate et socialiste » (p. 239).

57. Nicolas BERDIAEV, *L'Esprit de Dostoïevski*, p. 270.

58. 22 avril 1929, Journet à Maritain : « Que vous êtes bon de m'envoyer ces pages pour me diriger. J'ai conçu une espèce de plan où j'ai tâché de répondre à Dostoïevski et aussi à Berdiaeff (son étude sur l'idée religieuse russe) mais je n'ai encore rien rédigé. » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. I, p. 695 : en note il est précisé qu'il s'agit pour Berdiaev de son étude sur « L'idée religieuse russe » ayant paru dans le n° 8 des *Cahiers de la Nouvelle Journée*, Paris, Bloud et Gay, 1927, p. 9-32, numéro consacré à *L'Âme russe*.)

53. *Ibid.*, p. 234-235.

54. *Ibid.*, p. 236.

55. *Ibid.*, p. 237. « Le Métropolite Philarète (1782-1867), figure centrale de l'épiscopat russe [...], réagit contre le spiritualisme déraciné de la 'Sainte Alliance' en puisant dans la grande

Berdiaev⁵⁹. Après la publication de *L'Esprit de Dostoïevski*, l'abbé Journet, en théologien, prit le temps de la réflexion et émit certaines critiques au sujet de la "Légende du Grand Inquisiteur" de Dostoïevski et de l'interprétation qu'en donna Berdiaev dans *L'Esprit de Dostoïevski*. Ces critiques de Journet firent l'objet d'un article publié dans *Nova et Vetera* au printemps 1932 avec comme titre: « La Légende du Grand Inquisiteur⁶⁰ ».

Dans un premier temps l'abbé Journet analysa la légende, puis dans un second temps il dégagait le présupposé doctrinal de Dostoïevski. Il le caractérisa comme un « postulat séparatiste » qui « veut que l'ordre spirituel et l'ordre temporel soient séparés par une cloison étanche. Ces deux ordres une fois disjoints et déclarés antinomiques, il ne reste plus qu'à choisir »⁶¹. « Or – pour Journet – [...], il n'y a pas d'erreur plus anticatholique que celle qui partage ainsi l'univers en deux parties, l'invisible et la visible, pour sacrifier l'une sur l'autel du manichéisme ou l'autre sur l'autel du matérialisme. [En revanche,] la sainte Église catholique pense qu'elle est en même temps transcendante et immanente au monde de la culture⁶². »

Selon Journet, Dostoïevski a « écrit la 'Légende du Grand Inquisiteur' sous le signe du postulat séparatiste. L'antinomie n'y éclate pas seulement là où elle doit nécessairement se trouver entre le Christ et l'Antéchrist, la foi et l'athéisme, le bien et le mal. Elle s'avère partout où la met le monde moderne: dans la première tentation, l'ordre économique est opposé à la liberté intérieure; dans la seconde, la loi est opposée à la conscience; dans la troisième, la politique est

opposée à la religion. Dostoïevski a accepté, comme Luther et comme Marx, de séparer le spirituel et le temporel, de les opposer comme s'opposent le bien et le mal, le vrai et le faux, et ce sont deux moitiés du réel, déclarés antinomiques, incompatibles, et tragiquement dressées l'une contre l'autre, que représentent, dans la 'Légende du Grand Inquisiteur', le Christ et l'Antéchrist⁶³ ».

Charles Journet tira ensuite plusieurs conséquences du présupposé doctrinal de Dostoïevski.

Premièrement: « C'est parce qu'il adopte pleinement le postulat séparatiste, lequel se trouve au fond du marxisme, que Dostoïevski, qui ignorait pourtant le marxisme, a su prédire si étonnamment l'avènement du socialisme sous sa forme la plus 'pure', sous sa forme 'limitée', le communisme matérialiste et athée⁶⁴. » En somme l'hypothèse d'un postulat séparatiste se trouva confirmée par la prévision si étonnante dont fut capable Dostoïevski, et Journet reconnaît au passage la pertinence de certaines remarques de Berdiaev dans *L'Esprit de Dostoïevski* [noté ED].

Deuxièmement, pour Journet: « C'est aussi parce que Dostoïevski adopte le postulat séparatiste que le Christ et le christianisme de la 'Légende du Grand Inquisiteur' ne sont ni le vrai Christ, ni le vrai christianisme⁶⁵. » Or Journet releva que « cette opposition du Christ de la 'Légende' au Christ de l'Écriture et de la Tradition, Nicolas Berdiaeff l'a sentie et en a fait gloire à Dostoïevski: "C'est dans la 'Légende du Grand Inquisiteur', dit Berdiaev, qu'il faut chercher la partie constructive des idées religieuses de Dostoïevski... L'image voilée du Christ est apparentée à celle du Zarathoustra de Nietzsche. C'est le même esprit de liberté altière, la même hauteur étourdissante, le même esprit aristocratique. Et ceci est un trait original de la compréhension qu'a eue Dostoïevski du Christ, et sur lequel on n'a point encore insisté. Jamais avant lui on n'avait identifié à ce point l'image du Christ avec la liberté de l'esprit, accessible seulement au petit nombre. Cette liberté d'esprit n'est possible que parce que le Christ a renoncé à toute puissance temporelle" (ED, p. 243)⁶⁶ ».

Plus tard, le 17 janvier 1930, Charles Journet à Jacques Maritain: « J'ai pu parler à quelqu'un qui connaît bien la théologie orientale et qui d'ailleurs considère le mouvement Khomiakoff-Berdiaeff-Boulgakoff comme un modernisme par rapport à la vraie tradition russe. » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. II, p. 33)

59. 29 octobre 1929, Jacques Maritain à Charles Journet: « Avez-vous lu l'article du P. Omez sur Berdiaeff dans les *Documents*? Que j'ai hâte que vous traitiez de tout cela! » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. I, 730, en note on précise: H.-J. Omez, supérieur du Séminaire russe de Lille, « L'Église et le problème de l'unité chrétienne d'après M. N. Berdiaeff », *Documents*, 1^{er} numéro, le 20 octobre 1929, des *Documents de La Vie intellectuelle*.)

8 novembre 1929, Charles Journet à Jacques Maritain: « Je n'ai pas aimé les *Documents*, cela n'est propre qu'à troubler les esprits. Il y a beaucoup d'objections et peu de réponses. Les deux premiers articles sont typiques à cet égard. Celui d'Omez est si insuffisant! Il a vu le grand danger de Berdiaeff, mais c'est tout. Puisqu'il était Russe, il avait un travail intéressant à faire: montrer comment Berdiaeff est en marge de tout ce que l'Église Russe a toujours reconnu comme la véritable Église. » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. I, p. 732)

60. Cf. Charles JOURNET, « La Légende du Grand Inquisiteur », *Nova et Vetera*, 1932-1, p. 77-100.

61. *Ibid.*, p. 79.

62. *Ibid.*, p. 80.

63. *Ibid.*, p. 81.

64. *Ibid.*

65. *Ibid.*, p. 83.

66. *Ibid.*, p. 84: « À ces derniers mots de Berdiaeff, poursuivit Charles Journet, il faut répondre tout de suite que le Christ vrai aurait gardé sa liberté d'esprit même s'il avait exercé la royauté temporelle de l'univers, qu'il possédait radicalement, puisqu'elle est un pouvoir 'donné d'en haut' (*Jean*, XIX, 11) et que tout pouvoir lui a été donné sur terre et dans les cieux (*Mat.*, XXVIII, 18); que, dès le moment où l'on rejette le postulat séparatiste, il n'y a pas une incompatibilité essentielle entre la notion de sainteté et la notion de pouvoir politique; et que des saints ont été rois. »

Troisièmement, Journet énonça encore une autre conséquence: « Une troisième conséquence du postulat séparatiste, c'est que l'Église romaine, qui n'accepte ni de confondre comme le paganisme, ni d'opposer comme le monde moderne, le spirituel et le temporel, qui les distingue et les unit par subordination de l'inférieur au supérieur, demeurera incapable de se donner soit au Christ de Dostoïevski, soit à son Antéchrist. Elle reste extérieure au dilemme⁶⁷. »

Arrivé à ce point, Journet dénonça la méprise de l'auteur de la "Légende du Grand Inquisiteur": « Dostoïevski a vu la grandeur *surhumaine* du pouvoir juridictionnel du pape. Mais parce que ce pouvoir, qui est selon nous formellement spirituel, osait proclamer et revendiquer, comme condition temporelle de son plein exercice normal, son droit au principat civil sur l'état pontifical, Dostoïevski, qui tenait que le spirituel doit rester absolument séparé du temporel, en a conclu que le pouvoir du pape est un pouvoir formellement politique, et qu'il est *surhumain* dans l'ordre des grandeurs politiques, dans l'ordre des grandeurs de la chair. Il ne restait plus, dès lors, qu'à voir dans le pape celui qui accepte les royaumes de ce monde jadis repoussés par Jésus, qu'à identifier le pape à la bête de l'Apocalypse qui reçoit du démon l'autorité sur toutes les nations⁶⁸. »

Pour poursuivre sa démonstration sur la méprise de Dostoïevski au sujet de l'Église catholique Journet cita les propos de Dostoïevski tirés de son *Journal d'un écrivain*, et il conclut: « Ainsi donc, pour avoir d'une part admis le postulat séparatiste et pour s'être en conséquence initialement trompé sur la signification de l'état pontifical, pour avoir d'autre part deviné la grandeur plus qu'humaine de la papauté, Dostoïevski en vient à nous représenter le pape et le catholicisme sous les traits de l'Antéchrist et de son royaume. La conséquence est, semble-t-il, assez extravagante pour faire éclater aux yeux l'erreur du point de vue de départ⁶⁹. »

Journet poursuivit ensuite son exposé en examinant « l'interprétation de Bertiaeff » telle qu'elle apparaît dans *L'Esprit de Dostoïevski* [ED] dont plusieurs passages furent cités à l'appui de ses critiques. Certes, Journet n'ignorait pas que d'après Bertiaev: « Dans la "Légende du Grand Inquisiteur", c'est le socialisme que Dostoïevski a en vue, plus encore que le catholicisme, qu'il ne connaissait que superficiellement et du dehors. Et le futur royaume du Grand Inquisiteur s'accorde moins avec le catholicisme qu'avec

le socialisme athée et matérialiste [ED, p. 328]⁷⁰. » Journet était également conscient que Bertiaev avait noté une « coïncidence frappante entre la description de l'esprit antichrétien chez Dostoïevski, dans la "Légende du Grand Inquisiteur" ou ailleurs, et chez Vladimir Soloviev dans son livre *De l'Antéchrist* [ED, p. 420]⁷¹. » Journet avait aussi relevé que Bertiaev savait qu'« une description analogue de l'esprit de l'Antéchrist a[vait] été donnée par l'écrivain catholique anglais, Benson, dans son remarquable roman intitulé *Le Maître de la terre* [ED, p. 240]⁷². » Mais, sous prétexte d'analogie entre ces divers auteurs (Dostoïevski, Soloviev, Benson), Journet ne pouvait pas admettre que l'on puisse excuser Dostoïevski ni, comme le faisait Bertiaev, dire que « le roman de Benson, du reste, eût dû prouver à Dostoïevski que *tous* les catholiques ne sont pas contaminés par l'esprit du Grand Inquisiteur⁷³. » En effet, pour Journet qui avait lu avec attention les notes de Dostoïevski dans son *Journal d'un écrivain*, ainsi que son jugement sur le fait que « la source principale du catholicisme avait été troublée et empoisonnée par Pie IX proclamant son droit sur les États de l'Église⁷⁴ », sans que l'on puisse encore « entrevoir toutes les conséquences de cette "importante décision"⁷⁵ » chez *tous* les catholiques, il n'était pas acceptable que Bertiaev excusât Dostoïevski d'une erreur qui ne portait pas en réalité sur l'étendue de la contamination à *tous* les catholiques par l'esprit du Grand Inquisiteur.

La critique de Journet a donc porté sur ce « *tous* » qui pouvait laisser entendre que certains catholiques auraient pu personnellement échapper à l'emprise de la doctrine catholique, mais seulement à titre d'exception individuelle, alors que la doctrine catholique en elle-même, aux yeux de Dostoïevski, portait en soi un germe de contamination. En effet, pour Journet, l'erreur de Dostoïevski portait sur le principe et non pas sur l'étendue de ses conséquences chez *tous* les catholiques: « Non, l'erreur de Dostoïevski n'est pas de nier l'existence de catholiques non contaminés par l'esprit du Grand Inquisiteur. Elle porte sur l'essence même du catholicisme. Dostoïevski a confondu la religion de l'Incarnation avec la religion de la matière⁷⁶. »

67. Charles JOURNET, « La Légende du Grand Inquisiteur », p. 85.

68. *Ibid.*, p. 85-86.

69. *Ibid.*, p. 87.

70. *Ibid.*, p. 88.

71. *Ibid.*

72. *Ibid.*

73. *Ibid.*

74. *Ibid.*, p. 89.

75. *Ibid.*

76. *Ibid.*

D'ailleurs, Journet déclara aussi que sur ce point : Dostoïevski « a méconnu [...] l'Église russe traditionnelle⁷⁷ ».

Or, une fois démasquée cette méprise de Dostoïevski, « ce qu'il faut ajouter, selon Journet, c'est que la même confusion se retrouve chez Berdiaeff. Il reconnaît sans difficulté chez bien des catholiques l'existence d'une vie chrétienne authentique. Mais il considère comme foncièrement antichrétiennes des thèses que le christianisme traditionnel a toujours considérées comme essentielles et qui sont professées non seulement dans le catholicisme, mais encore pour une part dans les Églises dissidentes orientales⁷⁸ ».

Après ces analyses, Journet conclut que, « en conséquence, Berdiaeff verra dans le christianisme traditionnel, surtout dans l'Église catholique, une réalisation du royaume de l'Antéchrist : "L'esprit du Grand Inquisiteur peut se manifester aussi bien à l'extrême *droite* qu'à l'extrême *gauche* [ED, p. 237]" ». Nous voilà donc bien revenu à Dostoïevski. Berdiaeff ne s'était séparé de lui qu'apparemment. D'où vient une si tenace aberration ?⁷⁹ »

Pour Journet : « Berdiaeff, avec la foule des philosophes modernes, demeure prisonnier de la philosophie immanentiste. En conséquence il lui devient impossible de distinguer l'ordre naturel de l'ordre surnaturel. La vie spirituelle ne peut consister, dès lors, que dans l'éclosion de la pure liberté intérieure de l'homme, lequel aura spontanément à décider ce qui est bien et ce qui est mal. On dénie pratiquement au Saint-Esprit le droit de se manifester aux hommes par une révélation extérieure et publique qui serait pour eux tous une règle commune de vérité et une règle commune d'agir. Une telle intervention, régulatrice de la foi et de la morale, apparaît d'emblée, dans cette hypothèse, comme une contrainte imposée du dehors au développement spontané de la liberté humaine. La liberté intérieure, voilà l'esprit du Christ ; la contrainte, voilà l'esprit de l'Antéchrist⁸⁰. »

À titre d'illustration, Journet releva, pour les lui reprocher, ces propos de Berdiaev dans *L'Esprit de Dostoïevski* : « D'une part, l'organisation de l'Église revêt un caractère juridique, la vie de l'Église se soumet aux règles de la contrainte juridique. De l'autre, le système dogmatique de l'Église revêt un caractère rationaliste, la vérité du Christ se soumet aux règles de la contrainte logique [ED, p. 236]⁸¹. » Or, selon Journet : « On connaît ces objections.

Elles sont des lieux communs de l'agnosticisme immanentiste⁸². » Journet n'acceptait donc pas le christianisme nouveau de Dostoïevski, car « au fond de cette nouvelle religion, il n'est pas difficile de reconnaître une erreur et un refus. L'erreur, c'est celle d'un spiritualisme gêné par la religion de l'Incarnation et qui cherche le salut dans la pure immanence de l'âme humaine. Le refus, c'est celui du naturalisme qui se détourne de la révélation surnaturelle par laquelle Dieu tente de briser les chaînes de notre nature créée et de nous appeler à la participation de sa vie intime⁸³ ».

En somme, pour Journet, il faut nier « contre Berdiaeff, que la contrainte soit toujours mauvaise. Il est des cas où elle ne l'est point⁸⁴ ». Mais surtout, pour Journet, le fait de « dire que toute contrainte est mauvaise [...] cela conduirait, au plan naturel, à adopter les théories anarchiques de Tolstoï, à réclamer par exemple la suppression radicale du code pénal⁸⁵ ». Or, Journet observait que Berdiaev lui-même, à l'instar de Dostoïevski, était opposé aux doctrines humanitaires qui considèrent les criminels comme irresponsables, notant que Dostoïevski était « prêt à défendre les peines les plus sévères parce que ce sont celles qui conviennent à des êtres responsables et libres [ED, p. 103]⁸⁶ », ce qui revient à « avouer du même coup que le pouvoir coercitif ne s'égare pas en punissant le crime ; en d'autres mots, c'est dire que toute contrainte n'est pas de soi mauvaise⁸⁷ ».

Enfin, selon Journet, « Berdiaeff s'efforce d'identifier la liberté au christianisme, et la contrainte quelle qu'elle soit à l'antichristianisme. Dès lors, toute Église qui prétend au pouvoir coercitif – plus encore [...] toute Église qui prétend à un pouvoir juridictionnel quelconque, qui pense pouvoir obliger, et qui veut comme saint Paul 'assujettir toute pensée à l'obéissance du Christ' – lui apparaît de ce seul fait comme une réalisation de l'esprit de l'Antéchrist⁸⁸ ». La conclusion de Journet fut assez sévère : « La fausse définition de la liberté d'esprit que [Berdiaev] adopte, le nouveau christianisme qu'il annonce, le

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*

79. *Ibid.*

80. *Ibid.*, p. 90-91.

81. *Ibid.*, p. 91.

82. *Ibid.*

83. *Ibid.*, p. 92.

84. *Ibid.*, p. 93.

85. *Ibid.*, p. 93. Cf. *ibid.* : « Le fait de dire que toute contrainte est mauvaise – outre que cela procède d'une connaissance bien imparfaite de la nature humaine qui est non pas un pur esprit, mais un composé substantiel d'âme et de corps, destiné à la vie en société, et où l'âme est profondément influencée, surtout chez les faibles, chez les commençants, par le plaisir et la douleur. »

86. *Ibid.*, p. 93.

87. *Ibid.*, p. 93.

88. *Ibid.*, p. 94.

poussent, par une contrainte logique à laquelle malgré tout ce qu'il connaît des catholiques, il ne peut échapper, à confondre, comme Dostoïevski, le catholicisme et le communisme, l'Église déifère et le bolchévisme athée. Il a reconnu, en effet, ici et là, la présence d'une règle extérieure, d'une autorité. D'autre part, il s'est interdit de discerner l'autorité extérieure du Christ et l'autorité extérieure de l'Antéchrist, la contrainte juste de la contrainte injuste. Et c'est pourquoi il brouille à son tour l'image du Christ et celle de l'Antéchrist⁸⁹. »

Au terme de sa réflexion, après avoir réfuté le postulat séparatiste de Dostoïevski, dont Berdiaev ne s'était pas vraiment dégagé, Journet synthétisa sa pensée de manière affirmative : « Le pouvoir exercé au nom de Dieu peut être spirituel et temporel. Le pouvoir spirituel est devenu visible lorsque Dieu a donné toute puissance au Christ qui à son tour a envoyé ses apôtres à toutes les nations et à tous les siècles. Le pouvoir temporel est représenté visiblement par l'État, dans la mesure où ce dernier est, selon le mot de saint Paul, ministre de Dieu pour le bien. Mais c'est le pouvoir spirituel qui prime⁹⁰. »

6. Échange de vues entre Jacques Maritain et Charles Journet

Après la publication de son article sur la « Légende du Grand Inquisiteur », au printemps 1932, Journet demanda à Maritain l'adresse de Berdiaev afin de lui envoyer le numéro de la revue *Nova et Vetera* où il avait abordé la question de « La légende du Grand inquisiteur »⁹¹. Il s'ensuivit alors un dialogue entre Maritain et Journet au sujet de Berdiaev, dans leur correspondance des mois de mars et avril 1932.

26 mars 1932, lettre de Maritain à Journet : « J'ai lu avec un énorme intérêt et beaucoup de joie votre *Grand inquisiteur*. Vous montrez très bien que le Christ de Dostoïevsky n'est pas le Christ. Où je vous trouve trop sévère, c'est sur Berdiaeff (p. 92 surtout. Quoi qu'on pense de sa philosophie, on ne peut pas dire qu'elle est gênée par l'Incarnation, elle cherche au contraire à se centrer toute sur l'Incarnation. Et quand il dit que l'esprit du grand inquisiteur peut se manifester à l'extrême *droite* comme à l'extrême *gauche*, ce n'est pas l'Église Catholique qu'il vise, non ! Beaucoup moins que Dostoïevski ; ce sont des catholiques genre A.F. qu'il vise, ou genre Billot.

89. *Ibid.*, p. 94-95.

90. *Ibid.*, p. 95.

91. 8 février 1932, Charles Journet à Jacques Maritain : « Je serais bien heureux d'avoir l'adresse de Berdiaeff, car dans ce même numéro (*Nova et Vetera*), j'ai repris la question de 'La légende du Grand inquisiteur' » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. II, p. 204).

Ses erreurs sont ailleurs.) Et puis ce que je voudrais vous demander c'est si, non pas dans l'Église, mais dans le *monde chrétien* il n'y a pas eu des marques de l'esprit du grand inquisiteur [...]. Où vous triomphez c'est sur le reproche de 'contrainte logique' et de rationalisme adressé à la théologie catholique⁹². »

30 mars 1932, Journet écrivit à Maritain : « Pour Berdiaeff, il faut d'abord que je vous remercie d'avoir été assez bon de lire *La Légende...* [...] Je tâcherai de corriger un peu les passages que vous m'indiquez. Y parviendrai-je ? Quand je l'accuse de ne pas accepter l'Incarnation, c'est parce qu'il me semble que dès qu'on nie une des thèses essentielles de l'Église, c'est déjà qu'on a méconnu virtuellement au moins l'Incarnation. Au nom de la liberté telle que l'entend Dostoïevski qui n'est pas seulement une manifestation *chrétienne*, mais la manifestation d'un *esprit nouveau* et qui appartient à une nouvelle phase du christianisme lui-même, qui passe d'une période essentiellement transcendante à une période de pénétration plus intérieure', Berdiaeff s'insurge non seulement contre les *abus* du pouvoir coercitif, ni contre une façon erronée d'entendre le catholicisme (celle de l'A.F.) mais contre la *thèse* même du pouvoir coercitif, plus encore contre la thèse d'un pouvoir juridictionnel ayant qualité pour obliger les consciences. (Je parle de Berdiaeff tel qu'il apparaît dans *L'Esprit de Dostoïevski* et dans des fragments que j'ai lus de lui.) 'Le bien obligatoire n'est déjà plus le bien, il plonge dans le mal.' Il m'a semblé voir chez Berdiaeff un immanentisme qui considère comme une violence toute obligation imposée du dehors. Ce qui revient à ne pas comprendre l'enseignement d'autorité donné par le Christ en tant que Verbe fait chair⁹³. »

24 avril 1932, Maritain écrivit à Journet : « Je voudrais vous écrire longuement au sujet de Berdiaeff et du Grand Inquisiteur (vous êtes si bon de tenir compte des remarques impromptues que je vous ai envoyées). Oui Berdiaeff est plein d'erreurs. Mais 1) Un énoncé, une proposition n'a pas chez lui la même valeur que chez nous parce que *la philosophie reste chez lui enveloppée dans les langes d'une sorte de poésie prophétique*. Alors il y a souvent une *opinion* vigoureuse mettant en relief un aspect des choses là où nous croyons voir une *thèse* déterminant d'une manière absolue ce qui est ; 2) ses erreurs viennent de son christianisme, loin de venir d'une répugnance cachée aux mystères et à l'Incarnation. C'est pour sauver au contraire les affirmations de sa foi chrétienne qu'il patauge n'importe comment dans les concepts et fait dire à la raison n'importe quoi, en cela il est bien Russe⁹⁴. »

92. JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. II, p. 218.

93. *Ibid.*, p. 221-222.

94. *Ibid.*, p. 225.

26 avril 1932, Journet écrivit à Maritain : « Vous êtes si bon de m'écrire encore au sujet de Berdiaeff. Je sais bien que c'est vous qui avez raison. Et je vous suis profondément reconnaissant, même et surtout quand vous me bousculez un peu. Sur le moment, je suis un peu déconcerté : car les critiques des autres ne me touchent pas quand je sais que je suis avec vous. Depuis l'autre jour j'ai pensé que je m'arrangerais à supprimer ce qui concerne Berdiaeff, et ne laisserais que ce qui se rapporte à Dostoïevski. Je ne vois Berdiaeff qu'en fonction du milieu protestant et panchrétien de chez nous. Alors je le sens très dangereux et capable d'égarer autant et même plus que d'éclairer. Mais vous le jugez plus comme les anges le jugent⁹⁵. »

Journet corrigea sensiblement ses propos lorsqu'il reprit son analyse de la « Légende du Grand Inquisiteur », dans *L'Église du Verbe incarnée* publié en 1941. Ainsi finalement c'est seulement à Dostoïevski que Journet reprocha sa mécompréhension du pouvoir spirituel et apostolique du pape, en opposant « à ces divagations la simple remarque de Berdiaeff : 'Dans la *Légende du grand Inquisiteur*, c'est le socialisme que Dostoïevski a en vue plus encore que le catholicisme, qu'il ne connaissait que superficiellement et du dehors' [ED, p. 238, cf. p. 168]⁹⁶. »

7. Discernement critique de Journet à l'égard des livres de Berdiaev

Dans sa lecture personnelle et attentive des œuvres de Berdiaev, l'abbé Journet fit toujours preuve de discernement : critiquant certains textes et saluant d'autres écrits, notamment ceux qui portaient sur le communisme russe. Ainsi, en 1933, Journet et Maritain⁹⁷ accueillirent dans leur collection

95. JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. II, p. 230. La discussion se poursuit encore le 28 février 1935, Charles Journet à Jacques Maritain : « A) ne pas confondre les positions de Berdiaeff et celles de Dostoïevski. B) Dostoïevski était orienté vers un millénarisme conquérant où l'Église absorbait l'État. Berdiaeff a qualifié ce que j'appelle 'millénarisme' de 'théocratisme' : Berdiaeff réproche le 'théocratisme' de Dostoïevski. » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. II, p. 444)

96. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Essai de théologie spéculative, vol. I. La hiérarchie apostolique, Paris, Desclée De Brouwer, 1941, p. 564-565, note 1.

97. Jacques Maritain et Charles Journet échangent entre eux au sujet de ce livre de Berdiaev : 2 juillet 1932, Jacques Maritain à Charles Journet : « Chapitre des *Questions disputées* : [...] Et je pense qu'en novembre on pourrait donner trois études tout à fait belles et importantes de Berdiaeff sur le communisme russe et sur la philosophie soviétique. J'espère que je n'oublie rien. » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. II, p. 248) 19 juillet 1932, Charles Journet à Jacques Maritain : « D'accord pour *La Philosophie des nombres*, les *Fragments de sociologie chrétienne*, le *Transfini* et surtout Berdiaeff dont les études sur le communisme seraient en effet de première importance. Il faudrait presque commencer par là. » (*ibid.*, vol. II, p. 252)

« Questions disputées » le livre de Berdiaev *Problème du communisme*⁹⁸. Ce livre composé de trois parties reprenait un article de Berdiaev publié quelque temps auparavant dans la revue *Esprit*⁹⁹ en lui ajoutant deux textes intitulés « Psychologie du nihilisme et de l'athéisme russes¹⁰⁰ » et « 'La ligne générale' de la philosophie soviétique¹⁰¹ ». En effet, les critiques du philosophe russe de Clamart, témoin avisé de la pensée marxiste¹⁰², à l'encontre du communisme soviétique, s'accordaient pratiquement avec les positions des thomistes Maritain et Journet qui accueillaient la réflexion de Berdiaev dans leur collection.

Attentif à l'œuvre de Berdiaev, Charles Journet joua également un rôle pour prévenir les inquiétudes de ceux qui reprochaient en coulisse à Maritain ses contacts avec Berdiaev. Ainsi, en date du 15 novembre 1933, Maritain relata brièvement, dans son carnet, une entrevue avec le Recteur de l'Institut catholique de Paris, « Mgr Baudrillart, qui [lui] apprend qu'au Conseil de vigilance on a signalé les réunions d'études de Meudon, et les infiltrations de mystique slave dont Raïssa était responsable ! Vraiment drôle¹⁰³ ». En réalité, ce n'était pas si drôle que cela, car d'autres critiques se firent entendre au même moment de la part de quelques théologiens romains, comme le père Garrigou-Lagrange qui s'inquiétait que « la revue *Esprit* avec les articles de Berdiaeff dévie¹⁰⁴ » comme le rapporta à Maritain, Journet qui était au courant de ce qui se disait en coulisse.

98. Nicolas BERDIAEV, *Problème du communisme*, Paris, Desclée de Brouwer, « Questions disputées », 1933.

99. Nicolas BERDIAEV, « Vérité et mensonge du communisme », *Esprit*, octobre 1932, n° 31, p. 104-128.

100. Ce chapitre 2 de *Problème du communisme* est la traduction d'une étude en russe publiée par YMCA-Press, Paris, 1931, 48 p.

101. « 'La ligne générale' de la philosophie soviétique » est la traduction française d'une étude, publiée en russe, dans *Put'*, juillet 1932, n° 34, p. 1-28.

102. En 1960, dans son ouvrage *La Philosophie morale*, au chapitre sur Marx, Jacques Maritain cite Nicolas BERDIAEV, *Royaume de l'esprit et royaume de César*, Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1951, p. 82 : « Le marxisme est une philosophie du bonheur et non une philosophie des valeurs. Avec les marxistes il n'est même pas possible de parler de hiérarchie des valeurs, car ils n'admettent pas la façon de poser le problème des valeurs en soi. Seuls existent pour eux, la nécessité, l'utilité, le bonheur. » (*La Philosophie morale*, 1960, dans *Œuvres complètes*, vol. XI, p. 680).

103. Jacques MARITAIN, « Carnets de 1933 », *Cahiers Jacques Maritain*, n° 76, juin 2018, p. 69.

104. Lettre du 24 mars 1933 de Charles Journet à Jacques Maritain : « J'ai reçu une carte du P. Garrigou-Lagrange avec un mot qui m'a étonné : 'De divers côtés on me dit que la revue *Esprit* avec les articles de Berdiaeff dévie'. Je lui ai répondu que je trouvais plus de vérité que d'erreurs chez Berdiaeff, que si *Esprit* déviait c'était à cause d'autres études, qu'il ne fallait d'ailleurs pas demander à cette revue une orthodoxie trop sévère, et que si Berdiaeff soutenait

L'année où Berdiaev publia son livre *Esprit et liberté*, il y eut peu d'échange épistolaire entre Maritain et Berdiaev, mais le 18 décembre, Berdiaev prit la plume pour remercier de l'envoi du livre *Du Régime temporel et de la liberté*, dédicacé « à Nicolas Berdiaeff, à Madame Berdiaeff, avec la fidèle affection de Jacques Maritain ». Rapidement, Maritain, dont le brouillon de la lettre a été conservé, en date du 23 décembre 1933, répondit après la réception de la lettre de Berdiaev et de son livre *Esprit et liberté*.

Bien cher ami,

j'ai reçu votre lettre au moment où j'allai vous écrire. Il y a trop longtemps que nous ne nous sommes vus. Depuis mon retour du Canada j'ai été très fatigué, et l'été a été très dur pour Raïssa et pour moi.

J'espère lire à fond votre livre *Esprit et liberté* pour pouvoir en causer avec vous. Je n'ai pu encore que le parcourir – assez pour apprécier l'importance de cet ouvrage et pour en déplorer la métaphysique, qui est à mon avis une destruction de la métaphysique, généreuse et stimulante comme tout ce qui vient de vous, mais une destruction quand même et une catastrophe.

des erreurs elles apparaissaient ailleurs que dans les articles publiés dans *Esprit*. Je ne sais ce que le P. Garrigou-Lagrange reproche à Berdiaeff : est-ce son espèce de millénarisme spirituel ? ou la manière dont il parle de la propriété, offensante pour l'esprit bourgeois, mais si conforme à saint Thomas ? Je vous dis cela à cause du livre de Berdiaeff qui paraîtra aux *Questions disputées*. Espérons qu'il sera compris. » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. II, p. 295) Les articles de Berdiaeff dont il s'agit sont : « Vérité et mensonge du communisme », *Esprit*, oct. 1932, 104-128 ; « Le Christianisme russe et le Monde bourgeois », *Esprit*, mars 1933, 933-941. (*ibid.*, p. 296). Jacques Maritain devint donc assez prudent à l'égard de certaines publications de Berdiaev, comme on peut s'en rendre compte dans un avis qu'il donne à Yves Simon, alors secrétaire de la *Revue de philosophie* de la Faculté de philosophie de l'Institut catholique de Paris. Lettre de Jacques Maritain à Yves Simon du 21 mars 1935 : « *Revue de philosophie* : Berdiaeff. J'ai oublié de vous dire ceci : demandez à B. un article sur les questions sociales, soit. Mais attention à sa métaphysique ! Et attention à vos jaloux et aux détracteurs de la Revue, qui ne demanderaient qu'à nous compromettre avec la philosophie de B. Le pauvre Père Peillaube a été gêné toute sa vie à Rome parce que la revue avait publié par hasard un article incongru. » [Jacques MARITAIN, Yves SIMON, *Correspondance*, tome 1, Les années françaises (1927-1940), Tours, Éditions CLD, 2008, p. 205-206]

Plus tard en 1940, l'inquiétude du père Garrigou-Lagrange fut toujours en éveil : 13 mars 1940, Garrigou-Lagrange à Journet : « Je crains que l'influence de Mounier et peut-être aussi dans une mesure celle de Berdiaeff n'ait éloigné J.M. des premières positions qu'il soutenait lorsque nous nous entendions parfaitement. » (cf. JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. III, p. 54) 19 mars 1940, Journet à Garrigou-Lagrange : « C'est Henri Massis qui doit faire circuler ces légendes sur l'influence de Mounier ou de Berdiaeff sur Jacques. Toutes les erreurs que Mounier pourrait faire (encore qu'il dise des choses bien profondes) ou Berdiaeff a faites, il faut les retrouver chez Jacques. Et je sais qu'il y en a à Rome qui ont juré de faire payer très cher à Jacques sa non-adhésion à une idéologie politique, condamnée avec force par Pie XI, et depuis par Pie XII, dans l'encyclique 'Summi Pontificatus' » (cf. JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. III, p. 58-59).

Mon intention est de reprendre votre livre dès que j'aurai un peu de loisir, de l'étudier en détail et d'écrire un article sur lui où je voudrais essayer de dissiper certains malentendus, et qui sera, en même temps qu'un signe de notre dissentiment philosophique, un témoignage de la profonde amitié qui nous unit. Mais je dois d'abord préparer trois conférences que je ferai à Rome en mars. Ensuite *Esprit et liberté* sera ma première tâche.

Je vous remercie de ce que vous m'écrivez à propos de mon dernier livre. Mais je vois là encore bien des malentendus, et un usage trop sommaire d'idées générales comme 'primat' de la nature sur la liberté ou de la liberté sur l'être, intellectualisme, etc. C'est justement contre de telles simplifications que je me bats. Si la liberté suppose nécessairement l'esprit, et l'esprit, l'être, (et pour moi non plus la liberté ne s'identifie pas avec le libre arbitre loin de là, mais si on nie le libre arbitre on nie la liberté) une philosophie qui affirme le primat, un absolu ontologique de la liberté sur l'être ne sera plus une philosophie de la liberté mais une destruction de la liberté.

Quant à l'optimisme que vous m'attribuez (à moi qu'on accuse ordinairement de pessimisme), il se réduit à affirmer que Dieu est Amour et qu'il triomphera à la fin, et il n'a rien à voir avec l'« intellectualisme » grec. C'est l'optimisme de l'*Apocalypse* et je ne vois pas comment on peut être chrétien si on n'a pas cette conception de la réalité et de l'histoire. L'Évangile est très au-dessus de la philosophie et de tout système philosophique, mais il y a un certain *intellectualisme* dans l'Évangile, certes ! L'Évangile met l'intelligence au principe des choses 'Au commencement était le logos', il croit au principe de contradiction, à l'opposition irréductible du Oui et du Non, il croit à la réalité des choses, il nous dit que si notre œil est mauvais tout notre corps sera ténébreux. C'est parce qu'elle supporte une raison intacte que la folie de la Croix est le paradoxe divin dans toute sa sublimité et triomphe divinement de la raison.

Nos amitiés à vous deux et nos meilleurs vœux pour le temps de Noël.

À bientôt j'espère. Tâchons de nous voir au début de janvier.

À vous bien affectueusement.

Jacques Maritain¹⁰⁵

105. Lettre de Jacques Maritain à Nicolas Berdiaev, 23 décembre 1933, Fonds Maritain, BNUS.

Si cette lettre fut une des dernières lettres de Maritain à Berdiaev¹⁰⁶, en tout cas cet article sur la pensée de Berdiaev que Maritain projeta d'écrire ne vit pas le jour, malgré le souhait de Journet qui le relança encore à ce sujet le 19 mars 1937, après la publication par Berdiaev de son livre *Cinq Méditations sur l'existence*. En effet Journet écrivit à Maritain : « Je regrette presque que vous n'ayez pas écrit cet article sur [Berdiaev] dont nous avons parlé une fois¹⁰⁷. » Ce à quoi Maritain répondit à Journet le 22 mars 1937 : « Oui il faudrait écrire sur lui. Je l'aime beaucoup personnellement, mais il a l'esprit sourd. Le feriez-vous ? Je crois que je n'aurai jamais le temps¹⁰⁸. »

Le livre de Berdiaev, *Esprit et liberté*, Essai de philosophie chrétienne¹⁰⁹, est présent dans les archives du fonds Maritain de la BNU, avec une dédicace : « À mon cher ami Jacques Maritain, sans aucun espoir que ce livre lui plaira. N. Berdiaeff ». Dans ce livre, *Réflexions sur l'intelligence* de Maritain est cité dans une note du premier chapitre (p. 31), en même temps que *Le Sens commun* de Réginald Garrigou-Lagrange et *Le Thomisme* d'Étienne Gilson.

Maritain n'a pas discuté publiquement les thèses d'*Esprit et liberté* qu'il ne partageait pas¹¹⁰, mais Maurice de Gandillac, présent assez souvent aux réunions de Meudon et que Maritain avait rencontré le 21 décembre 1933¹¹¹, publia en mai 1934 une confrontation des pensées de Maritain et de Berdiaev dans un article, « Lignes de partage et points de convergence », publié par la

revue *Esprit*¹¹². Maurice de Gandillac mettait en regard d'un côté *Les Degrés du savoir* et d'un autre côté *Esprit et liberté*. Les oppositions entre les deux penseurs furent nettement affirmées par Maurice de Gandillac.

De son côté Journet, dans *L'Église du Verbe incarné*, critiqua certaines conceptions d'*Esprit et Liberté* relatives à « l'erreur du prophétisme, telle qu'elle apparaît chez les modernistes, ou chez le philosophe russe Nicolas Berdiaeff, qui adopte aujourd'hui le point de vue des gnostiques jadis attaqués par saint Irénée, qui consiste essentiellement à confondre les premières inspirations, qui sont du domaine de la prophétie, avec les secondes qui sont du domaine de la foi et de la charité¹¹³ ».

En 1937, Journet n'apprécia pas non plus la manière dont Berdiaev parla des *Degrés du savoir* dans ses *Cinq méditations sur l'existence*¹¹⁴. Mais lorsque Berdiaev publia en 1938 *Les Sources et le sens du communisme*¹¹⁵, Journet apprécia ses positions en écrivant à Maritain : « Je suis frappé de la concordance de nos positions avec celles de Berdiaeff¹¹⁶. »

112. Maurice DE GANDILLAC, « Lignes de partage et points de convergence », *Esprit*, n° 20, mai 1934, p. 311-316. Cf. Olivier CLÉMENT, *Berdiaev, un philosophe russe en France*, p. 108 : « Presque aucun ouvrage proprement 'métaphysique' de Berdiaev n'a été recensé dans la revue *Esprit*, ou bien [la revue] y réagit assez vivement : rendant compte d'*Esprit et Liberté*, le seul livre 'théorique' de Berdiaev analysé dans la revue, Maurice de Gandillac [...] le met en parallèle avec les *Degrés du savoir*, de Maritain, auquel il donne la préférence. »

113. Charles JOURNET, *L'Église du Verbe incarné*, Essai de théologie spéculative, vol. I. La hiérarchie apostolique, Paris, Desclée de Brouwer, 1941, p. 151. Charles Journet donne en note, p. 152-154, de nombreux passages d'*Esprit et Liberté* pour illustrer les reproches qu'il adresse aux positions de Nicolas Berdiaev.

114. Nicolas BERDIAEV, *Cinq méditations sur l'existence*, Solitude, société et communauté, Traduit du russe par Irène Vildé-Lot, Paris, Aubier, 1936 ; version originale en langue russe : Paris, YMCA-Press, 1934 ; traduction anglaise : *Solitude and Society*, London, 1938 ; traduction allemande : *Das Ich und die Welt der Objekte*, Darmstadt, 1951. Lettre de Charles Journet à Jacques Maritain, du 19 mars 1937 : « Une chose me fait beaucoup souffrir, c'est Berdiaeff. Je suis indigné de la manière dont il a 'liquidé' les *Degrés du Savoir* dans ses *Cinq méditations sur l'existence*, (Paris, Aubier, 1936) et comme il parle de saint Thomas ! Chaque fois c'est pour lui faire dire des naïvetés. Et par la quantité d'hérésies contenues dans ses grands livres *Esprit et Liberté*, *essai de philosophie chrétienne* (Paris, « Je sers », 1933), *Destination de l'homme, essai d'éthique paradoxale* (Paris, 1935). Ces livres pourront faire beaucoup de mal plus tard. Qui sait ? Avoir une influence décisive sur la Russie future. Je regrette presque que vous n'ayez pas écrit cet article sur lui dont nous avons parlé une fois. » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. II, p. 644) En note (*ibid.*) il est rapporté des propos de Berdiaev qui considère la philosophie de Maritain, dans les *Degrés du savoir*, comme « une variété particulière érigée en dogme ».

115. Nicolas BERDIAEV, *Les Sources et le sens du communisme russe*, Paris, Gallimard, 1938, 2^e 1951, traduit du russe par Alexis Nerville, (Paris, YMCA-Press, 1955).

116. 6 août 1941, ayant pris connaissance du livre de Nicolas BERDIAEV, *Les Sources et le sens du communisme*, Charles Journet écrit à Jacques Maritain : « Je suis frappé de la concordance de nos positions avec celles de Berdiaeff. » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. III, 180)

106. Cf. Antoine ARJAKOVSKY, *La Génération des penseurs religieux de l'émigration russe en France*, p. 381 : « Lorsque le 23 décembre, Maritain prend la plume c'est pour regretter que Berdiaev en posant le 'primat de la liberté sur l'être' mette son talent au service de la 'destruction de la métaphysique'. À partir de cette date, les deux hommes restèrent amis mais évitèrent désormais d'aborder les questions métaphysiques. [...] Dans les archives de Berdiaev [en Russie], on ne trouve plus de Maritain qu'une brève carte postale postée d'Argentine le 23 octobre 1936 dans laquelle il parle de sa 'plus grande amitié' et signe 'Votre Jacques Pavlovitch'. »

107. JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. II, p. 644.

108. *Ibid.*, p. 647.

109. Nicolas BERDIAEV, *Esprit et Liberté*, Essai de philosophie chrétienne, traduit du russe par I. P. et H. M., Paris, Éditions « Je sers », 1933 ; version originale en langue russe : Paris, YMCA-Press, 1927-1928.

110. Cf. Gérard LUROL, « Berdiaev, Mounier, Maritain : des 'dimanches de Meudon' aux 'dimanches de Clamart' », dans *Nicolas Berdiaev, 1874-1948. Un philosophe russe à Clamart*, p. 108 : « En 1927-1928, Nicolas Berdiaev est en pleine conception de ses rapports entre l'Être et la liberté. Son livre *Esprit et Liberté* sera publié en 1933. Ses controverses avec Jacques Maritain portent souvent sur ce sujet. »

111. Lettre de Jacques Maritain à Emmanuel Mounier, dans Jacques MARITAIN, Emmanuel MOUNIER, *Correspondance, 1929-1949*, Édition établie, annotée et présentée par Sylvain Guéna, Paris Desclée de Brouwer, 2016, p. 240 : « 22 décembre 1933, Mon cher Emmanuel, J'ai vu hier Gandillac, qui m'a dit qu'il prépare une étude sur le livre de Berdiaeff. »

8. Antisémitisme

En 1938, Maritain envoya à Berdiaev la plaquette *Les Juifs parmi les nations*, publiée aux Éditions du Cerf, avec une brève dédicace : « À Nicolas Berdiaeff, Bien amicalement, Jacques Maritain ». Berdiaev s'est exprimé lui aussi sur cette question de l'antisémitisme dans son livre *Destin de l'homme*¹¹⁷ et dans son article « Le christianisme et l'antisémitisme¹¹⁸ ». Or, sur cette question de l'antisémitisme, il se trouve que l'abbé Journet n'hésita pas à citer, dans un éditorial de *Nova et Vetera*, daté de 1941, aussi bien Maritain que Berdiaev¹¹⁹ dont il cita un passage de *Destin de l'homme* : « La doctrine communiste de la haine des classes est foncièrement antichrétienne. La doctrine de la haine des races ne l'est pas moins. Berdiaeff a fait cette juste remarque : "La théorie raciste apparaît au point de vue chrétien et même au point de vue simplement humain beaucoup plus néfaste que la théorie de classe ; la déshumanisation y est beaucoup plus profonde. En effet, dans la doctrine marxiste, l'homme qui appartient aux classes bourgeoises condamnées à périr, peut néanmoins obtenir le salut par la transformation de la conscience ; il peut acquérir l'idéologie marxiste, devenir un communiste, et même un commissaire du peuple. Mais, dans la théorie raciste, point de salut : si vous êtes juif ou nègre, aucune transformation spirituelle, aucune conviction nouvellement acquise ne peut vous sauver. Vous êtes irrémédiablement damné."¹²⁰ » Journet, en citant Maritain et Berdiaev dans son éditorial sur

117. Nicolas BERDIAEV, *Destin de l'homme dans le monde actuel*, Paris, Stock, 1936 (Paris, YMCA-Press, 1934).

118. Nicolas BERDIAEV, « Le Christianisme et l'antisémitisme » (traduction française), dans *Le Christianisme social*, n° 9, 1939 (version originale en russe dans *Put'*, mai-juin 1938, n° 56, p. 3-18).

119. 7 novembre 1941, Journet écrit à Maritain pour lui dire : « J'ai une grande envie de vous piller pour faire mon éditorial de *Nova*. » (JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. III, p. 226) L'éditorial de *Nova et Vetera* juil.-sept. 1941, intitulé « Antisémitisme », p. 225-231, cite un texte du juif Maurice Samuel cité dans l'article de Jacques Maritain (« On Anti-Semitism », *Christianity and Crisis*, 6 oct. 1941), ainsi qu'un extrait de *Destin de l'homme* (1936) de Nicolas Berdiaev. Plus tard, le 19 décembre 1944, Journet à Maritain : « Il y a un passage où je redresse une interprétation de vous, faite par Berdiaev : je pense que c'est juste ? », cf. JOURNET, MARITAIN, *Correspondance*, vol. III, p. 301 : en note, il est précisé que : « Dans *Le Christianisme et l'antisémitisme* (traduit du russe dans une brochure éditée par l'Académie religieuse et philosophique russe à Paris), p. 22-23, Berdiaev simplifie un passage tiré de *L'impossible antisémitisme* de Maritain (1937) concernant la mission chrétienne et la mission juive, au point, écrit l'abbé Journet, de la rendre méconnaissable. Dans *Destinées d'Israël*, p. 364-365, n.1, ce dernier apporte les précisions nécessaires à une interprétation qu'il espère correcte, puisqu'il demande ici l'approbation de son ami. » (*ibid.*, III, p. 303)

120. Charles JOURNET, « Antisémitisme », *Nova et Vetera*, 1941, n° 3 (juillet-septembre), p. 228.

l'antisémitisme, associa deux penseurs qui sur cette question avaient des vues convergentes.

Remarques conclusives

« Imagine-ton un Dostoïevski, un Léon Bloy, un Péguy, un Bernanos organisés en équipe de travail communautaire ? C'est sûrement difficile à concevoir. [...] Il semble que certains poètes et certains grands écrivains soient comme les voix par où se manifeste au monde l'espèce de sens prophétique en travail dans le peuple fidèle et dont Berdiaeff avait si profondément conscience », écrivit Maritain dans son *Carnet de notes*¹²¹. En effet, c'est comme cela que Maritain comprit et apprécia la pensée de Berdiaev dont il critiqua pourtant la dimension métaphysique de la réflexion. Et c'est aussi dans cet état d'esprit que Maritain facilita la rencontre entre Journet et Berdiaev, et qu'il interpréta favorablement pour Journet certaines formulations hétérodoxes des ouvrages de Berdiaev.

Ainsi, Journet, avec raison, cibra ses critiques plus sur Dostoïevski que sur Berdiaev qui faisait connaître au public français la pensée du grand philosophe russe dont il avait subi l'influence. De même Journet sut aussi défendre les esprits inquiets qui reprochaient la proximité de Maritain avec certaines thèses de Berdiaev. L'abbé Journet, à l'instar de Maritain, sut donc être critique à l'égard de certaines positions philosophiques tout en étant frappé de leur concordance avec les analyses de Berdiaev concernant le communisme ou l'antisémitisme.

La compréhension réciproque des penseurs chrétiens appartenant à des univers spirituels et philosophiques distincts fut souvent difficile, voire impossible, sauf si des médiations amicales furent en mesure de rapprocher les esprits. Dans cette perspective, on peut dire que Jacques Maritain joua un rôle de médiateur dans la relation de Charles Journet avec Nicolas Berdiaev.

Bernard HUBERT

121. Jacques MARITAIN, *Carnet de notes, Œuvres complètes*, vol. XII, p. 351.

La liberté dans *Le Personnalisme* de Mounier

Le personnalisme chrétien et l'œuvre d'Emmanuel Mounier (1905-1950) connaissent depuis quelques temps un timide mais réel regain d'intérêt. Les œuvres de Mounier sont rééditées¹, des articles, des thèses² et des colloques lui sont consacrés³. Il faut saluer à cet égard le travail de son plus efficace promoteur, Jean-François Petit, dont l'activité éditoriale est pour beaucoup dans ce renouveau⁴. La personnalité de Mounier et son importance dans la vie intellectuelle de la première moitié du XX^e siècle comme fondateur et animateur de la revue *Esprit* depuis 1932 n'avaient jamais été oubliées par l'histoire des idées. Mais le philosophe Mounier suscitait peu d'intérêt. À vrai dire, on ne s'intéressait à ce Mounier-là que de manière latérale, au titre de ses relations avec ses contemporains (Jacques Maritain, Gabriel Marcel, Nicolas Berdiaeff)⁵ ou de son

1. On peut citer pour les ouvrages principaux : E. MOUNIER, *Écrits sur le personnalisme*, coll. « Essais », Points-Seuil, Paris, 2000 ; ID., *Le Personnalisme*, PUF, Paris, 2016 ; ID., *Introduction aux existentialismes*, La République des Lettres, Paris, 2016 ; ID., *Refaire la Renaissance*, coll. « Points » n° 413 – Essais, Seuil, Paris, 2000 ; ID., *Feu la chrétienté*, coll. « Les carnets », DDB, Paris, 2013.

2. Cf. par exemple D. HANI, *La notion de l'engagement dans le personnalisme communautaire d'Emmanuel Mounier – Les racines philosophiques de l'engagement de la personne humaine*, Thèse de doctorat, Université de Fribourg, 2012.

3. Le centenaire de la naissance de Mounier a été l'occasion de la plupart de ces colloques. Cf. par exemple G. COQ (dir.), *Emmanuel Mounier : l'actualité d'un grand témoin* – Actes du Colloque tenu à l'Unesco, I, Paris, Les Plans-sur-Bex (Suisse), Parole et Silence, 2 vol., 2003 et 2006 ; D. DA SILVA, R. GUELLEC (dir.), *La Personne à venir : héritage et présence d'Emmanuel Mounier*, coll. « Science du politique », Au signe de la licorne, Paris, 2002 ; M. TOSO, Z. FORMELLA, A. DANESE, *Emmanuel Mounier – Persona e umanesimo relazionale*, Actes du colloque de Rome, 2005, Libreria Ateneo Salesiano, 2005 ; S.-S. MACHIETTI (dir.), *Alla scuola per personalismo nel centenario della nascita di Emmanuel Mounier*, Bulzoni Editore, 2006. Cf. aussi J. Le GOFF (dir.), *Penser la crise avec Emmanuel Mounier*, Presses universitaires de Rennes, 2011.

4. Le père J.-F. PETIT a consacré de multiples ouvrages à Mounier. On peut citer : *La Personne au secours de l'humain – Trente études personnalistes autour d'Emmanuel Mounier*, Parole et Silence, Paris, 2018 ; *Petite vie d'Emmanuel Mounier*, Desclée de Brouwer, Paris, 2008 ; *Philosophie et théologie dans la formation du personnalisme d'Emmanuel Mounier*, coll. « Philosophie et théologie », Paris, Cerf, 2006 ; *Penser avec Mounier : une éthique pour la vie*, coll. « Savoir penser », Lyon, Chronique Sociale, 2000 ; (dir.) *Agir avec Mounier : une pensée pour l'Europe*, coll. « Savoir penser », Lyon, Chronique sociale, 2006 ; *Prier 15 jours avec Emmanuel Mounier*, Montrouge, Nouvelle Cité, 2000.

5. Cf. C. COUTEL, O. ROTA (dir.), *Deux personnalistes en prise avec la modernité : Jacques Maritain et Emmanuel Mounier*, Artois Presse Université, 2013 ; S. GUENA (dir.), J. MARITAIN,

influence sur des auteurs postérieurs (Paul Ricœur, Emmanuel Lévinas, Jean-Paul II)⁶. À bien des égards, Mounier apparaissait comme un astre mineur et d'ailleurs presque éteint au sein d'une constellation d'étoiles plus brillantes que lui. Mais c'est à l'œuvre personnelle de philosophe de Mounier, plus encore qu'à son rôle d'animateur d'un mouvement qu'on s'intéresse aujourd'hui à frais nouveaux⁷.

Il faut encore vérifier la pertinence d'un tel regain d'intérêt pour Mounier en tant que philosophe. Pour cela, nous proposons d'étudier le thème de la liberté dans l'œuvre d'Emmanuel Mounier – plutôt que le thème trop large et déjà bien étudié de la personne. Afin de restreindre le champ d'analyse, nous n'envisageons ici que le chapitre 5 de son ouvrage-testament *Le Personnalisme* (1950) intitulé « La liberté sous conditions », qui constitue une synthèse des écrits de Mounier sur cette question⁸. Si les références mobilisées par Mounier sont naturellement datées, et s'il faut également regretter le déficit d'ancrage métaphysique et de rigueur spéculative de sa pensée, il reste que ces quelques pages offrent une réflexion pertinente sur les défis auxquels une pensée chrétienne de la liberté doit s'affronter. Notre étude vise justement à montrer ce que la pensée de la liberté de Mounier conserve d'actualité, en explicitant ses références qui sont le plus souvent données de manière allusive, et en dégageant ses forces et ses faiblesses à l'aune d'une réflexion plus contemporaine.

E. MOUNIER, *Correspondance (1929-1949)*, Desclée de Brouwer, Paris, 2016; cf. M. FAZIO, *Intellectuels dans la cité – Berdiaeff, Gilson, Mounier, Maritain*, Boleine, 2020.

6. Cf. H. BARREAU, « La notion de personne chez Emmanuel Mounier et Paul Ricœur », *Foi et vie* 101-2 (2002) 35-57; M.-F. CANONICO, « Emmanuel Mounier, Emmanuel Lévinas : due prospettive un solo ideale », *Rivista di Scienze dell'Educazione* 43 (2005) 536-549; J. HELLMAN, « John-Paul II and the personalist movement », *Cross Currents* 30-4 (1981) 409-419; J.-F. PETIT, « Le concept de personne selon Karol Wojtyła et Emmanuel Mounier », in R. GUELLEC & alii (dir.), *Jean-Paul II, pape personnaliste – La personne, don et mystère*, éditions du Carmel, Toulouse, 2008, p. 71-90.

7. Cf. J.-F. PETIT, « Un 'retour en grâce' de la philosophie d'Emmanuel Mounier? », *Transversalités* 148/1 (2019) 143-154; M.-O. LUCAS, « Le corps personnel. Étude du rôle du corps dans l'élaboration de l'être personnel dans le *Traité du caractère* et *Le Personnalisme* d'Emmanuel Mounier », *Transversalités* 148-1 (2019) 155-176; C. DUNAJ, *Penser la relation avec Emmanuel Mounier*, Parole et Silence, Paris, 2019; M. DENEKEN, « Meurt le personnalisme, revient la personne : la voix d'Emmanuel Mounier », *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg* n° 31 (2012) 349-383; E. PIC, *Personnalisme et spiritualité de communion : avec Emmanuel Mounier et Chiara Lubich*, Bruyères-le-Châtel, Nouvelle Cité, 2010; ID., *Emmanuel Mounier et le mur blanc*, Parole et Silence, Paris, 2015; A. LEROUX, *Une société à vivre : refonder le personnalisme*, Paris, PUF, 1999; G. LUROL, *Emmanuel Mounier*, L'Harmattan, 2000; M.-E. BELY, « La notion de personne chez Emmanuel Mounier – Approche apophasique et mystique », *Revue des Sciences Religieuses* 73-1 (1999) 94-108.

8. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, coll. « Que sais-je? » n° 395, PUF, Paris, 1950, « chapitre V : La liberté sous conditions », p. 75-84 [nous citons dans cette édition].

Dans *Le Personnalisme*, le chapitre V intitulé « La liberté sous conditions », qui est une reprise d'un recueil d'articles homonyme publié en 1946⁹ (lui-même reprenant des articles antérieurs), se présente comme une confrontation du personnalisme avec les conceptions communes de la liberté portées par le libéralisme, le marxisme, l'existentialisme et le christianisme. Le propos du chapitre V est, d'ailleurs, plus resserré que dans le reste de l'ouvrage, et plus spéculatif à bien des égards, malgré les faiblesses déjà mentionnées.

Dans une époque où l'ensemble des courants de pensée influents se réclament de la liberté, Mounier entend séparer le bon grain de l'ivraie dans une démarche typique de son propre cheminement et de la revue *Esprit* : embrasser ce qu'il y a de positif dans les requêtes de la modernité, lever les équivoques dont elles sont porteuses, pour mieux les orienter vers une forme de sanctification du temporel. On retrouve aussi dans ce chapitre le souci de Mounier de ne pas isoler telle ou telle dimension, fût-elle fondamentale, de la personne, tant il est convaincu que la personne doit être prise comme un tout. En l'espèce, l'absolutisation de la liberté au détriment des autres dimensions de la personne – surtout s'il s'agit d'une conception erronée de la liberté – court le risque de dénaturer à la fois la personne et la liberté elle-même.

La démarche suivie par Mounier dans ce chapitre est claire, et nous la suivrons dans son cheminement. Dans un premier temps, il montre ce que la liberté n'est pas : liberté d'indifférence, liberté d'indétermination, pur jaillissement d'une liberté absolue et illimitée. Puis il s'attache à montrer dans un second temps comment la liberté doit être située dans la condition totale de la personne, avec des conditions objectives, en face de valeurs, et aller jusqu'à la liberté d'adhésion par distinction d'avec la seule liberté de choix.

Ce que la liberté n'est pas

La liberté n'est pas une chose observable ou démontrable dans le monde

Si la liberté n'est pas que sommes-nous ? Des jouets dans l'univers. Telle est notre plus grande angoisse. C'est pour l'apaiser que nous voudrions saisir la liberté en flagrant délit, la toucher comme un objet, au moins la prouver comme un théorème ; établir qu'il y a, de la liberté, dans le monde. Mais en vain¹⁰.

Cette introduction du chapitre V du *Personnalisme* permet à Mounier de situer son propos : la liberté et la possibilité de son absence – de sa privation

9. ID., *Liberté sous conditions*, Paris, Seuil, 1946.

10. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, op.cit., p. 75.

le cas échéant – sont au cœur des aspirations et des angoisses de l'époque. C'est d'ailleurs ce qui explique que tous s'en réclament, des libéraux aux marxistes en passant par les existentialistes et les chrétiens. Si chacun s'en réclame, c'est peut-être aussi tout simplement parce que la liberté est une propriété essentielle de la nature humaine, ce que Mounier n'affirme pas tel quel, mais qui découle logiquement de son interrogation : « si la liberté n'est pas, que sommes-nous ? ». L'angoisse d'être des « jouets dans l'univers », si la liberté n'est qu'une illusion, est peut-être un écho pascalien de la frayeur inhérente à la condition humaine confrontée à l'immensité du monde (« le silence éternel de ces espaces infinis m'effraie »), tant Mounier a été marqué par Pascal¹¹. C'est que la liberté est un monde, un univers où l'on peut se perdre, dans tous les sens du terme.

Quoi qu'il en soit, l'angoisse commune à l'idée que la liberté puisse ne pas exister est la raison pour laquelle chacun s'efforce de la démontrer, sans y parvenir. L'expression « saisir la liberté en flagrant délit », typique des fulgurances stylistiques de Mounier, dit bien le caractère furtif et précisément insaisissable de la liberté, en même temps que le risque qu'elle implique. En effet, selon Mounier, la liberté n'est pas chose tangible, observable comme telle dans le monde. À l'instar de la personne, la liberté n'est jamais un objet devant soi qu'on puisse saisir, circonscrire dans une définition compréhensive. L'objectivisation de la liberté, comme celle de la personne dont elle procède, est toujours une réduction et une négation de cela même qu'on prétend démontrer. La liberté ne se démontre pas parce qu'elle n'est pas quelque chose, ni une composante du monde. En ce sens, il faudrait d'ailleurs même éviter de la substantiver, de la chosifier. Qu'il y ait des hommes libres, cela s'éprouve, mais la liberté elle-même court toujours le risque d'être une idole, ou une ombre, dès lors qu'on prétend la réduire à un concept. Selon Mounier, c'est toujours dans une personne que la liberté se révèle, et en l'occurrence bien plutôt en soi-même qu'en autrui. Il nous semble que cette dernière précision est impliquée dans ces mots : « La liberté est affirmation de la personne, se vit, ne se voit pas¹². »

La pensée est réduite à définir la liberté négativement

Selon Mounier, c'est parce que la liberté ne se démontre pas que la plupart des philosophies en sont réduites à l'approcher par des définitions négatives.

11. Cf. J.-F. PETIT, *Philosophie et théologie dans la formation du personnalisme d'Emmanuel Mounier*, coll. « Philosophie et théologie », Paris, Cerf, 2006, ch. IV, « La lecture bergsonienne de l'œuvre de Pascal », p. 63-73.

12. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, op.cit., p. 75.

Ainsi par exemple, être libre serait échapper à la causalité dans ce qu'elle implique de déterminisme.

La réduction de la liberté à des définitions négatives semble être un défaut aux yeux de Mounier, en tant que cela prive la liberté d'un contenu positif. S'il a raison de vouloir donner un contenu positif à la liberté, on peut toutefois faire remarquer que c'est le propre des notions les plus fondamentales que d'échapper à toute définition positive, et de n'être cernées que par un faisceau de définitions négatives. D'ailleurs la tradition thomiste prétend bien démontrer la liberté tout en la définissant négativement par l'absence d'obstacles¹³. Si Mounier n'est pas thomiste, reste que tout au long de son *Personnalisme* il ne pense la personne qu'ainsi, par une succession d'affirmations prudentes tempérées immédiatement de négations, s'interdisant de figer la personne dans une définition positive close sur elle-même.

Parmi les définitions négatives de la liberté, Mounier retient comme particulièrement significatives la liberté d'indifférence et la liberté d'indétermination. Selon lui, ce sont là deux formes « à peine existantes de la liberté¹⁴ ». Autrement dit, dans les deux cas, la liberté n'est appelée telle que par équivoque, tant ces conceptions amputent la liberté de ce qu'elle a de plus fondamental. Mounier consacre donc les pages suivantes à l'examen critique de ces deux conceptions modernes de la liberté.

Critique de la liberté d'indifférence

Il est difficile de savoir à quelle liberté d'indifférence Mounier se réfère précisément pour la critiquer. Il est vraisemblable qu'il se réfère à la liberté d'indifférence telle qu'exposée par Descartes dans la 4^e méditation des *Méditations métaphysiques*, qui est la possibilité de ne pas choisir entre deux biens proposés, et dont la caricature serait l'âne de Buridan incapable à tout jamais de choisir entre l'avoine et l'eau et se tournant alternativement vers l'une ou l'autre dans une éternelle indécision. Cette liberté-là, qui se caractérise ultimement par l'abstention, est considérée par Descartes lui-même comme le plus bas degré de liberté, et Mounier le rejoint sur ce point. Mais on sait que l'idée de liberté d'indifférence comme capacité de choisir entre différentes alternatives, sans contraintes ni prédéterminations remonte jusqu'à Ockham au moins¹⁵. Observons également que la morale kantienne, dont le règne sur

13. Cf. par exemple L.-B. GEIGER, *Philosophie réaliste et liberté*, dans *Philosophie et spiritualité*, t. II, Paris, 1963, p. 35-59.

14. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, op.cit., p. 76.

15. Cf. par exemple OCKHAM, *Quodlib.* 1, 16.

l'Université française à l'époque de la formation de Mounier n'avait été que légèrement ébranlé par l'irruption inespérée de Bergson, n'est pas si éloignée de la liberté d'indifférence, en tant qu'elle présuppose une neutralité de l'agent à l'égard du choix entre des biens divers à l'instant où il doit poser ce choix. Or c'est là une fiction, l'agent étant, d'une part, sollicité par la bonté du bien considéré qui le rend désirable; d'autre part, l'agent ayant été façonné dans sa liberté par la somme de ses choix successifs qui ont orienté sa liberté dans un sens donné, à même de l'attirer davantage vers tel bien que vers tel autre. C'est sans doute à l'ensemble de ces différentes conceptions de la liberté d'indifférence que Mounier fait référence.

Le point commun entre les différentes variantes de la liberté d'indifférence est que la volonté n'y est pas conçue comme caractérisée par son attrait spontané vers le bien; elle est un pur vouloir indifférent à l'égard des biens qui se présentent au choix, et la liberté grandit à mesure que l'on est plus indifférent aux divers biens et qu'on maintient ouvert l'éventail des possibilités. À ce fondement philosophique viennent s'ajouter, dans la tradition mystique, des considérations spirituelles, l'idéal du spirituel tendant à s'identifier à la « sainte indifférence », en partie par contagion de l'idéal d'ataraxie stoïcienne, en partie par souci d'abandon à l'unique volonté de Dieu conçue comme extrinsèque par rapport aux biens et à la nature.

Mounier n'apporte malheureusement pas toutes ces précisions, en particulier quant au fondement métaphysique de la liberté dans l'attraction spontanée de la volonté à l'égard du bien, ce qui donnerait pourtant davantage de force à son propos. Or, c'est précisément le fait que la volonté soit finalisée par le bien, mais qu'aucun bien intramondain ne s'impose à elle avec suffisamment de force pour impérer le choix, qui fonde métaphysiquement la liberté. Dès lors, l'indifférence à l'égard des biens et surtout du Bien est un mythe: seule subsiste la possibilité d'une indifférence dominatrice qui réside précisément, selon saint Thomas d'Aquin, dans le fait qu'aucun bien ne s'impose au point de déterminer la volonté *ad unum*, à part Dieu au titre de fin suprême¹⁶. Du point de vue thomasiens, on peut dire que la focalisation sur la liberté d'indifférence réduit la problématique de la liberté à son seul exercice au lieu d'entrer dans sa spécification.

Pour Mounier, ce qui condamne la liberté d'indifférence est qu'elle encourage l'abstention, qui peut être un idéal pour les spiritualités orientales du

non-agir (le « wu-wei » taoïste par exemple) mais pas pour le chantre de l'engagement dans la Cité qu'est Mounier¹⁷. Sous ce rapport, la liberté d'indifférence est mortifère. Surtout, Mounier écarte la liberté d'indifférence au motif qu'elle est illusoire, nul ne parvenant jamais à cet état d'indifférence: ce que la métaphysique permet d'expliquer, Mounier se borne à le constater empiriquement. Il est certain en tout cas que la critique de la liberté d'indifférence par Mounier est cohérente avec son principe de ne pas isoler la liberté de la personne, tant il est vrai que la liberté d'indifférence est une abstraction pure par rapport à la personne concrète.

Critique de la liberté d'indétermination et du principe d'incertitude

Après sa critique de la liberté d'indifférence, Mounier passe à la critique de la liberté d'indétermination, qu'il lie au principe d'incertitude. Il s'agit là d'une nouvelle conception de la liberté issue de l'épistémologie moderne bouleversée par la physique quantique. En particulier, Heisenberg avait démontré dès 1927 dans son théorème qu'il est impossible de mesurer simultanément deux variables complémentaires que seraient la position d'une particule et sa quantité de mouvement (c'est-à-dire sa vitesse) sans que tout gain de précision dans le calcul d'une des deux variables n'entraîne une perte de précision dans le calcul de l'autre variable, aboutissant ultimement ainsi à une incertitude scientifique quant à l'existence même du phénomène observé. Ce nouveau cadre épistémologique rompt avec le déterminisme généralisé de la science rationaliste, faisant émerger un espace qui échappe aux lois de la nature.

On peut observer au titre d'un prolongement contemporain de la réflexion de Mounier que ce que la physique quantique a libéré d'espace dans l'ordre de la nature physique pour la liberté, les neurosciences l'ont réduit à presque rien de nos jours au plan de l'individu, réduisant à néant le champ de l'indéterminé et donc de la liberté par l'attribution de l'intégralité des choix libres et jusqu'aux plus apparemment personnels à une somme de paramètres neuronaux, hormonaux, sans parler même des conditionnements psychosociaux¹⁸. Mais Mounier est mort trop tôt pour en prendre connaissance.

17. Cf. D. HANI, *La Notion de l'engagement dans le personnalisme communautaire d'Emmanuel Mounier*, *op.cit.*

18. Pour un dossier récent sur ce sujet, cf. le numéro dédié de la revue *Transversalités* 146-3 (2018) intitulée « Neurosciences et liberté », avec les articles suivants: M. CROMMELINCK, B. FELTZ, « Neurosciences, langage et liberté » (p. 7-24); N. DEPRAZ, « Une épistémologie qui fait part belle à la liberté du sujet: la cardiophénoménologie dans le creuset créateur de la neurophénoménologie » (p. 25-44); E. CHARMETANT, « La neuroéthique: histoire, actualité et

16. Chez Duns Scot et Ockham, c'est jusque dans la vision béatifique que la liberté n'est nécessitée par rien, pas même l'attraction exercée par l'essence divine en tant qu'elle est le souverain bien. Pour Scot, cf. DUNS SCOT, *Ordinatio*, I, d. 1, § 26 (éd. Vaticane II, 64).

Mounier admet que le principe d'incertitude relativise le déterminisme rationaliste, mais refuse de fonder l'existence de la liberté sur ce principe d'incertitude dans le domaine physique. Le principe d'incertitude permet au mieux d'éviter qu'on nie la liberté sous prétexte de déterminisme scientifique, mais il ne permet pas de fonder la liberté. En réalité, la physique ne peut rien prouver pour ou contre la liberté, car ce sont deux ordres distincts du réel. Mounier pourrait d'ailleurs invoquer la distinction des ordres chers à Pascal, mais ce n'est pas ainsi qu'il se justifie, du moins explicitement.

L'argument invoqué est plutôt que c'est la personne qui se fait libre. Ainsi qu'il l'écrit, la liberté « n'est pas un 'reste' de l'addition universelle¹⁹ ». Autrement dit, elle ne se déduit pas de la seule absence d'explication. Autrement, ce serait le même type de démonstration apologétique que celle du miracle par l'absence de causalité connue, ce qui est heuristiquement faible puisqu'alors on fonde le miracle, ou ici la liberté, sur l'ignorance provisoire des causes. Or la liberté « ne se réduit pas à une faiblesse de notre savoir²⁰ ». C'est bien la distinction des ordres qui nous semble à l'arrière-plan de l'argumentation de Mounier : la liberté n'apparaît pas avec le monde, mais avec, par et dans la personne.

Selon Mounier, « c'est la personne qui se fait libre, après avoir choisi d'être libre²¹ ». La formule est séduisante, et fait penser au titre du pamphlet anticomuniste de Victor Kravchenko, publié en 1946, *J'ai choisi la liberté*. Si tel était le cas, ce qui est très incertain, cela ne manquerait pas de sel car le compte-rendu qu'en fait le romancier catholique Henri Queffélec dans la revue *Esprit* en mars 1948 reproche précisément au titre son côté publicitaire et tapageur fait pour complaire au public américain²².

Au titre des formules brillantes, Mounier poursuit sa critique d'une liberté d'indétermination fondée sur le principe d'incertitude en écrivant : « La liberté ne se gagne pas contre les déterminismes naturels, elle se conquiert sur eux, mais avec eux²³. » Si ce n'est peut-être pas son intention, il y a dans

cette formule un grand principe d'anthropologie chrétienne et même thomassienne, notamment quant aux rapports entre l'âme intellectuelle et le corps : c'est bien l'intégration vertueuse (du corps, des passions, des affects, etc.) et non pas la lutte qui permet d'humaniser la personne et de faire grandir la liberté. Les déterminismes naturels sont d'ailleurs porteurs d'un élan, d'un dynamisme, qui peuvent être mis à profit en vue d'un agir pleinement humain et libre, pourvu qu'on les oriente convenablement au service des fins de la personne.

Si l'on revient aux déterminismes naturels qui régissent le cosmos, Mounier admet que la brèche ouverte par le principe d'incertitude rend possible la liberté, et demeure valable tant qu'aucun système scientifique ne parvient à démontrer un déterminisme complet. Le constat est d'autant plus ironique que le principe d'incertitude surgit précisément des systématisations les plus complexes visant à démontrer le déterminisme. Sous ce rapport, la science échoue à contester l'existence de toute liberté.

Mais à nouveau, Mounier estime que l'existence de phénomènes aléatoires dans le monde, échappant aux lois de la nature, ne prouve pas la liberté ni ne s'identifie à elle. Tout au plus, elle rend possible l'existence de la liberté, la rend imaginable : « [La science contemporaine et le principe d'incertitude] proposent une structure non rigide à un monde où joue la liberté²⁴. » Le monde non déterminé fournit les conditions d'exercice de la liberté, mais il y a un saut que seul l'homme peut effectuer : « La liberté ne sort pas de ces préparations comme le fruit de la fleur²⁵. » D'une certaine manière, Mounier applique ici le même raisonnement que les théologiens et philosophes catholiques au sujet de l'émergence de l'âme intellectuelle dans le processus de l'évolution : l'émergence de l'âme intellectuelle suppose un substrat matériel et un degré d'évolution de l'individu, mais l'âme intellectuelle n'est pas le résultat nécessaire et immanent de cette évolution, il faut un acte divin pour l'infuser, car on ne passe pas de la matière à l'esprit dans un *continuum*.

La liberté n'est pas un pur jaillissement ni un absolu illimité

Après la critique de la liberté d'indifférence et de la liberté d'indétermination, Mounier s'en prend au modèle appelé à devenir dominant à partir des années 1950 : la liberté comme pur jaillissement et absolu illimité, au confluent du sartrisme et de courants philosophiques et littéraires divers.

prospective » ; B. Schick, « Neurosciences et libre arbitre – Le débat allemand » (p. 59-70). On lira également avec profit J.-M. MALDAMÉ, « Sciences cognitives, neurosciences et âme humaine », *Revue Thomiste* 98 (1998) 282-322.

19. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, op.cit., p. 76.

20. *Ibid.*

21. *Ibid.*, p. 77.

22. Cf. H. QUEFFÉLEC, « Victor Kravchenko – *J'ai choisi la liberté* », *Esprit*, mars 1948, p. 500-506.

23. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, op.cit., p. 76.

24. *Ibid.*

25. *Ibid.*, p. 77.

Jean-Paul Sartre distingue l'être objectif, qu'il appelle l'être-en-soi et qui se caractérise par une certaine immobilité et opacité, et l'être-pour-soi, qui n'est rien d'autre que ce qu'il se fait par mode de liberté pure, spontanéité, invention perpétuelle de soi par soi. Sartre s'inspire en cela de la conception cartésienne de la liberté divine, toujours dans la 4^e méditation des *Méditations métaphysiques*, qui est une liberté absolue et illimitée, et la transfère à l'homme. Cette conception sartrienne de la liberté va de pair avec l'idée qu'il n'y a pas de nature humaine, d'essence, ou plutôt que cette nature se constitue par le biais des actes. En ce sens, et selon l'expression sartrienne bien connue, l'existence précède l'essence. Si la liberté était précédée par une nature ou polarisée par un appel, comme le suggère plus loin Mounier dont le christianisme affleure ici, elle ne serait plus totale liberté au sens sartrien. C'est cette liberté-là, de l'être-pour-soi, que Mounier entend réfuter. On peut noter au passage que sous le rapport de l'invention perpétuelle de soi par soi, Michel Foucault a bien des égards n'a fait que prolonger le sartrisme dans une veine post-moderne²⁶. Force est de constater que c'est cette liberté sartrienne dans son avatar foucauldien qui est devenue normative dans les mentalités contemporaines.

Notons que pour un théologien, la description par Mounier de la liberté sartrienne (« elle se fait et me fait en se faisant, en elle et par elle je m'invente, j'invente mes motifs, les valeurs et le monde avec moi, sans appui ni secours²⁷ ») évoque irrésistiblement, que ce soit intentionnel de la part de Mounier ou non, la liberté du démon, le péché originel et le péché mortel : d'une part, sous le rapport de la mainmise individuelle sur les notions de bien et de mal que le récit de la Genèse décrit sur le mode symbolique de la saisie par Adam et Ève du fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal ; d'autre part, sous le rapport de l'autonomie mortifère à l'égard de tout autre que soi, Dieu compris, selon la devise traditionnellement attribuée à Lucifer (*non serviam*). C'est assez cohérent avec le fait que la liberté ainsi

26. Sur le thème foucauldien tardif du « souci de soi », de « l'invention de soi » comme création et l'existence comme esthétique, cf. M. FOUCAULT, « Subjectivité et vérité » et « Les techniques de soi », dans *Dits et écrits, 1954-1988*, t. II, 1976-1988, Paris, Gallimard, 2001, p. 1032-1037 et 1602-1632 ; ID., *L'herméneutique du sujet – Cours au Collège de France, 1981-1982*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2001 ; ID., *Le gouvernement de soi et des autres – Cours au Collège de France, 1982-1983*, Paris, Gallimard/Le Seuil, 2008. L'inspiration avouée de Michel Foucault sur ce thème se trouve plutôt du côté de la Grèce antique d'une part, et de Nietzsche d'autre part, mais il nous semble que la filiation sartrienne est bien présente également dans le refus de reconnaître l'existence d'une nature humaine et l'absolutisation d'une liberté conçue comme l'outil de redéfinition indéfinie de soi par soi à travers l'existence.

27. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, op.cit., p. 77.

conçue est un transfert à l'homme de la liberté divine telle que conçue par Descartes²⁸. L'homme pécheur est bien celui qui s'accapare la divinité au lieu de la recevoir en participation comme don de grâce. Quoi qu'il en soit, cette liberté comme pur jaillissement et absolu illimité est un mythe, selon Mounier, et il lui adresse trois critiques.

La première critique est que cette liberté, privée d'assise dans la nature, n'a aucune consistance. Certes, Mounier admet que le terme « nature » prête à confusion, mais il se refuse à le rejeter. La nature exprime que l'existence, en même temps que jaillissement, a une certaine épaisseur. Il y a dans l'homme un donné, en plus de l'aspect de création sous-jacent à la liberté – observons que le vocabulaire du monde comme « donné » a des échos familiers pour un chrétien contemporain, tant la phénoménologie d'inspiration chrétienne a développé ce thème²⁹. Ce donné, qui précède la liberté comme jaillissement, est par là même une limite à cette pure spontanéité – là encore, le thème de la « limite » (tant du côté du monde que de la personne) introduit par Mounier connaît depuis quelques années une fortune considérable dans la pensée chrétienne qui se réclame en partie du personnalisme³⁰. Pour prolonger la réflexion de Mounier à cet égard, il est possible de citer Jacques Maritain, bien connu de Mounier (même si les deux auteurs ont pris assez tôt leurs distances), selon qui la personne, de par sa liberté, est un mélange de nature

28. Chez Descartes, la liberté divine est illimitée et n'est déterminée ni par son *esse*, ni par sa bonté, ni par sa sagesse, sur le modèle scotiste revu et corrigé par Ockham. On voit combien le transfert par Sartre de cette liberté divine à la liberté humaine est gros de dérives possibles. Sur l'origine scotiste et ockhamiste de cette conception de la liberté divine chez Descartes et la réalité de son transfert par Descartes à la liberté humaine, cf. l'analyse nuancée d'O. BOULNOIS, « Le refoulement de la liberté d'indifférence et les polémiques anti-scotistes dans la métaphysique moderne », *Les Études philosophiques* avril-juin (2002) 199-237, en particulier p. 219-223.

29. Le thème de la donation chez Husserl a pris de l'ampleur et s'est quelque peu transformé avec ce que D. JANICAUD a appelé pour le critiquer *Le tournant théologique de la phénoménologie chrétienne*, Criterion, Paris, 1992. En particulier, J.-L. Marion a consacré à la donation de nombreux ouvrages et articles aux frontières de la philosophie et de la théologie, cf. J.-L. MARION, *Étant donné – Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris, 1997 ; ID., *Reprise du donné*, PUF, Paris, 2016 ; ID., « La phénoménalité du sacrement : être et donation », *Communio* 26-5 (2001) 59-75 ; ID., « La reconnaissance du don et de l'eucharistie », *Communio* 33-1 (2008) 169-182.

30. C'est le cas par exemple de la fondation de la revue trimestrielle d'inspiration chrétienne *Limite – Revue d'écologie intégrale* en 2015. Cf. l'ouvrage-manifeste du mouvement : G. BÈS, M. DURANO, A. ROKVAM, *Nos limites – Pour une écologie intégrale*, Le Centurion, Paris, 2014. La filiation personnaliste de la revue *Limite* peut être discernée à travers son attachement aux œuvres de Bernard Charbonneau et Jacques Ellul, penseurs de l'écologie. Cf. C. ROY, « Ecological personalism – The Bordeaux school of Bernard Charbonneau and Jacques Ellul », in *Ethical Perspectives – Journal of the European Ethics Network*, 6, Louvain, Peeters, 1999, p. 33-44.

et d'aventure³¹ : le donné, du côté de la nature, constitue une limite, mais en même temps il est le fond sur lequel la liberté peut se vivre comme aventure. Il faudrait d'ailleurs interroger le bien-fondé de l'idée très prégnante dans la modernité, sans doute d'origine leibnizienne, selon laquelle l'existence dans une nature constitue de soi une limite et une privation, alors que la pensée antique pensait précisément l'inverse : c'est l'absence de limites qui est inquiétante !

La deuxième critique adressée par Mounier à la liberté comme jaillissement et absolu illimité est que cette liberté devient vite arbitraire et inhumaine. Il est possible que Mounier ait en tête le geste fou – le fameux « acte gratuit » – de Lafcadio de Gide dans *Les caves du Vatican* (1914) qui a beaucoup marqué les esprits. Gide était lui-même très inspiré de Dostoïevski et de Nietzsche, qui sont les deux autres références qui viennent à l'esprit lorsqu'on évoque la liberté comme absolu illimité. Il est d'ailleurs évident que Mounier pense à Nietzsche lorsqu'il écrit que la liberté absolue, inéluctablement, se perd et devient impossible à distinguer de « l'arbitraire vital et de la volonté de puissance³² ».

Mais c'est encore à Sartre que Mounier revient en expliquant que la liberté se nie elle-même si on considère, à la suite de Sartre dans *L'Être et le néant*, que l'homme est condamné à la liberté. Le raisonnement sartrien est simple : on peut démontrer que l'être-pour-soi est libre, mais on se heurte alors au fait qu'il n'est pas libre d'être libre ; chacun est libre de choisir, mais pas libre d'être libre. Dès lors, selon une formule brillante et paradoxale dont Sartre a le secret, nous sommes condamnés à la liberté. Contre Sartre qui parle d'être condamné à la liberté, et contre aussi tous ceux qui disent éprouver la liberté comme un fardeau, Mounier maintient que la liberté n'est pas une fatalité : elle est un don qu'on peut accepter ou refuser. Et si elle est en un sens toujours déjà là, au moins à l'état embryonnaire, son développement plénier requiert qu'on s'en saisisse dans une conquête de haute lutte.

Plus important encore, Mounier estime que la liberté absolue en vient à se nier elle-même, à se dissoudre dans sa propre exaltation. Ici, en sus du Lafcadio de Gide, Mounier pense peut-être également aux surréalistes, aux anarchistes, ou à certains personnages de Dostoïevski (dans *Les Possédés* et dans *Crime et châtiment* en particulier). L'exaltation de la liberté comme

absolu est caricaturée par Mounier en posture littéraire esthétisante et vaine : « Elle est amorphe, on la croit absolue. Elle jette l'individu à des sursauts de révolte et d'exaltation, dont l'intensité seule le captive, indifférent à leurs contradictions³³ » ; ou encore : « Ce n'est plus seulement aux illusions de la liberté formelle que risque de nous conduire une telle position, mais aux délires de la 'vie intense'³⁴. » Le choix de donner en exemples Malraux et Montherlant est éloquent à cet égard.

Observons que Mounier cite Gabriel Marcel selon qui l'homme libre est celui qui peut promettre, et celui qui peut trahir : pour ce qui est de la capacité à promettre, c'est paradoxal car l'homme devient alors libre à proportion des obligations qu'il se crée (ex : mariage, vœux religieux, etc.). Cela annonce l'idée que Mounier développe ensuite selon laquelle la liberté ne doit pas être réduite à l'acte du choix, car alors c'est dans l'engagement ferme dans une direction donnée que la liberté s'exerce réellement, et non pas dans la préservation indéfinie de tout l'éventail des possibilités par mode d'abstention ou dans l'expérimentation indéfinie de toutes les possibilités sans aucun engagement durable. Le moins qu'on puisse dire, à plus d'un demi-siècle de distance, est que Sartre et Foucault l'ont emporté sur Mounier et Gabriel Marcel dans les mentalités contemporaines.

La dernière critique que Mounier adresse à la liberté comme pur jaillissement et comme absolu illimité est qu'elle est purement individuelle et fait disparaître le lien communautaire : une liberté absolue isolée serait la négation de celle des autres, et inversement. Selon Mounier, il faut poser la possibilité d'une coopération des libertés, et non pas un conflit des libertés. En cela, Mounier critique la conception sartrienne selon laquelle les libertés de chacun s'excluent mutuellement, par mode d'aliénation de l'une par l'autre, au nom d'une dialectique hégélienne classique. Au rebours d'une conception dialectique des rapports entre les libertés des individus, Mounier tient que la liberté de la personne crée la liberté des autres.

Observons que lorsque Mounier cite Bakounine (« Je ne suis vraiment libre que lorsque tous les êtres humains qui m'entourent, hommes et femmes, sont également libres »), c'est en fait un lieu commun. L'ironie tient à ce que même Sartre l'a écrit : « je ne puis prendre ma liberté pour but que si je prends également la liberté des autres pour but³⁵ », ainsi que Simone de

31. Cf. J. MARITAIN, *Les Degrés du savoir*, in *Œuvres complètes*, t. IV, Paris-Fribourg, Éditions Saint-Paul, Cerf, 1983, p. 318. L'expression apparaît à propos du réel, mais le contexte est bien celui de la personne et de sa liberté.

32. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, op.cit., p. 78.

33. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, op.cit., p. 78.

34. *Ibid.*

35. J.-P. SARTRE, *L'Existentialisme est un humanisme*, Paris, Gallimard, coll. « Essais » n° 284, Folio, 1996, p. 70.

Beauvoir : « Se vouloir libre, c'est aussi vouloir les autres libres »³⁶. Si la visée est différente, puisque Sartre et ses épigones écrivent cela dans une visée très immédiatement politique (anti-impérialiste, anti-coloniale, etc.) alors que Mounier l'écrit dans une visée d'abord morale et spirituelle, le constat est identique. La nuance tient aussi à ce que chez Mounier, le fait que la liberté de chacun engendre celle de l'autre relève du constat, alors que chez Sartre ou Beauvoir cela relève d'un projet. Si ce n'était pas excéder la pensée de Mounier, on dirait que cela relève chez lui d'un fait de nature, tandis que chez Sartre ou Beauvoir cela relève d'une volonté politique.

Il est regrettable que Mounier ne développe pas davantage cette idée, car on ne voit pas bien quelles sont les raisons qui fondent cette capacité de la liberté de chacun à engendrer celle d'autrui – il est peu probable que dans l'esprit de Mounier ce soit une conséquence logique du fait que la liberté possède la *ratio boni*, qui est *diffusivum sui*. Et quitte à ne pas s'attarder sur les fondements métaphysiques de sa thèse, Mounier aurait pu donner quelque illustration des modalités de cet engendrement réciproque des libertés de chacun et de tous.

Ce qu'est la liberté selon Mounier

Par le biais de sa critique des définitions erronées de la liberté, Mounier avance deux thèses : c'est l'homme qui se fait libre, et cette liberté s'entend de manière indissolublement personnelle et communautaire. Mais il approfondit encore par la suite le contenu positif de la liberté, en analysant les rapports entre la liberté et les libertés, en montrant aussi comment la liberté doit être considérée selon le tout de la personne, et comment le libre choix doit s'épanouir en liberté d'adhésion sous peine d'amputer la liberté de ce qui fait tout son prix.

La liberté spirituelle transcende les conditions des libertés concrètes

Dans ce nouveau temps de son argumentation, Mounier part du constat extrêmement actuel à l'époque (on sort à peine de la Seconde Guerre mondiale) qu'il y a une liberté intérieure de l'homme qui résiste à toutes les privations extérieures de liberté. Ce n'est pas là une pétition de principe, mais un fait d'expérience étayé par les multiples témoignages qui, quelques années après la guerre, commencent d'être publiés sur les horreurs du conflit mondial (pas forcément les témoignages des déportés des camps, car si plusieurs

avaient été publiés, ils n'avaient pas eu l'écho public qu'ils ont eu après le procès Eichmann en 1961). Fort de ce constat, Mounier observe que les libertés concrètes ne sont pas absolument indispensables à l'exercice de la liberté spirituelle, qui transcende ses conditions de fait. En ce sens la liberté spirituelle est antérieure et supérieure à la somme des libertés concrètes.

L'ambivalence des limites aux libertés concrètes dans leur rapport à la liberté

Pour autant, et on reconnaît là le balancement typique du mouvement de la pensée de Mounier, qui procède par petites touches et affirmations successives aussi vite émises que tempérées par d'autres, si la liberté de l'homme est la liberté d'une personne singulière, elle est située dans le monde, et devant des valeurs. Faisant fond sur sa critique de la liberté sartrienne, Mounier réitère l'idée selon laquelle notre liberté n'est pas pur jaillissement : elle est bornée par ce que nous sommes. Mais surtout, et c'est là qu'il veut en venir, l'absence de libertés concrètes fournit à la liberté une limite qui, paradoxalement, s'avère féconde.

Pour Mounier, les limites à la liberté sont autant de forces quand elles ne sont pas trop serrées : « La liberté ne progresse, comme le corps, que par l'obstacle, le choix, le sacrifice³⁷. » C'est éminemment vrai dans l'éducation, où la liberté de l'enfant est conquise par l'imposition de règles, et dans l'art, où la liberté de l'artisan ou bien de l'artiste se nourrit de la contrainte (du matériau, des règles académiques, etc.) pour créer quelque chose de vraiment original et neuf. Au fond, c'est un lieu commun : un peu de contraintes construit la liberté, trop de contraintes la tuent.

La liberté et les libertés : une involution mutuelle

Entre la liberté et les libertés concrètes, il y a un savant équilibre à trouver. Sartre lui-même, qui voyait dans la liberté un principe absolument transcendant à toutes conditions concrètes de son exercice, a admis plus tard, dans le film *Sartre par lui-même* (1976)³⁸, que la liberté intérieure est tout de même fonction des conditions concrètes d'exercice. Il est vrai que la défense sartrienne d'une liberté transcendant ses conditions concrètes d'exercice pouvait être critiquée comme un plaidoyer indécent en faveur des différents régimes communistes qui n'hésitaient pas à sacrifier les secondes tout en proclamant hautement combattre pour la première.

36. S. DE BEAUVOIR, *Pour une morale de l'ambiguïté*, Paris, Gallimard, coll. « Idées », 1947, p. 104.

37. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, op.cit., p. 80.

38. A. ASTRUC, M. CONTAT, *Sartre par lui-même*, film-documentaire, 1976.

Mounier explique que la liberté prend appui sur ce qui n'est pas maîtrisé. Évidemment, quand les conditions d'exercice de la liberté ne sont pas réunies, le consentement ou la résignation à la nécessité est un début de liberté (sur le mode stoïcien ou spinoziste, plus encore que Marx cité par Mounier), mais cela reste bien pauvre. Mounier montre qu'il faut donc combattre pour les conditions concrètes d'exercice de la liberté, car il ne suffit pas de la proclamer abstraitement. Ici, on retrouve avec des accents différents la vieille opposition entre liberté légale ou formelle et liberté réelle commune aux marxistes³⁹ et aux royalistes⁴⁰ de l'époque de Mounier dans leur critique du libéralisme politique.

Le jeune Marx estimait en effet que la liberté telle qu'elle ressort de la Déclaration des Droits de l'Homme n'est qu'un idéal bourgeois qui annihile par sa proclamation même la conquête des libertés réelles qui sont celles des travailleurs. C'est ainsi, selon lui, que les révolutions successives en France, menées au nom de la liberté, ont été confisquées par la bourgeoisie qui a privé les travailleurs de leurs libertés concrètes, en particulier économiques. Au titre de prolongement contemporain, la « religion des Droits de l'homme » telle qu'on la critique aujourd'hui⁴¹ semble de fait avoir le même effet que la religion *stricto sensu* selon Marx : c'est un *opium* qui endort les revendications du peuple. S'il ne faut sans doute pas y voir quelque intention machiavélique

39. Cf. par exemple K. MARX, *La Question juive*, Union générale d'éditions, Paris, 1968 (1^{re} édition allemande 1843), p. 37 : « Quel est cet homme distinct du citoyen ? Personne d'autre que le membre de la société bourgeoise. [...] Les droits de l'homme distincts des droits du citoyen ne sont rien d'autres que les droits [...] de l'homme égoïste, de l'homme séparé de l'homme et de la communauté. » Raymond Aron résume : « Ce qui l'indigne [Marx], c'est que la démocratie soit exclusivement politique, que l'égalité n'aille pas au-delà du bulletin de vote, que la liberté proclamée par la Constitution n'empêche pas l'asservissement du prolétaire ou les douze heures de travail des femmes et des enfants. [...] S'il a baptisé de 'formelles' les libertés politiques et personnelles, ce n'est pas qu'il les méprisât, c'est qu'elles lui semblaient dérisoires tant que les conditions réelles d'existence empêcheraient la plupart des hommes de jouir authentiquement de ces droits subjectifs. » (cf. R. ARON, *Essai sur les libertés*, Paris, Calmann-Lévy, 1965, p. 41).

40. Cf. par exemple C. MAURRAS, *Mes idées politiques*, Fayard, Paris, 1941 (1^{re} édition 1937), p. 50 : « La liberté, principe métaphysique, est une chose : les libertés en sont une autre. [...] Qui dit liberté réelle dit autorité. [...] La liberté communale ou provinciale crée le pouvoir réel des autorités sociales qui vivent et résident sur place. La liberté religieuse reconnaît l'autorité des lois spirituelles et de la hiérarchie interne d'une religion. La liberté syndicale et professionnelle consacre l'autorité des disciplines et des règlements à l'intérieur des corporations et compagnies de métier. [...] la liberté qui consiste à n'être point agi par les autres, mais aussi à ne point les agir, cette liberté neutre n'est pas conciliable avec la nature ni avec l'ordre de la vie. »

41. Cf. par exemple G. PUPPINCK, *Les Droits de l'homme dénaturé*, Paris, Cerf, 2018 ; J.-L. HAROUEL, *Les Droits de l'homme contre le peuple*, Paris, Desclée de Brouwer, 2016.

de la part des élites politiques occidentales contemporaines, il est de fait que la politique d'extension indéfinie des droits des minorités (ethnique, sexuelle, etc.) se présente comme un substitut à l'ambition historique d'amélioration des conditions économiques et sociales des peuples, que Marx aurait appelées les libertés réelles, faute de pouvoir désormais agir efficacement dans ce domaine dans le cadre contraint de la mondialisation et des constructions supranationales.

La position de Maurras, en dépit de présupposés très différents et d'une visée également différente, aboutit à la même opposition que Marx entre liberté légale et libertés réelles, critiquant le caractère abstrait et illusoire de la première pour mieux exalter la réalité et la nécessité des secondes. Dans le sillage de Maistre qui assurait ironiquement ne pas connaître « l'homme », mais seulement « des hommes » (Français, Italiens, Russes, Persans)⁴², Maurras récuse « la liberté » au sens métaphysique (ou liberté légale) au profit « des libertés » réelles, les seules libertés véritables étant celles qui garantissent un pouvoir effectif à un groupe donné dans un domaine particulier.

Par le climat intellectuel dans lequel il a forgé sa philosophie et sa conscience politique, Mounier est l'héritier de cette critique du libéralisme politique commune aux marxistes et aux maurrassiens⁴³. S'il la rééquilibre par l'affirmation de la transcendance de la liberté spirituelle sur ses conditions concrètes d'exercice, il reprend à son compte l'idée selon laquelle la liberté (métaphysique,

42. Cf. J. DE MAISTRE, *Considérations sur la France*, dans Id., *Œuvres*, coll. « Bouquins », Robert Laffont, Paris, 2007, p. 235 : « J'ai vu, dans ma vie, des Français, des Italiens, des Russes, etc., je sais même, grâce à Montesquieu, qu'on peut être Persan : mais quant à l'homme, je déclare ne l'avoir rencontré de ma vie ; s'il existe, c'est bien à mon insu. »

43. Cet héritage n'équivaut pas à une assimilation non critiquée de l'un ou de l'autre. Sous ce rapport, la thèse de Zeev Sternhell (cf. Z. STERNHELL, « Emmanuel Mounier et la contestation de la démocratie libérale dans la France des années trente », *Revue française de science politique*, 34/6 [1984] 1141-1180) selon qui le personnalisme de Mounier présente plus que des affinités avec les groupes contestataires fascistes des années 1930 (dénonciation de l'individualisme bourgeois, antimatérialisme, prise de distance par rapport aux Lumières, proximité ultérieure avec le régime de Vichy dans sa compréhension de la défaite comme châtiment venu sanctionner une décadence morale, etc.) nous paraît excessive. Comme souvent dans son œuvre, Sternhell assimile à des précurseurs ou des compagnons de route du fascisme toute forme de contestation de la démocratie libérale à cette période, ce qui revient à condamner beaucoup de monde. Dans le cas de Mounier, les affinités réelles ne peuvent aboutir à une convergence en raison de son christianisme d'une part, et de son refus du culte de l'État qui découle de son personnalisme, d'autre part. Sur ce sujet, cf. l'analyse nuancée de M. DENEKEN, « Meurt le personnalisme, revient la personne – la voix d'Emmanuel Mounier », *art. cit.*, en particulier p. 25-34. Cf. aussi M. SIMARD, « Intellectuels, fascisme et antimodernité dans la France des années trente », *Vingtième siècle – Revue d'histoire* n° 18 avril-juin 1988, p. 55-76.

politique) doit s'accompagner des libertés réelles qui sont autant de conditions d'existence sans lesquelles la liberté n'est qu'une abstraction.

Observons que lorsque Mounier soutient qu'il faut des « conditions communes de la liberté, biologiques, économiques, sociales, politiques qui permettent à des forces moyennes de participer aux plus hauts appels de l'humanité⁴⁴ », cela ressemble beaucoup à la doctrine de la constitution *Gaudium et Spes* sur le bien commun et la dignité humaine⁴⁵. Ce n'est pas incohérent, dans la mesure où le bien commun est finalisé, au moins à titre de fin intermédiaire, par la liberté, laquelle culmine à titre de fin ultime dans l'adhésion à Dieu.

Mounier dresse ensuite un tableau historique de la manière dont la revendication de la liberté par des groupes sociaux, religieux ou politiques se révèle presque toujours être en fait une revendication de liberté catégorielle qui, une fois obtenue, est considérée comme un privilège à ne surtout pas partager avec d'autres qui la réclameraient. La revendication de la liberté se transforme en position de pouvoir. C'est le fond de vérité de la conception dialectique des libertés. Et le combat pour telle liberté particulière est conçu comme justifiant le sacrifice de toutes les autres libertés considérées comme secondaires. Observons que la dialectique des libertés particulières s'est transformée à l'époque contemporaine en concurrence des droits-créances supplantant les droits-libertés, l'État *de droit* cédant le pas à l'État *des droits*⁴⁶ (droit à l'enfant contre droit de l'enfant par exemple, droit de propriété contre droit au logement, etc.).

Dès lors, il n'y a pas à choisir entre la liberté et les libertés concrètes, c'est sur les deux fronts qu'il faut se battre, et cela sans fin. La liberté se

conquiert, il faut choisir d'être libre, cultiver cette tendance, entre autres par le combat pour les libertés concrètes. Sous ce rapport, la liberté comme « faculté » n'est pas sans affinité avec les vertus, et peut être assimilée à un muscle qui se développe en s'exerçant. C'est alors que par son exercice même, la liberté libère, rend vraiment libre, vraiment personnel. Aussi la liberté va dans le sens d'une valeur objective, et ne tombe pas dans l'arbitraire, sans quoi elle finit par se nier elle-même.

Puis Mounier livre tout un raisonnement bien dans sa manière, toute en oscillations rapprochées :

Cet appel [de la liberté par des valeurs qui lui sont extérieures] lui donne sa force d'élan, et c'est pourquoi, à une analyse insuffisante, il se confond avec son élan. Mais sans lui l'élan retombe, s'adapte. Il faut s'adapter, mais à trop bien adapter, on s'installe, et l'on ne démarre plus. Il faut reconnaître le sens de l'histoire, pour s'y insérer ; mais à trop bien adhérer à l'histoire qui est, on ne fait plus l'histoire qui doit être⁴⁷.

Il est piquant de constater dans ce paragraphe toute l'ambivalence de Mounier par rapport à la philosophie hégélienne de l'histoire : à la fois elle est trop rigide et bride la liberté, et en même temps il ne faut pas passer à côté du sens de l'histoire. Cette peur de passer à côté du sens de l'histoire a été reprochée à la revue *Esprit* et à Mounier par de nombreux esprits catholiques lucides, notamment en raison de l'ambiguïté que cela faisait peser sur son rejet théorique du marxisme, en particulier en tant que ce dernier est un progressisme. Il faut mentionner ici en particulier le père Georges Cottier. Dans un article de 1960, il établissait une distinction entre le *philosophe* et le *penseur*, en fonction de leur recul sur l'événement et de leur capacité à universaliser leur propos. Selon lui, Mounier devait être rangé du côté des penseurs, en raison de son excessive perméabilité aux modes intellectuelles et de son souci d'accompagner l'avant-garde de l'histoire en marche. Le père Cottier écrit ainsi :

C'est dans cette optique qu'il faut comprendre ce qu'on pourra appeler la passion de présence à son époque de Mounier. [...] Comprendre son temps, comprendre les aspirations impatientes des jeunes de l'après-guerre : mon impression est qu'ici ses grands dons de sympathie, sa faculté de saisir de l'intérieur le tourment d'autrui, unis à la fascination qu'exercent sur son esprit les grands courants historiques, ont joué au détriment de ce recul, de cette indépendance qui permettent de porter un jugement pleinement mesuré. [...] C'est le souci d'être 'dans la ligne de l'histoire' avant qu'elle ne se fasse

44. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, op.cit., p. 80.

45. CONCILE VATICAN II, Constitution pastorale *Gaudium et spes* n° 26 : « Parce que les liens humains s'intensifient et s'étendent peu à peu à l'univers entier, le bien commun, c'est-à-dire cet ensemble de conditions sociales qui permettent, tant aux groupes qu'à chacun de leurs membres, d'atteindre leur perfection d'une façon plus totale et plus aisée, prend aujourd'hui une extension de plus en plus universelle, et par suite recouvre des droits et des devoirs qui concernent tout le genre humain. [...] Mais en même temps grandit la conscience de l'éminente dignité de la personne humaine, supérieure à toutes choses et dont les droits et les devoirs sont universels et inviolables. Il faut donc rendre accessible à l'homme tout ce dont il a besoin pour mener une vie vraiment humaine, par exemple : nourriture, vêtement, habitat, droit de choisir librement son état de vie et de fonder une famille, droit à l'éducation, au travail, à la réputation, au respect, à une information convenable, droit d'agir selon la droite règle de sa conscience, droit à la sauvegarde de la vie privée et à une juste liberté, y compris en matière religieuse. »

46. Sur ce thème, cf. les réflexions suggestives de P. MANENT, *Cours familier de philosophie politique*, Fayard, coll. « L'esprit de la Cité », Paris, 2001, ch. XVI « L'empire du droit » (p. 283-308).

47. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, op.cit., p. 80

‘sans nous’⁴⁸ qui est remarquable, je ne peux m’empêcher de voir là un certain gauchissement de la pensée⁴⁹.

La conclusion de notre étude reviendra sur le jugement sévère quoique nuancé du père Cottier à l’égard de Mounier. Mais le diagnostic est clair : le désir d’accueillir tout ce qu’il y a de bon dans les requêtes de la modernité risque par défaut de discernement proprement philosophique d’aboutir à des concessions inadmissibles. À cet égard, la question du rapport ambivalent de Mounier à la philosophie hégélienne et marxiste de l’histoire est paradigmatique de cette difficulté pour l’ensemble du mouvement personnaliste et de la revue *Esprit*.

Dans le passage déjà cité, Mounier écrivait encore : « Cet appel [de la liberté par des valeurs qui lui sont extérieures] lui donne sa force d’élan, et c’est pourquoi, à une analyse insuffisante, il se confond avec son élan. Mais sans lui l’élan retombe, s’adapte⁵⁰. » Il y a là une amorce pour une intéressante réflexion proprement philosophique : la liberté ne peut pas être seulement conçue comme un *conatus* à la manière de Spinoza. De fait, le *conatus* de la liberté ne s’explique et surtout ne se maintient que s’il y a une nature qui la fonde et une cause finale qui l’appelle, Dieu ou autre. Du reste, c’était déjà implicite dans ces mots : « Ma liberté n’est pas seulement jaillissante, elle est ordonnée, ou mieux encore appelée⁵¹. »

Là encore, il faut regretter que Mounier n’ait pas approfondi davantage ce sujet. Le propos s’éclaire toutefois quelque peu à la relecture d’un chapitre précédent du *Personnalisme*, où Mounier écrit :

[Le mot vocation] a son sens plein pour le chrétien qui croit à l’appel enveloppant d’une Personne. Mais il suffit pour définir une position personnaliste de penser que toute personne a une signification telle qu’elle ne peut être remplacée à la place qu’elle occupe dans l’univers des personnes⁵².

48. Le père Georges Cottier cite de longs passages d’un article de Mounier de 1940, repris dans E. MOUNIER, *Mounier et sa génération*, Paris, 1956, p. 269.

49. G. COTTIER, « Sur Emmanuel Mounier », *Nova et Vetera* 35-2 (1960) 77-83, repris dans *Humaine raison – Contributions à une éthique du savoir*, ch. XX : « Affinités et distances sur Emmanuel Mounier », Lethielleux – Parole et Silence, Paris, 2011, p. 355-364 [361-362]. Dans la version de 2011, le père Cottier ajoute cette remarque : « Il reste que, quand nous le relisons après plus d’un demi-siècle, ce que Mounier a écrit sur le progressisme nous paraît manquer étonnamment d’arêtes définies. » (p. 362)

50. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, *op.cit.*, p. 82

51. *Ibid.*

52. *Ibid.*, p. 64.

L’élan de la liberté n’est soutenu que par un appel personnel qui l’enveloppe et lui confère sa valeur de vocation. Mounier précise qu’une telle conception n’atteint sa plénitude que pour un chrétien qui croit en un Dieu personnel, mais que toute position analogue quant à la signification unique de la personne et de sa vocation pourrait être qualifiée de personnaliste. Il est possible de douter qu’une telle position soit tenable très longtemps sans la foi en un Dieu personnel. Historiquement, le substrat métaphysique chrétien est à l’origine de la notion de personne, et du respect de chaque personne dans sa singularité. La comparaison avec les ères civilisationnelles étrangères au christianisme indique assez que la possibilité d’une position personnaliste déconnectée du christianisme est, sinon impossible en droit, au moins improbable en fait. Et si l’on reste dans nos contrées, il faut observer que le reniement progressif de leur héritage chrétien par les sociétés européennes se conjugue avec la fragilisation du respect de la personne selon une corrélation qui a tous les airs d’une causalité. Là encore, l’ambition de Mounier de fonder son propos sur la base la plus large possible peine à convaincre.

À titre plus anecdotique, observons que Mounier livre une description de son époque qui reste tout à fait valable aujourd’hui, à l’heure de la menace terroriste et de la menace sanitaire, lorsqu’il écrit : « Dans une époque de plus en plus écrasée par ce qu’elle croit être des fatalités, si rongée de souci et d’angoisse qu’elle est prête à livrer sa liberté pour un minimum de sécurité, il n’est pas moins urgent de dénoncer l’esprit de servitude et ses formes larvées⁵³. » Ce pourrait être un plaidoyer pour la défense des libertés publiques sous la plume de François Sureau⁵⁴.

Pour Mounier en tout cas, il faut tenir absolument ces traits – d’allure éminemment chrétienne – de la liberté que sont l’enracinement dans une nature en amont, et dans un appel en aval. Autrement dit, la personne singulière se réalise au travers d’un don qui la précède et d’une vocation qui l’appelle. La liberté comme don et vocation pourrait d’ailleurs être un bon résumé du propos de Mounier. De même, Mounier distingue l’esprit de liberté et les libertés, l’un et l’autre se nourrissant mutuellement. Il faut la passion de la liberté pour conquérir et préserver les libertés concrètes, mais il faut ces dernières pour soutenir l’esprit de liberté et garantir sa réalité. Mounier synthétise cela dans une nouvelle formule : « La bataille de la liberté ne connaît pas de fin⁵⁵. »

53. *Ibid.*, p. 82.

54. Cf. F. SUREAU, *Sans la liberté*, coll. « Tract », Gallimard, Paris, 2019.

55. E. MOUNIER, *Le Personnalisme*, *op.cit.*, p. 83.

La liberté d'adhésion en renfort de la liberté mutilée qu'est la seule liberté de choix

Dans son plaidoyer final pour la liberté d'adhésion, analogue à ce que le père Servais Pinckaers appelait « liberté de qualité⁵⁶ », Mounier prend son point de départ dans la conception commune du libre arbitre comme pouvoir de choisir, déplorant que les mentalités contemporaines aient tendance à réduire la liberté à ce seul pouvoir de choisir. Mais l'explication de Mounier en reste au seul plan existentiel et psychologique.

Pour aller plus loin et s'il est permis d'expliquer et de prolonger à nouveau Mounier par saint Thomas d'Aquin, il faut dire qu'en réalité le libre arbitre se rapporte à la volonté comme la raison à l'intellect. Le libre arbitre tâtonne entre divers biens qui sont « en vue de la fin », tandis que la volonté se porte vers le bien qui a raison de fin voulue pour elle-même. C'est en cela que Mounier a raison de plaider pour le passage nécessaire de la seule liberté de choix à la liberté d'adhésion.

Cela ne signifie pas que la liberté de choix, c'est-à-dire le libre arbitre, soit sans valeur. Mounier reprend d'ailleurs à Bergson⁵⁷ l'idée que dans l'acte du choix, c'est toute la personne qui est construite à travers son choix car c'est toute la personne qui est engagée dans ce choix. Mais la liberté, pour Mounier, ne peut être réduite à l'acte du choix, et d'un choix considéré comme neutre quant aux objets qu'il se donne. Si la liberté est donnée inchoatiquement à chacun par la simple possession des facultés d'intellect et de volonté, elle ne s'exerce véritablement que dans des choix bons qui contribuent à la façonner. Sous ce rapport, la liberté doit être une libération, du péché pour un chrétien, en tout cas des forces extérieures. Or ce n'est pas toujours le cas : il y a des choix qui aliènent, et d'autres qui libèrent. Si le pouvoir de choix ne s'exerce qu'entre deux faux biens, voire entre deux maux, cela aboutit finalement à nier la liberté. La liberté n'est alors plus qu'une autonomie, et encore, pas pour longtemps puisque le choix persévérant pour le mal finit par asservir et tuer même le seul libre arbitre beaucoup plus sûrement que l'engagement définitif, apparemment si contraignant, en faveur d'un bien.

56. Cf. en particulier S.-Th. PINCKAERS, *Les Sources de la morale chrétienne : sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg, Academic Press/Paris, Cerf, 2007, p. 337. Voir aussi T. HOFFMANN, « 'Liberté de qualité' et 'liberté d'indifférence' chez Thomas d'Aquin », dans M. SHERWIN, C. TITUS (dir.), *Renouveler toutes choses en Christ : vers un renouveau thomiste de la théologie morale*, coll. « Études d'éthique chrétienne, NS », Academic Press Fribourg, 2009, p. 57-77.

57. Cf. H. BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, ch. III : « De l'organisation des états de conscience : la liberté », Paris, Alcan, 1908, p. 107-171.

Le risque est aussi que l'absolutisation de l'autonomie par l'affirmation de soi rende la personne indisponible à son accomplissement, qui est aussi communautaire : en définitive, l'homme libre est celui qui est capable de répondre, qui est littéralement responsable. En tant que la liberté doit relier les hommes entre eux, elle est de l'ordre de la religion. C'est là une réflexion typique du personalisme de Mounier, qui s'efforce toujours d'articuler la dimension personnelle et la dimension communautaire en évitant les écueils contraires de l'individualisme et du holisme : la personne est impensable sans la communauté, et ne se réalise même en perfection que par et dans la communauté, mais la communauté est finalisée par la personne⁵⁸.

Dans sa critique de la réduction de la liberté à la liberté de choix, Mounier livre un paragraphe saisissant de vérité :

Concentrer l'attention à la liberté sur le pouvoir de choix exclusivement, c'est mettre la liberté en perte de vitesse et la rendre bientôt impuissante au choix même, faute d'élan suffisant ; c'est entretenir cette culture de l'abstention ou de l'alternance qui est le mal spirituel de l'intelligence contemporaine⁵⁹.

Mais le développement de Mounier sur la liberté d'adhésion, qui s'annonçait prometteur, tourne court, faute d'appui métaphysique. C'est même d'un simple point de vue quantitatif qu'on est un peu interloqué par le peu de place qu'il accorde à ce qui est supposé être la pointe de son argumentation. Peut-être estime-t-il qu'il en a déjà donné les points saillants au cours de sa réfutation antérieure des autres conceptions de la liberté, mais il reste comme un goût d'inachevé. En soulignant l'importance de la liberté d'adhésion, il faut montrer qu'il y a un appel. Cela, Mounier, l'a vu. Mais c'est l'unité de l'être et du bien qui devrait fonder cet appel et que Mounier ne montre jamais.

Conclusion

L'étude du thème de la liberté dans *Le Personalisme* d'Emmanuel Mounier prend fin sur ce sentiment d'inachevé. La richesse des réflexions de Mounier

58. Sur ce point, cf. E. MOUNIER, *Manifeste au service du personalisme*, in *Œuvres*, Paris, Seuil, 1961-1962, t. I, p. 45 : « Une civilisation personaliste est une civilisation dont les structures et l'esprit sont orientés à l'accomplissement comme personne de chacun des individus qui la composent. Les collectivités naturelles y sont reconnues dans leur réalité et dans leur finalité propre, différente de la simple somme des intérêts individuels et supérieure aux intérêts de l'individu matériellement pris. Elles ont néanmoins pour fin dernière de mettre chaque personne en état de pouvoir vivre comme personne, c'est-à-dire de pouvoir accéder au maximum d'initiative, de responsabilité, de vie spirituelle. »

59. E. MOUNIER, *Le Personalisme*, *op.cit.*, p. 84.

et la vigueur de son style emportent l'adhésion, mais l'esprit philosophique rigoureux demeure insatisfait des carences qu'il constate dans cette pensée pourtant stimulante.

Au cours de notre analyse, nous nous sommes efforcé de faire mieux saisir les linéaments de l'argumentation de Mounier, d'explicitier les références qui demeurent dans son texte à l'état de simple allusion. Surtout, nous avons tenté d'actualiser et de prolonger certaines intuitions de Mounier particulièrement éclairantes pour aujourd'hui.

En particulier, il nous semble que Mounier a bien identifié les trois conceptions majeures de la liberté qui doivent être discutées voire réfutées : a/ la liberté d'indifférence avec ses corollaires que sont, d'une part, la focalisation sur l'acte même du choix plutôt que sur son objet, et d'autre part l'incapacité à intégrer la liberté dans une dynamique historique de toute la personne ; b/ la liberté d'indétermination sur fond de déterminisme généralisé (c'est d'ailleurs le fond de déterminisme généralisé qui prime aujourd'hui plutôt que la marge laissée par le principe d'incertitude) ; c/ la liberté comme pur jaillissement, absolu illimité et négation de l'existence humaine fondée en nature et appelée par la grâce.

Selon nous, la distinction théorique de ces trois conceptions erronées de la liberté identifiées par Mounier gagnerait à être mieux caractérisée, mais il serait au moins aussi intéressant d'analyser combien notre époque combine ces trois conceptions dans un complexe dévastateur pour la personne. Des facteurs nouveaux ont en effet renforcé ces trois tendances tout en les unifiant.

On peut évoquer ainsi : a/ le refus de toute hétéronomie (religieuse, métaphysique ou même simplement idéologique) qui parachève la désintégration de l'objectivité du bien dans son rapport à la volonté telle que la liberté d'indifférence l'avait entamée ; b/ le renforcement du contrôle économique et social sur la liberté personnelle par le biais de la technique (qu'il suffise de penser à la puissance que donne aux GAFA l'usage des algorithmes, par lesquels un déterminisme implacable annihile le libre arbitre de l'individu tout en lui donnant le sentiment réconfortant de ne faire qu'entériner ses propres inclinations) et l'affaïssement de la volonté qui résulte en partie de l'immersion complète dans le virtuel ; c/ le triomphe presque général de la conception sartrienne et foucauldienne de la liberté comme outil de redéfinition perpétuelle de soi par soi, dont l'idéologie du *gender* et ses conséquences culturelles et juridiques ne sont que l'une des manifestations les plus flagrantes.

Ces évolutions contemporaines ne sont à bien des égards que le prolongement des tendances discernées par Mounier en 1950. De ce point de vue,

la réhabilitation d'un Mounier véritablement philosophe n'est pas illégitime : dans les événements et les tendances intellectuelles de son époque, il a su voir celles qui allaient façonner la nôtre. Si son analyse de ces tendances souffre d'un déficit de rigueur et d'enracinement métaphysique, il a eu au moins le mérite de les identifier correctement.

À cet égard, le père Cottier était sans doute un peu sévère lorsqu'il écrivait que Mounier avait plus la passion du militant que la passion de la connaissance, et le classait parmi les penseurs plutôt que parmi les philosophes. La richesse des intuitions de Mounier sur la liberté et la sûreté de son jugement sur les grands courants intellectuels de son temps suffisent à le caractériser comme un esprit véritablement philosophique. Selon nous, s'il ne développe pas davantage son propos, s'il demeure trop allusif et si son argumentation est trop peu métaphysiquement fondée, ce n'est pas par manque d'esprit philosophique. Il ne faudrait pas oublier que Mounier avait été reçu second à l'agrégation de philosophie en 1928, derrière Raymond Aron, ce qui, à défaut de garantir une œuvre future, laissait tout de même augurer de quelques qualités... La manière de Mounier, qui peut frustrer le philosophe soucieux de rigueur spéculative, relève donc d'un choix : Mounier ne s'adresse pas d'abord à un aréopage d'universitaires spécialisés, mais il entend convaincre le grand public cultivé.

Cependant la critique du père Cottier nous paraît tout à fait pertinente lorsqu'elle souligne l'éclectisme qui affecte la pensée de Mounier. Cet éclectisme est la rançon de la grande qualité de Mounier qui réside dans son ouverture à tout ce qu'il y a de positif dans la modernité. Dans l'esprit du père Cottier, le reproche implicite était sans doute de ne pas assurer ses thèses par un solide jugement métaphysique. L'éloignement progressif de Mounier par rapport à Maritain et au thomisme avaient sans doute déçu ceux qui plaçaient leurs espoirs dans les évidentes qualités du jeune fondateur de la revue *Esprit*. Mais la question ne se réduit pas au fait de prendre saint Thomas d'Aquin ou un autre pour maître – le trésor de la Tradition chrétienne est suffisamment riche pour que chacun puisse y trouver son bien. L'enjeu est de trouver un maître dont l'ampleur de pensée et l'organicité des vues permettent à l'intelligence de s'épanouir pleinement. Paradoxalement, c'est en se plaçant dans le sillage d'un maître que la pensée devient plus personnelle et trouve à s'appliquer aux problèmes nouveaux que l'époque suscite.

L'éclectisme qui caractérise une partie de la production intellectuelle catholique contemporaine – à la fois par manque d'enracinement dans une école et par souci stratégique de s'approprier la pensée des autres pour mieux la subvertir selon une triangulation idéologique aussi contre-nature sur le

fond que réjouissante sur la forme – a de ce point de vue les mêmes forces et les mêmes faiblesses que celui de Mounier: il séduit et attire un public plus large sans doute que celui de l'érudition spécialisée et confessionnelle, mais il peine à convaincre durablement. Mais quant à ce qu'une telle attitude héritée de Mounier suppose de magnanimité, d'audace missionnaire, de véritable charité intellectuelle, et de refus de tout enfermement dans une sociologie ou une chapelle, il faut évidemment l'encourager. C'est peut-être là d'ailleurs que réside l'enseignement le plus pérenne de Mounier en matière de liberté.

Jean-Thomas DE BEAUREGARD, OP

L'être comme amour selon Ferdinand Ulrich

La vie n'existe comme telle que dans la mesure [...] où elle se dépasse, où elle s'oublie elle-même. Elle n'est riche que dans la mesure où elle peut être pauvre, c'est-à-dire selon la mesure de son amour¹.

Comme vous savez démasquer avec une douceur implacable toutes nos erreurs ! Nous allons devoir apprendre à vous supporter. J'ai lu Eckhart et Tauler et d'une certaine manière, vous êtes un prolongement de ce jaillissement originel de l'esprit allemand².

Le 11 février dernier, Ferdinand Ulrich (1931-2020) est décédé dans une maison de retraite à Ratisbonne en Bavière. Quel symbole que cet immense philosophe nous ait quitté en la fête de Notre-Dame de Lourdes où la richesse débordante de Dieu vient visiter la jeune fille la plus pauvre et la « plus ignorante »³ de cette cité pyrénéenne encore inconnue, par la médiation de celle qui, humble « servante du Seigneur » (Lc 1,38), a enfanté en son sein obombré par l'Esprit, la plénitude du Verbe éternel !

Notre intention est de donner accès à ce qui nous semble être le cœur ardent de la contemplation toujours recommencée et sans cesse approfondie de Ferdinand Ulrich⁴. Celui-ci n'a cessé de revenir sur différents thèmes, en

1. Ferdinand ULRICH, *Schriften II. Leben in der Einheit von Leben und Tod*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1999, p. 29-30.

2. *Lettre de Balthasar à Ulrich*, citée par Mgr Stefan OSTER, « De la gratuité de l'amour – en l'honneur de Ferdinand Ulrich », Homélie, *Terre de compassion*, trad. Marine de la Tour et Jacques Bagnoud, posté le 21 février 2020, consulté le 19 mars : <http://terredecompassion.com/2020/02/14/deces-de-ferdinand-ulrich/>

3. Ce sont les mots mêmes de sainte Bernadette Soubirous.

4. La notice Wikipédia en français contient une bibliographie assez complète. On peut l'enrichir par ces quelques références :

Bibliographie primaire : *Atheismus und Menschwerdung*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1970. Traduction en français : « Langage, esprit et tradition », Enrico CASTELLI (éd.), *Archivio di Filosofia*, n° 1-2, 1963, p. 309-321 ; « Le mystère de l'amour dans la démythisation de la morale (Résumé) », Enrico CASTELLI (éd.), *Demitizzazione e morale*. Actes du colloque des 7-12 janvier 1965, coll. « Centro internazionale di studi umanistici », Roma, Istituto di Studi

une méditation circulaire ou plutôt spiralee: être, essence, néant, kénose, humilité, amour, don, pardon, richesse et pauvreté, gratuité, mystère et abîme, athéisme, enfance, etc. Peut-on nouer cette gerbe? Ce bouillonnement métaphysique s'unifie-t-il en une intuition fontale? Ulrich n'a cessé non plus de dialoguer avec les plus grands, en particulier, Thomas d'Aquin, Hegel, Schelling, Heidegger et Siewerth. Sa pensée n'est-elle que leur répétition, au mieux, leur actualisation, ou présente-t-elle une originalité?⁵

Nous émettons l'hypothèse suivante: l'axe de toute la méditation ulrichienne tient dans la proposition suivante: *l'être est amour*⁶. L'objectif de cet article est de l'établir en nous mettant à l'écoute, j'allais dire à l'école, de Ferdinand Ulrich: les différentes notions qu'il ne cesse de méditer trouvent leur cohérence et leur convergence dans cet énoncé sommital autant qu'auroral.

Toutefois, aussitôt exprimée, cette affirmation suscite une question qui est aussi une crainte. Ne risquons-nous pas de systématiser une pensée qui répugne au plus haut point à la systématisation – dont Hegel lui offre l'exemple? En réalité, ce qu'Ulrich redoute avant tout est la mainmise (ce que le terme *Begriff*, « concept », cher au Maître de Berlin, évoque si bien...): parce qu'en agrippant son « objet », l'emprise en nie la profuse gratuité (prendre n'est pas recevoir); parce qu'en froissant le don, elle en contredit l'humble pauvreté.

Filosofici, 1965, p. 311-317; « L'humble autorité du Père », *Communio* (éd. fr.), *La création*, 1 (1976) n° 3, p. 15-20.

Bibliographie secondaire en français: Stefan OSTER, « L'amour de Dieu et la vérité cachée de l'athéisme », trad. Françoise Brague, *Communio. Dieu est amour*, 30 (2005) n° 5-6, p. 89-98; Emmanuel TOURPE, « La positivité de l'être comme amour chez Ferdinand Ulrich à l'arrière-plan de *Theologik III*. Sur un mot de Hans Urs von Balthasar », *Gregorianum*, 69 (1988) n° 1, p. 86-117.

Bibliographie secondaire en d'autres langues: David C. SCHINDLER, *A Companion to Ferdinand Ulrich's Homo Abyssus*, Washington (DC), Humanum Academic Press, 2019; Erk van VERSEDAAL, « *Plenitudo fontalis*. Love's Groundless Yes and the Grateful Originality of Nature », *Communio* (éd. angl.), *Being as an image of divine Love*, p. 134-181.

5. Dans sa recension de *Homo abyssus*, Claude Bruaire lui-même témoignait que cette œuvre « pouvait être le héraut d'un renouvellement du questionnement et de la réflexion philosophiques » [*Zeitschrift für philosophische Forschung*, 19 (1965), p. 171].

6. « Tout ce qu'Ulrich a écrit ou pensé se ramène ainsi à une proposition, simple en elle-même [...]: l'être est don, amour » [Emmanuel TOURPE, « Le thomisme ontologique de Gustav Siewerth, Ferdinand Ulrich et Hans André à l'arrière-plan de la pensée balthasarienne », *Revista española de Teología*, 65 (2005), p. 467-491, 4^e partie]. Il cite d'ailleurs Stefan OSTER, *Mit-Mensch-Sein. Phänomenologie und Ontologie der Gabe bei Ferdinand Ulrich*, Freiburg-im-Breisgau/München, Alber, 2004, p. 31.

A) *Le témoignage d'une vie*

Ce qu'Ulrich pense, il le vit. C'est ce dont témoignent ses disciples, et ils sont nombreux.

Dans son homélie de funérailles à l'église paroissiale St. Nikolaus, Mühldorf am Inn (Allemagne), Mgr Stefan Oster, évêque de Passau, prononça une homélie qui était d'abord un témoignage en hommage à celui qui fut son professeur de philosophie et père spirituel. Après avoir rappelé le mot de Balthasar placé en exergue: « *Nous allons devoir apprendre à vous supporter!* », il continue ainsi:

Encore et toujours: l'amour. Chers frères et sœurs, d'après ce que je sais, d'après ce que m'ont appris mon amitié avec lui et mon expérience personnelle, ce fut comme un fil rouge dans la vie de Ferdinand Ulrich. Il a constaté à maintes reprises que beaucoup ne voulaient justement pas "apprendre à le supporter". Il faut avouer qu'il ne nous a pas rendu les choses faciles, d'abord dans ses écrits, souvent difficiles à lire, puis par son refus de se contenter de la superficialité, enfin par son audace pour explorer le mystère jusqu'au fond des abîmes de l'homme et de sa propre vie sans éluder aucune question, en s'accrochant à la lumière guérissante de la vérité. Parmi ses collègues dans les milieux universitaires, nombreux sont ceux qui n'ont pas voulu ou pu le suivre dans ce qu'il pensait ou dans ce qu'il avait à dire, qui n'ont pas voulu ou pu soutenir le dialogue avec lui. Mais si cette expérience est bien un fil rouge de sa vie, elle n'est pourtant qu'un symptôme, la manifestation presque nécessaire d'une réalité plus profonde qui a bien davantage encore marqué sa vie. Dans la lecture de la Lettre aux Romains (Rm 9,23-39), nous avons entendu la conviction de Paul, qui était aussi celle de Ferdinand Ulrich: "*Rien ne peut nous séparer de l'amour du Christ... Dieu nous a donné son Fils unique, comment pourrait-il, avec lui, ne pas nous donner tout?*". Le thème fondamental de Ferdinand Ulrich en toute chose a toujours été l'amour. L'amour du Père, qui a créé le monde et le garde dans l'être. L'amour du Christ, par lequel nous sommes rachetés de nos péchés et invités à participer à la vie divine, et l'amour de l'Esprit Saint, qui nous éclaire, qui nous guide, qui nous sanctifie. Encore et toujours l'amour⁷.

Voici ce qu'écrivait Emmanuel Tourpe, l'un des meilleurs connaisseurs français de Ferdinand Ulrich, après une rencontre à son domicile:

L'impression fondamentale est d'avoir rencontré un homme d'une grande sainteté, résumé dans ses vieilles mains caleses ouvertes en calice tout au long de l'entretien qui fut d'une profondeur inouïe: il n'a été question d'un bout à l'autre que de pauvreté, disponibilité et obéissance à l'Esprit, donation

7. Mgr Stefan OSTER, « De la gratuité de l'amour – en l'honneur de Ferdinand Ulrich ».

'en vain' et gratuite, accueil désintéressé... Cet homme n'est plus dans une phase intellectuelle et universitaire mais est dans un état presque exclusivement spirituel, une sorte de période où il vit jusqu'à l'extrême, dans un grand abandon de tous et à tout. C'est un homme de lumière, qui me fait penser énormément aux dernières années d'Aimé Forest pour ce que j'en connais.

De Balthasar il m'a un peu parlé, surtout pour dire que le théologien suisse avait dû lutter pendant deux ans pour lui faire accepter de publier *Homo abyssus*. Il n'a rencontré Siewerth que 4 fois et m'en a parlé comme d'un 'volcan'. Mais il n'avait pas tellement envie de parler débats et amitiés intellectuelles, très clairement il voulait m'emmener sur un terrain non pas disputatif ou conceptuel mais pneumatologique ou spirituel. Il vit le don et la pauvreté dont parlent ses livres d'une manière dévorante et lumineuse⁸.

Permettez-moi, enfin, d'ajouter mon humble témoignage personnel. Ferdinand Ulrich se sentait proche d'une communauté nouvelle, les Petites sœurs de l'Agneau, pour des raisons qui touchent autant au cœur de leur spiritualité qu'au cœur de sa métaphysique de l'être-amour. Grâce à la médiation d'une de ces petites sœurs, j'ai pu bénéficier d'un long entretien téléphonique d'une heure et demie avec celui qui aimait s'appeler (depuis le décès de son épouse) simple frère. Or, au-delà de ses paroles de sagesse que j'ai soigneusement consignées, c'est, plus encore, l'attitude intérieure de Ferdinand Ulrich qui m'a profondément rejoint. En effet, l'homme était tellement simple – au sens de la première béatitude (cf. Mt 5,3), qu'il n'a cessé de méditer toute sa vie – que, d'emblée, il a partagé, j'allais dire livré, le cœur de son unique intuition – la kénose de l'être – et que nous avons pu échanger sur le cœur de sa pensée. *L'Homo abyssus*, c'est lui, c'est le résumé de sa vie!

Si l'existence d'Ulrich est le miroir de sa philosophie, c'est parce que celle-ci possède ce qu'elle cherche et aime, autrement dit, parce qu'elle est sapientielle au sens le plus strict du terme. En effet, le propre du sage est de contempler dans l'unité du principe et du principe ultime la diversité des êtres et des idées. Or, qu'y a-t-il de plus sublime, d'ultime et d'intime à la fois que cette union sans confusion entre l'être et l'amour? Un signe de ce principe des principes est sa simplicité – simplicité non pas d'indigence, mais de surabondance. Et c'est sans doute parce que, en quelques pas qui sont autant d'ouvrages décisifs, Ulrich a accédé à ce sommet qu'est l'être comme amour, qu'il s'est non pas interdit de publier, mais tout simplement tu. Sur le Thabor,

8. Mail personnel d'Emmanuel Tourpe, envoyé le 26 décembre 2014. Cf. son article d'homage dans la prochaine livraison de la *Nouvelle revue théologique*, 142 (2020) n° 2.

que peut-on balbutier de plus que « il nous est bon d'être ici [*kalon estin hēmas ôde einai*] » (Mt 17,4), dans une parole qui, justement, conjoint l'être, la bonté-beauté, ainsi que la présence et le « nous »?

Or, la sagesse est tout à la fois spéculative et pratique. Cela est vrai de la vertu: sans se superposer au sage, le prudent est « sage » dans l'ordre de l'action, au point que, dans l'usage courant du mot, l'adjectif désigne un homme avisé qu'il est bon de consulter pour un discernement⁹. Cela est *a fortiori* vrai dans la perspective chrétienne. Il est de ce point de vue significatif que saint Thomas ait évolué, à peu de temps de distance, dans sa répartition des dons du Saint-Esprit: lors de la systématisation qu'offre la morale générale, il distingue la sagesse du conseil comme le spéculatif du pratique¹⁰; mais, lorsque, dans sa morale particulière, il est conduit à traiter du don pour lui-même, au terme de son traité de la charité, il affirme que son acte est tout à la fois de la *theoria* et de la *praxis*¹¹ ou, comme il le montrera encore mieux à propos des états de vie, que la contemplation déborde en action¹². Quoi qu'il en soit de cette exégèse, au-delà des mots, la réalité demeure: le sage ne peut pas penser ce qu'il ne vit pas. Peut-être le scientifique peut-il vivre dans le désordre et ne pas manquer la vérité; peut-être ce grand artiste est-il un empoisonneur¹³. Mais seuls les cœurs purs verront Dieu (cf. Mt 5,8).

B) *Exposé*

Les présentations de la métaphysique d'Ulrich sont souvent aussi synthétiques que le verbe du maître. Si elles montrent la grande densité de son propos, en revanche, elles peinent à en manifester les articulations et donc à cerner les concepts en leur contenu différencié. Nous procéderons de manière analytique, pour permettre aux notions ulrichiennes de se déployer. Cette nécessaire divergence préparera et enrichira le moment de la convergence.

9. Cf. Pascal IDE, *Comment discerner*, Paris, L'Emmanuel, 2020, chap. 8.

10. Cf. THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, Ia-IIæ, q. 68, a. 4.

11. Cf. *ibid.*, IIa-IIæ, q. 45, a. 3.

12. Cf. *ibid.*, IIa-IIæ, q. 188, a. 5 et 6.

13. « Le fait qu'un homme est un empoisonneur ne prouve rien contre sa prose » (Oscar WILDE, « Pen, Pencil and Poison », *Intentions*, New York, Dodd, Mead, 1891, cité par Jacques MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie*, Paris, DDB, 1966, p. 46; sur toute la question ici traitée, cf. p. 45-47).

1. La gratuite perfection de l'être

Ulrich a reçu avant tout de Thomas cette vérité: de toutes les créatures, l'être est la plus parfaite. L'*esse* est « actualité de tous les actes [*actualitas omnium actuum*], perfection de toutes les perfections [*perfectio omnium perfectionum*]¹⁴ ». Ce n'est pas le lieu ici de développer cette intuition fontale du grand philosophe médiéval. Disons simplement que, pour lui, l'*esse* ne s'identifie pas à l'*ens* (l'étant), même si le français ne possède qu'un seul mot, « être », pour désigner cette double réalité, ce qui oblige à inventer un néologisme, le participe présent substantivé « étant », pour le distinguer de l'*esse* ou être proprement dit. Or, et tel est l'apport aussi génial que décisif de Thomas, l'être est l'acte même de l'essence (qui, pourtant, est aussi forme et perfection dans son ordre propre). Voilà pourquoi il parle d'acte d'être (*actus essendi*). Et c'est de la perfection de l'*esse* que toutes les autres perfections de l'étant découlent, à commencer par son action qui en est le rejaillissement.

Or, cette perfection est une gratuité imméritée, imprécédée. Nul étant ne s'est donné et ne peut se donner l'être. Il y va, certes, de la création qui est donation d'être. Mais Ulrich ne songe pas seulement ni même immédiatement à cette origine qui, ultimement, renvoie à la Transcendance divine de l'*Ipsum esse subsistens*¹⁵. Pour lui, cette gratuité se vérifie au ras même de l'*esse* qui brille dans l'immanence de chaque étant: l'être est d'une richesse inouïe, d'une générosité profuse que l'étant ne peut épuiser. Or, ce débordement, cet *excessus* atteste sa gratuité. Et, ce que la chose ignore, l'homme le sait, du moins quand il accepte de se poser la question de l'être: voilà pourquoi l'homme est pour lui-même un mystère, ainsi que le disent le titre et le sous-titre du premier ouvrage d'Ulrich – *Homo Abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage* – qui est aussi sa thèse d'habilitation. Rédigée en six semaines, elle constitue son chef-d'œuvre indépassé¹⁶.

Donc, l'être est amour pour une première raison: sa *gratuité*. Est-ce à dire que notre auteur oppose *éros* et *agapè*? En fait, la référence n'est pas immédiatement néotestamentaire. Don renvoie d'abord à un mot allemand presque intraduisible: *umsonst*¹⁷. Si l'on devait le rendre en français, le mot le plus

approchant serait peut-être « *pour rien* », « désintéressé » ou « gratuit ». Encore faudrait-il garder à l'adjectif allemand toute sa charge et son ambivalence: « *pour rien* » signifie aussi « *en vain* », ce qui ne compte pas dans un monde obnubilé par le rentable, le calcul, le profit, l'intérêt. De même, l'expression française « cela n'a pas de prix » comporte aussi cette ambiguïté: ce qui est au-delà comme ce qui est en-deçà de tout prix...

2. La kénose de l'être

Ce mystère de plénitude ontologique ouvre aussitôt sur un mystère encore plus grand: la *kénose*. En effet, si l'être brille au sein de l'étant et le déborde par sa gratuite générosité, plus encore, il s'y cache jusqu'à s'y enfouir, sans jamais s'enfuir. La gloire de l'être est comme contenue, au double sens du terme, à la fois retenue et contractée, dans l'humilité d'un simple étant. L'être, en quelque sorte, s'abaisse à se rendre présent dans ce qui ne pourra jamais l'égaliser ni en mériter la splendeur.

Or, la kénose est le mouvement même de l'amour. Si la gratuité généreuse de l'être renvoie implicitement au mystère de la création, l'abaissement kénotique, jusque dans son vocabulaire, renvoie explicitement à l'Incarnation rédemptrice: le propre de l'amour est de s'abaisser et de s'abaisser au plus bas, voire au-delà de ce qui lui est le plus contraire, à savoir le péché. Néanmoins, une nouvelle fois, Ulrich donne un contenu de sens pleinement rationnel, en l'occurrence, métaphysique, à l'*exinanitio* en l'identifiant au retrait, voire à la mise en absence. Autant l'ombre de Hegel plane sur la méditation relative à la richesse de l'être (ou plutôt de l'esprit, car l'on sait combien *La science de la logique* fait de l'être la première et la plus pauvre des notions), autant Ulrich dialogue avec Heidegger en soulignant que la merveille de l'être se voile dans l'étant – en vue de revisiter du tout au tout la différence ontico-ontologique¹⁸.

18. On doit à Heidegger d'avoir opposé l'adjectif *ontique*, ce qui relève de l'étant (*das Seiende*), c'est-à-dire de la sphère des objets concrets ou perçus (*Sein und Zeit*, 1927, § 4) à l'adjectif *ontologique*, ce qui porte sur l'être de l'étant (*das Sein des Seienden*) (*Ibid.*, § 3). Et comme cette distinction entre *être* (ontologique) et *étant* (ontique) est l'impensé de la philosophie occidentale, il l'a nommée *différence* à partir de 1929: « Dans la mesure où la métaphysique pense l'étant comme tel dans sa totalité, elle se représente l'étant dans la perspective de ce qu'il y a de différent dans la Différence, sans avoir égard à la Différence comme telle » (« Identité et différence », 1957, trad. André Préau, dans *Questions I*, coll. « Classiques de la philosophie », Paris, Gallimard, 1968, p. 253-310, ici p. 285). La différence de perspective entre Heidegger et Ulrich sur ce point est résumée par Hans Urs VON BALTHASAR, dans « La merveille de l'être et la quadruple différence », *La Gloire et la Croix*. Les aspects esthétiques de la Révélation. IV. *Le domaine de la métaphysique*. 3. *Les héritages*, trad. Robert Givord et Henri Engelmann, coll. « Théologie » n° 86, Paris, Aubier, 1983, p. 369-381.

14. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 7, a. 2, ad 9.

15. « Créer c'est donner l'être [*Creare autem est dare esse*]. » (THOMAS D'AQUIN, *I Sent.*, d. 37, q. 1, a. 1)

16. Cf. Ferdinand ULRICH, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seinsfrage*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1961 : rééd. *Schriften I*, coll. « Horizonte » n° 8, 21998.

17. Cf. Stefan OSTER, « Umsonst geben – Über Lehrer-sein und geistliche Vaterschaft. Ferdinand Ulrich zum 80. Geburtstag », *Communio* (éd. all.), 40 (2011) n° 1, p. 51-61.

Donc, une nouvelle fois, mais pour une tout autre raison, l'être est amour.

3. L'unité de l'être

Mais n'y a-t-il pas un paradoxe, voire une contradiction, à affirmer que l'être est à la fois gratuité et kénose, plénitude et retrait, générosité et videnent de soi? À vouloir tout étreindre n'est-on pas conduit à tout éteindre? Nous ne sommes pas encore parvenus au cœur de la métaphysique ulrichienne. Celle-ci pourrait être présentée comme des notes en marge d'un texte, que dis-je, d'une phrase, de saint Thomas, qu'elle ne cesse de citer et méditer :

L'être désigne quelque chose de complet et de simple, mais de non subsistant [*esse significat aliquid completum et simplex sed non subsistens*]¹⁹.

Cette affirmation absolument centrale fut souvent citée et glosée par de grands thomistes, comme Siewerth ou Fabro, mais elle tient une place encore plus axiale chez Ulrich. Commentons-la d'abord à partir du contexte. En amont, Thomas traite de la manière de nommer les perfections divines. En aval, il compare l'être à la substance. En effet, la suite de la phrase affirme : « La substance signifie quelque chose de subsistant mais [qui est] sujet pour un autre [*substantia autem aliquid subsistens significat sed alii subiectum*]. » Cette affirmation comporte deux points : la substance est subsistante ; la substance est complexe, puisque, étant sujet d'un autre, à savoir l'accident, elle compose avec lui.

Considérons ensuite les termes utilisés. *Primo*, en affirmant que l'*esse* est *completum*, « complet », l'Aquinat signifie : en creux, qu'on ne peut rien lui ajouter ; en plein, qu'il est achevé, parfait, voire qu'il est la perfection des perfections, c'est-à-dire la perfection contenant toute perfection. *Secundo*, en affirmant que l'*esse* est *simplex*, « simple », Thomas veut dire : en négatif, qu'il est dénué de composition, indivis et indivisible, et en positif, qu'il est un, et que, s'il contient tout achèvement, il *est* cet achèvement, sans distance, la possédant au point de s'y identifier. *Tertio*, en affirmant que l'*esse* est *non subsistens*, « non subsistant », Thomas lui dénie toutefois l'ultime perfection qui est la subsistence. Cette assertion, décisive, seule permet d'éviter le panthéisme, sans nier les perfections antérieurement énoncées. En effet, seul Dieu possède l'être au point de s'identifier à lui ; la créature, elle, le spécifie, le limite et le mesure dans l'essence qui le reçoit.

Enfin, relisons cette phrase dans les termes de la métaphysique du don, glosant ce qui n'est pas toujours aussi explicité chez Ulrich. Dieu donne à la

créature de participer le plus possible et le plus intimement à ce qu'il est. Toutefois, il ne peut lui offrir d'être un *esse* subsistant. En effet, le donateur divin se caractérise par la subsistence de son *esse* ; or, dans le processus d'autocommunication, tout peut être communiqué sauf le principe même de cette communication. Plus que cela, selon la loi de diffusion qui n'est pas autre chose que la loi même de l'amour, le donateur aimant donne tout, sauf de donner (d'être source du don). L'asymétrie demeure à jamais entre le donateur et le bénéficiaire. Or, si Dieu peut donner l'être, c'est parce qu'il est l'être subsistant : c'est en tant que subsistant, en tant que l'être totalement être, donc possédant l'être, qu'il le communique. Par conséquent, il peut donner *d'être*, mais il ne peut pas donner *l'être* au sens de l'être en tant qu'il subsiste.

Un tableau résumera ces caractéristiques croisées.

Les notions métaphysiques	L'explicitation notionnelle
Dieu	La perfection subsistante
L'être (<i>esse</i>)	La perfection non-subsistante
L'étant (<i>ens</i> ou substance)	La substance imparfaite (au sens où elle n'est pas Dieu)

4. L'être est amour

Après avoir analysé ce qui me semblent être les principales notions de la métaphysique ulrichienne, il est désormais possible de converger vers ce que nous avons énoncé être son axe central : l'être est amour. Il apparaît désormais dans la pleine lumière. En effet, selon Ulrich, l'amour ne se caractérise pas d'abord comme un élan ou un attrait, mais comme un don. Or, celui-ci est donation et réception : « Le phénomène de l'amour est la médiation entre la spontanéité et la réceptivité de l'homme²⁰. » De même que, pour Przywara, l'analogie est animée par le rythme fondamental (*Urrhythmus*) de la ressemblance et de la dissemblance²¹, le don vit intimement de la pulsation de la fécondité qui engendre et de l'humilité qui recueille. Or, l'étant n'est pas seulement un composé d'être et d'essence : cette vision trop statique manque la dynamique profonde qui ne cesse de le vivifier. L'étant est né de ce que le

20. Ferdinand ULRICH, « Le mystère de l'amour dans la démythisation de la morale (Résumé) », *Démythisation et morale*. Actes du Colloque organisé par le Centre Int. d'études humanistes et par l'Institut d'études philosophiques de Rome, Rome 7-12 janvier 1965, Paris, Aubier éd. Montaigne, 1965, p. 311-324, ici p. 312.

21. Cf. Erich PRZYWARA, *Analogia entis. Metaphysik. Ur-Struktur und All-Rhythmus*, Schriften, Bd. III, Einsiedeln, 1962.

19. THOMAS D'AQUIN, *De potentia*, q. 1, a. 1, vers la fin du *respondeo*.

don gratuit de l'*esse* (l'acte d'être) a été reçu dans une essence qu'il a fécondée et dont, en retour, il reçoit sa mesure et sa spécification. Conjuguant (spontaneusement) donation et réception, le mystère de l'être s'identifie donc à celui de l'amour. Cela est vrai des êtres matériels :

La pure différence entre l'étant et l'essence matérielle ou la différence entre acte et puissance, est incomparablement moins 'suffisante' pour l'événement de la finitisation de l'étant créé comme amour que la différence ontologique qui distingue l'étant comme amour de la subsistance qu'il atteint dans les entités finies²².

Cette ontologie se vérifie encore davantage dans le cas de l'homme sur lequel Ulrich s'est beaucoup plus penché que sur le cosmos. Tout le mystère de la liberté humaine peut se relire non seulement à partir de la bipolarité entre être et étant, mais, plus encore, à partir de leur réconciliation dans l'amour qu'ils sont²³. Citons ce développement qu'il vaudrait la peine de commenter longuement²⁴. Il prolonge la citation ci-dessus sur l'amour comme battement d'activité (spontanéité) ou donation et réceptivité :

Position et présupposé ont un *a priori* ontologique : c'est la différence entre l'être et l'essence comme subsistance concrète. Il s'ensuit que la manifestation personnelle de cette dialectique de l'être comme acte et de l'essence comme subsistance concrète, est représentée comme être-au-monde par la liberté finie. En cela nous retrouvons la dialectique de position de soi-même et présupposition du monde et du toi. Mais cette différence ontologique n'est rien de fixé : nous avons en elle un mouvement transcendantal qui est le mouvement de la finitisation de l'être comme amour. La finitisation de l'être comme amour est cette dialectique : l'être créé comme acte, comme plénitude infinie ne prend sa subsistance qu'au moyen de la limitation opérée par l'essence ; son pouvoir, ou sa puissance, est d'être limité par l'essence. Alors le

22. Ferdinand ULRICH, *Schriften IV. Logo-tokos*. Der Mensch und das Wort, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2003, p. 59. Souligné dans le texte.

23. Sans rien dire de la dialogique du « Je » et du « Tu » qui est au centre de l'anthropologie ulrichienne.

24. On peut la compléter par cette autre parole d'Ulrich : « Ainsi l'homme s'accomplit-il comme la figure personnelle de l'unité de la richesse et de la pauvreté de l'être comme don. [...] L'homme subsiste en lui-même à travers la relation à soi-même et à l'autre. Il est en lui-même 'relatio subsistens'. Mais il n'est cela que parce que, et dans la mesure où il se reçoit de la main d'un Créateur, qui est en Lui-même déjà relation substantielle. La tenue à soi de la liberté est donc une 'relation en elle-même fondatrice', sans que par là la singularité, le caractère irremplaçable et incomparable de la personne soit relativisé pour autant. Car l'homme n'est à la vérité chez lui que là où il vit la pauvreté de l'obéissance d'être personnelle par rapport à l'autre, qui se montre et se communique à lui 'de soi' de manière indéridable. » (cité par Stefan OSTER, *Mit-Mensch-Sein*, p. 342)

pouvoir de la spontanéité et de la liberté – liberté comme maîtrise – est le service rendu à l'autre. Voilà la dialectique : l'être comme acte, l'essence comme subsistance concrète. Mais cette différence doit être comprise comme mouvement transcendantal de la finitisation de l'être comme amour, finitisation qui est, dans le monde, l'acte de la liberté finie dans le dialogue avec l'autre. Dans le dialogue, la réception du toi représente le moment de l'essence ontologique, et la position de l'autre représente l'être comme acte. C'est une dialectique qui se réalise toujours dans une grande tension spéculative, parce que l'homme est tenté de diviser ce mouvement de l'amour en deux moments : la spontanéité et la réceptivité, c'est-à-dire l'être et la réception, la position et la présupposition. Nous avons là la dialectique autonomie-hétéronomie²⁵.

Ainsi, lorsque Ferdinand Ulrich écrit cette phrase (que Siewerth ou Balthasar auraient signée à deux mains) : « Thomas d'Aquin est le penseur de l'être comme amour²⁶ », il ne dit pas que tel était le propos du *Doctor communis*, ni même que c'était une intention implicite, mais il veut dire que cette affirmation de la transcendantalité, voire de la super-transcendantalité de l'amour était contenue en germe dans la métaphysique thomasiennne, en particulier celle du *De potentia*.

5. La richesse et la pauvreté de l'être

En fait, Ulrich exprime volontiers ce mystère de l'être-amour ou de l'être-don dans un lexique plus concret, plus parlant : celui de la *richesse* et de la *pauvreté*. En effet, la richesse correspond au rayonnement datif de l'*actus essendi* qui aspire tant à se communiquer, et la pauvreté à son enfouissement au sein de l'étant afin de pouvoir subsister tout en perdant sa complétude.

En donnant à la *richesse* et à la *pauvreté* de notifier l'être, Ulrich a l'audace de les faire entrer en métaphysique. Mais quel est leur statut épistémologique ? Ce ne sont ni de pures images, puisqu'elles peuvent désigner une réalité aussi peu sensible que l'être ; ni de purs concepts, puisqu'elles tirent leur signification de la possession de cette réalité très matérielle qu'est l'argent.

25. Ferdinand ULRICH, « Le mystère de l'amour dans la démythisation de la morale (Résumé) », p. 312.

26. Ferdinand ULRICH, « Sein und Mitmensch », *Salzburger Jahrbuch für Philosophie*, 19 (1974), p. 128. Cité par Stefan OSTER, « Philosophieren aus dem christlichen Glauben », Ferdinand ULRICH, *Schriften V. Gabe und Vergebung*. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie, Stefan Oster éd., Freiburg-im-Breisgau et Einsiedeln, Johannes Verlag, 2005, p. xxxii.

C) Conséquences

Bien des conséquences pourraient être tirées de la profondeur abyssale de cette pensée. Relevons-en très brièvement trois, la première étant historique, la deuxième doctrinale et la troisième intermédiaire.

1. *L'hypostase de l'être ou l'apostasie moderne*

En creux, Ulrich relit l'histoire de la philosophie occidentale non pas seulement comme un oubli de l'être, à l'instar de Heidegger, mais comme un oubli de l'*esse* comme gratuité, c'est-à-dire comme amour. C'est ainsi que, dans son dernier et volumineux ouvrage (pas moins de 800 pages), il relit la parabole de l'enfant prodigue tout en demeurant philosophe, et illustre les attitudes des deux fils à partir de philosophes comme Hegel, Marx, Nietzsche et Heidegger²⁷. L'histoire dramatique des relations entre ce père et ses fils est un miroir de la gigantomachie, de la lutte de l'homme occidental moderne contre Dieu. En effet, celui-là a absolutisé l'étant, l'a en quelque sorte clôturé sur lui-même et sa finitude. Or, nous avons vu que l'*ens* se caractérisait, certes, par sa subsistance, mais aussi par sa possession d'un *esse* qui, pour subsister, a dû perdre sa complétude, se contracter et se finitiser. Et comme l'*esse* participe de Celui qui est, l'hypostasie conduit donc à l'apostasie.

La pensée est toujours menacée par la tentation d'insister trop sur l'abandon de l'être dans l'étant de sorte que la similitude de Dieu dans le fini disparaît dans la diversité de la réalité matérielle. Ainsi la création s'émanciperait de sa relation originelle avec le créateur, le fini comme tel se déclarerait absolu et prendrait le néant comme son origine²⁸.

Mais il faut dire plus. L'être, pour Ulrich, contient en lui-même, la possibilité de l'athéisme. En effet, la notion de substance, entendue comme « substance » inclut la finitude, donc la réceptivité, donc la causalité. En revanche, l'*esse* est une perfection pure. Dès lors, dans son contenu intelligible, l'*esse* n'enveloppe nulle causalité et autorise l'athéisme que symbolise la mort du père. Qu'il puisse lui laisser toute sa place est peut-être l'attestation la plus bouleversante de sa pauvreté kénétique. Mais l'athéisme et le nihilisme contemporains s'épuisent et s'auto-effacent en cet effort inefficace d'auto-divinisation :

27. Cf. Ferdinand ULRICH, *Schriften V. Gabe und Vergebung*. Ein Beitrag zur biblischen Ontologie, Einsiedeln, Johannes Verlag, 2006.

28. Ferdinand ULRICH, « Langage, esprit et tradition », dans Enrico CASTELLI (éd.), *Archivio di Filosofia*, n° 1-2, 1963, p. 309-321, ici p. 311.

Là où l'homme veut devenir son propre père par ses propres forces [et de citer Marx et Nietzsche], il retombe sur soi dans l'acte même de la naissance de son oui absolu dans le monde. Il devient l'esclave de son identification au père, il ne peut pas se donner, puisqu'il ne s'admet pas comme donné. Il lui faut se légitimer sans cesse comme le 'commencement sans commencement'. Il ne peut se débarrasser du 'je veux', car il ne peut s'en remettre à aucun 'autre'²⁹.

Enfin, l'histoire ne s'arrête pas là : le par-don du père devient un don en continuité avec le don originnaire de l'être dans la création. En effet, c'est du fond même de la descente kénétique que s'amorce la remontée glorieuse vers le Père et la manifestation de ce que la gloire de l'être ne réside pas seulement dans la liberté vide de l'autopossession³⁰, mais dans la liberté pleine de l'autodonation – qui naît de l'humble autoréception du père.

2. *L'articulation de la philosophie et de la théologie*

Le philosophe de métier se demandera, voire s'inquiètera de savoir si le discours d'Ulrich n'est pas plus théologique que philosophique. Autrement dit, cette prétendue philosophie n'est-elle pas une crypto-théologie?³¹ Assurément, Ulrich est habité, plus, informé par le Christ (cf. Ga 2,20) et ce qui, pour notre penseur, est le noyau de son mystère, sa kénose (cf. Ph 2,6). Pour autant, il ne cesse de penser en philosophe et de s'adresser aux philosophes. Dans une lettre écrite à Ulrich, Balthasar disait de son chef-d'œuvre *Homo Abyssus* : « Elle se tient dans un contact intime avec les mystères de la Révélation, offre un accès à eux, et pourtant n'abandonne jamais le domaine strictement philosophique³². » Il n'y va pas que de la condition existentielle d'un philosophe qui, vivant de sa foi, ne peut, sans schizoïdie, en être coupé

29. Ferdinand ULRICH, « L'humble autorité du Père », *Communio* (éd. fr.). *La création*, 1 (1976) n° 3, p. 15-20, ici p. 19.

30. J'ajoute l'adverbe « seulement », parce que, loin de transformer l'homme en un canal (limité à la réception ou don 1 et à la donation ou don 3), Ulrich honore le don à soi (don 2) : « Ferdinand Ulrich a montré dans de nombreux travaux comment l'homme ne devient soi-même qu'en s'acceptant soi-même, parce que l'homme a justement un vis-à-vis, un Tu, mais qu'il est aussi en soi-même à la fois un Je et un Tu. » (Stefan OSTER, « L'amour de Dieu et la vérité cachée de l'athéisme », *Communio* (éd. fr.). *Dieu est amour*, 30 [2005] n° 5-6, p. 89-99, ici p. 91)

31. Tel est, par exemple, le reproche de Gerd Haeffner, dans sa recension de l'ouvrage d'ULRICH, *Gegenwart der Freiheit (Theologie und Philosophie)*, 51 [1976], p. 118-122, ici p. 122.

32. *Lettre de Balthasar à Ulrich*, 28 mai 1962, citée dans Stefan OSTER, « Thinking Love at the Heart of Things. The Metaphysics of Being as Love in the Work of Ferdinand Ulrich », trad. Adrian J. Walker, *Communio* (éd. angl.), 37 (2010) n° 4, p. 660-700, ici p. 661.

(comment Aristote ne penserait-il pas comme un Grec ou comme un *vir*?); mais il y va de la conviction inamissible que le *Logos* divin donne – et demande (cf. 1 P 3,15) – à penser au *logos* humain et que le christianisme est prégnant d'une métaphysique qui tarde tant à être explicitée. Et le cœur de cette métaphysique se concentre dans cet énoncé qui dit tout : l'être est amour.

3. Une précision de la pensée siewertienne

Grande est la continuité entre les métaphysiques d'Ulrich et de Siewerth – au point que, tout en disant sa préférence pour le premier, Balthasar les associe souvent, non sans leur joindre une troisième figure, encore plus méconnue en France : Hans André³³. Tous deux ont élaboré une philosophie de l'être comme amour en dialogue avec la Révélation; tous deux ont vu dans le mystère de l'enfance le lieu fontal de la métaphysique de l'être comme amour³⁴ – « Comment est-ce que *l'enfance* de l'homme est interprétée chez Hegel ou Marx³⁵? » ; tous deux font de l'être (*esse*) une « pure médiation [reine Vermittlung] » entre l'*Ipsum esse subsistens* (Dieu) et l'*ens subsistens* (la substance créée)³⁶; etc. Pour autant, les divergences ne sont pas absentes, par exemple sur la manière de concevoir le néant. Siewerth l'interprète comme une contradiction au sein de l'étant³⁷. Or, nous l'avons vu, Ulrich, de manière beaucoup plus positive, introduit la pulsation de richesse et pauvreté au sein même de l'être; or, la richesse est à la pauvreté ce que l'être est au non-être.

Nous ne voyons aucune contradiction dans le fait d'appeler l'*esse*, en tant qu'il est *completum* et *simplex*, un 'néant', car de la sorte c'est sa 'non-subsistance' qui est exprimée. [...] Plus originellement l'être est conçu comme une plénitude communiquée, plus intensivement sa non-subsistance jette sa lumière³⁸.

33. Cf. Gustav SIEWERTH, *La philosophie de la vie de Hans André*, trad. Emmanuel Tourpe, introduction et commentaire de Pascal Ide, Paris, DDB, 2015.

34. Cf. Gustav SIEWERTH, *Metaphysik der Kindheit*, Einsiedeln, Johannes, 1957; *Aux sources de l'amour*. Métaphysique de l'enfance, présentation et trad. par Thierry Avasle, préliminaires d'Emmanuel Tourpe, coll. « Essais de l'École cathédrale », Saint-Maur, Parole et Silence, 2001; Ferdinand ULRICH, *Der Mensch als Anfang*. Zur philosophischen Anthropologie der Kindheit, coll. « Kriterien » n° 16, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1970.

35. Ferdinand ULRICH, *Homo abyssus*, p. 12.

36. Cf. Gustav SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, Frankfurt am Main, Schulte-Bulmke, 1939, 1961, p. 75, 131s; et cf. Ferdinand ULRICH, *Homo abyssus*, p. 15.

37. Cf. Gustav SIEWERTH, *Der Thomismus als Identitätssystem*, p. 196s.

38. Cité par Stefan OSTER, *Mit-Mensch-Sein*, p. 227.

D) Conclusion

Qui, en France, connaît Ferdinand Ulrich? Pourtant, Hans Urs von Balthasar (1905-1988), qui est peut-être le plus grand théologien du XX^e siècle, doublé d'un penseur d'une rare profondeur, n'hésitait pas à dire de celui qui fut, bien que beaucoup plus jeune, son maître, qu'il était le plus grand philosophe allemand vivant; en retour, Balthasar note même que sa « dette » est encore plus grande vis-à-vis d'Ulrich que vis-à-vis de Siewerth, notamment dans l'écriture dans son histoire de la métaphysique (*Im Raum der Metaphysik*)³⁹; et plus d'un observateur a noté qu'Ulrich était « le plus important interlocuteur de Balthasar, surtout après la mort de Siewerth [en 1961]⁴⁰ ».

Mystérieusement, à quarante ans, celui qui, plus que Siewerth, est un « penseur au cerveau de lion et au cœur d'enfant⁴¹ », a cessé de publier; nous avons ébauché une hypothèse explicative. Heureusement, Ulrich n'a pas cessé d'écrire, et tous ses disciples attendent impatiemment que soient éditées ces pages encore inconnues. Il faut aussi souhaiter, pour le public francophone, que ses œuvres majeures soient bientôt traduites.

Que ces quelques lignes – qui n'offrent qu'un pâle reflet d'une pensée dont, j'espère, le lecteur a pressenti l'abyssale profondeur⁴² – soient un hommage rendu à cet homme hors du commun qui, ayant accepté d'être considéré dans la banalité du commun, n'a cessé de communiquer, par ses écrits, sa parole et encore plus, par sa vie, le don qui lui a été fait et dont il est resté le témoin reconnaissant!

Pascal IDE

39. Cf. Hans Urs von BALTHASAR, *Unser Auftrag*. Bericht und Entwurf. Einführung in die von Adrienne von Speyr und Hans Urs von Balthasar gegründete Johannesgemeinschaft, Einsiedeln, Johannes, 2004, p. 39s.

40. Andrzej WIERCIOSKI, « Hermeneutik der Gabe. Die Wechselwirkung von Philosophie und Theologie bei Hans Urs von Balthasar », Walter KASPER (éd.), *Logik der Liebe und Herrlichkeit Gottes*. Hans Urs von Balthasar im Gespräch. Festgabe für Karl Kardinal Lehmann zum 70. Geburtstag, Ostfildern, Matthias-Grünwald, 2006, p. 350-370. Dans le même sens, cf. Roberto CARELLI, *L'uomo e la donna nella teologia di H.U. von Balthasar*, coll. « Collana Balthasariana » n° 2, Lugano, Eupress FTL, 2007, p. 177.

41. C'est ce que Hans Urs von Balthasar disait de Siewerth : « de[r] Mann mit dem Löwengehirn und dem Kinderherzen » (*Mein Werk. Durchblicke*, Einsiedeln et Freiburg im Breisgau, Johannes, 1990, p. 72).

42. Qui n'est pas sans limite. Ainsi, dans *Der Mensch als Anfang*, Ulrich attribue unilatéralement la pauvreté à la femme et la richesse à l'homme. Heureusement, par la suite, il nuance ce propos d'origine aristotélicienne, avant d'être thomiste, et liée à une biologie d'un autre âge.



Pourquoi l'Église ne devrait pas avoir peur de l'histoire

Les historiens consultent les archives pour découvrir ce qu'a été le passé, l'expliquer et le faire connaître aux acteurs présents du monde. La science historique progresse, lorsque des sources encore inexplorées révèlent des informations nouvelles, mais aussi lorsque certains auteurs proposent une relecture ou une interprétation originale de documents anciens déjà analysés par d'autres. À toute époque, les travaux historiques présentent des découvertes inattendues, des hypothèses nouvelles, voire des conclusions un peu « révolutionnaires » qui obligent à nuancer, voire réviser des jugements communément admis sur des œuvres, des personnes et des événements, en attendant que ces études soient dépassées par d'autres. Si la réalité s'avère parfois difficile à cerner, il arrive aussi que les historiens disposent de preuves suffisamment solides pour remettre en cause des opinions tranchées qui jusqu'ici semblaient faire l'unanimité. Tantôt les chercheurs jugent le passé moins sombre que leurs devanciers l'avaient décrit. Tantôt, au contraire, l'histoire paraît plus opaque que d'aucuns la racontaient. C'est pourquoi, la recherche historique constitue pour chaque génération une opportunité de faire émerger la vérité avec une plus grande clarté, mais elle représente aussi une menace permanente pour les individus et les institutions d'hier, car à tout moment des profondeurs de l'oubli peuvent surgir des preuves qui obligent à revoir des jugements que chacun croyait fermement établis.

À première vue, l'Église qui se proclame « une, sainte, catholique et apostolique » pourrait avoir bien des raisons de craindre la recherche historique, car celle-ci n'hésite pas à révéler toute la vérité qu'elle découvre, y compris les faits peu reluisants qui suggèrent que l'Église est une société humaine comme les autres : intrigues de pouvoir, erreurs de jugement, manipulation, maladroitness, péchés, scandales... Sans doute, à certaines époques, les historiens catholiques ont cédé à la tentation de cacher ou de minimiser ces faiblesses, en valorisant les éléments qui font honneur à l'institution ecclésiale. Ainsi, ont-ils présenté les événements de façon à mettre en évidence la présence de Dieu dans son Église, quitte à s'éloigner de la réalité des faits tels que les sources les dévoilent. Cependant la tentation d'enjoliver l'histoire,

lorsqu'elle est sombre, n'est plus d'actualité¹. Les papes eux-mêmes, depuis Léon XIII, ont encouragé les historiens à examiner rigoureusement les archives et à relater les faits sans mentir². Malgré tout, bien des membres de l'Église, clercs et laïcs, s'avèrent encore réticents à voir les archives des institutions ecclésiastiques passées au crible et analysées avec toute la rigueur que réclame la science historique. Les uns ont peur que ce retour sur le passé ne suscite des controverses vaines, voire néfastes à l'évangélisation. D'autres redoutent que l'Église, en dévoilant les possibles faiblesses de ses membres, ne fournisse des arguments à ceux qui la dénigrent. S'il n'ignore pas ces craintes, le pape François estime que la vérité historique est profitable à tous. Ainsi, annonçant le 4 mars 2019 l'ouverture prochaine aux chercheurs des archives relatives au pontificat de Pie XII, le pape s'est exclamé à la fin de son discours : « L'Église n'a pas peur de l'histoire, au contraire elle l'aime, et elle voudrait l'aimer davantage et mieux, comme Dieu l'aime³ ! » La présente contribution entend exposer les fondements théologiques d'une telle sérénité qui peut sembler à première vue déroutante. La confiance de l'Église dans la recherche historique traduit humilité, force, sagesse et espérance.

L'Église est humble

Méditant souvent dans sa prière les textes sacrés qui évoquent la fragilité de la condition humaine, l'Église sait que l'homme est un être chétif au regard de l'immensité de la nature et de la complexité du monde. L'être humain créé à l'image de Dieu a certes une intelligence, mais celle-ci n'a

qu'une capacité limitée. Précisément l'Église invite ses enfants à supplier Dieu et à invoquer le Saint-Esprit, car elle sait qu'il est difficile pour chacun de réaliser des choix avisés et d'accomplir la volonté de Dieu. L'homme qui fait l'expérience de sa faiblesse n'a d'autre alternative que de chercher secours auprès du Tout-Puissant. Dès lors, l'Église n'est pas surprise que l'historien trouve dans le passé des erreurs d'appréciation, des manques de clairvoyance et des analyses erronées. Mieux que quiconque, elle sait que ces défaillances font partie de la condition présente de l'humanité marquée par les blessures du péché originel, notamment l'ignorance⁴.

Bien plus, l'Église qui scrute l'Écriture et les textes de la tradition ne s'étonne pas de rencontrer le mal dans l'âme de ses enfants qui ont été baptisés dans la mort et la résurrection du Christ, car ici-bas, nul n'est sans péché⁵. Ses pasteurs et ses moralistes connaissent trop bien la face sombre du cœur de l'homme. Ils savent que la duplicité se rencontre dans les comportements et que les intentions des actes humains sont souvent mêlées. Pénétrant dans les consciences, l'Église connaît le combat intérieur qui se joue dans les âmes, exposé par saint Paul, « Je ne fais pas le bien que je veux et je fais le mal que je ne veux pas » (Rm 7, 19). Si l'Église reconnaît la puissance destructrice de Satan, elle note que celle-ci, loin de déresponsabiliser les hommes, oblige à la prière et rend nécessaire le combat spirituel⁶. Elle n'ignore pas que les tentations sont fortes et que beaucoup y succombent, y compris des âmes consacrées à Dieu par les vœux de religion et des clercs revêtus du sacerdoce⁷. L'Église n'est donc pas outre mesure surprise que les historiens relèvent des comportements indignes et des attitudes décevantes. Le chrétien qui dit en vérité devant Dieu « *Mea culpa, mea culpa, mea maxima culpa* », en communion avec ses frères, est conscient que le mal traverse les

1. Voir PIE XII, *Discours au 10^e congrès international des sciences historiques* (7 septembre 1955), dans *Documents pontificaux de sa sainteté Pie XII* (1955), Saint-Maurice, éd. Saint-Augustin, n° 71, p. 286-297. Dans ce discours, Pie XII rend hommage au geste historique de son prédécesseur Léon XIII qui « avec magnanimité » ouvrit les Archives vaticanes aux chercheurs : *ibid.*, p. 296-297. Auparavant, il rappelle que la tâche de l'historien est « de voir et d'exposer – tels qu'ils se sont passés, autant que possible – les faits, les événements et les circonstances » : *ibid.*, p. 287.

2. L'action de Léon XIII fut déterminante en ce domaine. D'une part, le pape ouvrit les archives de l'Église et manifesta ainsi sa confiance envers la recherche historique, quand elle s'appuie sur des sources solides. D'autre part, par la lettre *Saepe numero considerantes* (18 août 1883), le pontife institua une commission cardinalice pour l'étude des sciences historiques qui est à l'origine du Comité pontifical des sciences historiques. Dans ce texte, Léon XIII recommande d'« écrire l'histoire de telle sorte qu'elle soit le miroir de la vérité et de la sincérité », puis rappelle que « la première loi de l'histoire est de ne pas oser mentir ; la seconde, de ne pas craindre de dire vrai ». L'action décisive de Léon XIII dans le domaine de la recherche historique a été saluée en son temps en dehors de l'Église catholique : Élie BERGER, « Léon XIII et les études historiques », dans *Bibliothèque de l'École des chartes*, t. 64, 1903, p. 444-447.

3. FRANÇOIS, *Audience aux responsables et au personnel des archives secrètes du Vatican* (4 mars 2019). L'ouverture au public des archives de Pie XII est effective depuis le 2 mars 2020.

4. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I-II, q. 85, a. 3, resp. : les blessures que la nature humaine a reçues par suite du péché originel sont l'ignorance, la malice, l'infirmité et la concupiscence.

5. Voir SAINT AUGUSTIN, *Sermons sur l'Écriture*, éd. M. Caron, Paris, Robert Laffont, 2014 : sermon CLXXXI « *Nul ici-bas sans péché* », p. 1463-1469. L'évêque d'Hippone introduit son exposé par une phrase-clef de la première Épître de saint Jean : « Si nous prétendons être sans péché, nous nous séduisons nous-même et la vérité n'est pas en nous. » (1 Jn 1, 8-9)

6. Dans le contexte des abus sexuels qui ont souillé l'Église, le pape François a évoqué une « manifestation du mal, flagrante, agressive et destructrice » qui conduit à penser que derrière se trouve Satan : FRANÇOIS, *Rencontre « La protection des mineurs dans l'Église » : discours au terme de la concélébration eucharistique* (24 février 2019).

7. Voir à ce sujet les paroles écrites par le futur Benoît XVI pour le Chemin de Croix du Vendredi Saint 2005 : « Que de souillures dans l'Église, et particulièrement parmi ceux qui, dans le sacerdoce devraient lui appartenir totalement ! Combien d'orgueil et d'autosuffisance ! »

siècles sous des formes variées, parfois subtiles, et n'épargne personne. Si la révélation des scandales s'accompagne d'une profonde douleur pour l'âme qui cherche Dieu, l'aveu d'une faute lourde s'avère toujours libérateur. La démarche pousse le chrétien à confesser sa foi et à célébrer le Seigneur pour le don de sa miséricorde⁸.

L'Église assume sa part de fragilité dans ses propres structures. Elle ne s'illusionne pas sur les limites et les faiblesses de son gouvernement. Elle reconnaît que celui-ci intègre des lenteurs et des hésitations, des maladresses et des erreurs, des injustices et des imprudences, comme il s'en rencontre dans toutes les sociétés. Même derrière les « saints » conciles se cache une somme de petits faits humains qui tous ne sont pas édifiants. Si les conciles œcuméniques sont « assistés » par le Saint-Esprit, ils n'en restent pas moins des assemblées d'évêques où se rencontrent rivalités et complicités, drames et coups de théâtre, intrigues et manœuvres⁹. Les grands acteurs des conciles ont été « à la fois d'habiles manœuvriers, des tacticiens et des stratèges dévoués au triomphe de leurs idées », tout en étant « des croyants sincères (pour autant qu'on sache), convaincus que l'Esprit pilotait en sous-main les opérations¹⁰ ». Partout dans l'Église, y compris dans l'institution conciliaire, « le divin et l'humain s'interpénètrent vitale¹¹ ». Dès lors, il est cohérent que la recherche historique rencontre, dans les faits qu'elle scrute, des attitudes qui révèlent des motifs tout autres que la gloire de Dieu et le salut des âmes.

De plus, le dogme catholique rejette formellement la thèse que le royaume des cieux ici-bas serait la société des purs, comme l'affirmaient les donatistes et les jansénistes¹². Dans l'Église se mêlent bons et méchants, car le péché grave ne sépare pas le baptisé du Corps de l'Église, comme le font le schisme,

8. La purification de la mémoire conduit à la glorification de Dieu, « car vivre l'obéissance à la vérité divine et à ses exigences conduit à confesser, en même temps que nos fautes, la miséricorde et la justice éternelles du Seigneur. La *confessio peccati*, soutenue et illuminée par la foi en la Vérité qui libère et sauve (*confessio fidei*), devient *confessio laudis* adressée à Dieu devant qui seulement il est possible de reconnaître les fautes du passé, comme celles du présent, pour se laisser réconcilier par lui et avec lui en Jésus-Christ, unique sauveur du monde, afin de devenir capables d'offrir le pardon à ceux qui nous ont offensés » : COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, « Mémoire et réconciliation : l'Église et les fautes du passé (2000) », dans *Documents II* (1986-2009), Paris, Cerf, 2013, p. 270.

9. Voir G. CUCHET et C. MÉRIAUX (dir.), *La Dramatique conciliaire de l'Antiquité à Vatican II*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2019.

10. *Ibid.*, p. 16.

11. G. DUMEIGE, *Histoire des conciles œcuméniques*, t. 1, Paris, Éditions de l'Orante, 1963, p. 8.

12. Voir notamment CLÉMENT XI, Bulle *Unigenitus Dei Filius*, dans Heinrich DENZINGER, *Symboles et définitions de la foi catholique*, Paris, Cerf, 2010, n° 2476.

l'hérésie et l'apostasie¹³. Les paraboles de l'ivraie et du froment (Mt 13, 24-30), du filet rempli de poissons bons et mauvais (Mt 13, 47-50), des vierges sages et folles (Mt 25, 1-13) expriment bien l'idée que dans l'Église se côtoient justes et pécheurs. La vertu cohabite avec le vice, en attendant la séparation qui interviendra au dernier jour du monde. Commentant la parabole de l'ivraie et du froment, saint Augustin montre que la présence du mal éprouve la patience des bons. Il explique que Dieu permet une telle situation pour donner du temps aux hommes qui s'égarent. Surtout il met en garde les chrétiens de rêver à une Église sans ivraie, à l'image des serviteurs de la parabole.

Pour nous, nous ressemblons aujourd'hui à ces serviteurs qui disaient : "Voulez-vous que nous allions l'arracher ?" Nous voudrions en effet, s'il était possible, qu'il ne restât aucun méchant parmi les bons. Mais il nous a dit : "Laissez croître l'un et l'autre jusqu'à la moisson". Pourquoi ? Parce que vous pourriez vous tromper (...) Que les bons supportent donc les méchants, mais que les méchants se convertissent et imitent les bons. Devenons tous, s'il est possible, les serviteurs de Dieu et tous, par sa miséricorde, échappons à la malice de ce siècle¹⁴.

Quoique l'Église en souffre, elle ne s'étonne pas que la vie des chrétiens présente un mélange d'ombres et de lumières. Bien plus, elle avoue que « dans l'histoire du peuple de Dieu, ce fut souvent non pas la majorité, mais bien plutôt une minorité qui a vraiment vécu la foi et qui lui a rendu témoignage¹⁵ ».

De fait, l'Écriture sainte elle-même invite à poser un regard de vérité sur les faiblesses des chrétiens. Les textes néotestamentaires révèlent au grand jour des troubles et des chutes, sans chercher à les excuser. S'ils décrivent la belle unanimité des premiers jours, les *Actes des Apôtres* racontent le mensonge honteux d'Ananie et de Saphire (Ac 5, 1-11). *L'Épître aux Galates* évoque avec simplicité le grave différend qui oppose Paul à Céphas (Ga 2, 11-14). *L'Épître aux Corinthiens* raconte les désordres qui menacent l'unité et la sainteté d'une jeune communauté (1 Co 11, 17-22). La Tradition offre d'ailleurs des témoignages accablants sur la société ecclésiale. Ainsi, s'adressant à la diète de Nuremberg le 25 novembre 1522, le pape Adrien VI n'hésite pas à parler des « abominations » et des « prévarications » de la cour romaine,

13. PIE XII, Encyclique *Mystici Corporis*, *ibid.*, n° 3803.

14. SAINT AUGUSTIN, *op. cit.*, sermon LXXIII « Le bon grain et l'ivraie », p. 674-675.

15. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Le sensus fidei dans la vie de l'Église* (2014), n° 118.

évoquant même une maladie « profondément enracinée » et « propagée de la tête aux membres »¹⁶. Plus récemment, dans le contexte tumultueux de l'après-Concile, le théologien Joseph Ratzinger évoquait la réalité du mal qui fait partie de la vie ecclésiale en des termes très forts :

Les siècles de l'histoire de l'Église sont tellement remplis de défaillances humaines, que nous pouvons comprendre l'effroyable vision de Dante, voyant la prostituée babylonienne assise dans le char de l'Église, et nous trouvons concevables les paroles terribles de l'évêque de Paris, Guillaume d'Auvergne (XIII^e siècle), qui disait que tout homme, à la vue de la dépravation de l'Église devait se sentir glacé d'horreur. "Ce n'est plus une épouse, mais un monstre effrayant, difforme et sauvage"¹⁷.

Riche de sa longue expérience, l'Église est prête à accueillir toutes les révélations et les conclusions sérieuses de la science historique qui mettent en cause ses membres défunts même les plus éminents. Jamais elle ne sera vraiment surprise qu'à côté de belles réalisations accomplies pour Dieu et le salut des âmes, les historiens découvrent lâchetés, insuffisances, mesquineries. Cette présence du mal met en évidence de façon spectaculaire que l'Église est l'œuvre du Seigneur et qu'elle est habitée par la puissance divine¹⁸.

L'Église est forte

L'Église n'a pas peur de l'histoire, car elle sait que les péchés commis par ses membres, aussi graves soient-ils, ne pourront jamais ébranler sa sainteté objective, dont pourtant ils entravent le rayonnement¹⁹. Certes, le péché d'un baptisé inflige une blessure à l'ensemble de l'Église, car la sainteté ou la malice d'un membre rejaillit sur l'ensemble de l'institution²⁰. Mais l'Église demeure sainte, quels que soient les choix périlleux accomplis par ses enfants à un moment où l'autre de leur existence. Quand bien même la science historique porterait un jugement extrêmement négatif sur une période, un pontificat ou

un événement décisif de la vie ecclésiale, ce jugement ne dirait rien sur l'identité profonde de l'Église qui demeure en tout temps l'épouse du Christ sainte et immaculée. « Bien qu'on y trouve des fautes humaines, l'Église est toujours l'Église du Christ, véritable et infaillible dans la conservation et la transmission du dépôt sacré de la foi [...], l'Église de Dieu qu'il s'est acquise par son sang²¹. » Les fondements de cette sainteté ne sont pas à chercher du côté des membres de cette société, mais du Christ. Comme le dit le *Catéchisme du Concile de Trente*, l'Église est sainte « parce qu'elle est unie à un Chef saint, dont elle est le Corps²² ». L'Église est encore sainte, « parce qu'elle seule possède le culte du sacrifice légitime et le salutaire usage des sacrements, ces instruments efficaces de la grâce divine, par lesquels Dieu nous communique la sainteté ». L'Église est sainte, « parce qu'elle est le Corps de Jésus-Christ qui la sanctifie et la purifie dans son sang ».

De même, l'indéfectibilité de l'Église n'est point affectée par les désordres et les troubles dont les sources historiques se font l'écho. Les promesses de Jésus à son Église sont suffisamment fermes pour résister aux contre témoignages que donnent parfois les chrétiens. Selon Bossuet, la confiance qui anime l'Église dans les tempêtes se fonde sur la promesse du Christ à ses Apôtres : « voilà que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde²³ ». Si l'Église de la terre ne connaît pas la paix heureuse dont jouit l'Église glorieuse, elle demeure invincible, car elle est fondée sur le Christ.

L'Église sera sur la terre "établie sur le fondement des apôtres et des prophètes, et sur la pierre angulaire, qui est Jésus-Christ (Éph 2, 20)". Les vents souffleront, les tempêtes ne cesseront de s'élever, l'enfer frémira par toutes sortes de tentations, de persécutions, d'impiétés, d'hérésies, sans qu'elle puisse être ébranlée, ni sa succession visible interrompue d'un moment : c'est ce qu'on verra toujours de ses yeux, et un objet si merveilleux ne manquera jamais aux fidèles²⁴.

16. Cf. M. VÉNARD (dir.), *Histoire du christianisme*, t. 7 : *De la Réforme à la Réformation (1430-1530)*, Paris, Desclée, 1994, p. 874.

17. J. RATZINGER, *Foi chrétienne, hier et aujourd'hui*, Tours, Mame, 1969, p. 244.

18. « L'historien de l'Église sera d'autant plus fort pour faire ressortir son origine divine qu'il aura été plus loyal à ne rien dissimuler des épreuves que les fautes de ses enfants et parfois même de ses ministres ont fait subir à cette épouse du Christ » : LÉON XIII, *Lettre aux évêques et au clergé de France* (8 septembre 1899).

19. Cf. PAUL VI, *Credo du peuple de Dieu* (30 juin 1968).

20. « Caveamus igitur, ne lapsus noster vulnus Ecclesiae fiat » : SAINT AMBROISE, *De virginitate*, 8, 48, éd. J.-P. Migne, *Patrologie latine*, t. 16, col. 278 D.

21. PIE XII, *Discours à l'occasion du 4^e centenaire de l'Université grégorienne* (17 octobre 1953), dans *Documents pontificaux* (1953), n° 114, p. 523.

22. *Catéchisme du Concile de Trente, Du symbole des Apôtres*, article 9, chapitre 10, § 5 « La sainteté de l'Église ». Sur la sainteté objective de l'Église, voir aussi plus récemment : FRANÇOIS, *Audience* (2 octobre 2013).

23. « "Je suis avec vous" ; le monde ne pourra vous abattre ; le temps, ce grand destructeur de tous les ouvrages des hommes, ne vous anéantira pas ; "je suis avec vous", moi le Tout-Puissant, dès aujourd'hui, "tous les jours, et jusqu'à la fin du monde" » : J. B. BOSSUET, *Seconde instruction pastorale sur les promesses de Jésus-Christ à son Église*, dans *Œuvres complètes*, t. 17, Paris, 1864, p. 143-242.

24. J. B. BOSSUET, *Instruction pastorale sur les promesses de l'Église*, p. 83-142, ici, p. 83-84.

De plus, l'Église qui a pour mission de dispenser la grâce, ne s'inquiète pas outre mesure des jugements négatifs que les historiens pourraient porter sur ses membres défunts, car elle sait que ses sacrements, vecteurs de grâce, ne tirent pas leur vertu des hommes, mais de la Passion du Christ. Aujourd'hui comme hier l'efficacité de ces rites sacrés ne dépend pas essentiellement des dispositions du sujet qui les administre. Ainsi quand bien même l'histoire révélerait que des prêtres ou des évêques ont failli gravement jadis dans l'exercice de leur mission, ce constat ne signifierait pas que leur action sacerdotale ait été infructueuse, car « les ministres de l'Église peuvent conférer les sacrements, même s'ils sont méchants²⁵ ». Certes celui qui donne les sacrements sans être uni à Dieu par la grâce pèche gravement, mais il n'empêche pas le sacrement de produire son effet²⁶. C'est ainsi que dans les époques de décadence, en vertu de la puissance et de la miséricorde divine, les âmes ont été enfantées à la vie de la grâce, purifiées de leurs péchés et nourries du Pain de Vie. Si les appréciations très critiques de la science historique sur certaines périodes peuvent déstabiliser les chrétiens, les solides certitudes théologiques, confirmées par l'autorité du magistère, qui habitent l'Église du Christ s'avèrent rassurantes et apaisantes.

De plus, l'Église laisse les historiens travailler avec sérénité, car elle sait qu'au-delà de ce qu'évoquent les documents accessibles aux chercheurs, l'essentiel de son activité cachée leur échappe. La grâce travaille invisiblement dans les âmes à travers la prédication et la catéchèse, le culte divin et l'administration des sacrements, l'exercice de la charité et le dévouement missionnaire, la pratique des œuvres de miséricorde corporelles et spirituelles, le témoignage de la vie familiale et consacrée. Là se trouvent pour l'Église le secret de sa vitalité et la source de son énergie qui lui permet d'affronter les tempêtes avec calme, comme le Seigneur dans la barque (Mt 8, 23-27).

L'Église est sage

L'Église n'a pas peur de l'histoire, car elle reçoit ses jugements, comme des verdicts sérieux qui pourtant ne sont jamais définitifs et sans appel. Connaissant les limites de la science historique, elle n'absolutise pas ses conclusions. Elle sait que les sources historiques offrent parfois une vision tronquée, partielle ou déformante de la réalité. Elle n'oublie pas que les

25. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* III, q. 64, a. 5, resp. Même un ministre qui ne possède pas la foi peut procurer un vrai sacrement s'il a « l'intention de faire ce que fait l'Église » (*ibid.*, q. 64, a. 9, ad 1).

26. CONCILE DE TRENTE, session VII, can. 12, dans DENZINGER, n° 1612.

lacunes et les non-dits, les traces perdues ou détruites de la mémoire historique, obligent à la prudence. De plus, elle n'ignore pas qu'à tout moment des sources inexplorées peuvent livrer une information nouvelle qui obligera à relativiser des jugements antérieurs. Surtout, l'Église sait par expérience que l'objectivité de l'historien se heurte à des façons de sentir, des opinions et des convictions personnelles qui exercent une influence inévitable sur l'analyse des événements. La vérité historique est parfois longue à s'imposer face aux préjugés collectifs qui orientent la lecture des textes dans un sens discutable. Ainsi certaines époques ont fait l'objet d'une réévaluation assez spectaculaire au fil du temps. Après avoir été considéré comme une période sombre, le X^e siècle est aujourd'hui évoqué avec davantage de nuances. Si le cardinal Baronius, dans ses *Annales ecclesiastici* (1602), parlait du « siècle de fer et de plomb », la recherche historique a montré par la suite que la papauté, malgré ses défaillances, avait gardé suffisamment de prestige au sein de la chrétienté, pour inciter les fondateurs de monastères à demander sa protection particulière²⁷. De surcroît, les signes de vitalité culturelle et intellectuelle observés dans certains monastères ont conduit les historiens à parler d'une « troisième renaissance carolingienne²⁸ ». De même les XIV^e-XV^e siècles longtemps décrits comme l'« automne » du Moyen Âge s'avèrent en réalité beaucoup plus contrastés, car la crise qui secoue les institutions de l'Église s'accompagne d'un renouveau spirituel, qu'atteste par exemple la *devotio moderna*. Ainsi sur de nombreux sujets sensibles, l'historiographie a varié dans ses jugements et ses approches au fil des décennies²⁹. Les autorités romaines elles-mêmes ont parfois rouvert des débats historiques qui semblaient déjà avoir été tranchés, afin de vérifier si les avancées de la recherche validaient toujours les conclusions formulées hier.

De plus, l'Église ne craint pas l'histoire, car elle refuse toute lecture anachronique des événements passés. Ayant été témoin des changements de mentalité qui sont intervenus au cours des siècles, l'Église est consciente que des comportements, jugés naturels en leur temps et faisant largement

27. P. RICHÉ, « La chrétienté occidentale (X^e-milieu XI^e s.) », dans *Histoire du christianisme des origines à nos jours*, t. 4, Paris, Desclée, 1993, p. 781. L'auteur écrit : « Il n'est pas question de réhabiliter des papes indignes de leur charge, mais il convient cependant de tenter de ramener les faits à leurs justes proportions en indiquant que, malgré tout, le prestige de la papauté était encore assez grand en Occident. »

28. *Ibid.*, p. 832.

29. Le regard des historiens catholiques sur Luther a par exemple beaucoup évolué. Sur ce sujet, voir : Yves KRUMENACKER, « Luther et le catholicisme : des rapports complexes », dans *Revue d'histoire de l'Église de France* 103 (2017), p. 201-217.

consensus, ont été considérés par les générations suivantes comme des attitudes inconvenantes, voire honteuses et indignes. Pour les temps médiévaux, des questions comme les peines temporelles infligées aux hérétiques, l'exercice de l'autorité ou les rapports entre Église et État ne peuvent faire abstraction du contexte historique³⁰. De plus, en raison de l'enchevêtrement entre le temporel et le spirituel, une herméneutique historique s'impose pour faire la part des choses « entre l'action de l'Église en tant que communauté de foi et celle de la société³¹ ». Plus généralement, l'Église estime que le jugement des hommes – celui des contemporains, comme celui posé ensuite par la postérité – demeure relatif. Seul le Seigneur qui connaît les pensées et les cœurs sera capable d'estimer avec exactitude la valeur des actes de chacun. C'est pourquoi, tout en accueillant avec respect les conclusions des historiens qui honorent les exigences propres à leur discipline, l'Église attend patiemment la sentence infaillible que le Christ promulguera au terme de l'histoire des hommes.

L'Église a en outre suffisamment de sagesse pour « se méfier des sentences généralisées d'absolution ou de condamnation à l'égard des différentes époques de l'histoire³² ». De la sorte, elle comprend que les ombres d'une vie, telles que l'histoire les découvre, n'annulent pas la lumière qui les a précédées, accompagnées ou suivies. Son approche nuancée, pleine d'équilibre, des figures controversées dont la trajectoire a été sinieuse l'illustre. Dans sa catéchèse sur Tertullien, Benoît XVI remarque que l'œuvre de cet auteur latin a porté « des fruits décisifs, qu'il serait impardonnable de sous-estimer³³ ». Il décrit ce théologien comme « une grande personnalité morale et intellectuelle » qui a apporté une « grande contribution à la pensée chrétienne », sans cacher pourtant que sa « recherche trop individuelle de la vérité » et « certains excès de son caractère » l'ont conduit progressivement à quitter la communion avec l'Église pour rejoindre la secte du montanisme. Le recul est indispensable à l'historien pour appréhender les faits dans leur complexité et en rendre compte avec nuances. Ce regard de sagesse porté sur le passé a l'avantage de toujours laisser une place à l'espérance.

30. « La recherche historique est au service de la vérité. C'est pourquoi une lecture des événements qui ne tiendrait pas compte du contexte historique dans lequel ils se sont déroulés est fallacieuse » : *La recherche historique au service de la vérité*: entretien avec le père Bernard Ardura, président du Comité pontifical des sciences historiques, dans *Osservatore Romano* (25 février 2010).

31. COMMISSION THÉOLOGIQUE INTERNATIONALE, *Mémoire et réconciliation* (2000), p. 276.

32. JEAN-PAUL II, *Audience* (1^{er} septembre 1999).

33. BENOÎT XVI, *Audience générale* (30 mai 2007).

L'Église espère

Quand bien même l'histoire découvre des fautes dans la vie des baptisés qui ont rejoint leur éternité, l'Église ne perd pas confiance, car elle sait que le Christ a vaincu le mal par sa mort et sa résurrection. Dans la logique du christianisme, le péché des hommes appelle la miséricorde divine. « Là où le péché abonde, la grâce a surabondé³⁴. » Jusqu'au dernier soir de sa vie, une âme égarée peut se tourner dans le plus grand secret vers Dieu et se réconcilier avec lui. De plus, l'âme qui a besoin de purification dans son éternité peut compter sur la prière de toute l'Église en vertu de la communion des saints. Le peuple fidèle garde toujours l'espoir que les fautes publiques d'hier, évoquées par la science historique, ont pu être détruites par la miséricorde du Christ, quand bien même les annales humaines ne garderaient aucune trace d'une quelconque démarche de conversion et de sincère repentir.

De plus, l'histoire ne se contente pas de raconter et de décrire des événements. Elle en révèle aussi les causes lointaines ou proches, en observant leurs enchaînements. De la sorte, elle offre « la clé indispensable pour comprendre l'homme dans sa vie terrestre et dans son *destin*³⁵ ». La réflexion qui porte sur des périodes dont les fruits de sainteté sont évidents paraît d'emblée bénéfique, car elle présente aux hommes des chemins balisés par le temps à suivre, mais l'analyse des tumultes et des troubles est également riche de leçons, car elle aide le peuple de Dieu à ne pas répéter les erreurs d'hier, mais à ouvrir les yeux sur les dangers qui le guettent. La mémoire fait partie de la prudence³⁶. Elle est donc nécessaire pour délibérer au sujet du futur, car c'est du passé que les hommes tirent leur prévision et leur connaissance de l'avenir³⁷. Comme l'affirme Cicéron, l'histoire est « maîtresse de vie³⁸ ». Si elle ne se répète pas, elle met en lumière des parallèles qui offrent des points de repère sûrs pour bâtir l'avenir. Ainsi, quand l'Église oublie son identité et sa mission surnaturelle pour s'aligner sur les sociétés temporelles, elle nourrit la contestation. Le retour des hérésies en Occident au début du

34. *Catéchisme de l'Église catholique*, n° 386.

35. *La recherche historique au service de la vérité*: entretien avec le père Bernard Ardura, dans *Osservatore Romano* (25 février 2010).

36. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* II-II, q. 49, a. 1.

37. Cf. *ibid.*, ad 3.

38. « La célèbre affirmation de Cicéron dans le *De Oratore* [...] est toujours valable : *Historia vero testis temporum, lux veritatis, vita memoriae, magistra vitae*. L'étude de l'histoire représente en effet l'une des voies pour la recherche passionnée de la vérité, qui depuis toujours comble l'esprit de l'homme » : FRANÇOIS, *Discours aux membres du Comité pontifical des sciences historiques* (12 avril 2014).

XI^e siècle, comme plus tard la Réforme protestante que préparent les critiques radicales de Jean Wyclif et de Jean Hus, est à mettre en lien avec l'essoufflement que connaît alors l'Église. L'histoire, quels que soient ses développements, stimule la réflexion. Les célébrations qui accompagnent les anniversaires et les jubilé dans l'Église s'inscrivent dans cette perspective. L'analyse du passé aide à préciser les défis qui attendent les chrétiens d'aujourd'hui.

En outre, l'histoire est encourageante, car elle met en évidence que le mal n'a pas le dernier mot dans l'Église, quand il est pris au sérieux par les autorités, qu'il s'agisse de désordres moraux, d'oppositions doctrinales ou de querelles personnelles. L'Église possède une capacité étonnante à rebondir après les crises. Cette force interne de l'institution permet d'ailleurs d'approcher son mystère. Au moment où le mal semble prendre le dessus, Dieu suscite des serviteurs qui ne se résignent pas à voir l'Église défigurée. L'histoire manifeste certes des lenteurs dans ce processus de renouvellement, comme l'atteste la difficile réforme *in capite et in membris* au XVI^e siècle, mais elle révèle aussi comment des événements très négatifs ont été à l'origine de progrès considérables. Les hérésies des premiers siècles ont conduit à préciser le dogme, en affinant le vocabulaire et les concepts relatifs aux mystères de la foi chrétienne. La querelle donatiste a permis de poser les fondements d'une ecclésiologie cohérente appuyée sur l'Écriture et la Tradition. La Réforme a entraîné une réflexion sur la justification qui jamais n'avait été menée aussi loin. Ainsi, dans une allocution à des jeunes, passant en revue les épreuves que l'Église a connues au fil de son histoire, notamment les invasions barbares, les luttes pour la libre élection du pape, le Grand Schisme d'Occident, le philosophisme et la déchristianisation, Pie XII n'hésitait pas à conclure :

Lors de ces périodes, ceux qui s'en seraient tenus aux apparences, auraient cru à de réels périls pour l'existence ou tout au moins pour l'œuvre de l'Église parmi les hommes, mais en réalité, avec l'aide de son Fondateur divin et Chef invisible, elle y a trouvé et pendant toute la durée des siècles, elle y trouvera jusqu'à des occasions de progresser : une précision accrue de sa doctrine, une reprise admirable de sainteté à l'intérieur et l'extension de son apostolat à d'autres terres, grâce à ses missionnaires. À côté des prévaricateurs, Dieu suscite les saints : aux hérétiques, il oppose des docteurs ; la violence des empereurs autocrates est contenue par la vaillance des papes ; tandis que la fameuse réforme protestante est combattue par l'œuvre grandiose de la restauration catholique³⁹.

39. PIE XII, *Allocution aux jeunes d'action catholique italienne* (4 novembre 1953), dans *Documents pontificaux* (1953), n° 122, p. 563.

De fait, le mal est permis par Dieu comme une épreuve qui oblige les hommes à devenir meilleurs. Quand ce mal est une défaillance personnelle, il est une invitation à la conversion. S'il prend la forme d'un désordre collectif, il est un appel à une purification générale. S'il prend les traits d'une grave controverse, il pousse à approfondir les énoncés de la doctrine d'où découlent la discipline et la pastorale. Une crise est toujours un moment de vérité qui permet d'éprouver les cœurs et de stimuler la foi. Telle est l'interprétation habituelle, dans la tradition catholique, de la formule paulinienne « *Oportet haereses esse* » (1 Co 11, 19)⁴⁰. Dans la pensée de l'Église, le mal est une épreuve, mais aussi une chance. Dès lors, il n'y a aucune raison de le cacher.

L'Église invite les historiens à faire toute la vérité sur son passé, sans éluder les zones d'ombre. Ce faisant elle n'a pas peur pour sa réputation et son honneur, car elle croit au Dieu Providence, Sauveur et Juge. La foi chrétienne permet d'appréhender l'histoire avec sérénité, car le fidèle sait que Dieu accomplit infailliblement son plan de salut, en faisant concourir à sa gloire tout ce qu'il y a de maladroit et de faussé chez les hommes. Rien n'arrêtera l'évangélisation, pas même les comportements les plus laids dont l'histoire garde trace. En outre, le disciple de Jésus qui croit en la miséricorde divine nourrit toujours l'espoir que les fautes passées ou présentes des chrétiens seront une occasion de rédemption pour toute l'institution. Aucun crime n'est aux yeux de Dieu assez odieux pour faire échec à sa miséricorde. Du reste, la perspective du jugement divin est un réconfort pour les âmes qui cherchent la vérité loyalement. La sentence solennelle que promulguera le Christ à la fin du monde viendra confirmer, nuancer ou réviser tout ce que l'histoire aura affirmé, avancé ou suggéré au fil des siècles sur la vie des hommes et des institutions. La tension de l'Église vers ce jour de vérité lui permet, durant son pèlerinage sur la terre, d'accueillir les conclusions de l'histoire dans la paix, en restant fidèle à la parole du Seigneur : « *Nolite timere* » (Lc 12, 32).

Pierre-Marie BERTHE

40. Voilà le sens de cette parole si étonnante de l'Apôtre, qu'il fallait qu'il y eût des hérésies : *Oportet haereses esse* (1 Co 11) ; pourquoi ? Afin qu'on découvrit par là ceux qui étaient solidement à Dieu ; comme dans un royaume (c'est l'excellente comparaison qu'ajoute saint Jérôme sur ce passage) les factions et les guerres civiles servent à éprouver et à faire discerner les vrais sujets. Cf. L. BOURDALOUE « Autre sermon pour la fête de saint Pierre sur l'obéissance à l'Église », dans *Œuvres*, t. 4, Paris, éd. A. Roger et F. Chernoviz, 1899, p. 513-534, spéc. p. 522-523.



Méditation en temps de pandémie

Considérations inactuelles sur une actualité douloureuse

Lors de sa prédication du 3 avril 2020, le pape François a donné deux enseignements au sujet de l'épidémie qui s'est propagée de la République populaire de Chine à l'ensemble de la planète, ou presque.

Le premier est qu'il n'y a pas à y voir un temps où s'exerce le jugement de Dieu, mais un temps où les humains doivent exercer leur propre jugement.

Le second, en conséquence, est que la bonne question à poser à propos de la pandémie ne consiste pas à se demander *pourquoi*, mais plutôt *en vue de quoi* elle arrive.

Ces deux enseignements induisent la question subsidiaire de savoir sur quelles bases – scripturaires ou philosophiques – ils trouvent leur sens.

I

La question de la justice divine

Il siège, le Seigneur, à jamais; pour juger, il affermit son trône;

Il juge le monde avec justice et gouverne les peuples avec droiture (Ps 9A).

Lu au cours de l'Office des lectures du lundi de la 1^{re} semaine, ce psaume rappelle, entre beaucoup d'autres, que la proclamation de la justice divine fait toujours partie de la louange chrétienne, qui prolonge et maintient celle d'Israël.

Ce thème n'est pas cher à la pensée moderne et postmoderne, à tel point que des catholiques semblent craindre aujourd'hui de parler du jugement de Dieu, pourtant bien présent dans la prédication de Jésus, même si ce n'est pas toujours sans paradoxe.

En *Jn* 3, 17, il affirme: « Dieu n'a pas envoyé le Fils dans le monde pour qu'il juge le monde, mais pour que par lui le monde soit sauvé. » Et plus loin: « Ne pensez pas que je vous accuserai devant le Père; votre accusateur, c'est Moïse, en qui vous espérez. » (*Jn* 5, 45) Ou encore: « Si quelqu'un entend mes paroles et ne les garde pas, je ne le juge pas, car je ne suis pas venu pour juger le monde, mais pour sauver le monde. » (*Jn* 12, 47) Ce qui

est dit là, ce n'est pas qu'il n'y a pas de jugement du monde, mais seulement que ce jugement n'est pas la mission propre du Fils : sa mission est d'achever de révéler la Miséricorde divine; puis, pour ce motif, de souffrir et mourir par obéissance; et cela afin de rétablir en sa personne la conformité confiante entre la volonté humaine et la volonté divine, soit la condition des premiers humains avant leur péché. C'est le sens de l'*expiation*.

Le Fils n'a pas à juger le monde, parce que celui-ci est déjà jugé: « Celui qui croit en lui n'est pas jugé; celui qui ne croit pas est déjà jugé, parce qu'il n'a pas cru au nom du Fils unique de Dieu. Et ce jugement, c'est que la lumière est venue dans le monde et que les hommes ont aimé l'obscurité plutôt que la lumière; car leurs œuvres étaient mauvaises. » (*Jn* 3, 18) Ainsi, le Fils n'a pas à exercer de jugement, parce que celui-ci n'est rien d'autre qu'une discrimination (sens du mot grec *krísis*), et que cette discrimination est opérée par les hommes eux-mêmes, selon qu'ils font ou non acte de foi en la Parole de Jésus. Si le Fils de l'Homme n'a pas à juger ses frères en humanité, c'est que « le Prince de ce monde est passé en jugement » (*Jn* 16, 11. Cf. *Lc* 10, 18: « Je voyais Satan tomber du ciel comme un éclair »). « C'est maintenant le jugement (*krísis*) de ce monde: maintenant, le Prince de ce monde va être jeté dehors. » (*Jn* 12, 31) Aussi n'y a-t-il pas d'autre jugement du monde que l'option par laquelle les humains se décident pour Satan ou pour Jésus, lorsqu'ils sont mis en situation de le faire.

C'est sans doute d'après cela qu'il faut comprendre ce qu'on lit en *Jn* 5, 22-23, qui paraît contredire ce qui précède: « Le Père ne juge personne, mais il a donné tout jugement au Fils, afin que tous honorent le Fils comme ils honorent le Père. » « Il lui a donné un pouvoir de juger parce qu'il est fils d'homme. » (5, 27) Jésus l'affirme devant des pharisiens après avoir guéri l'aveugle-né: « Je suis venu en ce monde pour un jugement, afin que ceux qui ne voient pas voient, et que ceux qui voient deviennent aveugles. » (9, 39) Le jugement, c'est ici aussi le choix entre l'accueil émerveillé de ce que le Christ révèle de Dieu, et l'aveuglement volontaire à son égard.

Paul et les Actes confirment cet enseignement.

« Il nous a enjoint d'annoncer au peuple et de témoigner que Dieu l'a fait juge des vivants et des morts. » (*Ac* 10, 42) « Fermant les yeux sur les temps de l'ignorance, Dieu fait maintenant dire aux humains de se convertir tous et partout, car il a fixé le jour où il viendra juger le monde avec justice. » (17,30-31) À ceux qui refusent leur enseignement, Paul et Barnabé déclarent: « Vous ne vous jugez pas dignes de la vie éternelle. » (13, 46) La miséricorde divine

consiste peut-être d'abord en ce que Dieu donne à ses créatures le pouvoir de décider de ce que sera leur Jugement, par leur conversion ou leur refus de se convertir. L'esprit humain ne se verra pas infliger une sentence de l'extérieur: il sera « discerné (en grec: verbe *krineîn*) » de l'intérieur de lui-même.

Cette perspective ne concerne pas seulement ceux qui auront reçu la révélation surnaturelle de la grâce divine, mais tous ceux que leur nature humaine met en mesure et en demeure de discerner le bien et le mal¹: « Quand des peuples qui n'ont pas la Loi font naturellement ce que la Loi exige, ils sont, sans avoir la Loi, une loi pour eux-mêmes, eux qui montrent l'œuvre de la Loi gravée dans leur cœur, ayant pour eux le témoignage de leur conscience, et portant entre eux des accusations ou prenant leur défense au jour où, selon mon évangile, Dieu juge par le Christ Jésus ce que les humains tiennent caché. » (*Rm* 2, 14-16) « Il nous faut tous être mis à découvert devant le tribunal du Christ, afin que chacun recueille le fruit de ses actions, en bien ou en mal, au cours de sa vie corporelle. » (*II Co* 4, 10) C'est là le moment où chacun recevra le caillou dont parle l'Apocalypse de Jean: « Au vainqueur, je donnerai de la manne cachée, et je lui donnerai un caillou blanc, avec un nouveau nom inscrit sur le caillou, connu de personne à part celui qui le reçoit. » (*Ap* 2, 17)

Sur ce point, le Nouveau Testament confirme et accomplit l'Ancien: l'être humain est appelé à envisager toute sa vie dans la perspective d'un jugement ultime (pour chacun à sa mort, et pour tous à la Parousie), que Jésus représente symboliquement comme une séparation du bon grain et de l'ivraie (*Mt* 13, 24-30).

Autant dire qu'aucun moment de l'histoire n'est plus qu'un autre celui du jugement de Dieu: chacun de ses moments est plutôt à envisager comme la préparation d'une discrimination ultime, ou plus précisément comme une préparation au moment où sera accomplie une discrimination qui s'opère pendant tout le temps de l'histoire, personnelle et collective. C'est bien ce que paraît enseigner saint Pierre: « Il vous faut encore souffrir un peu de diverses épreuves, afin que l'estimation de votre foi, bien plus précieuse que l'or périssable que l'on passe au feu pour le tester, tourne à la louange, la gloire et l'honneur, lors de la révélation de Jésus-Christ. » (*I P* 1, 6-7) L'histoire est le temps de l'épreuve, soit celui au cours duquel la confiance du cœur humain, sa « fiancée » envers son Créateur, est éprouvée, sous des

1. Il s'agissait de discerner le bien du mal en contemplant les fruits de « l'arbre qui est au milieu du Jardin », que pour cette raison il fallait se garder de consommer (*Gn* 3, 3).

formes éventuellement douloureuses, mais pas forcément, et en tout cas à des degrés très divers.

Selon la Révélation que l'Église chrétienne a héritée d'Israël, l'histoire n'a pas d'autre *sens*, mais elle en a un, et c'est celui-là.

Le pourquoi et le pour quoi

La pandémie peut donc bien faire l'objet des deux questions « pourquoi? » (cause efficiente) et « en vue de quoi? » (cause finale), qu'il y a lieu de poser à propos de tout ce qui existe, ou du moins de ce qui existe sur le mode d'un devenir, soit de ce qui, contrairement à l'Éternel, provient d'autre chose et va vers un à-venir.

Un moment aussi critique (*krísis*) que le nôtre – il y en a eu de bien plus effroyables! – est sans doute une invitation à faire place à la seconde question, et cela peut apparaître comme le premier pas vers la conversion pour un esprit humain doué d'intelligence (ne l'oublions pas!) et de libre volonté.

Beaucoup s'en tiennent à la première question, parce que la seconde présuppose assurément que l'existence en général a un sens, alors qu'ils professent le contraire. Cela s'appelle du nihilisme, autre nom de l'athéisme: le monde ne peut être que dépourvu de sens, en aval comme en amont, s'il n'y a pas de Créateur bon pour lui en donner un, et destiner ses créatures à quelque chose plutôt qu'au néant. La mise hors-jeu de cette perspective est ce que Nietzsche a appelé la « mort de Dieu », en un sens tout opposé à ce qui s'est joué au Golgotha. Cette répudiation, en Europe d'abord, de la foi chrétienne sur laquelle elle s'était construite, peut apparaître comme une forme récente du « jugement » dont parle le Nouveau Testament: le jugement par lequel des humains se sont institués source d'eux-mêmes et de leur règle de vie, se condamnant à une histoire à laquelle le XX^e siècle a donné à plus d'un moment l'allure d'un enfer.

Ainsi beaucoup s'en tiennent-ils à la question « pourquoi? », sans toutefois reconnaître qu'elle reconduit d'elle-même en toute logique à l'affirmation d'une cause première à l'origine de tout, une cause qui ne peut avoir fait exister ce qui n'est pas elle que par une libre volonté gratuite: une Création. Faute de le reconnaître, ceux-là sont condamnés à substituer au Dieu qui est le principe de tout sens (le Verbe de *Jn* 1, 1-3) ce principe non sensé qu'est le hasard², comme si celui-ci pouvait expliquer quoi que ce soit.

2. Voir Jacques MONOD, *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970.

Ce n'est pas à dire qu'il n'y ait pas de hasard. Si l'on se demande pourquoi la pandémie s'est produite, on en trouvera bien un à son origine, selon la définition classique du hasard comme rencontre et interférence contingentes de causalités indépendantes: il y a eu³ le virus, les chauves-souris, les serpents, les puces, les pangolins, les marchands et les consommateurs imprudents au sein d'un État qui se targue de tout régenter et de tout maîtriser, chacun allant son bonhomme de chemin à l'insu des autres, jusqu'à ce que les lois de la nature, qui rendent le hasard possible, confèrent à ses effets des proportions impressionnantes.

Si l'on s'en tient à ce point de vue de l'origine physique, on remonte bel et bien à une sorte de contingence insensée, absurde si l'on veut, à ceci près qu'elle renvoie elle-même à un ordre naturel qu'elle présuppose, et dans lequel la dimension de finalité est une évidence massive sur laquelle le matérialisme bute: aux yeux de qui – tels les plus grands des philosophes grecs depuis Anaxagore – réfléchit avec la même lucidité que l'auteur du livre de la *Sagesse*⁴, cette finalité lisible dans les êtres naturels atteste suffisamment que ceux-ci ont à leur principe un être à la fois intelligent et bon.

Si l'on s'affranchit de l'athéisme par ce raisonnement (car c'en est un, et pas seulement une pieuse croyance⁵), on a tout lieu de passer de la première question à la seconde, et cela d'autant plus qu'on la pose à propos d'un événement qui a tout l'air de contredire cette bonté intelligible que la raison philosophique a reconnue au principe de l'être. Boèce, au VI^e siècle, soulevait le dilemme suivant: « *Si Deus est, unde malum? Si non est, unde bonum?* » – Si Dieu existe, d'où vient le mal? S'il n'existe pas, d'où vient le bien?⁶ » Le mal n'est pas vraiment une objection contre l'existence et la bonté divines, parce qu'il présuppose le bien dont il prive; et ce dernier, ainsi que son opposition au

3. Voir <https://www.franceculture.fr/sciences/didier-sicard-il-est-urgent-denqueter-sur-lorigine-animale-de-lepidemie-de-covid-19>.

4. Cf. *Sg* 13, 1-9.

5. Les causes qui produisent des effets dans la nature, et qui permettent de les expliquer pour autant qu'on connaisse les lois qui les régissent, sont elles-mêmes des effets d'autres causes, et aucune cause de cette sorte ne suffit donc à expliquer l'effet qu'elle produit. On peut bien multiplier à l'infini – hypothétiquement – les causes insuffisantes, cette multiplication ne saurait donner une explication suffisante. Celle-ci ne peut être trouvée que dans une cause qui ne soit pas l'effet d'une autre, une cause incausée ou, comme on dit, *absolue*: seul un absolu, c'est-à-dire un être dont l'existence ne dépend de rien d'autre, peut constituer l'explication suffisante de l'ensemble des êtres dont l'existence est dépendante. Comme dit Thomas d'Aquin: et un tel être, nous l'appelons *Dieu*.

6. BOÈCE, *Consolation de la Philosophie*, Lib. I, ch. 8 (traduction française de Colette Lazam, Seuil, Paris, 1989, p. 57-58), cité par Gottfried Wilhelm LEIBNIZ, *Essais de théodicée*, 1^{re} partie, § 20 (Garnier-Flammarion, Paris, p. 110).

mal, présupposent ce principe de sens qu'est le Bien absolu créateur. Si Dieu n'existe pas, il n'y a pas plus de raison de parler d'un mal – en l'entendant comme ce qui ne devrait pas être – que d'un bien.

La question revient donc à se demander pourquoi le Bien absolu qui est au principe de l'être laisse se produire du mal, un mal qui contrarie en partie ce bien dont la réalité conduit à reconnaître le Bien comme principe de tout.

On peut certes se dire que la présence du mal au sein du bien créé atteste la précarité, autrement dit la *contingence* de ce dernier. Cette contingence du créé l'oppose à la nécessité de son principe éternel, seul être absolument nécessaire, qui ne peut pas ne pas être. Elle atteste que le créé est irréductiblement distinct de l'Incréé, et qu'il n'en provient pas comme une conséquence nécessaire, mais comme l'effet d'une libre volonté.

On doit pour autant se demander – c'est tout le sens de la question : en vue de quoi ? – à quel bien ce mal peut être ordonné. Entendons bien : ordonné non pas à titre de moyen nécessaire, car cela reviendrait à faire du mal, contradictoirement, un bien. Au titre bien plutôt d'une occasion contingente, soit de quelque chose dont le Créateur bon puisse faire sortir un bien autre, voire plus grand, que celui dont ce mal prive. La question conduit ainsi à se demander quel est le bien auquel Dieu ordonne le mal qu'il laisse exister, et donc au fond quel est le bien qu'il vise en créant. Tout se passe comme s'il pouvait ne pas se contenter du bien qu'il est lui-même, le seul bien qui puisse précisément le *contenter*, c'est-à-dire le seul qu'il veuille de façon nécessaire, et non pas de la façon dont il veut ce surcroît contingent de bien qu'il fait exister distinctement de lui-même : le bien créé. Ce surcroît n'ajoute rien au bien que Dieu est en lui-même, mais il fait que d'autres êtres puissent avoir part au bien qu'il est.

Lorsque la métaphysique est pratiquée aussi bien qu'un saint Thomas a su le faire, elle répond à cette question en disant que Dieu ne peut vouloir avant tout que le bien qu'il est lui-même, et ne peut donc vouloir autre chose qu'en vue de ce bien, c'est-à-dire en ordonnant le bien qu'il crée au bien qu'il est. Et cela non pas au sens où le bien créé serait un moyen nécessaire pour réaliser le Bien absolu qu'est Dieu : ce serait absurde, parce que le Bien absolu est précisément cette réalité qui n'a pas besoin d'être réalisée, et qui est au principe de toute réalisation. Le créé est ordonné au Bien absolu en ce que son existence est conforme à la volonté de ce dernier, et la manifeste : c'est en ce sens que « les cieus racontent la gloire de Dieu » (*Ps* 19/18, 2).

Cette conformité et cette glorification ont toutefois une autre signification si elles sont le fait de créatures douées de connaissance intelligente, et par

suite, de liberté dans leur conduite : leur conformation au Bien absolu doit logiquement prendre la forme d'une connaissance amoureuse, ce dont même ces grands païens que furent Platon et Aristote ont eu conscience. Le second enseigna explicitement que le bonheur humain ne peut consister qu'à « vivre en immortel⁷ », c'est-à-dire à se rendre aussi conforme à la vie divine qu'il est humainement possible, et cela avant tout sur le mode d'une connaissance de la Divinité, et par rebond sur le mode d'une rectification morale de la conduite, dénommée *vertu*.

Saint Jean dit plus, mais rien qui soit contraire à ce principe de sagesse philosophique, en rapportant le propos de Jésus : « La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ. » (*Jn* 17, 3)

La vie éternelle, c'est évidemment d'abord Dieu lui-même, dont la vie consiste précisément à se connaître et à s'aimer éternellement lui-même : c'est cela, la Trinité, et il paraît bien admirable qu'un Aristote ait pu s'exprimer quasiment dans les mêmes termes⁸, tout en ignorant la Révélation achevée en Jésus et dans l'envoi de l'Esprit Saint.

La vie éternelle, c'est en second lieu cette participation à la vie divine dont seules sont capables les créatures douées de connaissance intelligente, et d'une capacité d'amour volontaire. Saint Thomas⁹ donne pour objet à l'amour de charité, au premier chef Dieu lui-même, qui est la béatitude éternelle, et par rebond la possibilité d'une communion à cette béatitude, qu'il faut reconnaître en toute créature intelligente, communément désignée comme « le prochain ».

Tout ce que Dieu fait être, et tout ce qu'il laisse être – les deux sont au fond la même chose : en créant, Dieu laisse sa création être ce qu'il lui donne d'être –, tout cela n'a de sens, en fin de compte, qu'en étant ordonné au bien divin qui est aussi une béatitude, c'est-à-dire un bonheur, et cela non pas pour le bien de Dieu, à qui aucune bonté ne peut être ajoutée puisqu'il est la Bonté même, mais pour le bien des créatures : Dieu n'a pas besoin de celles-ci, mais il veut leur donner de participer de son être, et par là-même de sa bonté.

Gratuité pure, mais pas au sens de cette contingence absurde en laquelle s'installaient nos existentialistes – un Sartre ou un Camus ; bien plutôt au sens d'un don qui ne peut rien apporter au donateur, et tout au donataire.

7. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, Lib. X, ch. 7, 1177b33.

8. Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, L. XII, ch. 7, 1072b13-30. Saint Thomas enseignait que toute vérité, fût-elle connue indépendamment de la Révélation, est un fruit de l'Esprit Saint.

9. Voir sa *Somme de théologie* II-II, qq. 23-26.

Le monde et l'Église

Celui qui a des oreilles, qu'il entende! (Mt 13, 43)

*Heureux vos yeux car ils ont vu, et heureuses vos oreilles car elles ont entendu!
(Mt 13, 16)*

À lire et écouter non seulement les textes que la liturgie emprunte à la Bible, mais ce qui s'est dit ou écrit depuis la propagation de la pandémie¹⁰, il y a de quoi se dire qu'un certain appel à la conversion est entendu, un appel qui vient du cœur même de la réalité à laquelle pour ainsi dire tous les humains sont confrontés, du cœur de la Création donc, sinon directement du Créateur.

Beaucoup se récrient, notamment parmi les chrétiens (c'est sans doute moins le cas des musulmans), à l'idée qu'une chose comme notre pandémie pourrait relever d'un châtement divin. Sans doute parce que cette dernière expression est comprise au sens archaïque et païen d'une vengeance divine quand, là encore, ces lumières d'intelligence que furent Platon et Aristote s'en étaient déjà pris à une représentation à leurs yeux aussi inadéquate, et pour tout dire impie, de la Divinité.

On sait bien que *châtiment* signifie étymologiquement: correction, et il est manifeste que beaucoup aujourd'hui qui, comme on dit, n'ont pas « la foi », ne doutent pas que la situation présente soit une invitation pressante à corriger pas mal d'habitudes que nous mettons au compte de notre « culture ». Il est vraiment inutile et tout à fait superflu de faire intervenir la figure d'un dieu vengeur pour penser que le réel, notre réalité, nous inflige une correction sévère, en ouvrant nos yeux sur toutes les victimes de notre indifférence à ce sans quoi notre existence reste au fond dépourvue de sens.

Il n'y a pas à chercher derrière la catastrophe une intention ni une intervention divines particulières. En toute logique, rien ne peut échapper à la providence du Dieu créateur, mais celle-ci s'exerce d'abord en laissant les choses aller leur cours, suivant les lois qu'il a inscrites en elles. L'histoire humaine n'y fait pas exception, où, du fait de la liberté des acteurs, il se produit encore beaucoup plus de hasards que partout ailleurs, et il faut bien admettre qu'un Univers dans lequel le hasard serait impossible exclurait tout autant la possibilité d'un libre arbitre. Que les humains, usant de celui-ci, contribuent à des hasards catastrophiques qui se retournent contre eux, cela n'est pas étranger à la Providence, mais voulu par elle quant à son

10. Même un Dominique Strauss-Kahn entreprend de faire réfléchir sur « l'être, l'avoir et le pouvoir dans la crise ».

principe, et permis quant aux effets de ce dernier, comme est voulue aussi l'intelligence donnée à ces humains, entre autres pour qu'ils tirent les leçons de ce qui leur arrive.

Dieu gouverne sa Création par ce que nous appelons les lois de la nature. S'il faut lui attribuer des intentions particulières, objets d'une Révélation, ce n'est pas eu égard à la Création en général, ni à l'histoire humaine en général, mais à ce qu'il instaure de particulier moyennant des initiatives particulières, à savoir, dans les termes bibliques, ses « alliances »: la première avec le peuple qu'il s'est choisi, Israël; et la seconde, ou la « nouvelle », que Jésus présentait comme l'accomplissement de la première, mais qui n'a pu se réaliser sans qu'il subisse le sort que l'on sait.

L'appel à la conversion est certainement adressé à l'humanité entière, mais il est d'abord adressé à l'Église, c'est-à-dire fondamentalement à la communauté de ceux dont les oreilles ne sont pas sourdes¹¹, communauté qui a pour vocation de faire entendre l'appel en question au reste des humains « jusqu'aux extrémités de la terre¹² », et surtout de leur révéler à quoi au bout du compte cet appel les convie et les ouvre.

Selon l'enseignement ultime de Jésus – « voici que, moi, je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du monde » (*Mt 28, 20*) –, c'est l'Église plutôt que le monde qui fait l'objet d'un gouvernement particulier, celui de l'Esprit Saint. Mais comme les promesses divines sont sans repentance, la seconde alliance confirme la première et ne l'annule en rien, ce qui veut dire que les rapports entre les Juifs et les chrétiens sont un lieu décisif de la coopération humaine à la gouvernance divine en vue de la Parousie.

La réponse de Jésus à la première de ses trois tentations¹³ indique clairement le sens de l'appel dont l'Église est constituée comme le témoin – éventuellement jusqu'au *martyre* – et le sacrement.

Parmi nos contemporains, certains pensent: *l'homme ne vit que de pain, et il n'y a pas de parole qui sorte de la bouche de Dieu*. C'est le matérialisme pratique, celui de la société dite « bourgeoise », consacré par le marxisme: il correspond à ce que Marx considérerait comme l'athéisme accompli, soit une indifférence acquise à la question même de Dieu qui devait s'instaurer définitivement lorsque la révolution communiste aurait enfin réconcilié l'humanité avec

11. Le grec *ekklèsia*, comme l'hébreu *qahal*, connote l'idée de la réponse à un appel en vue d'un rassemblement. *Mt 25, 37-39* donne à entendre que ladite réponse n'est pas forcément explicite ni même consciente.

12. *Ac 1, 8*.

13. Voir *Mt 4, 4*; *Lc 4, 4*. La référence est à *Dt 8, 3*.

elle-même¹⁴. Le rêve marxien a volé en éclats, mais cette défaite a consacré le matérialisme bourgeois des hautes sphères qui croient mener l'histoire.

Une deuxième catégorie pense que *l'homme ne vit pas que de pain*, mais qu'il n'y a pas de parole qui sorte de la bouche de Dieu. C'est le cas de ceux qui, tels Luc Ferry¹⁵ et son ami et co-auteur André Comte-Sponville, ou encore Michel Onfray, font profession d'athéisme. Ceux-là se sont faits les apôtres d'une spiritualité athée¹⁶, que le premier présente comme une « spiritualité enfin authentique¹⁷ ».

Beaucoup de ceux qui, au printemps 2020, se sont voués corps et âme au service des autres – et pas seulement les « soignants » – ne voudraient sans doute pas que leur dévouement soit mis au compte d'un quelconque amour de Dieu. Au motif de la charité on substitue plus volontiers aujourd'hui une exigence de *solidarité*. Saint Thomas pensait néanmoins le comble de la charité créée comme une solidarité dans la béatitude¹⁸, dont la possibilité et la promesse étaient pour lui la vraie raison d'aimer son prochain, y compris ses ennemis. Imprégnés d'horizontalisme humaniste, nos contemporains les plus altruistes en restent souvent au modèle du docteur Rieux dans *La Peste* d'Albert Camus. Ils acceptent, peut-être sans trop y réfléchir, la conception absurdiste de l'existence humaine à laquelle l'auteur donne pour symbole la figure mythologique païenne de Sisyphe : « Sisyphe enseigne la fidélité supérieure qui nie les dieux et soulève les rochers. Lui aussi juge que tout est bien. Cet univers désormais sans maître ne lui paraît ni stérile ni futile. (...) La lutte elle-même vers les sommets suffit à remplir un cœur d'homme. Il faut imaginer Sisyphe heureux¹⁹. »

14. Voir Karl MARX, *Économie et philosophie. Manuscrits parisiens de 1844*, Communisme et propriété, dans : ID., *Œuvres*, t. II, Gallimard, La Pléiade, Paris, 1968, p. 89-90.

15. Le *Figaro* a publié le 7 novembre 2012 une tribune où L. Ferry affirmait que prêter un sens aux choses et aux événements relève de la superstition. Ce texte m'a valu un échange vinaigré avec son auteur, mécontent de s'entendre dire, citation à l'appui, qu'à le croire, Kant devait être considéré comme un superstitieux : « Si l'on n'admet pas un auteur intelligent, on ne peut donner le moindre fondement intelligible, sans tomber dans de pures inepties, (...) de la contingence de l'existence des choses dans le monde, et bien moins encore de la finalité et de l'ordre que l'on rencontre partout à un degré si admirable » (KANT, *Qu'est-ce que s'orienter dans la pensée ?*, trad. française F. Proust, Garnier-Flammarion, Paris, 1995, p. 62).

16. Voir André COMPTE-SPONVILLE, *L'esprit de l'athéisme*, Introduction à une spiritualité sans Dieu, Albin Michel, Paris, 2006.

17. Luc FERRY, *L'Homme-Dieu ou le sens de la vie*, Grasset, Paris, 1996, p. 237.

18. Voir THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie*, II-II, q. 23, a. 5.

19. Albert CAMUS, *Le mythe de Sisyphe*, Gallimard, Paris, 1942, p. 168. Sisyphe avait été condamné à rouler un rocher jusqu'au sommet d'une montagne en sachant que toujours le rocher dévalerait sitôt le sommet atteint.

On peut évidemment se demander quel sens il y a à vouloir affirmer que « tout est bien », si l'existence est décidément absurde, dépourvue de sens. En fait, la formule athée de Camus signifie que les humains n'ont d'autre bien suprême à se proposer qu'un consentement résolu à l'absurdité de l'existence, ou, comme on dit, à sa « finitude »²⁰. Or, quoi qu'il en soit du bénéfice psychique de cette résolution, elle ne va pas sans l'aveu que les échappatoires au désespoir nihiliste ne peuvent jamais se prévaloir d'une raison d'être qui attesterait que telle d'entre elles vaut mieux que telle autre, par exemple les valeurs éthiques de l'humanisme plutôt que leur dénégation antihumaniste. André Comte-Sponville enseigne qu'il n'y a pas de « vraies valeurs », parce qu'il faudrait un « bon Dieu²¹ » pour les fonder, et que les valeurs n'existent que pour autant qu'elles soient humainement voulues. Il n'en prêche pas moins haut et fort l'antiracisme, et même d'une certaine manière l'amour du prochain évangélique, mais son athéisme impose de détacher ce dernier de toute forme d'amour de Dieu : le second des « grands commandements²² » rappelés par Jésus est supposé n'être authentiquement suivi qu'à la condition d'être détaché du premier. En toute logique, l'athéisme enseigne aux humains à ne rien espérer, et à placer leur sagesse et leur bonheur dans cet « *impossible* ».

Il revient à l'Église de déchiffrer et comprendre les « signes des temps²³ » qui lui indiquent sa vocation propre. Peut-être redécouvre-t-elle aujourd'hui, ou plutôt beaucoup de ses membres redécouvrent-ils que leur vocation est précisément de transformer en actes de vraie charité, sacramentellement et dans la prière, tout le bien que des humains accomplissent en faveur d'autres humains, fût-ce en se targuant d'aimer ceux-ci pour eux-mêmes d'autant plus authentiquement qu'ils ne les aiment pas par amour de leur commun Créateur.

Jamais peut-être n'aura-t-on été aussi nombreux à suivre autant de messes et de chapelets quotidiens. Au cours des premières est lue une prière qui peut sans doute être appliquée, même s'ils l'ignorent ou ne veulent rien en savoir, à l'offrande que font d'eux-mêmes tous ceux qui se dépensent pour les autres : « Comme il t'a plu d'accueillir les présents d'Abel le juste, le sacrifice de

20. C'est là évidemment l'opposé exact de l'injonction d'Aristote citée plus haut (note 7). Le consentement à la finitude résume en revanche la conception heideggerienne de « l'existence authentique » (voir le § 60 de *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, p. 295s).

21. Voir André COMPTE-SPONVILLE, *Valeur et vérité, Études cyniques*, PUF, Paris, 1994, p. 44.

22. *Mt* 22, 36-39. Cf. *Mc* 12, 29-31 ; *Lc* 1, 25-28.

23. CONCILE VATICAN II, Constitution *Gaudium et spes*, § 4.

notre père Abraham, et celui que t'offrit Melkisédék, ton grand prêtre, en signe de sacrifice parfait, regarde cette offrande avec amour et, dans ta bienveillance, accepte-la. Nous t'en supplions, Dieu tout-puissant: qu'elle soit portée par ton ange en présence de ta gloire, sur ton autel céleste!²⁴ »

Comment l'amour de charité ne ferait-il pas désirer et espérer que dépasse l'imagination le nombre de ceux qui seront tout surpris, au jour du Jugement, d'être appelés « les bénis de mon Père²⁵ »!

Tous ces êtres, c'est ma main qui les a faits et ils sont à moi, tous ces êtres – oracle du Seigneur – ; c'est vers celui-ci que je regarde: vers l'humilié, celui qui a l'esprit abattu, et qui tremble à ma parole. (Is 66, 2)

Que ta création tout entière te serve! Tu dis, et elle existe. Tu envoies ton souffle: elle est créée, Nul ne résiste à ta voix.

Si les bases des montagnes croulent dans les eaux, si les rochers, devant ta face, fondent comme cire, tu feras grâce à ceux qui te craignent (Jdt 16, 14-15) – fût-ce sans le savoir.

II

Au même moment, certains vinrent lui raconter l'affaire des Galiléens dont Pilate avait mêlé le sang à celui de leurs victimes. Voici la réponse qu'il leur donna: « Croyez-vous que ces Galiléens fussent pécheurs entre tous les Galiléens pour avoir subi cela? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous convertissez pas, vous mourrez tous de la même façon. Et les dix-huit sur qui est tombée la tour de Siloé qui les a tués, croyez-vous qu'ils étaient plus en dette que tous les humains qui habitent Jérusalem? Non, je vous le dis, mais si vous ne vous convertissez pas, vous mourrez tous pareillement » (Lc 13, 1-5).

En passant, il vit un aveugle de naissance. Et ses disciples lui posèrent cette question: « Maître, qui a péché, lui ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle? » Jésus répondit: « Ni lui ni ses parents n'ont péché, mais c'est pour que les œuvres de Dieu soient en lui manifestées. » (Jn 9, 1-3)

« Aimez vos ennemis et bénissez vos persécuteurs, afin de devenir des fils de votre Père céleste: car il fait lever son Soleil sur les mauvais comme sur les bons, et pleuvoir sur les justes comme sur les injustes. » (Mt 5, 44-45)

* * *

24. Prière eucharistique n° I.

25. Mt 25, 37-39.

L'affrontement du non-sens

Si Nietzsche avait lu plus attentivement, sinon plus loyalement, ces passages, peut-être n'aurait-il pas écrit que « *l'idéal ascétique* » – c'est-à-dire, sous sa plume: le christianisme – « mettait toute souffrance dans la perspective de la *faute* »²⁶.

Dans les lignes précédentes, il écrit que cette « interprétation faisait sans aucun doute entrer dans la vie une nouvelle souffrance, plus profonde, plus intérieure, plus rongeuse », mais il ne faut pas voir là une dénonciation d'on ne sait quel dolorisme prétendument chrétien. Bien plutôt s'agit-il de l'aveu douloureux, de la part de Nietzsche, qu'il n'a trouvé aucun autre remède à ce qui était pour lui le comble de l'insupportable: non pas la souffrance, mais l'absence de sens, pour l'être humain, de sa souffrance – « ce n'était *pas* la souffrance elle-même qui était son problème, mais le défaut de réponse à la question qu'il crie: “à quoi bon souffrir?” »²⁷

Le non-sens de la souffrance est bien plus inhumain que la souffrance elle-même, à preuve les efforts douloureux que les humains consentent pour réaliser des buts auxquels ils tiennent, s'agirait-il d'une œuvre d'art, d'une guerre victorieuse, ou du soulagement des pires misères. La peine que l'on se donne peut être une souffrance sensée, mais qu'en est-il de ce sens s'il faut décidément consentir à l'aveu nihiliste que l'existence en général, au fond, est dépourvue de sens?

Nul doute que, pour Nietzsche, la fameuse « mort de Dieu » n'ait été la perte de ce sens. Mais on voit que le Dieu qui est « mort » – mort parce qu'on ne croit ni n'espère plus en lui, et ne cherche plus à conformer sa volonté à la sienne par l'amour de charité –, ce Dieu ne pouvait être principe de sens qu'à la condition d'être exonéré de toute intention mauvaise: Platon déjà professait que « Dieu est innocent²⁸ », et que l'être humain est par sa propre faute l'artisan de son propre malheur. « L'idéal ascétique était à tout point de vue le “faute de mieux” par excellence qu'il y eut jusqu'ici. La souffrance y était *interprétée*; le vide immense paraissait comblé; la porte se fermait à tout nihilisme suicidaire²⁹. »

Nietzsche a confessé que la quête de toute sa vie a été de chercher une issue à ce dernier. En mars 1887, l'année où il publie sa *Généalogie de la*

26. Friedrich NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, 3^e Section, § 28, traduction d'après le texte allemand de la 2^e édition, Naumann, Leipzig, 1893, p. 182.

27. *Ibid.*

28. PLATON, *République*, L. X, 617e 5.

29. Friedrich NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, p. 182.

morale, il écrit à son ami Erwin Rohde : « Je persiste à ne pas désespérer de trouver le trou qui mène à quelque chose. » Il lui semblait ne pas trouver d'autre palliatif au désespoir que la foi de son enfance, et même un peu plus, comme il l'écrit à sa sœur après sa découverte du *Parsifal* de Richard Wagner : « Il me semblait que pour la première fois depuis des années, quelqu'un me parlait enfin des problèmes qui me préoccupent. Ce que j'entendais, c'était ces réponses chrétiennes qui furent en fin de compte des réponses spirituelles plus fortes que celles qu'ont données nos derniers siècles. *À vrai dire, en écoutant cette musique, on met son protestantisme de côté comme si c'était un malentendu (...). Bizarre ! Comme enfant, je m'étais donné la mission de faire jouer le saint Mystère. Tu te souviens certainement de mes compositions d'alors. La dernière fois que nous les avons retrouvées, c'était le dimanche avant que tu ne partes pour Bayreuth (juillet 1882) et nous fûmes alors très surpris de constater leur profonde parenté avec la musique de Parsifal*³⁰. »

« N'importe quel sens vaut mieux que pas de sens du tout³¹, » et ce que selon Nietzsche on aurait fait de mieux à cet égard fut d'innocenter Dieu en voyant dans la souffrance humaine, afin de lui trouver une raison d'être, le châtement d'une faute. Telle est la condition pour que la vie soit vécue comme sensée – sensée parce que Dieu resterait alors croyable, et échapperait comme tel à la « mort » qu'est son effacement désespérant dans les consciences.

Le sens de la Croix

Nietzsche, il est vrai, ne trahissait pas complètement la foi qu'il ne voulait plus partager. N'avait-elle pas enseigné que « par un seul homme le péché est entré dans le monde, et par le péché la mort, et qu'ainsi la mort s'est étendue sur tous les hommes, parce que tous ont péché³² » ? La mort spirituelle causée par le péché d'Adam est présentée dans la *Genèse* comme la source d'une malédiction de l'existence humaine³³, aussitôt concrétisée par la mort physique d'Abel assassiné par son frère Caïn³⁴. L'être humain n'était pas créé pour la mort, mais pour la vie, et il s'est condamné lui-même à la triste condition d'« être-pour-la-mort »³⁵. Littéralement : c'est par sa faute que l'humanité souffre, tout un chacun se montrant incapable d'échapper à la

défiance envers Dieu, que le tentateur de la *Genèse* aurait instillée dans le cœur des premiers humains.

Mais que s'est-il donc passé au Golgotha, épisode qui est au centre de cette foi dont Nietzsche ne pouvait cesser, dans son incroyance, d'être nostalgique ? À qui ferait-on croire que les souffrances de Jésus étaient le châtement d'une faute, alors que la foi chrétienne professe sa totale innocence comme l'une de ses affirmations fondamentales, une innocence dont on dit que Pilate lui-même l'a reconnue, à l'encontre des accusateurs du Nazaréen³⁶ ?

Nul besoin d'en rajouter dans la mise en scène des souffrances de ce dernier : les récits évangéliques de la Passion ont la merveilleuse sobriété d'une dépêche d'agence de presse. Jésus est tenu par tous ses sectateurs pour avoir souffert à cause de péchés qui n'étaient pas les siens, et sans doute était-ce, comme d'habitude, de lui qu'il parlait en répondant au sujet des victimes de violence ou de catastrophe.

Selon le dogme chrétien, les souffrances et la mort de Jésus étaient tout sauf le châtement d'un péché, car il n'avait pas à être châtié. Pour autant, ce que Nietzsche appelle *l'idéal ascétique* ne saurait être tenu pour un résumé correct du christianisme. Jésus est bien mort à cause du péché, à savoir des violences vaines que les humains s'infligent à eux-mêmes et les uns aux autres, faute de faire leur la volonté de leur commun Créateur ; mais ce péché n'était pas le sien. Accepter d'être « fait péché³⁷ » n'était pas consentir à être pécheur, soit ne pas faire sienne la volonté de son Père. C'était sauver l'humanité en restaurant dans son unique Personne, à la fois divine et humaine, l'intégrité de la nature humaine, dans sa pleine coïncidence avec le dessein créateur, mais sous une forme devenue inévitablement douloureuse, passionnelle, et pour tout dire atroce, non pas pour payer un tribut sanglant à on ne sait quel despote olympien, mais pour que l'humanité soit remise à Dieu et en Dieu jusque sous les pires formes qu'elle se soit données à elle-même : sur la Croix se trouvent concentrées l'inhumanité de la torture et celle de l'esclavage, mais aussi l'assurance que rien ne peut être rendu assez bas en l'homme, et par l'homme lui-même, qui ne puisse avoir encore sa place sous le manteau de la sainte miséricorde.

Le sens du mal

Essayons donc de lire les passages évangéliques cités avec plus d'attention que celui qui ne réussit pas, en dépit de lui-même, à devenir autre chose qu'un héraut du nihilisme.

30. ID., Lettre à sa sœur Elisabeth, mars 1887.

31. ID., *Généalogie de la morale*, p. 182.

32. *Rm* 5, 12.

33. Cf. *Gn* 3, 16-19.

34. Cf. *Gn* 4, 1-8.

35. Cette expression tient lieu chez Heidegger de définition de l'homme, que les Pères de l'Église n'hésitaient pas, eux, à caractériser comme *capax Dei*, réceptacle potentiel de la Divinité.

36. Cf. *Mt* 27, 18 ; *Mc* 15, 10 ; *Lc* 23, 14 ; *Jn* 18, 38.

37. *II Co* 5, 21.

D'après Matthieu, Jésus enseignait bien que la Providence divine n'est pas directement conditionnée par l'injustice humaine : la première ne répond pas à la seconde en interrompant ses bienfaits, comme c'est le cas lorsque quelqu'un est privé de l'un de ses droits en rétorsion d'une faute qu'il a commise. Notons d'ailleurs que les exemples pris par Jésus – le soleil et la pluie – sont empruntés à un registre de réalités naturelles qui échappent au pouvoir des hommes. Seule en revanche la cruauté de Pilate explique le massacre relaté par Luc ; et on peut imaginer que c'est à cause d'un défaut de construction que la tour de Siloé s'est effondrée : sa chute ne serait pas le dernier exemple d'une entreprise humaine qui finit par tourner au détriment de ses promoteurs.

Il est clair que Jésus refuse de mettre aucun de ces deux cas au compte d'un péché des victimes.

Saint Jean quant à lui révèle le fond de l'affaire. À l'encontre de ses détracteurs qui insultent l'aveugle en lui disant : « Tu es né tout entier dans le péché³⁸ », Jésus présente sa cécité congénitale comme étant seulement une occasion pour que « les œuvres de Dieu soient manifestées en lui », ce qu'en effet il rend manifeste en le guérissant miraculeusement. Ainsi, quoi qu'il en soit du désordre fâcheux que l'on peut toujours supposer, et parfois découvrir, en rencontrant une anomalie contre nature, cette explication est comme relativisée parce qu'englobée dans une visée qui la dépasse, et qu'elle paraissait compromettre. Saint Augustin, et saint Thomas après lui, ont enseigné que Dieu ne permettrait pas le mal si sa toute-puissance n'était pas capable d'en tirer un plus grand bien, entendons : un bien plus grand que celui dont le mal privait. « Dieu, en tant que souverain bien, ne permettrait aucunement qu'il y ait quoi que ce soit de mauvais dans ses œuvres s'il n'était à ce point tout-puissant et bon qu'il puisse tirer bénéfice du mal lui-même³⁹. »

L'aveugle-né était privé d'une faculté sensorielle. Sa guérison lui rend la possession de celle-ci, et rétablit donc sa nature dans son intégrité, mais avec ce surcroît de bien d'être l'effet d'une grâce miraculeuse. De la même façon, le pardon des péchés ne fait pas que restaurer une innocence perdue : il instaure en vérité une innocence tout autre que celle qui était conférée par création à l'origine, une innocence qui est le fruit d'une miséricorde réparatrice, laquelle ne répare que si elle est demandée et accueillie par son bénéficiaire.

38. *Jn* 9, 34.

39. AUGUSTIN, *Enchiridion* 11, cité par THOMAS D'AQUIN, *Somme de théologie* I, q. 2, a. 3, ad 1.

Le pécheur repentant a désormais une part dans l'innocence qui est à nouveau la sienne, alors qu'il n'en avait aucune à l'origine.

Jésus paraît bien avoir enseigné que l'innocence rendue par la grâce rédemptrice est un bien plus grand que la « justice originelle » d'Adam : *O felix culpa quae nobis meruit habere tantum ac talem Redemptorem*, chante-t-on dans la nuit de Pâques. On comprend pourquoi la parabole de la brebis perdue se termine en affirmant qu'il y a « plus⁴⁰ » ou « autant de joie au Ciel pour un seul pécheur qui se repent que pour quatre-vingt-dix-neuf justes qui n'ont pas besoin de repentir⁴¹ » ; et pourquoi le père d'une autre parabole offre à son fils perdu et retrouvé un festin dont il n'a jamais gratifié son fils fidèle⁴².

Mort et conversion

En refusant de mettre tel malheur subi au compte d'un péché de ceux qui le subissent, Jésus n'efface pas, pour parler comme Nietzsche, la « perspective de la faute ». Le massacre des victimes de Pilate est à mettre au compte de son péché à lui, et il s'agit bien ici de faute morale, et non pas seulement d'une malfaçon comme, peut-être, dans le cas de la tour. Il pouvait bien y avoir parmi les victimes des « justes », tels ceux dont il est dit qu'ils peuvent être sous la pluie autant qu'au soleil. Des justes au sens biblique, c'est-à-dire qui avant tout aiment Dieu et s'en remettent à lui, et pour autant cherchent par amour pour lui à faire le bien de leur prochain. Or le propos de Jésus paraît bien signifier que les événements malheureux sont sans rapport avec la justice ou l'injustice de ceux qui les subissent.

Par ailleurs, si la leçon de Jean à propos de l'aveugle reste implicite dans le texte de Luc, celui-ci rapporte par deux fois une leçon de Jésus qui reste implicite dans le texte de Jean : « Si vous ne vous convertissez pas, vous mourrez tous de la même façon. » Évidente mise en garde contre une éventuelle mort dans l'impénitence, qu'on est tenté d'explicitier ainsi : ce n'est pas parce qu'ils étaient justes ou pécheurs que ceux qui ont péri ont péri (la preuve en est que ce qui vaudrait prétendument pour les pécheurs ne pourrait valoir pour les justes). Ils n'étaient pour rien dans ce qui les a fait mourir, et il en sera de même pour vous si, faute de conversion, vous mourez dans l'impénitence : ce qui vous fera mourir ne dépend pas de vous, mais votre impénitence, elle, en dépend.

40. *Mt* 18, 13.

41. *Lc* 15, 7.

42. Cf. *Lc* 15, 11-32.

Autrement dit, la perspective d'avoir à mourir – ce qu'on pourrait appeler avec Heidegger « l'être-pour-la-mort », si cette expression ne voulait signifier une destination au néant⁴³ – peut être envisagée comme l'appel à une conversion dont elle donne l'occasion, une conversion qui transforme en une réalité pleine de sens ce qui autrement pourrait n'apparaître que comme une fin absurde : l'appel à se convertir n'est manifestement pas proposé comme un moyen d'échapper à la mort, mais comme ce qui peut transformer du tout au tout la façon de mourir. L'absence de conversion peut en fait être assimilée à une impréparation à la mort⁴⁴, car c'est bien ce qui caractérise les victimes des malheurs évoqués par Luc. On comprend en sens inverse l'apostrophe des chartreux, héritée de la pratique romaine des triomphes : *memento mori*!⁴⁵ Et l'invocation pénitentielle : *de morte subita libera nos, Domine* !

La parole laissée par Jésus et rapportée par le médecin Luc ne nous dit pas : « Convertissez-vous, faute de quoi vous ne guérerez pas du coronavirus, du VIH, ou de la grippe saisonnière ! » Elle nous dit plutôt : « Si vous ne vous convertissez pas, la mort vous surprendra peut-être dans votre indifférence à Celui de qui vous tenez l'être, et peut-être serez-vous aussi surpris de lui être devenu à ce point indifférent que vous ne soyez même plus en état de reconnaître et d'accueillir sa Miséricorde. » Jésus a prié pour ceux qui le mettaient à mort en arguant auprès de son Père que ceux-là ne savaient pas ce qu'ils faisaient⁴⁶.

43. Chez Heidegger, l'expression sert à désigner l'existence humaine réputée « authentique » comme un consentement résolu à la finitude, soit l'exacte inversion de l'existence chrétienne. Il est remarquable que ces plus grands penseurs de la Grèce que furent Platon et Aristote aient récusé un tel confinement de l'existence humaine, tel qu'il était préconisé par exemple par le poète Simonide, à propos duquel Aristote cite le proverbe : « Les poètes sont de grands menteurs. » (*Métaphysique*, Lib. I, ch. 2, 983a3)

44. Il paraît clair que Jésus ne propose pas d'autre préparation à la mort que la conversion, c'est-à-dire avant tout la pénitence et le retour au Créateur. Cela suffit à distinguer son enseignement de certaines formes de la sagesse grecque tardive, pour qui la préparation à la mort ne devait pas tant consister à se convertir qu'à s'y rendre indifférent, soit en atteignant à l'insensibilité stoïcienne, soit en professant comme Épicure que « la mort n'est rien pour nous, car quand nous sommes là, elle n'y est pas, et quand elle est là, nous ne sommes plus » (*Lettre à Ménécée*). Il semble que le stoïcisme n'a pas été sans inspirer la conception heideggérienne de l'existence authentique, tandis qu'on retrouve quelque chose de l'épicurisme dans la conception parallèle de Sartre. L'humanisme postchrétien conçoit volontiers la préparation à la mort, fût-ce en récusant le « divertissement » au sens pascalien du terme, comme une installation dans l'impénitence.

45. *Mori* est un infinitif présent, qui donne à envisager la mort comme une possibilité toujours présente – une occasion à ne pas manquer... – plus encore que comme une échéance à venir. Reste que pour le christianisme, la conversion est là pour prémunir à tout moment contre la mort spirituelle qu'est l'impénitence, l'une des six espèces que saint Thomas reconnaît du blasphème irrémédiable contre l'Esprit Saint (cf. *Somme de théologie* II-II, q. 14, a. 2).

46. Cf. *Lc* 23, 34; *Ac* 3, 17; *I Co* 2, 8.

Combien n'est-il pas urgent que la prière de ceux qui ne lui sont pas indifférents supplée au terrifiant vide spirituel dans lequel un certain nombre de leurs frères humains sont condamnés, voire se sont condamnés à mourir !

Ouvrir les yeux ?

Comment n'appliquerait-on pas les leçons de Jésus aux victimes des pandémies ?

Non pas pour se limiter sommairement à refuser d'y voir un châtement de fautes humaines. Le sens de cette dernière idée est celui d'une correction, c'est-à-dire de l'appel à une *rectification* : qu'est-ce que Jésus faisait d'autre ? Et que font d'autre les voix autorisées qui s'élèvent pour en appeler au changement de nombre d'habitudes ? Les victimes seront mortes pour rien si l'appel n'est pas entendu, et c'est sans doute pourquoi le pape François redouble de véhémence à l'encontre des violences faites à la nature terrestre en toute indifférence au sort des générations futures, mais aussi des injustices structurelles qui empêchent la planète de nourrir autant qu'elle le pourrait, et un grand nombre d'humains de manger à leur faim, ainsi que des pratiques mafieuses expressément dénoncées dans ses homélies matinales. Comment oserait-on nier qu'il est des pathologies qui résultent de pratiques criminelles ou d'inconduites personnelles, et qui se sont étendues, de par les lois de la nature, à des victimes innocentes ?

On peut bien penser néanmoins que les victimes n'étaient pour rien dans le mal qui les aura frappées, eussent-elles comme tout un chacun une part minime de responsabilité dans des comportements collectifs qui ont entraîné des maux. Combien de pécheurs publics auront été épargnés, quand bon nombre d'hommes de bien – des soignants, mais aussi des prêtres – auront payé de leur vie, ou l'auront risquée !

Le risque est d'ailleurs toujours que les arbres cachent la forêt, et que l'attention se focalise sur la catégorie de victimes la plus visible du moment, au détriment des autres⁴⁷, qu'on oubliait moins auparavant, du moins certaines d'entre elles.

On pense évidemment à ceux dont les pathologies auront vu leur traitement retardé par l'urgence du combat contre la pandémie. Mais les leçons de

47. La logorrhée médiatique quotidienne des nations riches qui ont été affectées par la pandémie du SARS-CoV-2 a beaucoup contribué à conforter le pouvoir d'influence de leurs médias au service des propagandes gouvernementales, mais peu à établir publiquement la juste proportion entre les dizaines de milliers de victimes que ces nations ont dû pleurer et les millions de victimes annuelles du paludisme en Afrique, dont on ne peut pas dire que lesdits médias en fassent état à la hauteur de leur importance quantitative, ni ne contribuent activement à en contrer la cause.

Jésus s'appliquent singulièrement aux victimes dont on ne parle pas et que, même en admettant qu'« aucun vivant n'est juste devant [Dieu] » (*Ps* 143/142, 2), l'on doit bien considérer comme les plus innocentes de toutes. Sans doute les oublie-t-on parce qu'on ne veut pas les voir, et que la violence qu'elles subissent apparaît à peine comme telle, sauf aux yeux de ceux qui y contribuent directement⁴⁸.

À grand renfort de culture médiatique de la préoccupation, l'humanité s'afflige et s'angoisse des dizaines de milliers de décès causés par le coronavirus, mais ferme les yeux – en tout cas pour une partie d'entre elle qui impose son pouvoir en invoquant un supposé droit humain de vie et de mort – sur les dizaines de millions de petits d'homme dont la vie, depuis des décennies, a été interrompue violemment dans le sein de leur mère⁴⁹.

Je me suis souvent demandé quel est non pas tant le sort que la fonction – car il y en a forcément une – des âmes de ces petits auxquels on n'aura pas accordé le droit de naître. Sans doute passent-elles leur temps, si l'on peut dire, comme leurs « anges dans les cieux⁵⁰ » et comme Jésus en croix, à prier pour ceux qui n'ont pas voulu les laisser venir à la vie, peut-être parce que ceux-là subissaient une insupportable pression en ce sens, plus généralement sans doute parce qu'ils étaient intérieurement prisonniers d'un conditionnement culturel qui les rendait incapables, fût-ce dans la soi-disant patrie des Droits de l'Homme, de reconnaître l'humanité de ceux qu'ils avaient engendrés, et de leur consentir cet accueil de l'autre qui est réclamé à cor et à cri pour des causes dont la légitimité n'est pas toujours aussi évidente.

Je me dis que c'est peut-être à leur prière, et à celle de leurs anges, que l'humanité doit de ne pas s'être encore conduite à cette autodestruction que d'aucuns vont jusqu'à appeler de leurs vœux.

* * *

48. Voir les contributions du Dr Jean THÉVENOT au livre collectif: *Faire naître: de la conception à la naissance, l'art au service de la nature?*, Sous la direction d'André-Robert CHANCHOLLE et Michel NODÉ-LANGLOIS, Perpignan, Artège, 2009.

49. On comprend la véhémence du pape François lorsque, « à temps et à contretemps », il vitupère conjointement, outre les injustices susdites, le prétendu droit à l'avortement et la « culture du rebut » (Catéchèse du 11 mars 2015) dont les personnes âgées sont à ses yeux trop souvent victimes. S'il n'y a aucun rapport d'effet à cause, du point de vue de l'efficacité causale, entre la pandémie de la Covid-19 et le recours généralisé à l'interruption volontaire de la vie intra-utérine, il y en a assurément un – du point de vue de la cause finale, c'est-à-dire du *sens* – entre les attitudes à l'égard de la vie humaine que dénonce le pape.

50. *Mt* 18, 10.

La virulence de certaines réactions à l'encontre des parénèses du pape François a quelque chose de révélateur quant au sens du jugement dont la pandémie est selon lui le moment, ou plus exactement quant à la conversion du jugement dont elle devrait être l'occasion.

Nul doute que celle-ci se soit déjà manifestée d'une manière insigne, fût-elle partielle. Il restera toujours à admirer la compétence tout autant que l'empathie, le dévouement, voire la charité de ceux et celles qui ont pris en charge les personnes atteintes, leur prodiguant, outre des soins, la consolation et le réconfort, autant qu'il était possible. Tout aussi remarquable est la solidarité inventive et courageuse dont ont fait preuve tous ceux qui, souvent dans l'ombre, ont contribué au secours des autres, ou leur ont simplement permis de continuer à vivre.

Non moins remarquable est la décision politique – quoi qu'il en soit dans le détail de la pertinence et de l'efficacité des moyens mis en œuvre ici et là – de faire primer la sauvegarde des vies humaines sur les exigences toujours si aléatoires de l'économie. Nul doute non plus que les conséquences de cette décision n'induisent déjà une puissante reconsidération des habitudes collectives en matière de coopération sociale, autant que de comportement mutuel et de consommation.

Nul doute enfin qu'en attirant encore et toujours l'attention sur les « victimes oubliées », non seulement de la crise, mais des aspects mortifères d'une culture qui la précède et l'excède de loin, le pape François en appelle à une conversion plus profonde et plus radicale que celles qui font déjà *consensus*: le changement du regard qui, dans les termes de *Laudato si'*, peut seul permettre que la sauvegarde de la « maison commune » devienne une « écologie intégrale », dans laquelle les humains ne s'arrogent jamais le droit de décider de l'humanité des autres, racine de toutes les injustices.

Michel NODÉ-LANGLOIS

Le Tigre et le Chat gris

On croyait presque impossible de témoigner d'une profondeur critique et empathique égale à l'égard de Bloy et de Huysmans, tant les commentateurs ont tendance à épouser exclusivement la cause de l'un des deux auteurs, au point de s'en faire les champions tardifs. De même que pour Péguy et Maritain, on a souvent l'impression qu'élire l'un suppose de rabaisser l'autre, en prolongeant à l'infini les conflits qui les opposèrent. Même sans formuler explicitement de préférence, de très bons critiques littéraires ont témoigné de l'apparente incompatibilité entre les deux œuvres ou les deux hommes. Ainsi, après un magnifique *Huysmans et l'évangile du réel*, Emmanuel Godo a-t-il publié un très décevant *Léon Bloy, Écrivain légendaire*, qui cachait mal son agacement devant son sujet.

Le Tigre et le Chat gris est donc un livre unique¹. Sans doute pour la première fois à ce niveau d'érudition et de pénétration, les études de Dominique Millet-Gérard témoignent d'une fervente familiarité à la fois avec le fauve Bloy et le félin Huysmans. À vrai dire, l'auteur tient la plupart du temps les deux bêtes à distance : huit études sur Bloy, suivies de onze études sur Huysmans. Seul

l'avant-propos et un « liminaire » se donnent explicitement pour objet de les mettre en tension, mais ces deux textes introductifs sont à eux seuls d'une grande richesse.

Dans son « avant-propos », Dominique Millet-Gérard rappelle l'amitié initiale entre Huysmans, le grand chat gris que mère Célestine de l'abbaye de Fiancey félicita « d'être entré dans l'Église par les gouttières », et Bloy, que Marchenoir, son double romanesque du *Désespéré*, invite à rapprocher du tigre du jardin des Plantes, dont il a fait son ami. En 1885, Huysmans s'enflamme à l'idée d'unir sa voix à celle de « l'entrepreneur de démolition » pour « vomir à pleins pots (...) sur la salauderie contemporaine ». Tout peut alors faire penser que les deux écrivains seront désormais alliés pour fustiger les propriétaires homicides, les prêtres mondains et les mille visages de la laideur stupide et agressive de leur temps. Aussi leur dispute laisse-t-elle « un arrière-goût de regret » (p. 9), renforcé aux yeux de l'auteur par le fait qu'elle coïncide avec la conversion de Huysmans. Bloy n'aura donc connu personnellement que le Huysmans sceptique. Peut-être le paradoxe n'est-il qu'apparent, tant Maritain signalait avec justesse que l'œuvre de son parrain avait toujours été plus apte à retourner les incroyants qu'à toucher les chrétiens.

1. Dominique MILLET-GÉRARD, *Le Tigre et le Chat gris*, Vingt études sur Léon Bloy et Joris-Karl Huysmans, « Études romantiques et dix-neuviémistes », Classiques Garnier, Paris, 2017, 455 pages.

Dominique Millet-Gérard remarque toutefois que la courte période d'amitié fervente, bien qu'elle laisse place à la rancœur et aux insultes, influença fortement Huysmans, ce dont témoigne par exemple « un palimpseste bloyen dans *En Route* ». C'est cette réécriture que développe le liminaire qui suit l'avant-propos. L'auteur voit dans *En route*, de manière très convaincante, une relecture du *Désespéré* et un hommage à Bloy. Celui qui lit en parallèles les épisodes monastiques des deux romans est frappé par « la persistance affichée d'un style bas hautement revendiquée pour l'expression spirituelle (...) dont on peut légitimement se demander si Huysmans, qui avait jusque-là utilisé le naturalisme à d'autres fins, ne l'emprunte pas purement et simplement à Bloy » (p. 22).

Les deux lignes suivies par l'auteur tout au long des vingt études sont « l'esthétique et la quête spirituelle » chez ces deux hommes que rapprocha d'abord leur amour farouche de la Beauté, eux qui refusèrent de « se prostituer à un public indifférent à la splendeur de la langue et la hauteur de la pensée » : esthétique et quête spirituelle. Dominique Millet-Gérard résume les choses ainsi : « D'emblée pour Bloy (...), plus tardivement pour Huysmans, au fil de l'évolution intérieure, il apparaît qu'un mystérieux rapport analogique unit l'œuvre, objet intellectuel fait avec les dons du monde visible, à l'Invisible et à la volonté créatrice de Dieu ; bien plus, que le Mystère de l'Incarnation et de la souffrance christiques est au cœur de la vraie création artistique – voilà bien un point sur lequel Bloy et Huysmans se rejoignent au plus

profond de leur vie et de leur œuvre. » (p. 12) Une écriture de la Croix rédemptrice, tel est sans doute le fil rouge de ces vingt études, que l'auteur associe à une remarque de Hans Urs von Balthasar, énigmatique par sa concision : « un Léon Bloy par exemple par réaction contre le catholicisme esthétique de Barbey d'Aureville et de Huysmans, fait exploser les crudités d'un style pour jeter bas les masques ». Citation qu'on retrouvera ensuite dans plusieurs articles, tant Dominique Millet-Gérard cherche à en déployer la signification profonde, notamment parce que Balthasar, ainsi, « arrache Léon Bloy au flot des "apologistes esthétiques" largement dérivé en France du *Génie du christianisme* » (p. 34).

De fait, c'est probablement sur l'écriture – que Barthes distinguait du style pour la débarrasser de tout soupçon d'usage purement décoratif – et sur sa raison d'être que les études sur Bloy sont les plus riches. Trop souvent définie par les commentateurs par quelques adjectifs fourre-tout, l'écriture bloyenne (« flamboyante » pour les uns, « ampoulée » pour les autres) trouve ici sa plus sûre exégèse. Ainsi, par exemple, dans une belle étude sur la « tentation latinisante » de Bloy, Dominique Millet-Gérard note-elle joliment qu'il faudrait parler de « vulgatisme » plutôt que de « latinisme » pour rendre compte de la présence de saint Jérôme dans le soubassement de la langue bloyenne. Même distinction très fine entre le diariste et le « diurnaliste », tant le journal de Bloy s'ancre dans le calendrier liturgique plus encore que dans l'actualité (p. 198).

Contre les réductions de Bloy à son gourdin et à sa moustache mérovingienne, l'auteur souligne aussi la variété de la langue bloyenne, passant régulièrement de la vocifération au murmure, plus spécialement quand une femme se profile à l'horizon : « Ce rôle "régulateur" du style, ou plutôt de modulation du frénétique au mystique, du féroce au tendre, du tumulte au silence, est le plus souvent dévolu à une figure féminine. » (p. 52) Variété de la langue qui est, redisons-le avec l'auteur, la preuve qu'on rate totalement l'œuvre de Bloy si l'on oublie que c'est un Tigre susceptible d'être dompté par une Vierge Martyre : « On n'insistera jamais assez sur ce noyau de tendresse qui est au cœur de l'œuvre de Bloy. » (p. 98) Ce noyau est notamment présent dans les larmes de la Vierge de la Salette, dont Bloy examine les paroles comme un intermédiaire entre la langue des hommes et la langue de Dieu : « envers du langage humain en tant que parole divine et envers du langage divin en tant que parole humaine, effigie réfléchissante – métaphore optique de son rôle de Médiatrice –, Marie par sa parole cumule les attributs de perfection du Fils, Image absolue, et les attributs d'imperfection des créatures » (p. 100). C'est là un nouveau lieu de rencontre entre le fil esthétique et le fil théologique, où se joue en profondeur l'entre-deux de la parole bloyenne, cri de prophète indigne et prière de pèlerin à genoux : « Les ennemis de Bloy ne cessent d'attaquer en lui l'excès, le fanatisme, la violence ; sans doute restent-ils sourds à de tels passages où l'ardeur de l'humble se convertit en discrète tendresse, où le polémiste s'oublie dans l'adoration. » (p. 176)

Il est impossible de résumer huit articles aux sujets si variés, mais on peut admirer leur points communs : une construction tripartite d'une progression parfaite, une érudition phénoménale qui n'ignore aucun recoin de l'œuvre de Bloy ni des auteurs qu'il commente – lire la défense du père Didon, dont aucun commentateur à notre connaissance n'avait jusqu'ici pris le temps de creuser les textes, se contentant en général d'épouser en riant les sarcasmes de Bloy –, un sens de la formule qui offre sans cesse au lecteur émerveillé des synthèses partielles lumineuses. Relevons parmi une foule d'autres exemples : « une monstrueuse homéopathie, qui soigne le mal par l'hyperbole du mal » ou « l'art kamikaze, qui n'explose que pour s'anéantir devant la Vérité » (p. 47). Il faudrait tout citer, tant la plongée est féconde. Sur la différence entre les deux versions du *Journal*, Dominique Millet-Gérard note : « La réécriture est une machine à se faire re-souffrir, et c'est bien là, aux yeux de Bloy, sa valeur essentielle. » (p. 189) Sur les efforts bloyens pour obtenir la canonisation de Christophe Colomb, révélateur du globe – pas encore déboulonné –, elle offre ce résumé limpide : « La réflexion de Bloy sur Christophe Colomb est celle d'un rêveur lucide. (...) Bloy est essentiellement mû par l'admiration inconditionnelle pour une destinée héroïque, une vocation unique qui est celle du rassembleur de deux mondes, l'Ancien et le Nouveau, sous la bannière de la Croix, mais aussi de l'unificateur des deux temps, la modernité qu'il inaugure et qui le trahira, et le Moyen Âge qu'il clôt glorieusement. » (p. 160) Même les remarques faites en passant ont un fort pouvoir de suggestion : « on n'a peut-

être pas assez remarqué à quel point l'angoisse bernanosienne, véritable négatif sensible à toutes les manifestations du Mal, est redevable à celle de Bloy » (p. 152).

Parmi de très nombreuses pépites, on notera encore les pages très éclairantes sur la différence entre la vision de la fin des temps de Benson et « la théologie de l'histoire autrement troublante » de Bloy. On tremble devant la forte actualité de cette différence de vision, magnifiquement résumée par Bloy lui-même lorsqu'il relit avec une légère déception *Le Maître de la Terre* de Benson, ce roman admiré à la fois par Benoît XVI et le pape François : « Il suppose une humanité substituant le culte *liturgique* d'elle-même au culte divin. Je crois, au contraire, à l'indifférence la plus abjecte, la plus universelle et totale². »

Bien qu'il s'agisse d'une collecte d'articles écrits séparément pendant plus de vingt ans, la cohérence globale est réelle et l'ordre ne laisse guère de place au hasard. Un article plus ancien peut ainsi porter en germe le développement ultérieur d'une piste entraperçue : c'est le cas du rôle de la Vulgate dans l'écriture bloyenne, noté dans le premier article (« Léon Bloy et l'Art. La Beauté-Vautour et l'esthétique de la Grâce ») et approfondie dans l'article suivant (« *L'évangélique plein d'enluminures* : la tentation latinisante chez Léon Bloy »). Surtout, l'ordre des pages prend tout son sens

quand le dernier article vient confirmer le paradoxe signalé, dès l'ouverture, dans toute l'œuvre de Bloy : le paradoxe « du tumulte qui s'éteint dans le silence, de la jubilante vocifération vouée au dérisoire, annonce des “cymbales de Josaphat”, sciemment réduites à cet autre vain bruit de cymbales retentissantes qu'évoque saint Paul avant d'entonner son hymne à la Charité. » C'est forte de cette clé d'interprétation que Dominique Millet-Gérard achève ce magistral itinéraire bloyen par cette réunion parfaite du fil esthétique et du fil théologique : « Le plus vigoureusement vociférateur est aussi celui qui, le plus profondément et authentiquement, tend vers le silence, soit que paradoxalement, il se prononce en faveur d'une sorte de kénose (eschatologique) du style (...), soit qu'explicitement, faute de pouvoir atteindre l'idéal représenté par les Livres Saints, il se prononce en faveur du silence, celui du mystérieux abbé Tardif de Moidrey, le parfait exégète dont Bloy ne connut que l'évanescence enseignement oral, silence, surtout, entre deux éclats de paroles prophétiques, de celle qui représente secrètement pour Bloy l'absolu de la parole religieuse, l'envers abyssal de son propre discours : silence scintillant de son épouse, de son oracle-sphinx, de Jeanne. » (p. 229-230)

Après cet aperçu si lacunaire de cette plongée sans le moindre temps mort dans l'épaisseur du monde et de la parole du Tigre, laissons tout de même un peu de place au Chat gris et à la seconde partie du recueil, organisée en deux grands moments : des monographies centrées successivement sur *En rade*, *Là-bas*, *En*

Route, *La cathédrale* et *L'Oblat*, puis quatre études sur des « rencontres et influences » (les Pères de l'Église, Montalembert, Walter Pater, Massignon). Là encore, l'art de synthèse fait l'admiration du lecteur, tant dans les introductions impeccablement programmatiques que dans les conclusions condensant la quintessence du propos. On gagnera notamment à s'attarder sur la brillante approche d'*En rade* comme roman « clinico-spirituel », montrant comment Huysmans se moque des formes romanesques établies et choisit une focalisation déjà proche du *stream of consciousness*, qui crée « un mélange hybride d'observation naturaliste (...) et de surimpression héroï-comique » (p. 236-237).

Fort inspirée également, l'étude très détaillée de la messe noire de *Là-bas*, non pas décalque profanateur d'une messe ordinaire, mais parodie d'une superposition de l'office de la Confirmation et de la Pentecôte. Dominique Millet-Gérard révèle ainsi que la messe sacrilège est elle-même dégénérée, à l'image du catholicisme décadent qu'elle singe. D'où cette conclusion paradoxale aux yeux du lecteur inattentif : « La Messe Noire occupe ainsi une place de choix, fort significative, entre la “blanche splendeur de l'âme du Moyen Âge” et la “bourgeoisie bigote et grasse” qui parasite les sanctuaires de ce creuset de l'hérésie qu'est la ville de Lyon, parangon de l'ignominie du siècle ; c'est donc ce grand *lamento* de la décadence qui habite ici l'oraison sacrilège, lui donnant ainsi la résonance paradoxale d'une défense et apologie d'un christianisme pur et authentique, d'une orthodoxie spirituelle

incarnée par le personnage de Carhaix, face au “péché contre l'Esprit” dont est coupable l'Église en décadence. » (p. 260) Ainsi se trouve confirmée et approfondie la fameuse sentence de Huysmans : « De sa patte crochue, le démon m'a conduit vers Dieu. »

On se réjouit aussi de mieux connaître les liens qui unirent Huysmans à Massignon, « un authentique (et sans doute l'unique) disciple spirituel », selon la perspicace remarque de François Angelier. C'est d'ailleurs par un retour à Huysmans et Massignon que se clôt joliment le volume, à travers l'évocation de ce qui pourrait être le propre de toute littérature catholique dont l'esthétique n'est pas l'ultime horizon : « Pour l'un comme pour l'autre, de même que le quartier Saint-Séverin de l'époque juxtaposait les plus sordides bouges et la plus délicieuse église, les “turpitudes” sont le terreau d'où jaillira une foi pure, de plus en plus émaciée, exigeante et douloureuse. » (p. 429) Aucun doute : Dominique Millet-Gérard a tenu jusqu'au bout le fil esthétique et l'itinéraire spirituel. Jusqu'au bout, c'est-à-dire jusqu'à « l'équivalence paulinienne du péché et de la mort³ ».

À l'issue de ces vingt articles presque aussi féconds que les textes dont ils rendent compte, on ne sait plus trop, pour

2. Léon BLOY, *Le Pèlerin de l'Absolu*, « 2 mai 1912 », dans : ID., *Journal*, « Bouquins », tome II, Robert Laffont, Paris, p. 278.

3. 1 Co 15, 56 : *Stimulus autem mortis peccatum est*. Épître de la première messe du Jour des morts, 2 novembre, précise l'auteur qui avait ouvert son avant-propos par ce même jour des morts, au lendemain duquel Bloy mourut, après avoir durant sa vie médité presque chaque jour l'Office des défunts.

au moins deux raisons, s'il faut regretter une confrontation directe plus fouillée des deux œuvres. La première raison est que Dominique Millet-Gérard convoque régulièrement l'un pour commenter l'autre: le tableau du *Christ aux outrages* de De Groux, en tant que manifeste esthétique, joue par exemple pour Bloy le rôle de la *Crucifixion* de Grünewald pour Huysmans; la déchéance sulpicienne de l'art chrétien est une simple donnée chez Huysmans, alors qu'elle est chronologiquement expliquée par Bloy; ils vénèrent l'un et l'autre la mystique allemande Anne-Catherine Emmerich; Bloy commente les œuvres de Huysmans dans son *Journal*...

La seconde raison de ne pas rêver d'une plus ample étude de littérature comparée est que le lecteur a tous les éléments en mains pour continuer la comparaison tout seul, selon la piste inaugurale offerte par Dominique Millet-Gérard: « (...) dès *Le Désespéré*, l'itinéraire de Bloy est en quelque sorte accompli, refermé en boucle, et c'est cette alternative serrée du désespoir et de la joie qu'il ne cessera d'éprouver et d'écrire, dans son œuvre de fiction comme dans son *Journal*, et les événements de sa vie (et notamment son grand rêve chevaleresque de chasteté à deux, totalement étranger à Huysmans) en répéteront tragiquement le schéma (...). Le cheminement de Huysmans, en revanche, est plus linéaire, la propension mystique moins accentuée, et l'achèvement de *Sainte Lydwine* hors du cycle de Durtal pourrait marquer une sorte de point d'arrivée où Huysmans rejoint Bloy au cœur même du *Désespéré*: Lydwine n'est-elle

pas celle qui, comme Marchenoir (sainteté mise à part!), va de catastrophe en catastrophe pour y découvrir une paradoxale joie? » (p. 27)

Retrouvailles mystérieuses au cœur du *Désespéré*! Union, qu'ils ignorèrent eux-mêmes, dans la souffrance rédemptrice. C'est en ce lieu douloureusement salutaire que l'arrière-goût de regret devant la violence de leur rupture peut prendre fin, plus que sur la tombe de Huysmans où Bloy continua à ne vouloir voir que « le plus extraordinaire avortement de la Grâce⁴ ». On songe alors à ce que Bernanos écrivait à Mauriac – un autre Tigre face à un autre chat gris? – pour prendre acte de leurs routes séparées, mais de leur destination commune:

Pour vous, mon cher Mauriac, il me semble souvent que beaucoup de choses s'éclaireraient entre nous si nous nous connaissions mieux, mais il me semble aussi qu'en dépit de tout ce qui nous rapproche, nos jeunesse se sont – il y a bien longtemps – orientées vers la vie d'une manière trop différente pour que nous nous comprenions jamais entièrement, même quand nous sommes d'accord sur le fond. Je sais pourtant par expérience combien de fois votre grand nom est prononcé avec le mien par beaucoup d'amis d'outre-mer, qui savent peut-être mieux que nous ce que nous

sommes l'un à l'autre. C'est dans leurs cœurs que nous nous trouvons donc unis, en attendant de l'être un jour, dans la douce pitié de Dieu, comme dans un éternel matin⁵.

Bloy n'écrivit jamais une telle lettre à Huysmans. Peut-être le regretta-t-il au

moment de franchir « la porte des humbles ». Merci à Dominique Millet-Gérard d'unir ces deux assoiffés d'Absolu dans le cœur de ses lecteurs et dans le cœur du Christ, ce cœur déchiré offert à tous les coups de griffes, pour que puissent y cohabiter un Tigre et un Chat gris.

Henri QUANTIN

5. Georges BERNANOS, *Correspondance inédite*, tome II (1934-1938), Plon, Paris, 1971, p. 628.

4. LÉON BLOY, « Sur la tombe de Huysmans », préface de 1913, dans: *Œuvres complètes*, Mercure de France, volume 4, p. 233.

ROBERT ARNAUD D'ANDILLY, *Œuvres chrétiennes (1644)*, Édition critique par Tony Gheeraert, "Univers Port-Royal 40", Classique Garnier, Paris, 290 p.

Autant le nom d'Arnaud d'Andilly reste attaché dans la mémoire aux premières traductions françaises qu'il a faites de la *Vie des pères du Désert*, l'*Échelle sainte* de Jean Climaque, *Les Confessions* d'Augustin, l'*Histoire des Juifs* de Flavius Josèphe et certaines œuvres de Thérèse et Jean d'Avila, autant les *Œuvres chrétiennes*, rassemblées et publiées en 1644, n'ont pas traversé les siècles avec le même succès.

En effet, si les premières font encore autorité aujourd'hui, les secondes, malgré l'influence qu'elles exercèrent à leur époque et leurs nombreuses réimpressions, tombèrent assez rapidement dans l'oubli. L'édition critique que nous offre Tony Gheeraert, spécialiste de la création littéraire port-royaliste depuis la défense de sa thèse en 2003 intitulée *Chant de la grâce. Port-Royal et la poésie d'Arnaud d'Andilly à Racine*, poursuit un double but : redonner à cette poésie spirituelle et théologique le rang qu'elle mérite dans l'histoire des lettres et, par les éclairages historiques, doctrinaux, linguistiques et littéraires qui l'accompagnent, en montrer le rôle didactique et la valeur programmatique que lui attribuait Arnaud d'Andilly lui-même. Les textes sont reproduits dans l'état où ils furent rassemblés pour la première fois, avec l'indication des variantes qu'ont connues les éditions ultérieures.

Il est important d'abord de bien replacer l'inspiration poétique du Solitaire de Port-

Royal dans l'histoire, tout à la fois événementielle, théologique et littéraire, c'est-à-dire entre la fin du Concile de Trente (1545-1563) et le commencement de la controverse janséniste en 1655. D'Andilly s'inscrit en effet dans la filiation des écrivains fidèles à Rome qui, depuis le début du XVII^e siècle, ont voulu mettre au service de la dévotion la force de leur éloquence et la puissance de leurs images. Avec le *Poème sur la vie de Jésus-Christ* (1634), thème spécifique à la poésie dévotionnelle de la Contre-Réforme, il s'engage en effet « dans le combat pour la conversion des égarés et le soutien des fidèles dans leur croyance ».

Avec la revendication d'un style hautement figuré, Arnaud d'Andilly, écrit Tony Gheeraert, « n'entre pas en contradiction avec l'augustinisme rigoureux diffusé dès cette époque par l'abbé de Saint-Cyran. Si, dans la seconde moitié du siècle, la référence à Augustin pourra nourrir une esthétique de la modération fondée sur l'économie des moyens employés, au point qu'augustinisme et classicisme apparaissent aujourd'hui inséparables, comme a su le montrer Philippe Sellier, la réflexion linguistique et rhétorique de l'évêque d'Hippone peut aussi légitimer une littérature fondée sur des principes diamétralement opposés et autorisant tous les "excès" d'une rhétorique exubérante. (...) Cette rhétorique se voit alors pourvue d'un rôle nouveau, de nature cognitive : en voilant pour les révéler les plus hauts mystères de la religion, elle devient le vecteur d'une connaissance dont la nature n'est pas rationnelle. La poésie, en tant que discours figuré, se

voit par conséquent elle aussi dotée d'une fonction épistémologique : dans la mesure où, contrairement à la philosophie ou à la théologie, elle échappe à la stérilité des catégories logiques, il lui est désormais assigné la mission de connaître l'inconnaissable, en s'élevant par-delà les limites d'une raison sentie comme faible et corrompue. (...) C'est dans le droit fil du *De doctrina christiana* que d'Andilly s'autorise, pour défendre un usage effréné des figures, du souci de la Vérité divine, puisque c'est son absolue transcendance qui justifie cette profusion figurative » (cf. p. 24-26).

Par l'usage de l'antithèse et de la symétrie, du chiasme et de l'oxymore suprême de l'Homme-Dieu, d'Andilly ne cherche qu'à promouvoir l'émotion du mystère par excellence, celui de l'Incarnation, « par le court-circuit ontologique qu'il provoque entre le néant humain et la toute-puissance divine ».

Fondamental est également le rôle de la métaphore dans la poétique du Solitaire. Ce trope, écrit Tony Gheeraert, correspond à l'essence même de son entreprise : d'une part, parce que le poète reste tributaire d'une vision archaïque du monde régie par l'analogie ; d'autre part dans la mesure où il s'inscrit dans un courant de la spiritualité augustinienne qui accorde une grande place aux images. C'est bien cette perspective exemplariste, développée avant lui par Bonaventure, qui ouvre l'intelligence à l'éblouissement de la présence divine dans tous les symboles qu'il peut déchiffrer dans la nature.

Et pourtant, cette richesse symbolique ne doit nullement conduire à la séduction des choses. « L'exigence d'en user sans en jouir interdit toute complaisance et impose contrôle sur soi et retenue dans la louange. Au fond – dit T. Gheeraert – cette poésie de la nature qui craint de trop s'y arrêter traduit une ambiguïté fondamentale qui est celle-là même de

l'Incarnation telle que la conçoit l'École française de spiritualité : le Verbe fait chair consacre le monde et lui confère sa sainteté, mais, du même coup, l'invalidé et le disqualifie en tant que sensible, et le renvoie en définitive au néant au regard de Dieu. » (p. 39)

Ces quelques éclairages, parmi bien d'autres encore que l'Auteur développe dans son Introduction et ses notes explicatives, sont décisifs pour comprendre les *Œuvres chrétiennes* d'Arnaud d'Andilly. De la *Vie de Jésus-Christ* aux *Stances sur diverses vérités chrétiennes*, en passant par *La prière à Jésus-Christ sur la délivrance de la Terre sainte* et l'*Ode sur la solitude*, les lecteurs sont invités à un magnifique parcours de la foi et de la vie chrétienne dans un temps déjà troublé par les convulsions de l'histoire. Contre le christianisme néo-stoïcien qui fleurit depuis la fin du XVI^e siècle et enseigne l'anéantissement des instincts, d'Andilly propose une morale de la conversion des passions issue de la tradition augustinienne et thomiste, et qui au fond ressemble fort à celle qui se dégage de Polyeucte : « *J'attends tout de sa grâce et rien de ma faiblesse.* » (p. 41)

Un glossaire de termes devenus rares en français contemporain, une bibliographie sélective des principaux ouvrages cités, un index des noms et des notions principales font de cette nouvelle édition des *Œuvres chrétiennes* d'Arnaud d'Andilly un ouvrage de référence qui honore la tradition de la poésie française.

JEAN BOREL

GILBERT WERNDORFER (éd.), *La Bible de Rachi*, Volume 1, *La Torah*, – *Le Pentateuque, Commentaire de la Torah par Rachi, Rabbi Shlomo ben Itsh'ak HaTsarfati*, Introduction et annexes par Gilbert Werndorfer, Paris, Cerf, 2019, 942 p.

Rachi est pour le judaïsme ce que Thomas d'Aquin est pour le christianisme : une référence incontournable et, comme le dit l'éditeur Gilbert Werndorfer, « celui qui incarne le savoir juif et la sagesse absolue ».

De son vrai nom Rabbi Salomon fils d'Isaac, Rachi est né à Troyes en 1040. Très jeune il quitta son pays natal et alla étudier dans les académies talmudiques de Worms et de Mayence. À l'âge de vingt-cinq ans, il revint alors à Troyes pour y fonder sa propre école talmudique, et c'est là que, jusqu'à sa mort en 1105, il se consacra à l'enseignement, à la rédaction de commentaires de l'Écriture et du Talmud, ainsi qu'à de multiples recherches qui firent de lui l'un des savants les plus vénéérés dans l'Europe entière. Exégète, légiste, décisionnaire, poète, penseur et, pour assurer sa subsistance, vigneron en Champagne, Rachi a légué à la postérité une œuvre qui n'est pas seulement importante pour les juifs, mais également pour les chrétiens.

En effet, Rachi, qui s'est toujours voulu un homme d'ouverture tout en restant fidèle au judaïsme, a eu une large audience et influence sur l'interprétation chrétienne de la Bible. Le franciscain Nicolas de Lyre, ainsi que Luther, pour ne prendre que ces deux exemples, lui en sont redevables.

La traduction française de ce premier volume de son commentaire de la Bible est un événement spirituel et culturel, tant par la profondeur des différents niveaux de lecture et de compréhension du texte sacré qu'il propose que par

l'humilité et la modestie qu'il a toujours gardées pour approcher les mystères de la Parole de Dieu : « J'ai donc résolu d'appréhender le sens des versets, et d'en établir le commentaire selon leur ordre et les *midrashim* auxquels nos maîtres ont fixé, *midrash par midrash*, leur place véritable ».

Les principes de cette méthodologie, dont le but essentiel fut de rechercher le sens littéral des versets (*pechat*), n'avaient rien de nouveau, sinon que Rachi les a mis en œuvre avec sagacité et une détermination sans faille pour toute la Bible, ce qui en a fait la somme de référence par excellence pour toutes les générations d'étudiants qui ont suivi, jusqu'à nos jours. Le *drach* trouve sa justification dans le verset de Jérémie 23,29 : « *Est-ce que ma parole ne ressemble pas au feu, dit IHVH, et au marteau qui fait voler en éclats le rocher ?* »

Parmi les étincelles que produit le feu de la parole divine, le *drach* prend sa place en toute légitimité. Il ne recourt à l'*aggada* que si elle s'harmonise avec le *pechat* et permet de rétablir la continuité du récit biblique en le parachevant. On mesure au fil du commentaire l'importance des ressources connues de la grammaire et de la philologie de son temps, les discussions et les choix délibérés que Rachi a faits et, afin d'être compris par ceux auxquels il cherchait à s'adresser, l'inclusion dans son commentaire de plus de mille trois cents mots étrangers, les *laazim* (cf. Ps 114,1), presque tous en vieux français.

Pour Rachi, on le comprend bien, le commentaire de la Torah n'était pas d'abord un prétexte à discussions philosophiques, mais la quête de la vérité de la Parole de Dieu, telle qu'elle doit être accueillie par tout fidèle juif. Il est également important à noter que ce commentaire n'est pas non plus influencé par les doctrines des piétistes juifs

NOVA ET VETERA

allemands qui furent à l'origine du mouvement des *hassidim* d'Ashkenaz. Le commentaire de Rachi sur le *Pentateuque*, plus populaire que celui des *Prophètes* et des *Hagiographes*, connut très tôt une consécration totale et presque une canonisation. Premier livre imprimé en 1475 à Riva di Tiento, il connut par la suite des centaines de rééditions.

En annexe à cette traduction se trouvent une chronologie biblique, un glossaire des concepts les plus importants, l'alphabet hébreu, l'ordre de composition du Talmud, une brève bibliographie et quelques ouvrages cités par Rachi lui-même dans son commentaire.

JEAN BOREL



Composition et mise en pages réalisées par
Jacques Motllo – Sainte-Marie-la-Mer

Bulletin d'Abonnement à *Nova et Vetera*

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Tél.Courriel.....

- souscrit un abonnement à *Nova et Vetera* (4 numéros par an)

o annuel

Suisse CHF 65.00

Europe € 50.00

Autres pays € 52.00

o de soutien

CHF 75.00 (à partir de)

€ 60.00 (à partir de)

- et/ou en faveur de:

Nom.....Prénom.....

Adresse.....

C.P..... Ville..... Pays.....

Modes de paiement (voir la 4^e de couverture de ce numéro)

***À adresser à: Nova et Vetera Édition,
85 route de Sept-Fons, BP 50001,
03290 Dompierre-sur-Besbre, FRANCE***