NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

JACQUES MARITAIN • *Amour et Amitié*, En marge du « Journal de Raïssa » 241

ANNE PERRIER • *Poèmes* 280

NOTES

MARIE-MARTIN COTTIER, O.P. • *Critique et Naïveté*, Une question d'éthique de la connaissance. 286

CHARLES JOURNET • *Regard rétrospectif*, A propos du dernier livre du R. P. Congar sur l'Eglise. 294

BIBLIOGRAPHIES • Julien Green, *Pamphlet contre les catholiques de France* • Julien Green, *Partir avant le jour* • Henry Bars, *Sur Teilhard de Chardin* • Henry Bars, *Marche de l'espérance* • François Mauriac, *Ce que je crois* • Ernest Ansermet, *Les fondements de la musique dans la conscience humaine.*

Antoine Wenger, *Vatican II, première session* • René Laurentin, *La question mariale* • Georges Huber, *Vers l'union des chrétiens* • Hans Küng, *Le Concile, épreuve de l'Eglise.*

Georges Casalis, *Luther et l'Eglise confessante* • J. L. Bougerol, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne* • E.-M. Lajeunie, *Saint François de Sales et l'esprit salésien.*

Jean Daniélou, « *Au commencement* », *Genèse I-XI.*

XXXVIII^e ANNÉE - N° 4 - OCTOBRE-DÉCEMBRE 1963

Amour et amitié

(*EN MARGE DU « JOURNAL DE RAÏSSA »*)

[*Des amis en lesquels j'ai une particulière confiance m'ont conseillé de remplacer une de mes notes en bas de page, dans l'édition hors commerce du* Journal de Raïssa *imprimée en 1962, par une note beaucoup plus longue et plus détaillée qu'ils souhaitaient voir placée en annexe à ce* Journal, *dans l'édition en librairie de celui-ci. Je me suis conformé à leur avis, mais je n'ai pas voulu placer ma nouvelle note en annexe au* Journal de Raïssa, – *il ne saurait être question d'alourdir avec mes explications, mes commentaires et mes idées un texte si pur, dont la valeur de témoignage direct et vivant doit être avant tout respectée. La longue note en question a peut-être cependant quelque intérêt en elle-même. Je la publierai donc comme un chapitre de mon* Carnet de Notes *à moi* [1]. *Si elle contient quelque chose de bon, il est juste de l'attribuer à ce qui, dans le* Journal de Raïssa, *a nourri ma réflexion. Si elle contient n'importe quoi de controversable, voire (j'en serais bien fâché) d'erroné, c'est à moi seul qu'il faut l'attribuer*].

Dans les pages qui suivent une première partie a pour objet de commenter et développer certaines choses que Raïssa a dites très nettement mais très brièvement. Dans une deuxième et une troisième partie je voudrais proposer mes propres vues sur quelques problèmes qui préoccupent aujourd'hui beaucoup d'esprits.

Je ne parle ici, qu'on me comprenne bien, ni comme un philosophe (que je suis), ni comme un théologien (que je ne suis point). Je propose seulement quelques réflexions tirées de l'expérience d'un vieil homme qui a vu bien des choses, et qui se souvient de ce qu'Aristote

---

[1] C'est le texte de ce chapitre que nous publions ici. (Note de la Rédaction).

disait des vieillards dont il convient de prendre les jugements en considération, même s'ils ne savent pas en donner les raisons (ou s'ils les donnent de travers). Raïssa avait la sagesse de l'Esprit-Saint. J'espère qu'on accordera aux pensées ici exprimées un peu des privilèges de la sagesse du grand âge. J'ai naturellement essayé de mettre mes réflexions dans un certain ordre logique, mais ce n'est là qu'une vieille habitude à laquelle il ne faut pas se laisser prendre. A d'autres de traiter ces questions sous forme systématique et dans les termes techniques appropriés.

I

AMOUR ET AMITIÉ

Une distinction nécessaire dans l'amour de dilection

Je me réfère ici avant tout à la page 158 du *Journal* [1] (20 avril 1924), je me réfère aussi à d'autres passages connexes où l'on trouve un écho plus ou moins marqué de ce qui est dit dans cette page.

Raïssa distingue au sein de l'amour de dilection ou amour-pour-le-bien-même-de-l'aimé (que saint Thomas appelle *amor amicitiae* [2] par opposition à l'*amor concupiscentiae*, c'est-à-dire à l'amour-pour-le-bien-du-sujet, ou amour de convoitise), deux espèces qu'elle nomme, en suivant tout simplement l'acception commune et obvie du langage courant, *amour* et *amitié;* mais elle donne à cette acception commune du langage courant une rigueur et une profondeur qui dépassent le langage courant. « L'essence de l'amour est dans la communication de soi, avec plénitude d'allégresse et de délices dans la possession du bien-aimé. L'essence de l'amitié est dans la bienveillance allant jusqu'au sacrifice de soi-même à l'ami. Dieu nous aime d'amitié en subvenant à toutes nos nécessités, et en mourant

[1] Ed. hors commerce. (P. 149 de l'éd. en libr., Desclée De Brouwer, 1963).

[2] L'*amor amicitiae* est l'*amor benevolentiae* ou amour de dilection (amour pour le bien de l'aimé) quand il est mutuel (*Sum. theol.*, II-II, 23, 1). Dans la perspective où nous sommes placés c'est cette *mutua benevolentia* que nous avons à considérer dans notre discussion ; l'expression *amour d'amitié* est donc celle qui convient ici.

pour nous sur la Croix [1]. Dieu nous aime d'amour en nous faisant participer à sa nature par la grâce – en faisant de l'âme sanctifiée sa demeure... »

Les mots qui sont le plus riches de sens pour la vie humaine sont toujours difficiles à cerner, ils risquent soit d'amoindrir soit de déborder la pensée. Tâchons donc d'entrer dans quelques précisions, fût-ce au prix d'un peu de lourdeur. Tout amour de dilection est don de soi. Mais cela même s'entend de deux façons typiquement différentes ; il y a d'une part l'amour de bienveillance ou de dévouement, où l'aimant se donne à l'aimé en donnant à l'aimé ses biens ou ce qu'il *a* – et cela plus ou moins complètement jusqu'à ce parfait amour de dévouement où l'on donne tout ce qu'on a, tous ses biens, et sa vie même. Voilà l'*amitié;* et dans cette amitié l'ami, en donnant ce qu'il a, donne aussi sans doute, *d'une certaine manière,* du même coup ce qu'il est, sa propre personne ou subjectivité elle-même (puisque ce qu'il est a besoin de ce qu'il a, et puisqu'il peut aller jusqu'à donner sa vie même), – il se donne lui-même sans doute, et réellement, mais *à couvert et indirectement, par autre chose,* autrement dit par le moyen et l'intermédiaire des dons qui cachent sous des signes son don de lui-même et le morcellent plus ou moins, et qui lui permettent de réserver son propre soi plus ou moins tant qu'il n'a pas donné absolument tout ce qu'il a.

Dans l'*amour* au contraire, l'amour de dimension véritablement humaine, où l'esprit est engagé, – je dis dans l'amour envisagé sous sa forme extrême et tout à fait absolue (car sous sa forme ordinaire le procès dont je parle est bien là, mais seulement ébauché), – la personne ou subjectivité se donne elle-même *directement, à découvert ou à nu,* sans se cacher sous les espèces d'aucun autre don moins absolument total, elle se donne tout entière du premier coup en donnant ou communiquant à l'aimé, en extasiant en lui ce qu'elle *est.* C'est la personne même de l'aimant qui est le Don, simple, unique et sans nulle réserve possible, fait à l'aimé. C'est pourquoi l'amour, surtout au sens extrême où nous le prenons ici, est le don de soi *absolument et par excellence.*

---

[1] Cf. *Joan.,* 15, 13 : « Il n'est pas de plus grand amour que de donner sa vie *pour ses amis.* »

La différence entre l'amour et l'amitié n'est pas nécessairement une différence dans l'*intensité* ou la grandeur de l'amour de dilection. Telle amitié peut être aussi intense ou plus intense que tel amour. La différence entre l'amour et l'amitié est une différence dans la *qualité intrinsèque* de l'amour de dilection ou le *niveau ontologique* auquel il se constitue dans l'âme, autrement dit dans le pouvoir qu'il a d'aliéner l'âme d'elle-même.

En Dieu l'*amitié* et l'*amour* ne sont que deux aspects d'un seul et même amour de dilection infiniment parfait qui est le Dieu transcendant lui-même, – deux aspects que nous distinguons selon notre mode humain de concevoir et par analogie avec ce qui apparaît dans l'amour de dilection humain, dont toutes les qualités et perfections sont suréminemment contenues dans leur Exemplaire incréé.

Dans la créature (et à considérer les choses dans l'ordre naturel) l'*amitié* et l'*amour* entre deux êtres humains sont deux espèces différentes de l'amour de dilection (avec, dans l'*amour* – parce qu'en lui, à ce plan tout humain, où la différence des sexes entre en jeu, la chair aussi est intéressée, – amour de convoitise joint à l'amour de dilection).

Les diverses sortes d'amour humain

J'ai précisé tout à l'heure qu'en parlant de l'amour je parlais de l'amour où l'esprit est engagé, amour de niveau avec l'homme et la dignité humaine, – et que j'en parlais sous sa forme extrême et tout à fait absolue.

C'est qu'en effet, à prendre le mot dans l'acception commune du langage courant, selon qu'il distingue amour et amitié, il y a dans l'homme une espèce d'amour qui est d'ordre purement animal et non proprement humain, – l'amour dont il est question dans beaucoup de conversations masculines et dans la littérature érotique, amour exclusivement charnel ou connotant exclusivement la volupté des sens. Cette sorte d'amour relève *uniquement* de l'amour de convoitise, et n'a rien à voir avec l'amour de dilection. Nous ne la considérons pas ici.

L'amour d'ordre proprement humain commence là où à l'attrait des sens se joint, au moins en ébauche, ce don de la personne elle-

même, direct et à découvert, dont nous parlions plus haut, et qui procède de l'amour de dilection. On peut dire qu'au moment où ce seuil est franchi, et du fait même du don par où l'aimant se donne lui-même à l'aimé, le sens du mot « exister » se dédouble : l'aimé seul existe pleinement et absolument pour l'aimant, l'existence de tout le reste étant frappée d'une sorte d'invalidité.

Cet amour d'ordre proprement humain comporte lui-même bien des formes différentes, qu'il n'y a pas lieu d'analyser ici. Contentons-nous de trois cas typiques.

Il y a d'abord ce qu'on peut appeler l'amour-passion, qu'on peut appeler aussi, dans sa forme la plus sublimée, l'amour romantique. Cet amour joue un rôle central dans la vie humaine, il est un mirage où va se prendre une nostalgie inhérente à l'être humain, il a ses initiales entrelacées sur tous les arbres du monde. Il vit d'un mensonge et d'une illusion, est le mirage ou le simulacre de l'amour *tout à fait vrai* (« amour fou »). Il se croit éternel et il est éphémère. L'aimant s'y donne à l'aimée (et l'aimante à l'aimé), c'est vrai, mais en imagination ou en rêve plus qu'en réalité ; c'est l'amour de convoitise ou le désir charnel qui y tient (souvent sans qu'on le sache) la place essentielle et prépondérante ; le don total de soi-même que le plus sincèrement du monde on s'imagine avoir fait, n'est pas réel mais rêvé, et n'est à vrai dire qu'un déguisement par où l'esprit en nous couvre d'une parure royale le désir des sens, et dont l'espèce se sert pour ses propres fins en trompant l'individu. Il est bon à l'être humain de passer par cette exultation, qui évoque les chants nuptiaux et les danses nuptiales des oiseaux, – mais à condition de ne pas prétendre y demeurer, car un homme n'est pas un oiseau.

Il y a en second lieu l'amour authentique, où il est rare (quoique non impossible) que l'on débouche du premier coup. L'homme n'y arrive ordinairement qu'après une certaine maturation dans l'expérience de la vie et dans la souffrance. C'est l'amour où l'un donne réellement à l'autre, non seulement ce qu'il a, mais ce qu'il est (sa personne même). Sous la forme ordinaire de cet authentique amour (disons : dans le *bel amour* tout simplement) un tel don est fait sans doute, mais comme commencé ou ébauché (ébauche toujours, à tous les degrés de plus et de moins), non comme fait jusqu'au bout.

Enfin, quand un tel don est fait jusqu'au bout, on a, en troisième lieu, l'authentique amour sous sa forme extrême ou tout à fait absolue.

Cet amour où la personne même de chacun se donne à l'autre en toute vérité et réalité est, dans l'ordre des perfections ontologiques de la nature, le sommet de l'amour entre l'Homme et la Femme. Alors l'aimant se donne vraiment à l'aimée, et l'aimée à l'aimant, *comme à son Tout*, autrement dit s'extasie en elle ou en lui, se fait – bien que restant ontologiquement une personne – une partie qui n'existe plus que par et dans ce Tout qui est son Tout. Cet amour extrême est l'amour fou ; et un tel nom lui convient en propre, parce qu'il fait précisément (dans l'ordre spécial ou, si l'on veut, la magie, et la « surexistence » spirituelle de l'amour) ce qui est de soi impossible et insensé dans l'ordre de la simple existence ou de l'être tout court, où chaque personne continue d'être un tout et ne saurait devenir simple partie d'un autre tout. C'est là le paradoxe propre de l'amour : il exige d'une part la dualité ontologiquement imbrisable des personnes, et d'autre part il demande, et *à sa manière* accomplit l'unité sans faille, l'unité effectivement consommée de ces mêmes personnes (« en un seul esprit et amour », dira saint Jean de la Croix à propos de l'union mystique surnaturelle, mais cela est déjà vrai, sur un tout autre plan et en un sens analogique, de l'union naturelle entre l'homme et la femme [1] dans l'amour fou). Au plan que nous considérons à présent, et qui est le plan terrestre, l'amour fou (humain), à la différence de l'amour fou pour Dieu, relève de l'ordre simplement naturel ; bien plus, dans cet ordre même, il est, comme je l'ai noté plus haut, une perfection *ontologique* de la nature – disponible du point de vue moral au meilleur et au pire. De là sa splendeur et son ambiguïté. Son objet est un objet créé. Celui qui aime d'amour fou se donne totalement ; l'*objet* de son amour est une créature limitée, fragile, et mortelle. Ce serait méconnaître les grandeurs de notre nature de croire que cette créature aimée d'amour fou devient pour l'aimant *nécessairement* une idole, et est *nécessairement* aimée par lui plus que Dieu. Mais ce serait méconnaître les misères de notre nature de croire qu'elle *ne peut pas* être aimée plus que Dieu par celui qui l'aime d'amour fou, et *ne peut pas* devenir une idole pour lui. L'amour fou humain peut rayonner au sein d'une vie moralement droite et soumise à l'ordre de la charité [2]. Il peut également rayonner (et non

[1] « En un seul esprit », – je dis *esprit*, je ne dis pas tempérament, caractère, goûts, etc.
[2] Cf. plus loin, p. 269, note 1, et pp. 272-274.

seulement hors mariage, mais dans l'état de mariage aussi) au sein d'une vie de péché.

Trois remarques maintenant : 1° L'amour fou implique et présuppose toujours (non pas nécessairement comme précédant dans le temps, mais comme précédant nécessairement dans l'être) l'amour de dévouement ou l'amitié, tout en allant bien au-delà d'elle. – 2° Il va au-delà de l'amitié parce qu'il se constitue à un niveau plus profond, – absolument radical, – dans l'âme, du fait même qu'il est don direct, à découvert, à nu, de la personne elle-même tout entière, se faisant *un en esprit* avec l'autre. Mais en vertu de la nature même de l'être humain, qui est chair et esprit, il comporte de soi [1] l'union *dans la chair* aussi, au moins en désir, avec la joie charnelle, volupté des sens par excellence, qui lui est liée. Une personne humaine ne peut se donner à une autre, ou s'extasier dans une autre, au point de faire de celle-ci son Tout, que si elle lui donne ou est prête à lui donner son corps tout en lui donnant son âme. – 3° Cependant l'amour fou est infiniment plus que le désir des sens. Il est par essence, primordialement et principalement, amour de dilection ; l'amour de convoitise (pour l'avantage ou la joie du sujet aimant lui-même, non de la chose aimée) y est second, entièrement subordonné à l'amour de dilection. La personne est avant tout et principalement esprit, et c'est donc comme esprit qu'elle se donne avant tout et principalement en se donnant tout entière. Autant l'esprit est élevé au-dessus de la chair, autant l'amour fou, l'authentique amour sous sa forme extrême, est élevé au-dessus de l'amour-passion.

L'amour de charité et l'Amour incréé

En distinguant l'*amour* de l'*amitié*, c'est surtout à l'amour fou, à l'amour sous sa forme extrême, que Raïssa pensait dans les notes

[1] Ce qui ne veut pas dire que par un acte de son libre arbitre un homme ne puisse – tout comme il peut, s'il veut, mutiler son corps – faire violence à la nature et disjoindre le désir charnel de son amour fou, soit pour un motif spirituel et en renonçant à la chair si celle qu'il aimait, voire aimera toujours d'amour fou le lui demande, ou si tous deux s'y sentent appelés par Dieu (on a vu des fiancés se séparer ainsi pour entrer en religion, ou des époux faire ainsi vœu de continence) soit pour quelque autre motif (si par exemple la femme qu'il aime d'amour fou est mariée à un autre ; à vrai dire en ce cas c'est plus probablement dans un sens tout opposé qu'il opérera la disjonction – en se livrant à la débauche).

de ce que j'ai intitulé son « Journal ». Et, de plus, c'est en un sens analogique et transcendant qu'elle prenait ce mot, car ce n'est pas à l'amour fou humain sur lequel je viens d'insister, c'est à l'amour de Dieu pour l'homme (l'Amour incréé) et à l'amour de l'homme pour Dieu (l'amour de charité) qu'elle pensait avant tout.

Dans l'amour de charité, dont l'*objet* est l'Esprit subsistant par soi dans son infinité transcendante, l'inscrutable déité elle-même, les trois Personnes incréées [1], – et qui est un don de la grâce et appartient à l'ordre surnaturel, – l'amitié et l'amour (l'amour fou) ne sont évidemment pas deux espèces distinctes, ce sont deux degrés différents (non pas nécessairement en intensité, mais quant au pouvoir d'aliéner l'âme d'elle-même) – et, au moins en un certain sens, inséparables – d'un seul et même amour de dilection. L'amour fou implique-t-il là encore, quoiqu'en un sens analogique, un certain amour de convoitise, cette fois d'ordre tout spirituel, le désir de posséder l'Aimé et de s'enivrer de Lui, et de se sentir aimé de Lui ? Oui sans doute : cet amour demande de soi « plénitude d'allégresse et de délices dans la possession du bien-aimé ». Mais non seulement le désir est alors, ayant Dieu pour objet, absolument pur de tout élément charnel ; et non seulement il est entièrement subordonné à l'amour de dilection ; mais encore il a cessé et doit complètement cesser d'avoir pour raison d'être (comme dans l'amour de convoitise proprement dit) le bien du sujet lui-même ; ce n'est pas pour elle-même, c'est *pour* Dieu premièrement aimé que l'âme veut Dieu *à* elle-même ou désire le posséder, et plus il en est ainsi plus ce désir est éperdu. Et ici-bas il ne peut pas être complètement accompli. Et il aura à traverser des nuits peut-être terrifiantes, et au lieu d'allégresse et de délices c'est parfois l'agonie et la mort qui lui seront offertes, précisément parce que l'amour de dilection exige la souveraineté totale et absolue, et brise implacablement l'une après l'autre toutes les racines que le désir de la possession du bien-aimé peut avoir dans l'aimant selon qu'il s'aime naturellement soi-même.

Quant à l'amour de Dieu pour l'homme, j'ai déjà remarqué qu'en Dieu l'amitié et l'amour ne sont que deux aspects, distingués selon

---

[1] C'est pourquoi l'amour de charité lui-même n'est connu de notre intellect que d'une connaissance analogique, comme l'*analogué* supérieur, en nous, d'une réalité atteinte d'abord dans le monde humain.

notre mode de concevoir humain, d'un seul et même amour parfaitement un qui est Dieu lui-même. Les notes qui caractérisent chez nous ce que j'appelle l'amour fou se retrouvent en Dieu d'une manière suréminente, purifiées à l'infini et analogiquement transposées selon ce qui est compatible avec la divine transcendance.

En Dieu il n'y a absolument aucun amour de convoitise, parce que Dieu n'a absolument besoin de rien. Il n'y a que l'amour de dilection : amitié certes, et infiniment généreuse, mais aussi amour fou, où il se donne lui-même à un tout (la personne créée) autre que lui-même, qu'il a rendu par sa grâce capable de le recevoir, et de l'aimer en retour, – en sorte qu'en cette donation sans mesure par où elle se donne tout entière en retour la personne créée puisse devenir un seul esprit et amour avec l'Amour par lequel Dieu s'aime lui-même éternellement, et ainsi réverbérer en Lui pour ainsi dire la Joie par laquelle éternellement il exulte en lui-même.

Et si Dieu demande notre amour en retour de son amour, c'est purement en vertu de l'amour de dilection lui-même : non parce qu'il a besoin d'être aimé de nous, mais parce qu'il nous aime. C'est pour nous, non pour lui, dit saint Thomas d'Aquin, que Dieu cherche sa gloire [1]. C'est pour nous, non pour lui, qu'il demande que nous lui donnions notre cœur. *Praebe mihi cor tuum* [2]. « Je pense avec étonnement au prix que le Seigneur attache à notre pauvre amour. On dirait vraiment que posséder notre cœur est la fin qu'il s'est proposé d'atteindre : 'Ce n'est pas pour rire que je t'ai aimée ! ' N'y a-t-il pas là comme une nécessité métaphysique ? L'amour incréé, en se répandant sur les créatures, reste l'amour, et par conséquent il n'est satisfait que si à son expansion répond une autre expansion qui rend l'union possible [3] ».

Amour fou humain et amour fou pour Dieu

Revenons maintenant à l'amour humain. Nous avons dit qu'en nous l'amour fou est là, émerge telle Vénus naissant de la mer, quand

---

[1] « Deus suam gloriam non quaerit propter se, sed propter nos. » *Sum. theol.*, II-II, 132, 1, ad 1.

[2] *Prov.*, 23, 26.

[3] *Journal de Raïssa*, éd. h. c., p. 76 (18 juin 1918) ; éd. en libr., p. 69.

la personne se donne, à découvert ou à nu, tout entière elle-même à une autre personne comme à son Tout, dans lequel elle s'extasie et duquel elle se fait partie. Le *Journal* de Raïssa met en lumière à ce propos une vérité centrale sur laquelle il me faut insister, dans le langage que j'emploie ici. Un préavis cependant, que j'indique une fois pour toutes : une condition est présupposée dans les remarques suivantes, à savoir que l'on considère dans l'être humain non pas ce qui peut jaillir en lui momentanément de temps à autre – ou, si cela est durable, comme souffrant obstacle et contrariété – mais ce qui est pour lui un état habituel, un régime de vie où il peut constamment progresser.

Eh bien, compte tenu de ce que je viens d'indiquer, il faut dire qu'il est possible à un homme ou une femme qui a pour celle ou celui qu'il ou elle aime une *amitié* (amour de dévouement) parfaite et plénière, et un authentique *amour* dans sa forme ordinaire, d'avoir en même temps l'*amour fou* de Dieu ; mais qu'un être humain ne peut pas se donner à la fois jusqu'au bout, d'une manière absolue, à deux objets comme constituant chacun son Tout ; en d'autres termes si une âme est entrée dans l'amour fou de Dieu, alors il lui faut renoncer à l'amour fou humain, – soit que, comme dans l'état religieux, elle renonce complètement à la chair, – soit que, restant dans les liens du mariage elle ne renonce pas à cet amour unique et sacré où l'homme et la femme sont deux dans une seule chair, mais renonce à ce qui, dans l'ordre des perfections ontologiques de la nature, est le sommet et la perfection de l'amour conjugal, à savoir l'amour fou. Parce qu'un amour de dilection de telle espèce que l'Aimé y soit vraiment et réellement rendu *le Tout* de l'Aimant, exige d'être unique dans l'âme, et si un tel amour (amour fou) est donné à Dieu, il demande à n'être donné qu'à lui [1].

L'âme humaine ne peut avoir qu'un unique Epoux, à entendre ce mot des suprêmes épousailles où règne en maître l'amour fou. C'est pourquoi, si c'est Dieu qui est cet Epoux, son amour à lui est jaloux. Il faut que Dieu, il faut que Jésus soit l'*Unique Bien-Aimé*, l'Unique aimé d'amour fou.

---

[1] Cf. plus loin, pp. 272-274.

« Comment lui prouverai-je mon amour ? – En me donnant à lui du fond de mon cœur, en telle sorte qu'aucun autre amour n'y habite jamais... Dieu est jaloux de ce don particulier du cœur qui est l'amour, qui est total et exclusif de sa nature... [1] »

II

L'ÉTAT MYSTIQUE

Amour et amitié dans la charité

J'ai dit plus haut que dans l'amour de charité l'amitié et l'amour (l'amour fou) sont deux degrés différents (non pas nécessairement en intensité, mais quant au pouvoir d'aliéner l'âme d'elle-même), – et, au moins en un certain sens, inséparables, – d'un seul et même amour de dilection. Essayons d'expliquer notre pensée là-dessus. Par la charité tu aimes Dieu « de tout ton cœur, et de toute ton âme, et de toutes tes forces, et de tout ton esprit [2] ». Il est évident qu'un tel amour ne comporte pas seulement l'amitié, où l'ami, comme nous le disions au début, se donne lui-même à l'ami réellement mais à couvert et indirectement, par autre chose, autrement dit par le moyen et l'intermédiaire des biens qu'il donne et qui cachent sous des signes son don de lui-même et le morcellent plus ou moins tant qu'il n'a pas donné absolument tout ce qu'il a ; l'amour de charité comporte aussi l'amour fou, où l'aimant donne sa personne elle-même et sa subjectivité tout entière, le fond même de son être, directement, à découvert ou à nu, sans aucune réserve possible, en s'extasiant dans l'aimé comme dans son Tout. Amour fou où Dieu est aimé non seulement comme Ami, mais comme Epoux.

---

[1] *Journal de Raïssa*, éd. h. c. p. 159 ; éd. en libr., p. 150 (20 avril 1924). – La renonciation (à l'amour fou) dont il est ici question, c'est ce que dans un autre passage Raïssa appelle admirablement « supprimer ou dépasser les limites du cœur » (*Journal*, éd. h. c., p. 225 ; éd. en libr., p. 221).

[2] *Luc*, 10, 27. (Cf. *Matth.*, 22, 37 ; *Marc*, 12, 28). – « Tu aimeras Yahvé ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton pouvoir. » *Deutér.*, 6, 5.

Toutefois une importante distinction doit être faite ici. A l'égard de Dieu il n'y a pas comme à l'égard de l'être humain de simple amitié possible, excluant l'amour fou. Mais il se peut qu'existe à l'égard de Dieu un amour qui *apparaît plus comme amitié que comme amour fou*, une amitié où l'amour fou est là aussi, mais enfoui en elle, et non manifesté, sauf par moments. Plus précisément il se peut que *quant au régime ordinaire de vie* la charité soit dans une âme au degré *surtout* de l'amitié, – alors le degré de l'amour fou sera aussi en elle, mais soit d'une manière dont peut-être à raison d'une espèce de crainte révérentielle elle n'a pas ou a à peine conscience, soit en se révélant comme par éclairs à certains moments seulement, fût-ce au dernier instant de la vie. En ce cas, pour simplifier le langage, nous dirons que cette âme vit sous le régime prédominant de l'amitié (comprenant implicitement l'amour fou). C'est sous ce régime *au moins* que se trouve toute âme authentiquement chrétienne, toute âme qui a reçu et qui garde la charité.

Et il se peut que la charité soit dans une âme, quant au régime de vie de celle-ci, au degré *surtout* (qui présuppose celui de l'amitié) de l'amour fou lui-même prenant pleine possession de l'être humain et réglant son agir d'une manière habituelle et permanente. En ce cas, pour simplifier le langage, nous dirons que cette âme vit sous le régime prédominant de l'amour fou (impliquant et présupposant l'amitié).

Régime de l'amour fou et régime de l'amitié

Ces choses étant posées, il apparaît tout de suite qu'une définition de ce qu'on appelle l'état mystique [1] – équivalente à celle qui le décrit comme la vie sous le régime habituel des dons du Saint-Esprit, mais moins technique et plus accessible au langage courant, – est possible : on dira qu'une âme passe à l'état mystique quand elle passe sous le régime de l'amour fou pour Dieu.

---

[1] Le mot *mystique* est le mot reçu. En un sens c'est un mot malheureux (comme beaucoup de nos mots), parce qu'il effraye bien des personnes mal informées. En réalité il ne se rapporte à aucun privilège extraordinaire (grâces *gratis datae*), mais désigne seulement un état où la vie et la conduite humaines sont d'habitude aidées par l'invisible et très secrète *inspiration* de Dieu (état qui de soi, et si tout n'allait pas de travers dans l'être humain depuis le péché originel, devrait être normal chez ceux en qui les trois Personnes divines habitent par la grâce sanctifiante).

Et il est de la nature même de la charité qu'elle tende à passer ainsi du régime de l'amitié au régime de l'amour fou. C'est pourquoi on peut dire que *de droit* toute âme humaine, étant appelée à la charité, est appelée du même coup à la vie mystique, d'une manière prochaine ou d'une manière éloignée.

Mais cela est une vérité toute théorique, où ne sont considérées que les exigences internes de la charité prise en soi. Si on considère au contraire l'état concret dans lequel se trouve telle ou telle âme donnée, alors il faut dire que celles-ci sont appelées *de fait* à la vie mystique qui ne peuvent trouver leur raison de vivre que dans l'amour fou de Dieu, celles-là ne sont pas appelées *de fait* à la vie mystique qui peuvent trouver leur raison de vivre soit en dehors de Dieu, soit, si elles ont la charité, dans un amour de Dieu où l'amour fou reste enfoui dans l'amitié.

La perfection de la vie humaine ou perfection de la charité prise au sens pur et simple, ou sous tous les rapports, suppose évidemment le passage au régime prédominant de l'amour fou de Dieu, ou à la vie mystique ; alors l'amour de charité se déploie pleinement et librement dans l'âme, aussi bien quant à son pouvoir d'aliéner l'âme d'elle-même (c'est à découvert, à nu, directement, que la personne ou subjectivité elle-même est donnée à Dieu) que quant à son intensité.

Mais nous avons remarqué plus haut que dans l'amour de charité le degré de l'amitié et le degré de l'amour ne diffèrent pas nécessairement quant à l'intensité. Nous devons donc dire maintenant que si elle est restée sous le régime prédominant de l'amitié, où elle n'a pas franchi le seuil de la vie mystique, l'âme peut encore atteindre ici-bas une certaine perfection de la vie humaine et de la charité (perfection sous un certain rapport), – alors l'amour de charité se déploie sans obstacle dans l'âme, quant à l'intensité [1] mais non quant au pouvoir

[1] Entendons qu'alors l'intensité de la charité est assez grande pour que celle-ci se déploie sans obstacle dans l'âme, *à condition* qu'une épreuve trop écrasante ne lui soit pas imposée. Dans la perspective concrète où nous sommes placés, il faut en effet tenir compte aussi des épreuves que Dieu permet, et de la mesure qu'il leur assigne. A brebis tondue Dieu mesure le vent.

Il est clair que sous le régime de l'amour fou une âme, au cours de son progrès, peut atteindre une perfection de la charité, en intensité comme en profondeur de don de soi, *plus grande* que sous le régime de l'amitié. (Noublions pas que la perfection de la charité que l'homme peut atteindre ici-bas n'est pas un point indivisible, c'est une grandeur qui continue de se développer et comporte des degrés variés).

d'aliéner l'âme d'elle-même). Et c'est au ciel qu'une telle âme connaîtra la perfection de la charité au sens absolu du mot.

N'oublions pas au surplus que lorsqu'elle vit sous le régime de l'amitié avec son Dieu l'âme a déjà en elle, comme toute âme en état de grâce, l'amour fou de Dieu, quoique enfoui dans l'inconscient et ne se révélant que par éclairs, de temps à autre. Cette âme ne vit pas dans l'état mystique ou sous le régime de l'amour fou, mais elle reçoit dans sa vie des touches d'inspiration mystique et d'amour fou de Dieu. Saint Thomas n'enseigne-t-il pas que les dons du Saint-Esprit sont nécessaires au salut ? A plus forte raison sont-ils nécessaires à la perfection, fût-ce sous un rapport seulement, de la charité.

L'instant de la mort

Qu'en est-il après cela de la préparation ou disposition de l'âme par rapport à l'instant de la mort ?

Une âme qui, après être entrée dans la vie mystique ou le régime de l'amour fou de Dieu, est allée jusqu'au bout de sa route et a atteint, autant qu'il est possible ici-bas, la perfection de la charité purement et simplement ou sous tous les rapports, est prête ou disposée non seulement à être sauvée en passant peut-être par le purgatoire, mais à rejoindre Jésus au paradis dans l'instant même où elle quittera son corps. Si donc elle persévère dans cette disposition et franchit le pas de la mort dans un acte parfait d'amour fou de Dieu, elle entre droit au ciel.

Une âme qui, restée sous le régime de l'amitié, et n'étant pas entrée dans l'état mystique, est allée jusqu'au bout de sa route et a atteint ici-bas la perfection de la charité sous un certain rapport (sous le rapport de l'intensité, non quant au pouvoir d'aliéner l'âme d'elle-même) est prête ou disposée non seulement à être sauvée en passant peut-être par le purgatoire, mais à rejoindre Jésus dans l'instant même où elle quittera son corps. Si elle persévère dans cette disposition l'instant de la mort sera aussi l'instant où l'amour fou proclamera en elle son empire et sa souveraineté, c'est dans un acte parfait d'amour fou de Dieu qu'elle franchira le pas de la mort, et elle entrera droit au ciel.

Une âme qui a la charité mais n'est pas parvenue ici-bas à la perfection de la charité (ni absolument parlant, ni sous un certain rapport) est préparée ou disposée à être sauvée en passant peut-être par le purgatoire, mais non à rejoindre Jésus dans l'instant même où elle quittera son corps. Nous savons cependant qu'elle pourra le rejoindre en cet instant. Si elle franchit le pas de la mort dans un acte parfait de charité (qui ne peut être alors qu'un acte d'amour fou de Dieu), elle entrera droit au ciel.

Une âme enfin qui n'a pas la charité et qui vit dans le mal n'est préparée ou disposée ni à être sauvée ni à rejoindre Jésus dans l'instant même où elle quittera son corps. Nous savons néanmoins qu'en un suprême sursaut de charité elle pourra être sauvée à ce dernier instant, bien plus, qu'elle pourra rejoindre immédiatement Jésus. *Hodie mecum eris in paradiso.*

Contemplation ouverte et contemplation masquée

Et qu'en est-il de la contemplation infuse par rapport à la perfection de la charité ? Je sais que le sujet est très controversé – mais cela même donne à chacun plus de liberté pour proposer l'opinion qu'il croit vraie.

Je voudrais remarquer tout d'abord que l'expression « vie mystique » et l'expression « vie contemplative » ne sont pas synonymes. La première est plus large que la seconde. Il y a vie mystique quand une âme a passé sous le régime de l'amour fou de Dieu ; or des hommes qui se dédient à la vie active peuvent passer sous ce régime aussi bien que des hommes dédiés à la vie contemplative. En d'autres termes, il y a vie mystique quand une âme a passé sous le régime habituel des dons du Saint-Esprit. Or parmi les sept dons c'est des deux plus élevés, – des deux premiers, – le don de Sagesse et le don d'Intelligence, (et aussi, quant à la connaissance des créatures goûtée dans l'union à Dieu, du don de Science), que relève surtout la vie contemplative. Les autres dons ont plus ou moins affaire à la vie active ; c'est d'eux principalement que relèvera cette vie si elle a passé sous le régime habituel des Dons de l'Esprit, autrement dit si elle est tributaire de l'état mystique et de l'inspiration mystique.

Avec cela cependant il faut tout de suite remarquer que les dons du Saint-Esprit sont connexes entre eux, et que le don de Conseil ou de Crainte par exemple ne peut pas s'exercer sans que soient aussi à l'œuvre les dons de Sagesse et d'Intelligence. La différence tiendra à la manière dont l'exercice de tel ou tel don apparaîtra ou se manifestera davantage, à la fois dans l'âme et dans le comportement. Chez l'homme livré à la vie active les inspirations concernant les décisions à prendre auront un rôle central, celles concernant le goût des choses divines un rôle peut-être seulement marginal quant au champ de visibilité ; l'exercice du don de Sagesse et du don d'Intelligence restera plus ou moins occulte et inapparent.

Il suit de là que chez ceux qui ont passé le seuil de l'esprit, ou de la vie mystique, la grâce de la contemplation, de l'entrée amoureuse et sentie dans les états de Jésus, opérera ordinairement de façon très différente selon qu'ils seront des contemplatifs ou des actifs. Car il y a, ainsi que je l'ai noté jadis, une contemplation infuse *masquée*, de mode atypique, attempéré ou discontinu (dont les « actifs » devront bien souvent se contenter) comme il y a une contemplation infuse *ouverte*, typique ou manifeste (plus propre aux « contemplatifs »). Parmi les âmes livrées à la liberté de l'Esprit de Dieu, celles « dont le style de vie est actif auront la grâce de la contemplation, mais le plus souvent d'une contemplation masquée, inapparente ; peut-être seront-elles capables seulement de réciter des rosaires, et l'oraison mentale ne leur procurera-t-elle que le mal de tête ou le sommeil. La mystérieuse contemplation ne sera pas dans leur prière, mais dans la douceur de leurs mains peut-être ou dans leur manière de marcher, ou dans le regard dont elles regarderont un pauvre, ou regarderont la souffrance [1] ».

Concluons de ces considérations que dire qu'un homme est adonné à la contemplation ou qu'il mène la vie contemplative, et dire qu'il est sustenté, fût-ce inconsciemment, par une contemplation infuse plus ou moins masquée (et qu'il répand autour de lui, sans le savoir,

---

[1] « Action et Contemplation », dans mon livre *Questions de Conscience*, 1938, pp. 145-146. – Ainsi toutes les âmes qui ont franchi le seuil de la vie mystique entrent-elles du même coup en partage d'« une contemplation *typique ou atypique, manifeste ou masquée*, qui est l'exercice multiforme du don de Sagesse libre et insaisissable et transcendant toutes nos catégories, et capable de tous les déguisements et de toutes les surprises ». (*Ibid.*, p. 146).

l'odeur ou suavité de cette contemplation) sont choses bien différentes. Mais dans les deux cas l'homme en question sera entré sous le régime de la vie mystique ou de l'amour fou de Dieu, et il tendra à la perfection de la charité prise absolument parlant et sous tous les rapports ; et la contemplation, à un titre ou à un autre, fût-ce en cachette, aura dans sa vie un rôle recteur habituel.

On comprend ainsi que comme nous l'écrivions, Raïssa et moi, dans *Liturgie et Contemplation*, « ce qui semble ressortir de l'expérience, c'est, en premier lieu, que la contemplation infuse supérieure paraît être toujours liée à une haute perfection ; mais c'est, en second lieu, que la haute perfection ne paraît pas toujours liée à la contemplation infuse supérieure, prise sous les formes typiques exposées par les maîtres [1] ». En avançant vers la perfection de la charité prise absolument parlant et sous tous les rapports (sous le rapport du pouvoir d'aliéner l'âme d'elle-même comme sous le rapport de l'intensité) l'un va son chemin d'une manière (vie contemplative où les dons de Sagesse et d'Intelligence s'exercent d'une façon prédominante et où un témoignage plus complet, l'unique absolument nécessaire, est rendu à la source suprême de toute perfection parmi nous : l'amour fou de Dieu pour les hommes et son désir que l'âme devienne un seul esprit et amour avec Lui), – l'autre va son chemin d'une autre manière (vie active où l'exercice des autres dons est prédominant mais où celui de Sagesse et d'Intelligence est bien là, quoique souvent plus ou moins caché, et où témoignage plus complet est rendu, ne disons pas à l'amour fraternel, disons au service du prochain, quant à l'âme et quant au corps, qui est une *conséquence* de cet amour, et auquel cet amour veut qu'il y en ait qui se vouent).

Vie contemplative et vie active dans le régime de l'amour fou

Sur la mission des contemplatifs, à la fois en ce qui concerne l'essentiel de leur vie et en ce qui concerne leur rôle de témoins parmi les hommes, avant tout par leur exemple, mais aussi, quand ils en

[1] *Liturgie et Contemplation*, 1959, p. 47.

ont reçu la grâce, par leur parole, je serais bien présomptueux de rien dire après ce qu'en a dit Raïssa. A cette mission tout le reste est suspendu.

Quant aux actifs, il semble bien que les plus grands soient ceux qui, mieux éclairés sur les ressorts secrets de leur propre vie, et portant une attention plus révérente aux souffles d'en-haut qui passent en eux, sont élevés, au sein même des exigences du dévouement fraternel ou de l'apostolat, à une contemplation non pas seulement masquée mais ouverte et typique [1] et, tout comme les purs contemplatifs, mettent ainsi dans une lumière particulièrement vive la constatation majeure énoncée par le P. Lallemant : « Sans la contemplation jamais on n'avancera beaucoup dans la vertu... On ne sortira jamais entièrement de ses faiblesses et de ses imperfections. On sera toujours attaché à la terre, et l'on ne s'élèvera jamais beaucoup au-dessus des sentiments de la nature. Jamais on ne pourra rendre à Dieu un service parfait. Mais avec elle on fera plus, et pour soi et pour les autres, en un mois, qu'on ne ferait sans elle en dix ans. Elle produit... des actes d'amour de Dieu très sublimes qu'on ne fait que très rarement sans ce don..., et enfin elle perfectionne la foi et toutes les vertus... [2] »

C'est la vérité même. Et il est vrai aussi, pourtant, que pour un grand nombre de ceux que l'Esprit conduit, cette contemplation bénie demeure, comme on l'a remarqué plus haut, plus ou moins inapparente et cachée. Et il se peut aussi que, vouée, par l'état qu'elle a choisi, à la vie contemplative ou à la vie active, une âme croie souvent (parce que la contemplation peut être *tout à fait* masquée, et parce que l'amour, même l'amour fou – c'est déjà vrai dans l'ordre simplement humain – n'est pas nécessairement conscient) qu'elle n'a pas franchi le seuil de l'état mystique ou du régime de l'amour fou, alors qu'elle a depuis longtemps franchi ce seuil. Peu importe ; ce qui apparaît ou non à la conscience est en pareil cas très secondaire. Il reste que pour tous ceux qui en réalité ont franchi le seuil en question il n'y a qu'une seule route, mais l'un y va d'une façon, l'autre d'une autre (*alius sic, alius sic ibat,* comme disait saint Augustin). Et sur

---

[1] C'est là l'idéal propre de ceux qui mènent la vie dite « mixte », (où l'action demande de soi à surabonder de la contemplation), tels un Albert-le-Grand, un Tauler, un Henri Suso...

[2] *La Doctrine spirituelle,* pp. 429-430.

cette route vers la perfection de l'amour prise absolument ou sous tous les rapports, en définitive l'action d'une manière ou d'une autre [1] surabonde de la contemplation, – contemplation ouverte ou contemplation masquée dont la saveur sapientiale passe secrètement à travers des inspirations qui regardent plus spécialement la vie active, et à travers l'exercice des dons correspondants ; en définitive, qu'elle mène une vie active ou une vie contemplative, et que dans un état de vie comme dans l'autre elle ait la grâce d'une contemplation ouverte ou d'une contemplation masquée, l'âme élevée à l'état mystique participe *habituellement* à un influx contemplatif, elle se rafraîchit d'une manière ou d'une autre aux sources de la contemplation, qu'elle y boive à larges traits ou que l'eau vive lui en parvienne goutte à goutte et par des intermédiaires. C'est la route de l'amour fou.

Le régime de l'amitié

De fait toutefois, nous l'avons vu, (c'est une question de fait, non de droit), il y a une autre famille – et sans doute beaucoup plus nombreuse – d'âmes authentiquement chrétiennes qui avancent aussi ici-bas vers la perfection de la charité, mais cette fois prise sous un certain rapport seulement. Dans leurs relations avec Dieu ces âmes ne sont pas sous le régime de l'amour fou, mais sous le régime de l'amitié. C'est sur la route de l'amitié [2] qu'elles progressent ici-bas vers la perfection de l'amour prise sous le rapport de l'intensité, non du pouvoir d'aliéner l'âme d'elle-même ; et en suivant cette route elles peuvent déboucher, au soir de leur vie d'ici-bas, directement

---

[1] Soit de droit et en vertu d'une exigence de sa *nature* même (comme dans le cas de la prédication de l'Evangile ou de l'enseignement de la *sacra doctrina*), soit (dans le cas de n'importe quelle autre activité) en vertu du *mode* selon lequel elle procède de fait sous le régime de l'amour fou.

[2] Les deux routes – route de l'amitié, route de l'amour fou – dont je parle ici n'ont rien à voir avec les *deux voies* dont certains auteurs ont fait la théorie, et qu'ils donnaient pour distinctes *de droit* et conduisant à un *même terme*, sainteté ou haute perfection. C'est seulement *de fait* que la route de l'amitié se contre-distingue à celle de l'amour fou. Et elle *devrait* déboucher dans la route de l'amour fou, et la perfection à laquelle elle conduit est *moins haute* que celle à laquelle conduit la route de l'amour fou. Et si au soir de cette vie une âme qui a vécu sous le régime prédominant de l'amitié avec Dieu peut entrer droit au ciel, c'est parce qu'en ce cas elle a fait à son dernier instant un acte parfait d'*amour fou*.

sur le ciel, – mais c'est à cet instant seulement, puis tout le long de leur éternité, qu'elles auront passé d'une manière totale et plénière sous l'empire de l'amour fou. Dans leur vie d'ici-bas elles n'entrent pas sous le régime habituel des dons, elles ne franchissent pas le seuil de la vie mystique. Dans la situation ou les circonstances concrètes où leur existence est placée, elles ne sont pas appelées, de fait, à la contemplation infuse ; elles ne boivent pas aux sources de la contemplation [1].

Pourtant nous avons vu aussi que ces âmes, qui ont l'amour fou en elles, quoique plus ou moins enfoui dans l'inconscient et ne se révélant que par éclairs, de temps à autre, reçoivent au cours de leur vie des *touches* d'inspiration mystique ou d'amour fou de Dieu. Car si l'inspiration supérieure de l'Esprit ne venait, fût-ce seulement à certains instants particulièrement décisifs, peut-être très rares (mais il y a toujours en tout cas l'instant du premier acte de liberté, où l'homme opte pour sa fin dernière, et le dernier instant de la vie, où il se jette ou non dans la Miséricorde éternelle), élever notre agir au-dessus des pouvoirs de notre raison même éclairée par la foi, il n'y aurait point de salut pour nous, – à plus forte raison point de progrès vers la perfection de la charité.

Par suite il faut dire que les personnes dont nous parlons reçoivent du même coup des *touches* fugitives plus ou moins profondes du don de sagesse, et donc des *touches* fugitives plus ou moins profondes de contemplation. Ce qui ne signifie certes pas qu'elles devraient se battre les flancs pour s'efforcer d'atteindre à la contemplation, mais ce qui signifie qu'il leur faut être fidèles à la prière vocale, et, si elles en ont le temps, à la méditation, et se tenir disponibles à tout moment de recueillement passif qui pourrait leur être donné quelque jour.

---

[1] Du fait même que l'amour de Dieu et l'amour du prochain sont deux faces d'une seule et unique charité, la distinction entre le régime prédominant de l'amitié (où la vie active n'a pas passé le seuil de l'état mystique) et le régime prédominant de l'amour fou (où la contemplation est *ouverte* chez les uns – les « contemplatifs » – et *masquée* chez les autres, – les « actifs »), doit se retrouver dans l'attitude de l'âme envers le prochain. Comment cela ? On peut dire, me semble-t-il, que sous le régime prédominant de l'amitié avec Dieu c'est en tâchant d'*aimer le prochain comme Jésus l'aimait* que nous aimons nos frères ; et que sous le régime prédominant de l'amour fou pour Dieu c'est AUSSI (et d'abord) *en voyant Jésus dans le prochain* que nous aimons celui-ci (« J'ai eu faim et vous m'avez donné à manger, J'ai eu soif et vous m'avez donné à boire... » *Matth.*, 25, 35).

Qui sait en effet si quelque jour la contemplation ne viendra pas à leur insu se cacher dans leur prière vocale, afin de répandre habituellement son influence sur leur vie ? Qui sait si quelque jour l'amour fou de Dieu ne surgira pas du fond de leur âme avec une force irrésistible pour s'emparer du gouvernement d'elles-mêmes, en sorte qu'elles se trouvent portées du régime de l'amitié au régime de l'amour fou ? Tout dépend en ces choses de la liberté de l'Esprit de Dieu, qui est une liberté *absolue*, – et qui peut faire passer n'importé qui, quel que soit son état de vie, sous le régime des dons, en modifiant peut-être alors (parfois en bouleversant) tels éléments de la situation ou telles circonstances concrètes qui faisaient obstacle de fait, pour telle âme donnée, à l'appel prochain ou éloigné auquel en droit, et théoriquement parlant, toute âme humaine, et spécialement toute âme vivifiée par la charité, est soumise à l'égard de la vie mystique et de la contemplation (ouverte ou masquée).

Il reste que c'est pour des foules d'âmes, même d'âmes authentiquement chrétiennes, que joue de fait l'obstacle que je viens de mentionner ; les situations données et les circonstances concrètes auxquelles est dû celui-ci peuvent provenir quelquefois de la négligence de l'âme, mais en règle générale elles relèvent de la condition humaine elle-même, c'est dire que la Providence divine les prend à son compte. Et il reste que toutes les âmes pour lesquelles l'Esprit de Dieu n'a pas levé l'obstacle en question peuvent – et devraient – marcher vers la perfection de l'amour à atteindre ici-bas, fût-ce seulement sous le rapport de l'intensité et en cheminant seulement sous le régime prédominant de l'amitié.

Et si de cela même beaucoup se montrent incapables, et sont trop faibles pour pratiquer dans tous ses préceptes la loi de Dieu, du moins savent-elles ou doivent-elles savoir que l'amour est *le vrai visage de Dieu*, et que cet amour ne cesse jamais d'avoir pitié d'elles et de leur demander leur amour, et d'attendre que confessant leur misère elles se tournent vers la Miséricorde.

Sur le mot contemplation

On trouvera peut-être que dans toute la discussion précédente le mot contemplation a été employé d'une manière un peu trop élas-

tique. Je répondrai que cette élasticité était objectivement nécessaire. Pourquoi ? Parce que le mot contemplation est un mot qu'il faut bien employer, à défaut d'un autre meilleur, mais qui n'est pas bon lui-même. Il n'y a pas de mot pour exprimer quelque chose qui se passe dans l'homme et qui néanmoins transcende tout concept humain, – cette *passio divinorum*, cette connaissance de Dieu qui est plus expérience que connaissance et pourtant connaissance suprême, et qui se produit par l'amour et l'union d'amour, et qui est à mille lieues de la *theôria* des Grecs comme de la spéculation ou contemplation philosophique. Le mot contemplation a été conservé par la tradition chrétienne parce qu'il sauvait du moins le caractère de connaissance suprême propre à l'expérience en question. Mais à vrai dire il n'a survécu que parce qu'il s'est laissé vaincre par un sens trop lourd à porter, et parce qu'en vertu d'un *unconditional surrender* il a consenti à devenir équivoque, d'une heureuse équivocité d'ailleurs, et féconde, et profitable aux esprits, sauf à ceux qui ne savent pas dominer les signes dont ils usent.

Saints exemplaires et saints inapparents

Il y a sans doute au ciel beaucoup plus, immensément plus de saints que nous ne pouvons l'imaginer.

Cela est vrai d'abord des Saints au sens ordinaire de ce mot, je veux dire des Saints *exemplaires*, des héros de la vie morale et spirituelle dont la pratique et l'exemple (fût-ce dans l'ultime période de leur existence ici-bas, comme dans le cas de certains martyrs qui avant de porter le témoignage du sang ont pu commettre de lourdes fautes, ou dans le cas du Bon Larron, qui a fait son grand acte d'amour juste avant de rendre le dernier soupir) ont passé au-delà de la vie commune des hommes et sont aptes à exercer sur l'humanité cette souveraine *attraction* dont parlait Bergson. Ces Saints exemplaires ne vivent pas comme tout le monde, en ce sens que même parfois dans leur comportement extérieur la mesure de leur agir, étant celle des dons de l'Esprit, est plus élevée que celle des vertus morales acquises ou infuses ; ils nous surprennent, nous déroutent toujours en quelque façon ; leur héroïsme, si secrètes qu'en soient les sources, ne peut pas

ne pas se manifester de quelques manière. Ce sont des Saints canonisables. Un certain nombre ont été canonisés. D'autres, qui forment une multitude incomparablement plus grande, ne le seront jamais. Tous ont passé, à un certain moment de leur vie, sous le régime de l'amour fou, et avancé dès lors vers la perfection de la charité prise absolument ou sous tous les rapports. Tous du même coup, fût-ce dans l'ultime période de leur existence, ont passé le seuil de l'état mystique et reçu la manne de la contemplation infuse (ouverte ou masquée) ; tous ont été corédempteurs avec le Christ, parce qu'unis à lui dès ici-bas, non seulement par leur appartenance au Corps mystique, mais aussi dans une relation immédiate ou donation mutuelle immédiate de personne à personne, – comme à l'Epoux de leur âme.

En disant qu'il y a au ciel immensément plus de saints que nous ne pouvons l'imaginer, je pense aussi aux saints qu'on pourrait appeler *inapparents*, parce que, sauf en ce qui regarde le secret des cœurs, ils ont mené parmi nous la vie de tout le monde. S'il y a de l'héroïsme dans leur vie, et il y en a sans nul doute, c'est un héroïsme parfaitement caché. Le nom de saints leur convient cependant, en ce sens que de cette vie terrestre ils ont passé droit au ciel [1], ayant cheminé avec persévérance sur la route de l'amitié avec Dieu jusqu'à atteindre ici-bas la perfection de la charité (sous le rapport de l'intensité). Alors, comme je l'ai déjà noté, leur dernier instant a été un instant de triomphe de l'amour fou, qui continuera pour l'éternité. Ces saints-là (qui ne sont pas canonisables) sont, je n'en doute pas, en plus grande multitude encore que les saints canonisables qui ne seront jamais canonisés. Et pour eux aussi, pour eux surtout, l'Eglise célèbre chaque année la Toussaint. C'est à l'immense masse des pauvres et du petit peuple de Dieu qu'il faut d'abord penser ici, je dis à tous ceux parmi eux qui ont pratiqué jusqu'au bout l'abnégation de soi, le dévouement aux autres et la fermeté des vertus. Il y a eu pendant des siècles (ce n'est qu'un exemple parmi d'autres) des familles paysannes où le travail était sanctifié par les sacrements, la prière commune et la lecture quotidienne de la vie des saints, et où la crainte

[1] On m'accordera cette définition, bien qu'en un sens plus général le nom de saints convienne évidemment à tous ceux qui sont au ciel, eussent-ils dû souffrir d'abord les purifications du purgatoire.

de Dieu, la vertu de religion et une certaine rigueur des mœurs servaient comme de sanctuaire ou de tabernacle aux vertus théologales : de telles familles ont dû donner un sérieux pourcentage de saints qui, après avoir « vécu comme tout le monde », ont passé droit au ciel. Le Père Lamy, celui que nous appelions « le saint Curé », ne manquait pas d'insister là-dessus. Les saints dont je parle ici n'avaient sans doute, pour la plupart, ni franchi le seuil de l'état mystique ni fait l'expérience (sinon par les *touches* fugitives, plus ou moins rares, et généralement d'eux-mêmes inaperçues, que j'ai mentionnées plus haut) de la contemplation même diffuse ou masquée. Eux aussi ils avaient cependant – non pas sans doute avec la pleine liberté et les suprêmes sacrifices de l'amour fou qui sont le privilège des Saints canonisables, mais en portant comme eux leur croix avec Jésus, et en tant que membres et parties de ce Tout humano-divin inimaginablement grand qu'est le Corps mystique du Christ, – satisfait pour leur part, comme tout chrétien qui a la charité, à la vocation co-rédemptrice que le baptême imprime sur les âmes.

Est-il vrai de dire qu'à mesure que le soir descend et que les vieilles chrétientés se défont il devient plus difficile à la masse des hommes de garder la charité et de rester fidèles jusqu'au bout sous le simple régime de l'amitié avec le Seigneur, et de peupler le ciel de saints qui ont « vécu comme tout le monde » ; tandis qu'en même temps, pour compenser et surcompenser les pertes, quelque chose grandit soit en quantité soit en qualité du côté des âmes qui vivent sous le régime de l'amour fou, et dont le rôle dans l'économie du salut va croissant en importance, parce que (et c'est spécialement vrai, si petit que soit comparativement leur nombre, de celles en qui la contemplation infuse se déploie librement) leur intimité vécue avec Jésus, leur dépouillement et leurs anéantissements sont de plus en plus nécessaires pour payer le salut de beaucoup, et pour rendre présentes parmi les malheureux hommes, et accessibles à leurs yeux, les profondeurs de la bonté, de l'innocence et de l'amour de Dieu ?

Je le croirais volontiers. Il y a longtemps que j'ai écrit qu'un jour viendrait où le monde ne serait plus habitable qu'aux bêtes ou aux saints, – aux grands saints.

III

SUR LE MARIAGE CHRÉTIEN

Mariage, amitié et amour

J'ai déjà proposé ailleurs [1] quelques réflexions plus ou moins décousues sur le mariage. Je me permets de reprendre ici, pour commencer, certaines d'entre elles, en les précisant un peu.

Je notais d'abord que ce serait une grande illusion de penser que le mariage doit être l'accomplissement parfait de l'amour-passion ou de l'amour romantique. Car l'amour-passion et l'amour romantique, n'étant rien d'autre en réalité que le désir animal déguisé en amour pur par l'imagination, sont de soi impermanents et périssables, aptes à passer d'un objet à un autre, et donc infidèles, enfin intrinsèquement déchirés entre l'amour pour l'autre, qu'ils ont éveillé, et leur propre nature essentiellement égoïste.

Sans doute l'amour comme désir et passion, et l'amour romantique – ou, au moins, quelque chose de lui – doivent-ils autant que possible être présents dans le mariage comme stimulant initial et point de départ. Mais loin d'avoir pour but essentiel « d'amener l'amour romantique à son parfait accomplissement, le mariage a à effectuer dans le cœur humain quelque chose de bien différent ; une opération alchimique infiniment plus profonde et plus mystérieuse : je veux dire qu'il a à *transmuer* l'amour romantique, ou ce qui en existait au commencement, en un réel et indestructible amour *humain*, et en un amour réellement désintéressé » [2] qui certes n'exclut pas la passion charnelle et le désir mais qui s'élève de plus en plus au-dessus d'eux; parce que de soi et par essence il est principalement spirituel, – un don complet et irrévocable de l'un à l'autre, pour l'amour de l'autre.

L'amour dont je parle ici est avant tout un amour de dilection. Ce n'est pas nécessairement l'amour fou ; mais c'est nécessairement et primordialement l'amour de dévouement et d'amitié, – cette *amitié*

---

[1] Cf. *Réflexions sur l'Amérique*, pp. 145-149 ; *La Philosophie* morale, pp. 443-444.
[2] *Réfl. sur l'Amérique*, p. 148.

entre époux tout à fait unique dont une des fins essentielles est le compagnonnage spirituel entre l'homme et la femme pour s'aider l'un l'autre à accomplir ici-bas leur destinée ; et c'est aussi un *amour* (je parle de l'amour dans sa forme ordinaire, de ce que j'ai appelé au début le « bel amour » tout simplement) [1] qui est véritablement à la mesure de l'homme, et où l'âme comme les sens est entraînée [2], en sorte que dans cet amour où le désir est là avec toute sa puissance, la dilection cependant prime réellement la convoitise. Enfin le commerce charnel effectif est aussi normalement impliqué là [3], puisque l'autre fin essentielle du mariage est la perpétuation de l'espèce humaine, c'est pourquoi chaque époux a droit sur le corps de l'autre.

En l'amitié unique et sacrée dont je viens de parler, avec (quand il est là) l'amour, le bel amour, également unique et sacré, qui s'y joint ou devrait normalement s'y joindre, consiste l'essence de l'amour conjugal. C'est par elle que le mariage « peut constituer entre l'homme et la femme une véritable communauté d'amour, bâtie non sur le sable mais sur le roc, parce qu'elle est fondée sur un amour authentiquement humain, non animal, et authentiquement spirituel, authentiquement *personnel*, – grâce à la dure discipline du sacrifice de soi et à force de renoncements et de purifications. Alors dans un libre et incessant flux et reflux d'émotion, de sentiment et de pensée chacun participe réellement, par la vertu de l'amour, à cette vie personnelle de l'autre qui est par nature l'incommunicable possession de l'autre. Et alors chacun peut devenir pour l'autre une sorte d'ange gardien, – prêt, comme les anges gardiens doivent l'être, à beaucoup pardonner à l'autre, bref, « un être consacré au bien et au salut de l'autre », et acceptant « que lui soient pleinement confiés la révélation, et le soin, de tout ce que l'autre *est* dans ses recès humains les plus fonciers » [4].

A une telle amitié fondamentalement et primordialement requise, à un tel amour d'entier dévouement, avec le commerce charnel impli-

---

[1] Don, encore *à l'état d'ébauche* plus ou moins avancée, de ce que la personne elle-même *est*.

[2] Un tel amour est *normal* dans le mariage, mais il n'est pas *nécessaire*, il manque de fait dans beaucoup de mariages dont le motif a été avant tout d'ordre social, non personnel, – obéissance aux parents, convenances, sans parler des avantages financiers et des « espérances », du « rang » ou de l'orgueil familial, etc., – bref « mariages de raison ».

[3] Même dans les mariages sans amour dont il est question dans la précédente note.

[4] *Réfl. sur l'Amérique*, pp. 149, 152.

qué par le mariage, et avec l'amour des sens et de l'âme, le bel amour qu'il comporte ou devrait comporter normalement, peut s'ajouter l'amour fou, où est porté à sa forme extrême et absolument plénière le don direct, à découvert et à nu, de la personne ou subjectivité tout entière, – et non seulement dans son corps, mais dans absolument tout ce qu'elle est, – en sorte qu'elle se fait vraiment partie de l'autre comme de son Tout. L'amour fou vient alors en surcroît, mais en réponse à un vœu radical inscrit dans l'être humain, puisque, comme nous l'avons vu plus haut, l'amour fou, où l'aimant s'extasie dans l'aimée, et l'aimée dans l'aimant, et devient chair de sa chair et un seul esprit avec lui, est le sommet et la perfection de l'amour entre l'Homme et la Femme. Il est donc par là même le sommet et la perfection de l'amour entre époux.

Je ne crois pas que ce sommet soit souvent atteint, – loin de là ! Mais quand il est atteint, en vertu d'une chance extraordinaire qui est un don spécial et gratuit, il est la gloire et le ciel d'ici-bas, où prend réalité un rêve du fond des âges consubstantiel à la nature humaine, et dont tous les chants d'hyménée chantés le long des siècles d'autrefois révélaient la nostalgie inhérente à la pauvre humanité.

L'état de mariage, le régime de l'amitié avec Dieu et le régime de l'amour fou pour Dieu

Qu'en est-il après cela du mariage et de l'amour conjugal par rapport à la vie spirituelle, et à cette perfection de la charité à laquelle il est prescrit à tout chrétien de tendre selon sa condition et ses possibilités ?

C'est entendu que statistiquement parlant peu d'institutions parmi les hommes sont soumises à tant de servitudes sociales variant avec les temps et les aires de civilisation, à tant d'accidents, de hasards et de misères, à tant d'habitudes d'égoïsme et de rudesse, voire de mensonge ou de faux-semblant, et exposées à tant de faillites que le mariage. Ce n'est pas surprenant, puisque l'état de mariage est la condition de la très grande majorité des êtres humains. Il reste qu'il y a de fait beaucoup de bons mariages, où la nature humaine atteint un réel bonheur à la mesure d'ici-bas, et par où, en faisant créer à

Dieu des âmes immortelles et venir au monde de nouvelles personnes humaines, l'homme et la femme accomplissent l'œuvre de propagation commandée par lui à notre race de telle manière qu'elle soit vraiment pour eux et pour leurs enfants ce qu'elle est dans les desseins du Créateur, – la grande et primordiale bénédiction terrestre.

Et il reste que l'état de mariage, tel que le christianisme le voit, et que la grâce des sacrements rend possible de le vivre, n'est ni cet *état d'imperfection* décidément acceptée auquel une pseudo-théologie en travail dans l'imagination de certains laïques semblait parfois vouloir vouer ceux-ci, ni cette caricature d'union soi-disant chrétienne dans laquelle un mari ne voyait en sa femme qu'une chair à lui destinée afin qu'il puisse mettre sa concupiscence en règle avec la loi de Dieu. L'état de mariage est un état saint ou consacré, où, compagnons sur la terre dans les afflictions et les joies de la vie, comme dans leur mission envers leurs enfants, les deux époux vont (du fait même de leurs différences, et du rodage qu'elles demandent) s'affranchissant mutuellement des fatalités héréditaires que les morts de la lignée de chacun font peser sur lui, et doivent normalement s'aider l'un l'autre à cheminer, contre vents et marées, vers la perfection de la vie humaine et de la charité : en telle sorte que pour l'âme de chacun, dans la mesure où elle est fidèle à la grâce, l'état de mariage puisse déboucher finalement non seulement sur cette antichambre de la béatitude que sont les purifications du purgatoire, mais directement sur la vision de Dieu et l'éternité bienheureuse.

Si nous nous reportons maintenant à ce qui a été indiqué plus haut du régime de l'*amitié* dans les relations de l'âme avec Dieu, et si nous nous rappelons qu'étant donné la condition humaine c'est lui que, de fait, on doit s'attendre à trouver le plus fréquent dans la grande foule des âmes qui ont la charité et y progressent du mieux qu'elles peuvent, nous devons dire que c'est sous ce régime de l'amitié avec Dieu que se trouvent sans doute, de fait, le plus grand nombre des âmes qui dans l'état de mariage avancent vers la perfection de la charité. Ces âmes-là ne franchissent pas le seuil de la vie mystique ; elles ne se rafraîchissent pas non plus, fût-ce en y buvant seulement goutte à goutte, aux sources de la contemplation, fût-elle seulement atypique et masquée ; si elles reçoivent des touches fugitives de celle-ci, c'est d'une façon tout intermittente et généralement tout inaperçue. Mais elles avancent fidèlement dans l'amour et peuvent atteindre ici-bas

sa perfection [1], sinon quant au pouvoir d'aliéner l'âme d'elle-même, du moins quant à l'intensité (et à condition sans doute que Dieu leur épargne des épreuves trop accablantes). Elles peuvent fournir au ciel beaucoup de *saints inapparents*.

Est-ce à dire que dans l'état de mariage l'âme humaine ne pourrait pas, dans ses relations avec Dieu, passer sous le régime de *l'amour fou?* Allons donc ! Non seulement elle le peut, mais l'histoire des saints montre que de fait il en a été ainsi pour bien des époux (et elle ne parle que des saints canonisés, mais il y a aussi les saints canonisables non canonisés...).

Comment pourrait-il en être autrement, puisqu'à la perfection de la charité prise absolument parlant, sous le rapport du pouvoir d'aliéner l'âme d'elle-même comme sous le rapport de l'intensité, – et donc à la vie mystique, et donc à la contemplation soit ouverte soit masquée, – tous sont appelés de droit ?

Il y a même probablement des cas particuliers où, – à supposer que les époux, ou l'un d'entre eux, soient l'objet d'un appel prochain de Dieu, et y répondent, – l'état de mariage, étant donné la perpétuelle attention à l'autre et les sacrifices quotidiens qu'il réclame, et l'expérience humaine et les innombrables occasions de miséricorde et d'aide fraternelle que comporte la vie au milieu des hommes, offre à tels ou tels gens mariés, en même temps que des risques plus grands dus à tous les appâts du monde, des conditions morales plus propices que l'état de religion n'en offre à tels ou tels religieux, pour le passage de l'âme sous le régime habituel des dons du Saint-Esprit. Et cette remarque peut être vraie, au cas où des circonstances exceptionnelles allègent tant soit peu l'écrasant fardeau matériel du père et de la mère de famille, à l'égard de la vie contemplative elle-même, j'entends dans le dépouillement et la simplicité de la « petite voie » enseignée par sainte Thérèse de Lisieux plutôt qu'avec les grands signes typiques décrits par saint Jean de la Croix et sainte Thérèse d'Avila.

---

[1] Notons ici que quand on chemine vers la perfection sous le régime de l'amitié, on peut avancer très loin sur cette route sans conflit trop grave tout en aimant d'amour fou un être humain, précisément parce que sous un tel régime l'amour fou divin ne manifeste pas jusqu'au bout ses exigences.

Mais il n'en va pas de même quand on chemine vers la perfection sous le régime de l'amour fou : alors surgiront sur la route des conflits tels qu'il faudra renoncer à l'amour fou humain, de gré ou de force, ou trahir les exigences de l'amour fou divin.

« En vérité, écrivait Raïssa dans *Liturgie et Contemplation*, la contemplation n'est pas donnée seulement aux Chartreux, aux Clarisses, aux Carmélites... Elle est fréquemment le trésor de personnes cachées au monde, – connues seulement de quelques-uns, – de leurs directeurs, de quelques amis. Parfois, d'une certaine manière, ce trésor est caché aux âmes elles-mêmes qui le possèdent, qui en vivent en toute simplicité, sans visions, sans miracles, mais avec un tel foyer d'amour pour Dieu et le prochain que le bien se fait autour d'elles sans bruit et sans agitation.

« C'est de cela que notre époque a à prendre conscience, et des voies par lesquelles la contemplation se communique de par le monde, sous une forme ou une autre, à la grande multitude des âmes qui ont soif d'elle (souvent sans le savoir), et qui sont appelées à elle au moins d'une manière éloignée. Le grand besoin de notre âge, en ce qui concerne la vie spirituelle, est de mettre la contemplation sur les chemins » [1].

C'est toujours au plus haut qu'il faut tendre. Aussi est-il souhaitable que parmi les jeunes époux qui veulent de toute leur âme se dédier à une vie chrétienne, beaucoup plus nombreux que par suite de certains préjugés cela ne semble être maintenant le cas soient ceux qui, sans se faire d'illusions sur l'âpreté du chemin, aspirent à l'idéal le plus élevé du mariage chrétien, et à une vie commune où tous deux, en avançant vers la perfection de la charité, n'en restent pas dans leurs relations avec Dieu au régime de l'amitié, mais passent au régime de l'*amour fou*.

L'état de père ou de mère de famille est compatible avec le progrès dans la contemplation infuse et dans l'amour fou de Dieu

Notons ici que bien que le christianisme reconnaisse dans la chasteté du corps [2] la marque d'une consécration plus exclusive à Dieu,

---

[1] *Liturgie et Contemplation*, p. 76. – Le livre est de nous deux, mais c'est Raïssa qui a écrit cette page.

[2] J'entends l'abstention de toute relation charnelle (*opere et cogitatione*). Il est clair que la vertu de chasteté (partie de la tempérance) dans l'usage même de la chair (« chasteté conjugale ») est, comme les autres vertus morales, nécessairement présupposée par la contemplation dans l'état de mariage.

et voie même, comme je l'indiquerai plus loin, non pas certes un lien nécessaire, mais une certaine convenance particulière entre elle et la contemplation spécifiquement chrétienne, le commerce charnel entre époux n'est nullement un obstacle à la vie mystique ni à la contemplation, même très haute, pour celui des époux (ou pour les deux époux) qui est (ou sont) entré(s) dans les voies de l'esprit. Cela est évident si l'on pense d'une part à l'importance fondamentale et universelle que le mariage et la fécondité du mariage avaient dans la Loi Ancienne (et ont encore dans le judaïsme), d'autre part aux grands et saints contemplatifs, aux contemplatifs d'immense envergure qui ont vécu sous la Loi Ancienne, comme aussi aux mystiques qui dans les temps modernes n'ont pas manqué chez les Juifs, en particulier chez les Hassidim. Les mystiques musulmans (je pense, comme pour les Hassidim, à ceux parmi eux qui sont allés au delà de la mystique naturelle et ont connu la contemplation infuse) pourraient aussi être appelés en témoignage, – on sait que Hallaj, le plus sublime et le plus héroïque d'entre eux, torturé et mis au gibet pour avoir enseigné la contemplation par union d'amour mutuel entre Dieu et l'homme, était marié et a laissé deux fils.

Enfin les exemples ne manquent pas non plus parmi les contemplatifs chrétiens. Leur nombre est relativement petit chez les saints canonisés (on n'a pas coutume, semble-t-il, de canoniser de simples laïques, exception faite de quelques grands chefs de peuples). Cependant de saintes veuves, telles que sainte Brigitte, sainte Françoise Romaine, sainte Jeanne de Chantal, la Vénérable Marie de l'Incarnation (Ursuline), n'ont évidemment pas attendu leur veuvage pour entrer dans les voies de la contemplation infuse ; saint Nicolas de Flue n'a pas non plus attendu pour cela de quitter sa famille et de se faire ermite ; tous ont été *d'abord* de grands contemplatifs. La Bienheureuse Anne-Marie Taïgi était mère de famille. Et le cas des personnes mariées qui ont vécu de la contemplation infuse sans être béatifiées ou canonisées pour autant, comme au XVI^e^ et au XVII^e^ siècle (je cite Bremond au hasard), Marie de Valence et M^me^ Acarie, Marguerite Romanet, M^me^ du Houx, M^me^ Helyot et son mari, ou de nos jours Lucie-Christine, Madeleine Sémer ou Elisabeth Leseur, est certainement beaucoup plus fréquent.

Des époux qui ont passé sous le régime de l'amour fou de Dieu, et plus particulièrement sous celui de la contemplation infuse, ne

sont certainement point obligés pour cela [1] de renoncer à se donner charnellement l'un à l'autre et à engendrer une progéniture.

L'amour fou humain n'est pas compatible avec le progrès dans la contemplation infuse et dans l'amour fou de Dieu

Il y a toutefois (j'ai déjà touché ce point en passant, je voudrais maintenant y insister davantage) une renonciation, et beaucoup plus grave à vrai dire, à laquelle ils sont obligés. Ils sont obligés de renoncer, si jamais ils l'ont connu, à l'amour fou l'un pour l'autre. Vivant sous le régime de l'amour fou de Dieu ils ne peuvent pas vivre en même temps – du moins sans une contradiction et un déchirement qui les empêcheraient d'avancer comme Dieu le demande, et bloqueraient leur chemin – sous le régime de l'amour fou d'un être créé. Dans l'amour fou l'aimant ne se donne-t-il pas à l'aimé comme à son Tout, dont il se fait partie ? Mon Tout est mon Unique. Déjà dans l'ordre naturel, dans l'amour fou humain, le don total que l'aimant fait de soi-même entraîne et exige une absolue exclusivité. Combien plus en est-il ainsi dans l'ordre surnaturel, dans l'amour fou dont c'est Dieu qui est l'objet ! Sans doute reste-t-il psychologiquement possible (parce qu'on a affaire alors à deux ordres différents, et incommensurables) qu'avec cet amour fou divin, et à ses dépens, et dans quel conflit irréconciliable avec lui, subsiste encore en l'âme, au moins pour un temps, l'amour fou pour une créature. Mais cela sera d'autant plus chèrement payé ; car c'est alors l'Aimé lui-même qui, jaloux de tout autre attachement, et à plus forte raison d'un autre amour fou dans l'âme qui l'aime, se chargera d'anéantir en elle ce qui fait encore obstacle à l'amour fou pour Lui.

Si une personne humaine se donne vraiment et absolument à une autre personne humaine comme à son Unique et à son Tout, parce qu'elle l'aime d'amour fou, elle peut bien, certes, aimer Dieu davan-

---

[1] Que certains puissent se décider à une telle renonciation en raison d'un appel particulier et entièrement personnel à suivre à tout prix, tout en restant dans le monde, au moins un des conseils de la vie parfaite, cela est une tout autre question – cf. plus loin, pp. 275-276.

tage, comme le demande l'ordre de la charité, – quant à la souveraine amabilité, à la souveraine perfection et aux droits souverains qu'elle reconnaît en lui, et à l'obéissance qu'elle est prête à lui rendre bon gré mal gré, – bref elle peut aimer Dieu d'amitié, plus que l'être humain qu'elle aime d'amour fou [1] (alors, nous le savons, elle aime aussi Dieu d'amour fou, au moins d'un amour fou enfoui dans l'amitié, et peut-être d'un amour fou qui a déjà commencé à se déployer librement) ; elle ne peut pas cependant aller jusqu'au bout de ce que l'amour fou pour Dieu demande quant à l'intégrité du don qu'elle fait à Dieu, je ne dis pas seulement d'elle-même, je dis de ce qu'elle aime plus qu'elle-même [2]. Il y a quelque chose qu'elle lui donnera sans doute, mais jusqu'à un certain point seulement, réserve faite de certaines extrémités dans les exigences divines, réserve faite de l'immolation [3] : celui ou celle précisément à qui elle s'est absolument donnée comme à son Unique et son Tout. L'amour paternel d'Abraham n'était pas un amour fou. L'amour maternel de Marie pour Jésus – le plus tendre et le plus parfait amour maternel qui se puisse concevoir – n'était pas un amour fou [4]. L'amour fou est fou. Si un homme aime une femme d'amour fou, il ne consentira pas à la donner jusqu'à l'immolation, fût-ce à Dieu même. (Il luttera contre Dieu, il sera brisé.) Si les deux époux qui passent sous le régime de l'amour fou de Dieu savent ce qu'ils font, ils savent qu'il leur faut renoncer du même coup à l'amour fou l'un pour l'autre, à ce qui est dans l'ordre naturel le sommet et la gloire de l'amour conjugal, mais est dans l'ordre sur-

---

[1] En ce sens-là l'amour fou humain est alors réglé par la charité.

[2] En ce sens-là l'amour fou humain ne saurait être réglé *parfaitement* par la charité. On obéit sans doute, mais à contre-cœur, voire la rage en cœur. On est loin de l'obéissance *parfaite*.

Pourtant n'est-il pas vrai que lorsqu'il avance vers la perfection de la charité sous le régime seulement de l'amitié avec Dieu, l'homme n'a pas à renoncer à l'amour fou humain ? Sans doute, mais sous ce régime on n'avance pas vers la perfection de la charité prise absolument. Et la perfection de la charité prise sous un rapport seulement n'est pas telle que l'âme y puisse parfaitement surmonter certaines épreuves trop accablantes. Nous avons remarqué plus haut (p. 13, note 1) que Dieu mesure les épreuves à la capacité des âmes, et que sous le régime de l'amour fou l'âme peut atteindre une perfection de la charité plus grande, en intensité comme en profondeur de don de soi, que sous le régime de l'amitié.

[3] Toute mort n'est pas la mort sur la croix. « Factus obediens usque ad mortem, *mortem autem crucis.* »

[4] Ce que je veux dire c'est que Marie avait bien évidemment l'amour fou de Jésus *Dieu* et homme, mais que son amour *maternel* pour Jésus *homme* et Dieu, étant *parfaitement* réglé par la charité, n'était pas un amour fou.

naturel beaucoup moins que l'unique et parfaite amitié enracinée dans la charité et la grâce des sacrements. Il peut arriver qu'un homme ou une femme qui a fait son Tout d'un autre être humain aimé d'amour fou entre dans les voies authentiques de la contemplation. Un jour viendra, très tard peut-être, où ils comprendront qu'une division intérieure leur rend impossible le progrès dans ces voies. Il leur faut sacrifier, non pas certes leur amour pour cet être humain, mais leur amour fou pour lui [1].

L'auteur du Cantique

Le Cantique des Cantiques n'est pas un chant d'amour profane, un chant de noces humaines qu'on aurait démarqué pour l'appliquer à l'amour divin. Son objet originel, comme le maintient la tradition de la Synagogue, et comme le maintiennent les meilleurs exégètes chrétiens, était de chanter l'amour entre Dieu et son peuple, – et, plus vraiment encore, de chanter dans une lumière prophétique l'amour nuptial, l'amour fou, entre Dieu et son Eglise, et, indivisiblement, entre Dieu et l'âme parvenue à l'union mystique avec lui.

Mais il est clair, en même temps, que l'auteur du Cantique des Cantiques était un homme profondément versé, beaucoup plus que Dante lui-même [2], dans les choses de l'amour profane, l'expérience de l'amour fou humain, et de l'amour charnel qui lui est normalement lié. Avait-il, quand il a écrit son Cantique, renoncé à la chair, personne, je pense, ne peut rien dire à ce sujet. Mais une chose est certaine, c'est qu'à ce moment, où il chantait d'expérience (et de quelle expérience merveilleusement unitive, dans l'ivresse du don total) l'amour fou entre Dieu et la créature, il avait renoncé à l'amour fou humain.

---

[1] Ce sacrifice-là, les saints le font sans tarder. Je pense à sainte Elisabeth de Hongrie qui aimait son mari, comme M^me^ Ancelet-Hustache l'a noté dans son beau livre : *L'Or dans la Fournaise* (p. 44), avec un profond amour du corps et de l'âme. L'épisode où on la voit, dès les premières années de son mariage, passer des nuits en oraison, tandis que Louis lui tient la main, – et si longtemps que tous deux finissent par tomber endormis sur le tapis (*ibid.*, p. 45), – ne signifie pas seulement qu'elle voulait pour un temps faire violence à sa chair. Beaucoup plus profondément encore, je n'en doute pas, il signifie que pendant ces nuits-là elle accomplissait un sacrifice définitif, renonçait pour l'amour fou de Dieu, quoi qu'il en fût du commerce charnel entre époux, à l'amour fou humain qu'elle sentait monter en elle.

[2] Shelley disait que Dante avait compris les secrets de l'amour mieux qu'aucun autre poète.

Bien que la contemplation chrétienne
n'exige pas la chasteté du corps
elle a cependant une affinité avec elle

J'ai noté tout à l'heure que si la vie contemplative ne requiert pas de soi la chasteté du corps, celle-ci cependant (quoi qu'en pensent bien des chrétiens d'aujourd'hui, plus ou moins intoxiqués de mauvaise psychologie, et auprès desquels elle n'a pas bonne presse) est dans un certain rapport de convenance ou d'affinité avec la contemplation spécifiquement chrétienne, et qu'en tout cas le christianisme reconnaît en elle la marque d'une consécration plus exclusive à Dieu.

Aussi bien arrivait-il jadis que des époux, à un moment donné de leur vie conjugale [1], non seulement renonçassent à l'amour fou de l'un pour l'autre, mais encore fissent parfois vœu de renoncer à la chair elle-même pour se donner plus exclusivement à Jésus. C'étaient là sans doute des cas fort peu fréquents, et dus à une vocation particulière clairement manifestée. De fait, personne ne s'en étonnait. On savait que le sacrement de mariage n'était que plus profondément vécu par eux, parce qu'une des fins essentielles du mariage, le compagnonnage spirituel entre époux pour s'aider mutuellement à aller vers Dieu, se trouvait affermie et réalisée d'une façon supérieure dans l'amour fou pour Dieu. Quant à l'autre fin essentielle, la procréation, elle n'était pas reniée mais transférée à un autre plan, c'est une progéniture spirituelle que ces époux attendaient de Dieu, et c'est à elle qu'ils se donnaient. *Centuplum accipietis.*

Et après tout ils avaient de grands exemples, – et là même, au plus haut de la création, – où l'humanité était portée aux confins de la divinité, et au plus humble, au plus pauvre et au plus caché de la vie parmi les hommes. L'amour qui régnait entre Marie et Joseph était l'amour conjugal dans la plus pure plénitude de son essence. Pourtant non seulement la suprême perfection *naturelle* de l'amour

[1] Quelquefois dès la réception du sacrement, qui restait valide du moment que ce vœu des deux époux prenait place non pas avant, mais après l'acte de consentement mutuel où chacun d'eux avait donné à l'autre plein droit sur son corps, et comme un effet et une confirmation de ce consentement. Et à vrai dire ces choses n'arrivaient pas seulement dans les temps passés, – je pense à une amie et un ami très chers à nous qui se sont épousés dans ces conditions. Raïssa et moi avons été les témoins de leur mariage.

entre l'Homme et la Femme, l'amour fou, avait là, selon la loi de la croix, fait place à une suprême perfection *surnaturelle* incomparablement plus haute, l'amour fou des deux pour leur Dieu. Mais encore on voit là que si la chasteté du corps, quoi qu'il en soit de sa convenance particulière à l'égard de la contemplation chrétienne, n'est nullement requise de soi pour la contemplation, elle garde cependant une importance première par rapport à l'*état de vie* – état de perfection non seulement *à acquérir*, mais, s'il s'agit de Nazareth, déjà *acquise ou possédée*, où, par un privilège unique, Joseph et Marie se trouvaient portés dans l'état même de mariage.

Les mérites de la chasteté

Pourquoi cette importance et ces mérites spéciaux de la chasteté du corps comme de l'âme ?

Je rappellerai en premier lieu que s'il peut y avoir union charnelle sans amour fou, en revanche il ne peut pas y avoir d'amour fou humain qui ne comporte aussi normalement, au moins en désir, union charnelle. En renonçant à toute union charnelle, même en désir, le religieux qui fait vœu de chasteté ne sacrifie pas seulement la chair, il fait aussi et du même coup un sacrifice qui, à vrai dire, va beaucoup plus loin, atteint l'abîme des aspirations naturelles de l'homme, non seulement dans sa chair mais dans son âme et son esprit. Sans doute il ne renonce pas (ce qui serait grand dommage pour le progrès même et l'affinement de sa vie morale) à toute amitié féminine, si soumise qu'elle doive rester à une stricte vigilance intérieure. Mais il sacrifie toute possibilité pour lui d'atteindre et de désirer ce paradis terrestre de la nature dont le rêve hante l'inconscient de notre race, – l'amour fou entre l'homme et la femme. C'est d'un tel renoncement que le vœu de chasteté ou celui de virginité sont avant tout le signe.

Je dirai en deuxième lieu qu'en mortifiant en lui l'instinct charnel, l'homme n'a pas affaire simplement à quelque chose qui concerne ou affecte en propre sa personne comme telle, ainsi qu'il arrive quand pour se perfectionner dans la vertu il mortifie en lui l'instinct de gourmandise ou de médisance. Il a affaire à un instinct qui est celui de son espèce *d'abord*, et beaucoup plus encore que de sa propre per-

sonne, et qui habite en celle-ci comme un dominateur étranger, et qui la tient et la tourmente avec une violence d'autant plus tyrannique. C'est à une force furieuse immensément plus ancienne que l'individu par lequel elle passe que la chasteté fait échec. Même dans l'ordre seulement naturel elle est un affranchissement, – en un sens et d'une certaine manière elle délivre l'homme des servitudes de l'espèce. C'est une sorte de victoire, de libération que les hommes, à moins que certains préjugés soit religieux soit naturalistes ne la leur fassent croire interdite ou impossible, ont une tendance naturelle à envier, fût-ce de fort loin. N'est-ce pas là une des raisons pour lesquelles la virginité était honorée des païens eux-mêmes ? Et n'est-ce pas pourquoi bien des sages païens, – et je ne parle pas seulement de ceux de l'Inde, dont le témoignage sur ce point est si frappant, – estimaient que lorsqu'un époux (des femmes on ne disait rien, elles étaient trop méprisées) était parvenu à un certain âge, où il lui convenait davantage de s'adonner à la méditation en se retirant dans sa liberté intérieure, il lui convenait aussi de discontinuer les relations charnelles.

En troisième lieu, et plus simplement, il est clair que par là même que les mystères de la foi chrétienne mettent dans un relief particulier l'importance et la dignité de la chair et du corps, comme l'unité métaphysique de la personne humaine, dont l'âme immortelle est propre à un corps donné (« individuée » par sa relation à lui), – il n'est que normal que, dans la religion qui enseigne l'Incarnation du Verbe et l'Assomption de la Vierge, celui qui veut se consacrer à Dieu lui consacre non seulement son âme, mais son corps aussi. Jésus ne s'est-il pas donné tout entier, corps et âme, aux hommes, pour les sauver ? Qui aime une personne humaine d'amour fou se donne à elle dans son corps et dans son âme. Qui entre dans un état de vie dédié à l'amour fou de Dieu doit donner à Dieu son corps comme son âme. Son âme se donne à lui par l'amour, son corps par la chasteté. Et même si on ne considère pas spécialement l'état religieux, il faut dire qu'en général, en insistant sur la personne humaine et sur sa dignité, et en relevant la condition de la femme, et en enseignant que le rachat de l'humanité avait dépendu du consentement d'une petite vierge d'Israël, le christianisme relevait aussi, sous les lumières de la grâce, la chasteté dans l'estime des hommes.

Il y a enfin une quatrième considération, qui concerne cette fois la contemplation elle-même, je dis la contemplation *chrétienne*, et

qui apporte en relation à celle-ci une certaine nuance ou atténuation à la constatation (si valide qu'elle demeure du reste) que la vie contemplative n'exige pas de soi la chasteté du corps. La contemplation chrétienne en effet est indivisiblement la contemplation de la Trinité incréée et de Jésus Dieu et homme ; l'humanité du Christ, – cette humanité qui appartient à la deuxième Personne divine, et dont toutes les propriétés sont donc aussi des attributs de cette Personne divine elle-même, – y est toujours présente d'une manière manifeste ou cachée, et ne saurait en être arrachée. Ce à quoi le contemplatif chrétien a les yeux constamment attachés, c'est, en même temps que le Dieu un et trine, un homme parfaitement chaste, né de la plus chaste des Vierges, et qui lui-même est Dieu. C'est lui, c'est Jésus qui est l'Epoux de son âme. Comment le chrétien qui aspire à la contemplation ne se sentirait-il pas attiré aussi à une vie de continence ou de chasteté, – non pas, encore une fois, comme à une condition nécessaire (sinon, pour certains, du fait de l'état religieux) mais comme à quelque chose qui consone mieux avec ses désirs ?

Aussi bien y a-t-il dans la contemplation chrétienne une certaine innocence d'approche, une douceur et délicatesse des mains, si j'ose ainsi parler, une certaine allure candide et une certaine simplicité inégalable, et aussi cette liberté ailée que la familiarité avec l'Esprit Saint donne, et cette intimité avec les Personnes divines et le cœur de Jésus à laquelle sans une pureté parfaite l'ardeur de l'amour ne suffit pas, qui, sans l'exiger toutefois, sont pour ainsi dire connaturelles à la chasteté du corps.

Les vœux de religion

Les remarques précédentes peuvent aider, je crois, à comprendre que le vœu de chasteté, et les deux autres vœux auxquels il est joint, constituent pour l'homme qui se consacre à l'état religieux un véritable *holocauste*, où d'avance et pour toujours il se donne à Dieu corps et âme, – et dans quelle espérance ? sinon dans l'espérance de cheminer ici-bas jusqu'à la perfection, sous le régime de l'amour fou pour Dieu et pour Jésus ?

La promesse du sous-diacre dans le rite latin

Du vœu de chasteté, qui par essence est pour celui qui le fait, pour son propre progrès plus facile et plus rapide vers la perfection de la charité, il faut clairement distinguer la promesse que dans l'Eglise latine le sous-diacre fait au moment de son ordination. Quand l'évêque vers lequel il s'est avancé l'avertit que pour le service de Dieu il lui faudra désormais garder la chasteté s'il persévère dans son dessein de recevoir le sous-diaconat, l'ordinand fait simplement un pas en avant (il fait *le* pas). De soi cette promesse est (comme le sacerdoce lui-même), non pour celui qui la fait, mais *pour autrui* (pour que, une fois ordonné prêtre, celui qui l'a faite soit en mesure d'accomplir *mieux* – avec un entier dévouement qu'aucun autre attachement et aucune autre obligation ne gênent ou ne diminuent – sa mission, son *ministère* auprès des âmes au bien desquelles il est dédié). La promesse faite par le sous-diacre est si loin de se confondre avec le vœu de chasteté que lorsqu'un homme qui est déjà prêtre entre dans un ordre religieux il fait à ce moment le vœu de chasteté, avec celui d'obéissance et de pauvreté (c'est donc, bien évidemment, qu'il ne l'avait pas déjà fait). La promesse du sous-diacre de rite latin n'est pas destinée à contribuer à un holocauste de l'individu humain, c'est une *blessure* sacrée acceptée pour le meilleur exercice d'une fonction envers les autres. Et il dépend de chacun de garder cette blessure ouverte en s'en accommodant de son mieux (dans une vie difficile où il pourra sans doute être un « *bon prêtre* », mais aussi un prêtre médiocre ou même un prêtre plus ou moins vaincu), ou de la guérir et transformer en un foyer de grâces (pour lui-même et pour autrui) en se donnant librement, tout en restant dans le siècle, à l'amour fou de Dieu. Alors seulement pourra-t-il devenir un « *saint prêtre* », de par sa réponse personnelle au précepte adressé à tous d'aller vers la perfection de la charité, et à l'appel que ce précepte contient.

Décembre 1962

JACQUES MARITAIN

Poèmes

I

Je vis pour ce qui n'a de poids
De couleur ni de prix
L'insensible douceur
De tes mains
Ton visage aux chemins
Interdits
Ton silence qui me détruit
Le cœur
Ta lumière comme un bandeau
Sur les yeux
Eux disent que c'est folie
Moi je dis : c'est l'Amour
Ainsi soit-il

II

Un ange
Ou peut-être le vent
A fermé toutes les étoiles
Oh ! qu'on me laisse par pitié
Un ver-luisant
Mais le vent a-t-il pitié
Ou l'ange
Qui doit moudre le cœur

III

Les lourds populages
Sont allés dormir
Dans le fond du ruisseau
Pourquoi mon cœur
Ne les as-tu suivis
N'est-il donné qu'aux fleurs
De connaître le fond de l'eau

IV

Par le soupirail
On entendit pleurer
Une âme infinie
Que voulait-elle ?
Seul pourrait la comprendre
Le vent
Tombé en mer

V

Autour de moi
Les grands murs droits
Du silence
Je marche et je vais
Quelle importance ?
C'est mon ombre qu'on voit
Sur les chemins
Ou cette avant-vie
Qui n'est plus rien
Si longtemps j'ai cherché ma place
En ce monde
Ici commence l'espace
Et la mer profonde

VI

Mon cœur étroit
Mes yeux qui changent
Ma voix qui ment
Mes pieds qui vont
Où tu ne veux pas
Ce moi
Qui s'aime et te dit non
Cent fois
Voilà ce que tu tiens
Dans tes bras

VII

Toi tu m'aimes
Comme le roi sa reine
Comme l'arbre son fruit
Comme l'air sa douceur
Moi je t'effleure
Comme un papillon gris
A chaque instant distrait
Par l'ombre qu'il fait
Sur les fleurs

VIII

Je suis cette petite flamme
Brûlant doucement
A l'abri de tes mains
Oh ! d'un souffle
Tu pourrais l'éteindre
Mais tu la conserves
Tu la regardes avec tendresse
Tu dis même
Qu'elle te réchauffe

IX

Mains ouvertes
J'appelle la pluie
J'appelle les puits
Au fond de la terre
Je t'appelle rivière
Entre les arbres bas
Si près de moi passée
Oh ! ce jour-là
Pourquoi ne me suis-je noyée
En toi

X

Tu me donnes
Le sang de tes veines
Tu m'apprends
Les mots de ta bouche
Tu me prends
Dans les yeux de tes yeux
Ce n'est plus vivre
Et ce n'est pas mourir
Ah ! n'est-ce ainsi que les oiseaux
Se perdent dans le ciel

XI

Le temps coule et s'en va
Vers sa fin
Mais moi il m'a laissée
Sans bateau ni rames
Oubliée ?
O bienheureux oubli
Je plonge mon visage
Dans tes feuilles
Pourvu que nul ne s'aperçoive
De mon absence

XII

Maintenant que dirais-je ?
La joie en moi
Monte comme la mer
O vie
O mort
O bien-aimées

ANNE PERRIER

Critique et naïveté

Une question d'éthique de la connaissance

L'activité critique est inhérente à la raison elle-même, pour autant que celle-ci s'assure du fondement de ses propres jugements et est capable de réfléchir sur sa propre vie. D'ailleurs dans critique, il y a jugement (*crisis*) et quand le jugement prononce l'identité réelle des aspects saisis par les concepts dans la chose existante, il affirme en même temps son adéquation à la réalité ainsi rejointe. En d'autres termes, le jugement qui porte sur le réel, se connaît comme jugement vrai et ce moment de la réflexivité constitue le fondement de l'activité critique. C'est pourquoi celle-ci ira se développant, à mesure que la raison progressera. Mais si la réflexivité est à la base de la critique, celle-ci dit davantage que celle-là. Elle ne fait pas qu'accompagner les démarches de la raison, mais constitue elle-même une démarche spécifique en faisant de ces démarches son objet propre. Elle entend vérifier constamment leur bien-fondé. Elle suppose la possibilité de l'erreur et à la conscience réflexe ajoute donc la contestation.

Au plan de la vie de l'esprit et de la culture, c'est à la critique que l'on doit la découverte de plus d'un point de vue nouveau et de féconds renversements de perspectives. L'analyse de ce que cachent les messages immédiats, leur éclairage par le contexte, les mobiles ou les intentions, comme les mises en question, les vérifications, les bilans ressortissent à son office.

Puis la pratique engendre une prudence critique : la raison est devenue consciente de ses limites et du caractère complexe de ses voies. Avertie des obstacles dont sa route est semée, elle soupèse tout avec circonspection. Ainsi la critique est à l'origine de la méthode, et de son usage d'abord empirique, puis réfléchi. C'est elle qui fonde tout « discours de la méthode ».

Vérifier, contester, douter ou mettre en cause sont des opérations qui ont leur signification dans la sphère propre de la raison. Elles sont commandées déjà par le degré de fermeté ou d'évidence que présente l'adéquation du jugement à son objet. Mais ces mêmes opérations peuvent tirer leur motivation, non plus des *raisons* immanentes à la raison comme telle, mais d'une orientation imprimée à l'usage de la raison par les passions ou par un projet éthique : une certaine visée éthique, bonne ou perverse, sur l'objet, peut déterminer la mise en œuvre de l'activité critique. Aussi

la critique comme telle constitue-t-elle un problème d'éthique de la connaissance, en tant qu'on considère l'inspiration qui l'anime. Et le paradoxe d'une pensée critique radicale est qu'elle devra précisément envisager la pensée critique en tant qu'expression d'*arrière-pensées*, qui constituent autant d'intrusions de facteurs non-rationnels dans le champ d'une rationalité jalouse de ses prérogatives.

C'est sous cet angle de l'éthique de la connaissance que nous considérons ici, non pas l'activité critique comme telle, mais un certain esprit critique, caractéristique des temps modernes. Cet esprit, ou mentalité, se traduit par une attitude de la raison qui entend que l'activité critique constitue l'activité la plus radicale, la plus fondamentale et la plus générale de la raison. Quel fut le rôle réciproque, à l'origine de cet esprit, des doctrines philosophiques et des options spirituelles, il est difficile de le démêler. Sans doute doctrines et spiritualités se nourrissent-elles les unes les autres. Mais il semble que la notion kantienne de jugement synthétique *a priori* n'ait pas été étrangère à la formation de l'attitude critique, à moins qu'elle n'en constitue une expression privilégiée. En effet, si juger consiste à unifier à l'aide des catégories *a priori* de la raison le divers sensible, la raison se comporte à l'égard de son objet en dominatrice. Comme par ailleurs elle est détentrice des critères du vrai qui lui sont immanents, sa fonction est essentiellement judicatrice. Autrement dit le sens dérivé du jugement qui consiste à peser la valeur d'un acte à la lumière de la loi ou à « appliquer » la loi à une action, devient le sens premier : juger est exercer une judicature. Qu'est-ce à dire sinon que l'attitude foncière de la raison va consister à sommer les objets de se présenter, pour se justifier, à son propre tribunal ? Mais, pour exercer une telle judicature, la raison doit d'abord faire face à l'objet selon une certaine visée qui détermine l'aspect qu'elle dégagera. Et parce que cette visée est éthique, c'est sous l'angle de sa valeur pour le sujet, de l'affinité, de la convenance, de la « sympathie », que l'objet se présente dans le champ de vision.

*

La raison interroge parce qu'il est dans sa nature de raison d'être orientée vers l'objet à connaître. Cette démarche interrogative est première pour autant que la raison n'a pas son objet présent au départ, mais doit le rejoindre. Et rejoindre son objet est précisément juger : le jugement qui prononce qu'il en est ainsi, est *crisis*, discernement de ce qu'est la chose connue dans sa réalité et de l'adéquation de la raison jugeant à la chose ainsi connue. A une étape subséquente, la raison interrogera ses propres démarches : à la fois quant à ce qu'elle connaît déjà et quant à sa propre activité dans l'acte de connaître. C'est à ce second stade, que la critique, comme telle, peut se constituer.

Or l'attitude critique repose, au contraire, sur la conviction ou le postulat que la démarche critique est la démarche première. Mais la critique

qui se conçoit ainsi elle-même comme première démarche de la raison, commence par accuser ou dénoncer toute attitude *antérieure* de la raison comme « naïve ». La définition de l'attitude naïve est, dans ce contexte, obvie : elle correspond à tout usage de la raison qui n'a pas reconnu, au départ, le caractère fondamentalement critique de la raison.

Retenons le profond paradoxe impliqué dans l'attitude critique : celle-ci est un premier qui pour affirmer sa priorité et sa primauté pose simultanément un moment qui lui soit antérieur, car le premier acte de la critique ne peut être que de critiquer. Le paradoxe, à son tour, est un indice que l'attitude critique est fondée sur des présupposés. Le premier de ces présupposés est l'affirmation qu'elle constitue l'usage authentique de la raison. Le second est l'insinuation que, quand intervient la raison critique, la raison s'est déjà auparavant avancée sur des voies inauthentiques. Autrement dit, une histoire de la raison a précédé l'apparition de ce qui constitue l'attitude première et authentique de la raison. Cette histoire est objet de dénonciation et la raison critique qui jette le discrédit sur les démarches antécédentes de la raison repose ainsi elle-même sur des antécédents. Il en va ici du concept de « critique » comme du concept marxien d'aliénation (*Entfremdung*), qui est une image temporalisée d'un schématisme éthique et il est intéressant de noter que la « critique » fut le cheval de bataille du groupe des Hégéliens de Gauche auquel Marx avait commencé par appartenir.

Notons également que l'attitude critique est plus radicale que la philosophie critique. Ainsi Kant a opposé la philosophie critique, conçue comme une discipline philosophique particulière ou une étape nécessaire dans la démarche philosophique globale, aux philosophies dogmatiques accusées par lui d'avoir sauté cette étape. Or il est légitime qu'un philosophe conteste le point de vue et l'orientation d'une autre philosophie. Il est probable que d'autres philosophes trouveront cette contestation trop timide et voudront en élargir le champ. Kant demeurait sur le plan de l'histoire de la philosophie, tandis que l'attitude critique entend atteindre la raison dans sa racine et non seulement dans ses œuvres historiques. C'est pourquoi les antécédents qu'elle présuppose, que nous avons plus haut appelés une « histoire », constituent une sorte de réalité intemporelle ou un premier moment qui lui serait immanent.

*

Mais en supposant des antécédents, l'attitude critique revêt la forme de la prétention : elle revendique pour soi-même l'honnêteté de la pensée. Car prétendre signifie laisser entendre qu'on possède par devers soi la ferme justification de ce qu'on avance. C'est pourquoi la prétention suscite la sommation d'exhiber au grand jour son propre fondement. A son tour l'attitude critique doit être soumise à l'interrogation et ce sont ses présupposés qui nous diront ce qu'elle est.

D'abord, qu'est-ce que cette naïveté qui est comme son premier moment et l'objet de sa négation ? Une première réponse, mais qui ne va pas au fond des choses, serait celle qu'on donnait au temps des Lumières. La naïveté est naïveté séculaire, historique, héritée de la tradition et du passé et reposant essentiellement sur la superstition et le préjugé. On lui oppose la vraie culture, en train de naître, et qui est l'œuvre de la raison. Ici la critique porte essentiellement sur l'usage (ou le non-usage) de la raison, connu des générations antérieures ; l'erreur du passé n'était pas dans la raison elle-même, mais dans le chemin ou la méthode qu'elle avait suivis ; ou encore elle provenait du fait que l'imagination s'était substituée à la raison. Mais en rejetant le passé identifié à la superstition et au préjugé, les Lumières niaient l'historicité. Et comment fixer les limites de l'égarement de jadis, à quel critère le mesurer ?

Le superstitieux se présente d'abord comme ce qui survit et se maintient. Mais survivre veut dire soit que l'on demeure dans l'être en vertu d'une vigueur intérieure, soit que la vie continue d'être là alors que sa flamme animatrice s'est déjà éteinte. Ainsi des conceptions peuvent durer qui reposent sur une erreur passée ou qui ont perdu leur raison d'être ; d'autres, au contraire, demeurent parce que leur raison d'être n'a pas cessé d'être valable. Le superstitieux a fini par désigner exclusivement les premières. Mais poser au départ l'équivalence du superstitieux et du passé c'est partir d'un *a priori* arbitraire. Devant ce qui demeure, l'authentique critique cherche à chaque fois de dégager d'où vient son pouvoir de permanence. Notons qu'à l'inverse, le traditionalisme qui voit dans le passé comme le le fondement de l'authenticité, pose un *a priori* tout aussi arbitraire. De son côté le pré-jugé implique que la chose a déjà été jugée avant que ne survienne le jugement présent. Mais n'était-ce pas peut-être la raison qui, enfouie, avait porté le premier jugement ?

La contestation de la « naïveté » peut revêtir un caractère plus radical. Elle signifie une défiance portant sur la raison elle-même et sur sa capacité native d'aboutir dans sa quête. On niera même que cette quête ait un sens quelconque. Mais en vertu de quoi surgit un tel soupçon ? n'est-il pas lui-même l'expression d'un pré-jugé, auquel les crises théologiques du temps de la Réforme ne sont pas étrangères : le préjugé de la corruption radicale de la raison ? La raison serait constitutionnellement inapte à s'acquitter de son office de raison ; plus intérieur que celui de Descartes, qui se contentait de brouiller ses pistes en agissant du dehors, un « malin génie » l'habite, de sorte que l'égarement est son destin immanent. C'est donc se fourvoyer que de lui accorder sa confiance.

Il se peut, en effet, que le pessimisme luthérien avec son idée de corruption de la nature humaine soit historiquement à l'origine d'un certain radicalisme critique comme *ethos*, cet *ethos* s'étant ensuite laïcisé et ayant perdu la mémoire de sa première inspiration. Ainsi la critique, en tant que radicale, procéderait, non plus des exigences extrêmes d'une raison rigoureuse, mais d'une volonté de calomnier la raison. Il faut donc poser

une nouvelle question (en nous souvenant que c'est la raison qui questionne) : cette volonté découle-t-elle d'un désespoir ? et de quel désespoir ? l'homme serait-il déçu de sa raison ? aurait-il attendu d'elle autre chose que ce qu'elle peut lui donner ? aurait-il eu peur d'elle ? aurait-il manqué de courage pour obéir à ses exigences ? se serait-il livré au goût de la destruction ?

De toute façon, il importe de préciser si la critique porte sur l'usage ou sur la nature de la raison. Car, dans le premier cas, il s'agit de l'exigence, congénitale à la raison elle-même, de vérifier ses propres assises et ses propres voies, tandis que, dans le second, on intente le procès de la raison. Mais au nom de qui ou de quoi ? que peut encore signifier le fait que la raison critique la raison, c'est-à-dire qu'elle puise dans ses propres ressources de quoi dénoncer valablement (d'une manière critique) sa propre inaptitude ? La critique ne devient-elle pas son propre fossoyeur, et le suicide son destin ? mais, si elle procède avec rigueur sur ce chemin, n'est-elle pas conduite à l'aveu que le nihilisme lui fournit ses prémisses ? et un nihilisme qui a besoin d'emprunter l'instrument de la raison ne se trahit-il pas lui-même ?

Ainsi, la critique qui se pose comme démarche première constitue une manifestation non originelle de la raison. Celle-ci obéit alors à des motifs qui ne lui sont pas immanents – passion ou dessein éthique. L'usage et la situation de la raison sont commandés par les impératifs d'une fin qui n'est pas la fin de la raison quand elle procède à sa quête propre. Une mise en doute systématique et généralisée n'est possible que si elle peut prendre appui sur tout un édifice d'affirmations et de négations portant sur la valeur et la fonction de la raison elle-même. Ainsi en est-il, par exemple, de la négation : la vérité n'est pas la destination de la raison. Aussi la critique qui questionne, appelle-t-elle les questions que l'on doit lui poser, à elle, critique. Qu'est-ce qui a poussé à une telle négation ? quel intérêt, quel avantage sert-elle ? pourquoi la critique, qui devrait exprimer l'indépendance de la raison, s'est-elle mise au service de motivations ?

Relevons ici qu'en vertu même de ce caractère non originel, l'esprit de critique intégrale ne pouvait être qu'un phénomène historique tardif. Il fallait que l'homme eût longtemps cheminé sur les voies de la raison, qu'il ait prospecté de nombreuses directions, qu'il soit revenu, par la réflexion, sur ses propres ouvrages.

Il fallait surtout qu'il soit conscient des réussites et des conquêtes indubitables de la raison. Car la conscience de la réussite engendre la facilité ; de là on glisse vers la superficialité : celui qui est superficiel oublie la rigueur des fondements. Dans l'euphorie du succès qui dissimule cet oubli, prend naissance la lassitude. Fatiguée d'elle-même, la raison se retourne contre soi.

*

Conscients des impasses auxquelles aboutit une attitude critique conséquente avec elle-même, d'aucuns se réfugient dans le fidéisme philosophique. On décide, au départ, d'accorder confiance à la raison : cet acte précède l'usage de la raison, à laquelle il fournit ses titres de validité. Mais cette « confiance méthodique » que l'on choisit est aussi arbitraire que la « méfiance méthodique » à laquelle elle veut s'opposer. Elle revient à subordonner la vie rationnelle à des motivations qui lui sont extrinsèques et à admettre que son fondement échappe à la raison dont l'œuvre dès lors repose sur la contingence d'une option.

*

L'attitude critique se présente donc comme la transcription, au plan de l'usage de la raison, d'une pré-option passionnelle ou éthique : la volonté de destruction, l'amour du doute, le désespoir, le refus ou le soupçon systématique constituent son secret motif.

Il ne s'agit pas pour autant de rejeter toute critique et de céder à un parti-pris de naïveté qui reviendrait à récuser d'avance certaines requêtes légitimes de la raison. Il importe bien plutôt de situer la critique à sa juste place. Critiquer, dirons-nous, consiste, pour la raison, à confronter à la lumière de ce qui est originel, la totalité de ses démarches et de ses résultats. C'est l'originel, reconnu par la raison, qui opère la *crisis*, c'est-à-dire qui permet de discerner si les affirmations et les négations sont en consonance ou non avec sa propre évidence. L'originel est ainsi une force de contestation, non pas qu'il s'oppose à l'ouvrage de la raison, mais en ce qu'il est le critère de son authenticité. La raison elle-même ne peut devenir critique qu'après avoir accueilli l'originel. Critiquer est ainsi mesurer à ce qui, en tant que premier, est critère. A moins d'admettre le postulat d'un idéalisme absolu qui absorbe l'être dans la raison, il faut reconnaître l'aptitude de la raison à rejoindre ce qui est premier ou fondamental (« la chose elle-même », *die Sache selbst*) et que ce fondement, reconnu, constitue la mesure ou le critère. Et c'est parce que la raison est raison dans son fondement et dans ses discours les plus éloignés que la critique se présente comme le maintien de l'intuition première à titre de règle décisive au sein des multiples itinéraires de l'esprit. Cette homogénéité, cette continuité, est essentielle et c'est se fourvoyer que d'opposer raison et pensée. La raison est le déploiement de l'intelligence, le λόγος ne se substitue pas au νοῦς, mais propage sa lumière concentrée ; le νοῦς dépasse le λόγος, non comme sa condamnation mais comme la réponse à son vœu le plus profond.

La critique est interrogation portant sur ce qui est déjà affirmé ou nié. De plus, quand elle est inspirée par une motivation, elle est un mode de questionner qui implique déjà un certain jugement sur l'objet et qui prévient en quelque sorte la réponse. Mais antérieurement, il y a une interrogation plus fondamentale, celle qui précède toute réponse. Pour que l'interrogation surgisse, il faut que l'objet soit apparu à l'horizon de l'esprit comme ce qui

suscite la question. Plus radicale que l'interrogation, et la soutenant, il y a l'écoute attentive qui suppose à son tour un premier éveil de la raison. Celle-ci à la première apparition de son objet a dû vibrer comme à un appel qui lui est lancé ; par là elle a été révélée à elle-même. Tel est, à l'aurore de la vie de raison, sève nourricière de toute interrogation, le Θαυμάζειν, étonnement ou admiration. L'admiration est ce premier choc qui, tel un éclair intérieur, initie la raison à sa propre vie. En même temps que la curiosité et le désir de savoir sont éveillés, la raison se reconnaît chez elle. C'est qu'avant même que la connaissance soit acquise, l'admiration est messagère d'une parenté entre la raison et ce qui vient à elle ; cette parenté demeure le fil conducteur de toutes les démarches subséquentes. Et la raison ne saurait, sans se renier elle-même, récuser la lumière une fois perçue ; elle pourra peut-être n'être plus attentive à sa secrète présence, mais non pas la supprimer. Car cette lumière est la constante aurore, tutélaire de sa vitalité, dont l'éclipse ou le déclin signifieraient sa rechute dans la nuit. La merveille de cette consonance de base entre la raison et l'espace de son exploration est précisément l'universalité de son horizon : l'être dans toute son amplitude, dans sa totalité, est là qui lance son appel fraternel. S'il y a un départage décisif, à ce niveau, c'est celui de l'être et du néant ; le problème de la situation de la critique est capital en ce qu'il rejoint la question du nihilisme.

Platon a dû avoir une conscience extrêmement vive de cette parenté perçue comme source de la vie de l'intelligence, pour penser à sa célèbre théorie de la réminiscence. Comme si connaître était essentiellement reconnaître. En un sens, il faut l'affirmer. Certes, connaître ne consiste pas à retrouver un objet déjà connu auparavant, mais bien, dans l'étonnement initial, à être d'abord ébloui et surpris de cette parenté, fondement de tout connaître, qui existe entre le regard de l'intelligence et l'être intelligible sur le point de dévoiler son architecture de lumière. Ici la raison sait qu'elle déploie ses activités dans un domaine qui est sien. L'inconnu lui-même, cause de sa quête et justification des risques qu'elle court, est de connivence, car l'inconnu est ce qui promet la connaissance, en suscitant l'étonnement. L'étonnant est, en effet, la réponse qui, d'abord pressentie de loin, en comblant la question lui révèle sa légitimité et sa propre profondeur. Il surgit au sein de l'intelligible, face à la raison, à la fois comme le miroir de son propre abîme et comme son pourquoi. Aussi l'étonnant, qui est la manifestation des richesses intérieures de l'être, n'a-t-il rien de commun avec ses succédanés, qui s'efforcent de provoquer le dépaysement artificiel de l'étrange dans une raison qui a perdu le chemin de l'intelligence.

*

Nietzsche qui se situait dans le prolongement de la philosophie critique de Kant et qui était un grand moraliste a touché avec profondeur au problème qui nous occupe ici, sans cependant réussir à se placer vraiment au point de vue adéquat, qui est celui de l'éthique de la connaissance. Une

anthropologie biologiste et d'inspiration positiviste et une explication restrictivement génétique l'en empêchaient sans doute. Il aboutit ainsi à méconnaître la spécificité de la raison, devenue un simple organe dérivé et second de l'animal humain, de sorte que la critique la plus aiguë finit par servir à la destruction de la raison.

En réalité, la critique ne peut porter tous ses fruits que lorsqu'elle est située exactement à l'intérieur des processus de la raison. La naïveté qu'elle présuppose n'est pas l'absence de lucidité ni le refus de discerner certains aspects du réel ; elle est essentiellement le sens de ce qui est natif et premier, car seul l'originel a la vigueur du principe qui anime et mesure les multiples démarches de la raison, exploratrice éblouie de l'être.

MARIE-MARTIN COTTIER, O.P.

Regard rétrospectif

A PROPOS DU DERNIER LIVRE DU R. P. CONGAR SUR L'ÉGLISE

En marge un peu de ses grands ouvrages, *Chrétiens désunis, Principes d'un « œcuménisme » catholique* (1937), *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise* (1950), *Jalons pour une théologie du laïcat* (1953), *Le mystère du Temple* (1958), et de publications moins volumineuses, *Esquisses du mystère de l'Eglise* (1941), *Le Christ, Marie et l'Eglise* (1952), *Aspects de l'œcuménisme* (1962), etc., le R. P. Yves M.-J. Congar vient de rassembler, sous le titre *Sainte Eglise, Etudes et approches ecclésiologiques* [1], des travaux parus au cours de ces trente dernières années et convergeant vers la composition, à laquelle il n'a pas, dit-il, définitivement renoncé, d'un « Traité de l'Eglise ». Le P. Congar, – et son mérite de fondateur de la collection « Unam sanctam » y a contribué, – est peut-être aujourd'hui le théologien le mieux au courant des tendances et des travaux de l'ecclésiologie contemporaine. Son information, – la lecture de ce livre en offre un nouveau témoignage, – est immense. Les tentatives faites sans cesse et un peu partout pour exprimer d'une manière moins inadéquate la richesse insondable du mystère de l'Eglise trouvent en lui un lecteur attentif, bienveillant, compréhensif, dont le jugement sait éviter le double écueil soit de la facilité et de la complaisance, soit des partis pris, et dont la critique aspire, selon son expression, à être constructive. Un avantage de son recueil, et non le moindre, est de présenter comme une bibliographie raisonnée de tout ce qui a paru d'intéressant en ecclésiologie au cours des années 1932-1962. Comment, personnellement, ne lui serais-je pas reconnaissant de la place en quelque sorte privilégiée qu'il a bien voulu m'accorder parmi les auteurs recensés ? Le meilleur moyen de le lui témoigner sera, je pense, de m'aider de son livre pour repérer l'une ou l'autre de nos positions respectives et marquer brièvement soit les points où l'accord paraît s'être fait, soit ceux où quelque divergence semble encore subsister.

---

[1] Collection *Unam sanctam*, Paris, Cerf, 1963, 718 pages. Ce livre que nous désignerons par le sigle SE, comprend trois sections : *A. Position de l'Eglise. – B. Les fonctions et pouvoirs de l'Eglise. – C. Chronique de trente ans d'études ecclésiologiques.*

LES POUVOIRS HIÉRARCHIQUES

Une première question

Une première distribution des pouvoirs hiérarchiques rangera : d'une part les *pouvoirs d'ordre* destinés à perpétuer à la messe le sacrifice rédempteur et à communiquer par les sacrements la plénitude de la grâce chrétienne [1] ; d'autre part les *pouvoirs d'orienter du dehors*, au nom du Christ, la vie déposée dans les cœurs par les sacrements du Christ : les premiers pouvoirs se conférant par consécration, les seconds par délégation. Cette division bipartite de la hiérarchie paraît primordiale. Certes, les pouvoirs d'orienter la vie chrétienne seront à subdiviser ; mais ajouter aux pouvoirs d'ordre les membres de cette subdivision quelle qu'elle soit, est-ce aboutir à autre chose qu'à une division tripartite instable, pratique peut-être, mais sans valeur théologique ? Voilà une première question.

Une seconde question : comment subdiviser les pouvoirs d'orienter la vie chrétienne ?

Sans nul doute, le P. Congar distinguerait d'emblée avec moi les pouvoirs donnés aux *apôtres* eux-mêmes, éclairés par les lumières prophétiques de révélation et d'inspiration, des pouvoirs laissés à l'Eglise *postapostolique*, soutenue par la seule lumière prophétique d'assistance. Mais comment diviser ces derniers pouvoirs ? Le débat, bien que secondaire, n'est pas sans conséquence.

La distinction qui selon moi s'impose immédiatement ici, – mais est-elle généralement mise en valeur ? – est celle entre : d'une part une autorité spirituelle, un pouvoir assisté *infailliblement* pour *déclarer* le dépôt révélé ; voilà le pouvoir « déclaratif » et le domaine du droit divin ; et d'autre part une autorité spirituelle, un pouvoir assisté *prudentiellement* pour *diffuser* le dépôt révélé : voilà le pouvoir « canonique » et le domaine des formes et réformes ecclésiales. La première autorité, le premier pouvoir fait entendre la voix de l'Epoux et réclame une obéissance de *foi divine ou théologale ;* le second pouvoir fait entendre la voix de l'Epouse et réclame une obéissance de nature *morale ou ecclésiale.* D'où, réunies mais non confondues dans les paroles de Jésus, deux sortes d'*autorité :* « Allez, enseignez toutes les nations... » (Mt., XXVIII, 19) ; deux sortes d'*assistance :* « Voici que je suis avec vous tous les jours jusqu'à la fin du siècle » (Mt., XXVIII, 20) ; deux sortes d'*obéissance :* « Qui vous écoute, m'écoute... » (Luc, X, 16).

Les directives de ces deux autorités spirituelles, de ces deux pouvoirs, peuvent être soit spéculatives soit pratiques. La distinction du spéculatif

[1] Les positions que j'avais adoptées sur les rapports du presbytérat et de l'épiscopat dans le 1er tome de l'*Eglise du Verbe incarné* (= EVI) (1941), et signalées SE, p. 282, ont été complètement remaniées dès la 2e édition (1955).

[2] Nous éviterions de parler de « *deux* hiérarchies », SE, p. 225.

et du pratique, dont se réclame SE, p. 492, si juste qu'elle soit et à laquelle je crois avoir fait sa très large part, EVI, t. I, pp. 436-491, reste ici « matérielle ». C'est une *même* foi théologale qui nous fait recevoir les vérités du Credo et les commandements de Dieu ; une *même* obéissance ecclésiale qui nous fait accueillir les orientations spéculatives ou pratiques, doctrinales ou disciplinaires, du pouvoir canonique ; tout comme, dans un domaine voisin, c'est une *même* lumière théologique qui est à la fois spéculative et pratique.

Deux prérogatives majeures du Christ en tant qu'auteur de la hiérarchie

Tant sur le plan « déclaratif » que sur le plan « canonique », on pense à une autorité (voilà l'aspect *royal*) divinement assistée (voilà l'aspect *prophétique*) qui s'adresse du dehors aux intelligences pour déclarer ou diffuser le dépôt révélé (voilà l'aspect *magistériel*). En sorte que trois prérogatives du Christ : *Roi, Prophète, Docteur* se trouvent réfractées, bien qu'inégalement, dans les pouvoirs d'orienter la vie chrétienne qu'il a laissés à son Eglise, le pouvoir déclaratif et le pouvoir canonique... Ces trois prérogatives constituent les trois aspects d'une prérogative unique, celle du *Christ Illuminateur*, ouvrant du dehors avec autorité les voies tant spéculatives que pratiques où devra s'engager la grâce mendiée et obtenue pour le monde par son *Sacerdoce*. Dès lors, les deux prérogatives majeures du Christ d'où dérive la hiérarchie, les deux pouvoirs majeurs de la grâce capitale du Christ reflétés dans la hiérarchie, apparaissent comme étant d'une part son pouvoir sacerdotal et d'autre part son pouvoir d'illuminer du dehors les esprits.

Le sens du mot juridiction

Comment désigner le pouvoir hiérarchique de *dire-le-droit* de Dieu, d'une part en matière de foi et de mœurs (pouvoir déclaratif), d'autre part en matière de discipline et de gouvernement (pouvoir canonique) ? Il existe un mot technique très simple, celui de *juri-diction*. Le premier Concile du Vatican l'emploie quand il réclame la totalité de ce pouvoir pour le successeur de Pierre : « Si quelqu'un dit que le Pontife romain n'a qu'une charge d'inspection ou de direction et non un pouvoir plénier et souverain de juridiction, *plenam et supremam potestatem jurisdictionis*, sur toute l'Eglise, non seulement en ce qui touche à la *foi* et aux *mœurs*, mais encore en ce qui touche à la *discipline* et au *gouvernement* de l'Eglise... » [1]. D'où la justification de la division bipartite du Code de Droit Canon : « La hiérarchie sacrée, en vertu d'une institution divine, comprend dans la ligne de l'ordre, *ratione ordinis*, des évêques, des prêtres et des ministres ; dans la ligne de la juridiction, *ratione jurisdictionis*, un pontificat suprême et un épiscopat subordonné » [2].

---

[1] Session IV, can. 3 ; Denz., N° 1831.
[2] Can. 108, § 2.

Que penser de la division tripartite des pouvoirs hiérarchiques ?

Dans l'usage courant, le mot de pouvoir *juridictionnel* semble avoir perdu sa plénitude de sens et se réduire au pouvoir canonique considéré, non pas même dans toute son extension, mais uniquement dans ses mesures pratiques ou disciplinaires. On l'oppose alors au pouvoir *magistériel* dont relèveraient d'une part les définitions spéculatives et pratiques du pouvoir « déclaratif », d'autre part les mesures exclusivement spéculatives du pouvoir « canonique ». On fait ensuite appel au pouvoir d'*ordre* pour constituer la division tripartite, – qu'il est difficile de ne pas appeler hétérogène, – en pouvoir d'ordre, pouvoir de magistère, pouvoir de juridiction, SE, pp. 492 et passim.

Dans la perspective que je regarde comme traditionnelle et théologique, tout est plus simple. Au *pouvoir d'ordre* s'oppose le *pouvoir de juridiction* ou pouvoir d'orienter du dehors la vie chrétienne. Ce pouvoir est à la fois royal, prophétique, magistériel ; il se distribue sur deux plans, celui du pouvoir *déclaratif* et celui du pouvoir *canonique*, dont les directives sont tantôt spéculatives ou doctrinales, tantôt pratiques ou disciplinaires (c'est encore un magistère que d'enseigner la discipline).

Qui commence un Traité de l'Eglise devra choisir.

Quelques points plus particuliers

Les données de mon petit livre *Juridiction de l'Eglise sur la cité* (1931), où le mot juridiction était pris dans un sens très restreint, ont été élargies et modifiées dans EVI, t. I (1941, 1955, 1962), où des distinctions capitales ont été précisées : 1° entre d'une part la subordination *instrument-moyen*, et d'autre part la subordination *cause seconde-fin infravalente ;* 2° entre les notions de *chrétienté sacrale* et de *chrétienté profane.*

Les pouvoirs juridictionnels, dit le P. Congar, « s'ils sont des pouvoirs spirituels, reçus directement du Christ comme une communication de son propre pouvoir, et s'ils confèrent à l'Eglise une compétence irréductible à la compétence des sociétés civiles, ne laissent pas cependant de revenir à l'Eglise comme société humaine, disons plutôt : comme société faite d'hommes... C'est le côté générique de l'Eglise, si l'on veut, par quoi elle communique avec les autres réalités sociales qui sont dans ce monde : bien qu'elle, encore une fois, soit dans ce monde sans être de ce monde », SE, pp. 206-207. – Même pour ce qui concerne les pouvoirs canoniques, je préfère beaucoup parler d'une *similitude analogique*, – plutôt que d'une *similitude générique*, – de l'Eglise et de la société politique, EVI, t. I[3], p. 227. Une conséquence sera que le pouvoir canonique, étant spirituel, ne peut comme tel recourir par exemple aux moyens temporels lourds dont use la cité.

Il y avait bien au moyen âge, dit le P. Congar, « deux pouvoirs distincts (jamais les hommes d'Eglise n'ont prétendu nier cette dualité), mais tous deux visaient le même *bien commun* de la société chrétienne, qui était

essentiellement moral, religieux et même surnaturel, celui du salut chrétien des hommes », SE, p. 412, 396, 591. – A proprement parler, à deux *pouvoirs* formellement distincts correspondent deux *biens communs* formellement distincts. La question qui se pose au moyen âge est, exactement, celle de la subordination du temporel : est-ce une subordination d' « instrument-moyen », ou une subordination de « cause seconde-fin infravalente » ? Dans le premier cas, c'est l'impérialisme, dans le second cas la vérité. L'origine de « la trop fameuse théorie des deux glaives », expliquée, SE, p. 411, ne supprime aucunement la grave question de savoir s'il faut rendre l'Eglise comme telle responsable de l'emploi du glaive du sang dans les croisades et l'inquisition.

Dans une Annexe sur *Les pouvoirs hiérarchiques chez les apôtres, le pape, les évêques*, EVI, t. I, 3e édit., 1962, pp. 731-750, j'ai essayé d'étoffer, en tenant compte des préoccupations présentes, ce qui a trait au magistère collégial tant solennel qu'ordinaire de l'épiscopat [1].

Un autre point est celui de la conversion de Newman, SE, p. 569. Les deux notes de l'Eglise : *catholicité* et *apostolicité*, sont en cause ; mais Newman reste anglican tant qu'il croit que l'*apostolicité* manque à l'Eglise romaine et tant qu'il n'a pas entrevu dans quel sens conclura son *Essai sur le développement*.

LA GRACE CAPITALE DU CHRIST

Trois prérogatives du Christ-Tête

Qu'il y ait trois prérogatives du Christ-Tête, trois richesses de la grâce capitale du Christ qui, en se reversant sur le monde constituent l'Eglise, laquelle est son Corps, cela est hors de doute. Mais comment les assigner ?

Du Christ *Prêtre*, qui inaugure un culte nouveau par son sacrifice et ses sacrements, dérivent sur la hiérarchie les pouvoirs d'ordre, et, sur tous les fidèles, les pouvoirs cultuels ou caractères sacramentels du baptême et de la confirmation.

Du Christ *Illuminateur* (à la fois *Roi, Prophète, Docteur*), qui annonce les choses à croire et les choses à faire dans son royaume, dérivent sur la hiérarchie les pouvoirs de juridiction, et sur les fidèles les lumières de la prophétie privée.

Mais par-dessus tout le Christ est *Saint*, Source de sainteté, pouvant communiquer autour de lui la sainteté de la foi, de l'espérance, de la charité,

[1] Si importantes qu'elles soient pour la vie de l'Eglise, les transformations visées par le Deuxième Concile du Vatican en ces matières se restreindront, semble-t-il, au domaine canonique.

bref, de la grâce. Il n'est Prêtre que pour inaugurer un culte qui nous obtient et nous transmet la grâce ; il n'est Roi, Prophète, Docteur, que pour ouvrir les voies où doit s'engager la grâce. C'est lorsqu'elle nous arrive par les sacrements et se laisse diriger par les pouvoirs juridictionnels, lorsqu'elle est *sacramentelle* et *orientée*, que la grâce est pleinement christique, pleinement christoconformante. Voilà dans sa plénitude l'*âme créée de l'Eglise*.

L'âme créée de l'Eglise

Sur ce point, à mes yeux capital, l'appui final du P. Congar m'est une joie profonde, SE, pp. 504, 621, 643. Surtout pp. 661 et suiv. : « Dans l'inquiétude ecclésiologique de notre époque, en face de tant de recherches de l'unité qui risquent de partir d'en bas, J. pose une unité qui vient d'en haut et se constitue, non comme un minimum, mais comme un maximum. Selon lui, l'âme créée, la forme de l'Eglise est la charité surnaturelle en tant que passant par le Christ, Sauveur et Tête de l'Eglise, et par l'Eglise, qui prolonge son contact, et donc en tant que sacramentelle et orientée. Pour le dire en passant, cette thèse de J., jointe à sa position sur la visibilité essentielle de l'Eglise, lui permet de donner un sens très fort, mais précis et purifié de tout danger comme de tout romantisme, à l'idée de Moehler et de Khomiakov, que l'Eglise est *un organisme d'amour*. L'âme incréée de l'Eglise, elle, est la Sainte Trinité, par appropriation le Saint-Esprit... ».

Une tentation à écarter

Mais alors ceux qui s'arrêtent à une division tripartite des pouvoirs hiérarchiques et les rattachent aux trois prérogatives du Christ : sacerdoce, royauté, magistère (ou prophétisme), SE, pp. 211, 472, 569, 621, 665, 666, ne devront-ils pas songer à une *quatrième* prérogative du Christ, celle qu'il a de communiquer à son Eglise, – outre les pouvoirs cultuels, les pouvoirs de régence, les pouvoirs de magistère, – ce qu'elle a de plus précieux, à savoir la grâce, qui conditionne en elle l'habitation du Saint-Esprit ?

Sans quoi la tentation, contre laquelle proteste toute l'œuvre du P. Congar, ne sera-t-elle pas, pour certains, de restreindre l'Eglise à la hiérarchie, de voir en l'Eglise plus le « sacrement » de la grâce que le « lieu » de la grâce et la résidence du Saint-Esprit ; et, faute d'avoir insisté sur son trésor *essentiel* qu'elle dispense à *tous*, à savoir les valeurs de foi, d'espérance, de charité, faute d'inclure la charité dans la définition de l'Eglise, ne risquera-t-on pas de ne plus bien savoir quelle place donner aux laïques dans une Eglise ainsi appauvrie ? d'oublier un peu que les *grandeurs de hiérarchie* sont au service des *grandeurs* (combien plus précieuses) *de charité?*

L'APPARTENANCE A L'ÉGLISE

Des pécheurs ouvertement dans l'Eglise, des justes non ouvertement dans l'Eglise

Une autre joie, profonde, elle aussi, est l'accord que me donne le P. Congar sur le point de l'appartenance à l'Eglise : « La forme de l'Eglise est mise dans la charité (en tant que sacramentelle et orientée). Cela permet à J. de développer une théologie extrêmement profonde de l'unité vraiment divine de l'Eglise. Cela l'engage aussi à préciser de manière nouvelle et approfondie la question de l'appartenance à l'Eglise : seuls les justes ont en eux, dans son essence, le principe qui fait intégralement l'Eglise ; les pécheurs ne l'ont que quant à un certain influx, un entraînement qu'ils n'ont pas dénoncé. Quant aux corps religieux dissidents, l'Eglise y est plus ou moins présente, le Christ y agit plus ou moins, l'union au Saint-Esprit y est plus ou moins procurée selon qu'y subsiste plus ou moins l'âme créée de l'Eglise : la charité en tant que sacramentelle et orientée. Leurs membres peuvent appartenir à l'unique Eglise, soit *en acte achevé* s'il s'agit des petits enfants validement baptisés, soit en *acte initital* et de façon tendancielle s'il s'agit d'adultes. Evidemment, J. donne son sens le plus total à l'énoncé des encycliques *Mystici corporis* et *Humani generis* sur l'identité entre le Corps mystique et l'Eglise romaine visible. C'est du reste une de ses thèses les plus fortes que l'identité entre l'appartenance à Jésus-Christ et l'appartenance à l'Eglise, ainsi que la coextension du corps et de l'âme de l'Eglise, qui ne sont jamais l'un sans l'autre. L'une des affirmations les plus originales et les plus intéressantes de J. est que la visibilité et la spiritualité de l'Eglise, loin d'être contraires l'une à l'autre, se suivent rigoureusement et se sont affirmées progressivement ensemble », SE, pp. 621 et 662.

J'ai repris le thème *Qui est membre de l'Eglise* dans un article de *Nova et Vetera* [1], 1961, n° 3, pp. 193-203, reproduit (amélioré) dans EVI, t. II, 2e édit., pp. 1304-1314, en signalant une manière déficiente de répondre à la question. Elle consiste à dire que seuls ceux qui sont ouvertement catholiques, justes ou pécheurs, sont membres de l'Eglise, Corps mystique du Christ. Les non-ouvertement-catholiques restent *en dehors* de l'Eglise catholique et du Corps mystique, mais peuvent néanmoins lui être *ordonnés* par un désir soit explicite, comme chez les catéchumènes, soit même seulement implicite, qui, s'il procède de la foi, de l'espérance et de la charité, les conduira jusqu'au salut de la vie éternelle. Selon cette perspective, et cela pourra sembler étrange : 1° la charité, qui sauve et qui est le don le plus précieux du Christ, ne nous introduit par elle-même d'aucune façon dans l'Eglise ; 2° on peut l'avoir, être « membre du Christ », sans être « membre de l'Eglise » ; 3° l'axiome « Hors de l'Eglise, pas de salut » aurait donc

[1] Puis-je dire que S. Em. le cardinal Bea, à qui je l'avais envoyé, a bien voulu m'écrire « son plein consentement aux conclusions si équilibrées » de cet article ?

cessé d'être universel. Pour confesser la visibilité de l'Eglise à la manière bellarminienne [1], on refuse d'inclure la charité dans la définition de l'Eglise, puisqu'elle manque aux pécheurs visiblement dans l'Eglise et réside dans les justes non visiblement dans l'Eglise.

Quand commence l'Eglise ?

« On ne peut pas, dit le P. Congar, ne pas rencontrer cette question chaque fois qu'on revient à saint Thomas, III, qu. 8. Nous l'avons nous-même rencontrée en suivant, à travers quinze siècles de théologie catholique, l'idée d'une préexistence de l'Eglise à l'Incarnation, idée qui, à partir de saint Augustin, s'est traduite, en Occident, dans le thème de l'*Ecclesia ab Abel justo* », SE, p. 651, 27, 614. – L'Eglise, en effet, commence au lendemain de la chute, sous l'influence d'une grâce donnée par anticipation, en considération de la Passion future et, en ce sens, déjà christique. Elle est la Cité de Dieu figurée par Abel, en face de la Cité du mal représentée par Caïn [2]. Par le Christ, lorsqu'il viendra, elle plongera ses racines dans le ciel.

Mais un point d'inquiétude subsiste ici. On lit, SE, p. 43, à propos de l'*Ancienne Disposition :* « Nous croyons, pour notre part, que la grâce justifiante communiquait la sainteté morale, mais qu'elle ne développait pas effectivement ses effets formels de filiation adoptive, de don et d'habitation personnels du Saint-Esprit. » – Comment comprendre cela ? Sans doute, la grâce christique par anticipation n'est point encore la grâce christique par dérivation, et la grâce christique elle-même n'est point la grâce adamique. Mais leurs différences sont-elles de modes ou d'essence ? La grâce n'est-elle pas toujours participation de la nature divine ; référence à la vision béatifique ? Faut-il penser que la justification puisse se faire sans infusion de la grâce sanctifiante ; que les ténèbres puissent être chassées sans entrée de la lumière ; que la charité, ultime disposition à l'habitation de l'Esprit saint, ait été ignorée dans l'Ancienne Disposition ; que la Cité de Dieu ait eu un autre fondement que « l'amour de Dieu jusqu'au mépris de soi » ? La donation, la mission de l'Esprit saint, si elle a été plus abondante après la glorification du Christ, aurait-elle manqué aux âges antérieurs ? Saint Augustin ne le pense pas : *Neque antea nulla erat, sed talis non fuerat* [3]. Ni saint Léon, ni les autres.

Dans un petit livre d'ailleurs éclairant [4], le P. Daniélou nous dit : « L'expulsion du Paradis signifie que cet accès (à l'ordre surnaturel) est désormais

---

[1] Je pense à Bellarmin controversiste, non à Bellarmin parlant selon l'impulsion de son cœur, EVI, t. II, p. 566.

[2] J'ai longuement développé ces vues dans la perspective de ce qui m'apparait comme une « théologie de l'histoire du salut », *Revue Thomiste*, 1961, N^os^ 3 et 4 ; 1963, N^os^ 1 et 2.

[3] S. AUGUSTIN, *De Trinitate*, IV, XX, 29.

[4] *Au commencement*, Paris, Seuil, 1963, p. 75.

impossible. C'est par le Christ qu'il sera restauré. Ceci ne signifie pas que durant le temps qui va d'Adam au Christ les hommes ne soient pas toujours moralement responsables, mais qu'ils n'ont pas cette familiarité avec Dieu qui s'appelle la grâce sanctifiante. Et ceci ne signifie pas que *les justes* ne soient toujours destinés à avoir accès auprès de Dieu, mais que cet accès ne sera effectif que quand le Christ l'aura rendu à nouveau possible et sera descendu aux enfers pour y chercher ceux qui attendaient leur délivrance. » Et plus loin, p. 103 : « Le peuple d'Israël n'appartient pas au monde de la création, à l'ordre naturel. Il appartient à l'ordre de l'histoire sainte, au dessein du Salut. C'est pourquoi il ne saurait en être question avant Abraham. » – Mais cela est-il vraiment en consonance avec cette universalité de la Récapitulation dans le sang de la Croix, dont saint Irénée nous dit qu'elle étendait ses effets jusqu'à Adam même, dès après la chute ?

On comprend l'importance de la question dans une perspective des commencements de l'Eglise, d'une *Théologie de l'histoire du salut.*

L'ÉGLISE SANS PÉCHÉ MAIS NON SANS PÉCHEURS

La solution du P. Congar

L'accord sur ce point a semblé plus difficile mais je pense qu'il est en bonne voie et que même l'union pourrait être faite. Voici, à la date de 1952 : « Un des énoncés qui revient sans cesse à travers le volume est que l'Eglise n'est pas sans pécheurs, mais elle est elle-même sans péché. J. applique purement et simplement à l'Eglise en sa condition terrestre le texte d'Eph., v, 27 : *Sine macula et ruga, sancta et immaculata.* C'est là comme la prunelle de l'œil de sa théologie de l'Eglise. Il n'y a, dans l'Eglise, pas plus de péché que dans le Christ (ai-je dit cela ? ?), dont elle est le corps et qui est sa personnalité mystique. Pour autant qu'un homme pèche, il n'agit pas dans l'Eglise et se met en dehors d'elle ; *la frontière de l'Eglise et du monde, de la lumière et des ténèbres, passe à travers nos propres cœurs,* comme verticalement. Nous reviendrons plus loin sur cette position parfaitement cohérente, très forte même, mais dont il faut connaître les limites », SE, p. 661. A la date de 1953 : « J. répète sans se lasser la formule : l'Eglise n'est pas sans pécheurs, mais elle est elle-même sans péché. Ceci est parfaitement exact si l'on considère l'Eglise en ses principes et dans sa pure raison formels. Et, certes, la science théologique se doit d'en parler ainsi. Il nous semble cependant que, si elle veut rejoindre de très réels problèmes, *qui sont posés par les hommes d'aujourd'hui,* elle ne peut en rester là. On trouve, chez les Pères et au moyen âge, deux séries d'énoncés, les uns parlant comme J., les autres parlant de l'Eglise comme n'étant pas encore sans tache ni ride. C'est sans doute parce que le même mot d'*Ecclesia* a, tantôt le sens transpersonnel du mystère unique de l'Epouse du Christ, tantôt le

sens de communauté concrète, faite par les fidèles... Il nous semble impossible de ne pas tenir compte de ces faits et de cet esprit, que nous avons essayé de mettre à profit dans *Vraie et fausse réforme* », SE, p. 622. A la date de 1961 le sujet est repris sous le titre *Comment l'Eglise doit se renouveler sans cesse*, SE, pp. 144-147. Dans l'ordre temporel, le P. Congar distingue d'une part les péchés, les fautes morales, dont la responsabilité remonte à la *personne* même des chefs, et d'autre part les fautes (= erreurs), les manquements, les incompréhensions, les médiocrités, bref les misères qui en résultent et dont est porteuse la *collectivité* même : « C'est ainsi qu'on attribue à la France, par exemple, tout un ensemble de fautes dans sa politique algérienne. » La distinction est transposée dans l'ordre spirituel : « On peut imputer à l'Eglise, au sens concret du mot, des misères, des retards et des absences, bref des fautes historiques, en notant que, dans la mesure où cela a représenté des péchés d'action ou d'omission, ces péchés appartiennent comme péchés au sens moral, aux personnes qui les ont commis, non à l'Eglise qui n'en saurait être le sujet. Et, de même que les fautes historiques d'une nation sont attribuées justement surtout à ceux qui ont été ses gouvernants, de même ces fautes historiques de l'Eglise peuvent être attribuées surtout à ceux qui, en elle, sont des chefs – pape, évêques, supérieurs, théologiens. Distinguer n'est pas séparer. Il ne faut évidemment pas manquer de voir les connexions étroites qui existent entre les péchés, qui ont pour sujet les personnes, et les misères, dont l'Eglise, concrètement considérée, peut être le sujet et même porter la responsabilité. Les péchés contribuent à abaisser le niveau ou la qualité de la fidélité que l'Eglise, comme ensemble des chrétiens vivant à un moment donné, réalise envers son modèle évangéliques. Multipliées, les infidélités personnelles engendrent des situations qui attirent le jugement de Dieu. Inversement, un large mouvement de conversion et de ferveur entraîne l'ensemble de l'Eglise ou d'une Eglise locale, à se rapprocher de l'idéal évangélique. » Et voici la conclusion : « En sorte qu'au total, je souscrirais à la formule de J. (l'Eglise est sainte, bien que faite de pécheurs), mais en la complétant par la considération de cet ordre des misères ou des fautes historiques sur lesquelles portent d'ailleurs plus particulièrement aujourd'hui les questions et parfois le scandale. Touchent-elles l'Eglise ? L'Eglise en est-elle le sujet ? Oui, elles touchent, elles ont pour sujet ce que *nous* appelons l'Eglise. »

Mon point de vue

« On ne peut attribuer un acte moral comme tel à une collectivité », SE, p. 146. – Est-ce sûr ? Ce serait un premier point à discuter. Dans le discours [1] qu'il a prononcé à Mexico pour l'ouverture de la deuxième conférence internationale de l'O.N.U., Jacques Maritain a posé le problème « de

[1] *Nova et Vetera*, 1948, n° 1. Reproduit dans *le Philosophe dans la Cité*, Paris, Alsatia, 1960, cf. p. 47.

la faute morale collective dans laquelle un peuple peut tomber et du relèvement collectif auquel il peut être tenu. Pour l'intelligence spéculative, ajoute-t-il, comme pour le jugement pratique, il n'est pas de problème plus ardu et plus périlleux. Ce n'est pas une raison pour l'éluder... La question ne porte pas sur le fait que les fautes commises par un Etat et par ses dirigeants entraînent pour la nation des sanctions historiques que celle-ci doit accepter, non seulement comme inévitables, mais comme fondées en justice. La question concerne la conscience qu'un peuple prend ou ne prend pas du mal dont il s'est laissé contaminer, et dont les membres d'une communauté, – même ceux qui personnellement en sont restés indemnes, même ceux qui personnellement ont lutté contre lui, – reconnaissent ou ne reconnaissent pas que cette communauté s'est rendue coupable... »

C'est bien l'*Eglise concrète* que nous considérons, SE, p. 667, il n'y en a pas d'autre ; mais elle seule, sans les péchés de ses membres qui la trahissent. Si l'on incluait dans l'Eglise ses membres avec leurs péchés, ce n'est plus seulement la faute morale de ses chefs, c'est bien sa propre faute morale collective qu'elle aurait alors à avouer et à expier. Mais « les catholiques ne sont pas le catholicisme. Les fautes, les lourdeurs, les carences et les sommeils des catholiques n'engagent pas le catholicisme. Le catholicisme n'est pas chargé de fournir un alibi aux manquements des catholiques. La meilleure apologétique ne consiste pas à justifier les catholiques ou à les excuser quand ils ont tort, mais au contraire à marquer ces torts, et qu'ils ne touchent pas la substance du catholicisme, et qu'ils ne mettent que mieux en lumière la vertu d'une religion toujours vivante en dépit d'eux. L'Eglise est un mystère, elle a sa tête cachée dans le ciel, sa visibilité ne la manifeste pas adéquatement ; si vous cherchez ce qui la représente sans la trahir, regardez le Pape et l'épiscopat enseignant la foi et les mœurs, et regardez les saints au ciel et sur la terre ; ne nous regardez pas, nous autres pécheurs. Ou plutôt regardez comment l'Eglise panse nos plaies, et nous conduit clopin-clopant à la vie éternelle... La grande gloire de l'Eglise c'est d'être sainte avec des membres pécheurs » [1].

Je pense donc qu'une communauté, une nation peut être coupable, qu'il y a une manière pour elle de reconnaître sa faute, de vouloir la réparer pour s'en délivrer. Mais ce qui est vrai d'une communauté temporelle faite, dans son entière substance, de grandeurs et de misères humaines, est-ce vrai de l'Eglise, de l'Eglise concrète, faite de la motion divine répandue dans les hommes, non certes pour s'incorporer leurs péchés, mais au contraire pour susciter en eux, et se l'incorporer, leur remontée du péché et leur repentance ? J ai expliqué longuement comment l'Eglise qui ne pèche pas se repent et se convertit, comment elle prend la responsabilité de la pénitence, non celle du péché de ses enfants, et que si elle ressemble à la pécheresse de l'Evangile, ce n'est qu'au moment où celle-ci répand son parfum sur les pieds de Jésus. Ce sont ses membres eux-mêmes, laïques, prêtres,

---

[1] Jacques MARITAIN, *Religion et culture*, Paris, 1930, p. 60.

évêques, papes, gens du peuple ou gens d'Eglise qui, en lui résistant, prennent la responsabilité du péché ; ce n'est pas l'Eglise comme personne. J'ai parlé de deux définitions incompatibles de l'Eglise concrète, l'une suivant laquelle elle serait *maculée*, l'autre suivant laquelle elle est *immaculée*, EVI, t. II, pp. 906 et suiv. Ici encore il faudra choisir. J'ai dit aussi comment dans une perspective mystique, l'Eglise peut apparaître comme souillée par les péchés de ses enfants, EVI, t. I, p. xv.

Sainteté instrumentale et sainteté terminale

Mais ce n'est pas tout. C'est la sainteté *terminale* de l'Eglise croyante et aimante qui est sans tache. Qu'en est-il des pouvoirs juridictionnels de l'Eglise, pour une part instruments de cette sainteté ? Voilà posée la question, certes délicate, de la sainteté *instrumentale* du message juridictionnel. Si le pouvoir déclaratif est assisté infailliblement, le pouvoir canonique ne l'est que prudentiellement. Il y aura place ici pour les déviations. L'histoire est là pour les signaler. Il n'en va donc *pas* de l'Eglise comme du Christ dont toutes les paroles étaient vérité. Pourra-t-on néanmoins parler encore de sainteté, et en quel sens ? Voici en résumé la réponse [1]. Les pouvoirs faillibles de l'Eglise ne peuvent jamais me fourvoyer en m'imposant de *pécher* malgré moi : pour que je pèche, il faut que je le veuille. Ils peuvent m'induire en *erreur*. L'erreur peut être *spéculative*, si l'on me dit que je dois croire au géocentrisme sous peine de contredire l'Ecriture. Elle peut être *pratique :* la torture, déclarée par Nicolas Ier contraire au droit soit naturel soit évangélique, est tolérée par Innocent IV dans les tribunaux de l'Inquisition, des évêques peuvent déclarer juste une guerre injuste et injuste une résistance qui est juste, etc. *Dès que la défaillance des directives juridictionnelles faillibles est découverte*, ces directives sont invalides et d'avance désavouées et annulées. Si ce qu'elles prescrivent apparaît comme un péché, une injustice à commettre, il est de plus interdit d'obéir. Si elles me frappent dans un avantage auquel je peux renoncer sans péché, et que l'obéissance, au prix d'un sacrifice supportable, me permet d'éviter de plus grands maux, je devrai choisir d'obéir. *Tant que la défaillance des directives juridictionnelles faillibles reste encore cachée*, ces directives relèvent provisoirement, conditionnellement, du message juridictionnel de l'Eglise. Elles n'apparaissent pas en effet comme aberrantes. Elles sont de l'humain qui n'est pas encore évangélisé. Elles sont dans le Nouveau Testament comme un poids lourd, une réplique atténuée de ces erreurs et iniquités qui n'apparaissaient pas alors comme telles, et que Dieu, pour cette raison, tolérait jadis qu'Israël lui imputât. Dès que le progrès de la vérité et de la charité aura révélé leur vice, elles seront répudiées. Si nombreuses soient-elles, ces défaillances sont partielles et précaires, et *les principes capables de les réduire et de les évacuer un jour demeurent, dans l'Eglise même, constamment actifs.*

[1] *De la liberté dans l'Eglise*, dans *Etudes Carmélitaines* 1958, p. 242 ; EVI, t. II, pp. 925 et suiv.

Cette distinction entre l'imperfection de la sainteté *instrumentale* et la pleine sainteté *terminale*, que le P. Congar n'a pas, je crois, signalée, pourra-t-elle peut-être créer l'accord ? En tout cas, on l'a, dit-il, noté, il n'y a pas, entre nos positions, de contradiction, SE, p. 667.

Je remercie le P. Congar d'avoir vu que parler de la charité sacramentelle et orientée, forme ou âme créée de l'Eglise, condition de l'habitation de l'Esprit saint, qui est son Ame incréée, c'était déjà toucher la question de la sainteté de l'Eglise. Elle serait à développer dans une troisième partie qui pourrait être écrite d'une manière plus descriptive. C'est à la quatrième partie, l'Eglise dans sa préparation et sa consommation, qui met en œuvre une théologie de l'histoire du salut et une théologie des fins dernières, jointes ou manquées, que j'essaie maintenant, tant bien que mal, de travailler.

LA QUESTION DE MÉTHODE

L'un des deux reproches d'ordre général que formule le P. Congar tient à la méthode que j'ai employée. Elle expliquerait, dit-il, « les aveux d'une certaine insatisfaction que nous avons fréquemment recueillis de la part de clercs qui avaient pris un contact, peut-être insuffisamment approfondi, avec l'œuvre de J. », SE, p. 665. Le P. Congar prend d'abord la défense de cette méthode en termes dont je lui suis reconnaissant, mais avoue pourtant « un léger malaise », qui provient d'une part du fait que j'ai dû choisir entre plusieurs conceptualisations possibles : « L'exemple typique est précisément celui de la division des prérogatives du Christ et de l'Eglise en deux ou en trois », SE, p. 666 ; et d'autre part du fait que certaines données, certaines distinctions proposées au cours du temps ont été par moi intentionnellement dégagées de leur contexte pour être critiquées du point de vue de leur valeur de vérité spéculative : « Exemples de cela : EVI, t. II, p. 838 ; p. 1006, n. 2 et 3 », SE, p. 666. Mais j'ajoute que toute l'immense discussion sur la chrétienté sacrale, EVI, t. I, pp. 280-425, a pour seul but d'essayer de *débrouiller* dans le complexe *historique* médiéval d'une part ce qui est vraiment d'Eglise, d'autre part ce qui est soit valeur profane, soit déviation et perversion.

L'Eglise du Verbe incarné a pour sous-titre : *Essai de théologie spéculative.* Je savais que la théologie spéculative n'est pas à la mode ; est-ce peut-être ce qui m'a toujours séduit en elle ? Je me rappelais aussi ce que le P. A. Gardeil, étudiant les débuts théologiques de A. Loisy, aimait à dire de la théologie catholique : *sa méthode est régressive.* Il citait, pour illustrer sa pensée, l'aventure, qu'il disait historique, de deux explorateurs à la recherche des sources du Congo ; l'un décidant de remonter tout bonnement le fleuve à partir de son embouchure, l'autre, plus subtil, partant de Zanzibar pour tomber sur les sources... du Nil. Cette « méthode régressive » peut présenter

sans doute un utile correctif à la méthode actuelle du « ressourcement »[1]. Mon dessein n'a pas été, non plus, à propos de chaque thème, d'énumérer la multitude des solutions présentées par les divers théologiens, de créer un maquis. Il n'a pas été davantage de créer des voies nouvelles. Il a été d'entrer, autant qu'il m'était possible, dans la profondeur de pensée de celui que l'Eglise nous signalait, lorsque j'étais séminariste, comme le « Docteur commun », – et de ses plus attentifs commentateurs, – persuadé qu'elle devait contenir la lumière qui, en continuité avec la tradition, en cohérence avec l'ensemble du message scripturaire, devait permettre de répondre aux questions les plus graves de notre temps, sans rien attendre des solutions faciles, sans atténuer le mystère, en cherchant au contraire à se perdre en lui pour en revenir moins aveugle. La tentative était folle, elle m'a si souvent, surtout aux années de la guerre, semblé désespérée, vouée à l'échec. Le P. Congar est trop bon, trop généreux quand il parle de ce qu'il estime des réussites, SE, p. 661-664. Comment, pour l'amour de l'Eglise, ne pas souhaiter qu'il puisse corriger dans ces données ce qui doit l'être, achever ce qui n'est qu'ébauché, compléter ce qui manque, et coordonner en un Traité les résultats de son immense travail de trente années ?

L'ESCHATOLOGIE

Le second reproche fait à mon travail porte « sur un des points les plus décisifs de son contenu, la question de l'eschatologie... C'est la grande redécouverte de ces dernières années en exégèse... Or, il est assez notable que J., non seulement en parle peu, mais qu'il en évite jusqu'au mot, auquel il préfère *anagogique* (t. II, pp. 50 s., 61, 67 ; voir pourtant pp. 884, 888). Il se réfère à une définition de Peterson qui insiste sur un aspect seulement de l'eschatologie : 'J'appelle *temps eschatologique* le temps qui a commencé avec la première venue du Christ et qui se termine avec sa seconde venue. Je l'appelle *temps eschatologique* parce qu'il est spécifié, ordonné à la fin (à l'*eschaton*)'. Ce texte, auquel s'en tient à peu près J., envisage l'eschatologie par le côté où elle est déjà présente, côté très authentique à coup sûr, mais non par celui où elle comporte encore attente d'une consommation, d'une plénitude : consommation et plénitude qui font partie de la notion intégrale de Royaume de Dieu. Aussi J. peut-il écrire : 'Nous ne croyons pas que l'on puisse renoncer à identifier l'Eglise et le Royaume.

---

[1] « D'une manière générale, si les textes du N. T. viennent fréquemment, avec un vrai bonheur, illustrer l'explication théologique, un peu à la manière de saint Thomas dans le quatrième livre du *Contra Gentiles*, on a parfois l'impression qu'ils ne jouent pas pleinement leur rôle de source... », SE, p. 666. – La réponse serait peut-être que pour le théologien, comme pour le contemplatif, l'Ecriture, plus encore qu'une *source*, doit devenir la *mer* où se perdent tous les fleuves.

Il y a là deux notions mais une seule réalité : l'Eglise est le Royaume, le Royaume est l'Eglise. La notion de Royaume est relative à l'eschatologie. Mais précisément avec Jésus, l'eschatologie, qui est avant tout d'ordre qualitatif, est tombée dans le temps. Depuis le Christ, toute l'Eglise est entrée dans les derniers temps, elle est eschatologique' [1]. Pour J., l'Eglise *est* vraiment le Royaume, mais elle l'est 'à l'état pérégrinal et crucifié'. Il ne voit pas assez que ces deux adjectifs dévorent la vérité du substantif, car le Royaume, s'il comporte vraiment une phase terrestre où il commence germinalement dans l'Eglise, implique dans sa pleine notion la résurrection des corps, la gloire et la plénitude des dons de l'Esprit. Cela, à coup sûr, J. ne le nie pas, et sans doute se réserve-t-il de le dire plus largement dans son quatrième livre », SE, pp. 667-668 et 622.

Voilà pour le moins un reproche auquel je ne m'attendais guère. Essayons un peu d'y voir clair. Et commençons par relever quelques affirmations du P. Congar lui-même. L'Eglise, dit-il, est un début de la vie éternelle ; les protestants ont tellement souligné qu'elle n'est *qu'un* début, « qu'ils arrivent à oublier qu'il y a un début », SE, p. 53 (1952). Ils nous « accusent d'abolir la distinction et la tension en faisant de l'Eglise le commencement du Royaume », SE, p. 137 (1961). « Pour nous, l'Eglise est le royaume de Dieu visible et le royaume non pas vide de son Roi qui serait trop transcendant, mais le royaume avec son Roi, une arche-tabernacle, avec son Dieu dans le tabernacle, *la barque qui porte son pain*, Prov., XXXI, 14. Seulement son Pain est l'hostie offerte chaque jour et son Roi ne fut, ici-bas, couronné que d'épines », SE, p. 456. On a bien lu : l'Eglise est le royaume de Dieu ; là où nous disons : Roi crucifié, le P. Congar, en 1932, dit : Roi couronné d'épines. Est-ce que l'adjectif « couronné d'épines » dévore la vérité du substantif « Roi » ? Alors ?

Non, ce n'est pas à une citation de Peterson que je « m'en suis tenu à peu près » pour envisager l'eschatologie par le côté où elle est déjà présente. J'avais pour moi les travaux du P. Allo qu'on peut trouver cités à la table des matières. Bien plus, j'avais pour moi l'Evangile. Ce qui est opposé, dans saint Jean, ce n'est pas l'*absence* de la vie éternelle à la *possession* de la vie éternelle ; c'est la vie éternelle dans les larmes à la vie éternelle dans la gloire : « Celui qui croit en moi *a* la vie éternelle » (VI, 47) ; « Voyez quel amour le Père nous a donné, que nous soyons appelés et que nous *soyons* enfants de Dieu » (I Jean, III, 1) ; « Mes bien-aimés, *maintenant* nous sommes enfants de Dieu » (I Jean, III, 2). Est-ce que la charité, « qui ne passe pas » (I Cor., XIII, 8) et qui est l'âme créée de l'Eglise, est maintenant répandue dans nos cœurs (Rom., V, 5), ou nous est-elle seulement promise pour plus tard ? Est-ce que le Saint-Esprit, Ame incréée de l'Eglise, nous est seulement annoncé ou s'il nous est donné ? (I Cor., VI, 19). Et qu'est-ce que ce Royaume qui n'est pas *de* ce monde et qui pourtant est *dans* ce monde ? La réponse à ces questions est pour moi capitale.

[1] On renvoie à EVI, t. II, p. 997, N° 1 ; mais c'est aux pp. 60-91 qu'il faudrait encore se référer.

Et quelle étrange idée de penser que je chercherais à éviter, autant que possible, le mot d' « eschatologie » ! Pour distinguer l'eschatologie, tombée dans le temps et la nuit de l'exil, de l'eschatologie rejointe dans le ciel et la clarté de la Patrie, – pour distinguer avec saint Thomas l'Eglise militante qui est « le Royaume de Dieu » de l'Eglise triomphante qui est encore « le Royaume de Dieu », et avec saint Augustin l'*Ecclesia quae nunc est* de l'*Ecclesia quae tunc erit*, – j'ai parlé, sans même songer qu'on pût se méprendre, d'un double sens, « historique » et « anagogique », des mots Eglise, Royaume, Cité de Dieu. Ces termes sont de saint Thomas, I, qu. 1, a. 10.

Dire que dès ce temps et cette nuit de la foi, nous pouvons avoir la vie éternelle, nous pouvons recevoir l'Esprit saint, nous pouvons appartenir au Royaume qui n'est pas de ce monde, est-ce compromettre la violence de la tension entre l'ici-bas et l'au-delà, entre l'exil et la patrie, est-ce étouffer ou bien plutôt enflammer le désir de la parousie et de la fin du monde ? Il y a longtemps, avant même « la grande redécouverte de ces dernières années », SE, p. 667, que j'ai pensé à ces choses [1]. Après avoir rappelé que l'effusion de Pentecôte inaugure selon l'Ecriture les derniers jours de l'histoire (*eschatai hemerai*), et avoir insisté sur l'homogénéité substantielle du royaume en ses deux états, je posais la question : « Le passage du royaume pérégrinal à son état céleste doit-il occuper directement l'Eglise ? Ou doit-elle au contraire n'y point songer trop intensément, l'écarter du champ de son désir, en abandonner l'accomplissement au Seigneur ? Qui donc doute de la réponse ? Il s'agit de l'Eglise elle-même, de sa floraison dernière, de son éternité. Il s'agit du jour où, délivrée de cette formidable distension causée en elle par la présence des bons et des méchants, elle sera purifiée par les anges et nettoyée de tous les scandales ; où, arrachée au séjour des larmes, radieuse, transfigurée par la clarté de la grâce, elle s'en ira comme l'Epouse à la rencontre du Christ, dont elle n'a pu qu'entrevoir autrefois le visage, qui l'attend transfiguré dans la patrie... Comment l'Eglise tout entière n'appellerait-elle pas ardemment l'approche de ce jour ? Les apôtres l'ont désiré. Saint Paul en parle sans cesse. Il a confiance que celui qui a commencé dans les Philippiens l'œuvre bonne l'achèvera jusqu'au jour du Christ Jésus (I, 6) ; il prie pour qu'ils soient purs et irréprochables au jour du Christ (I, 10) ; il les invite à la joie et à la modestie, car le Seigneur est proche (IV, 4-5). Il appelle la venue du Seigneur : « O notre Seigneur, viens ! » (I Cor., XVI, 22)... Croit-on que cet intense désir des apôtres se soit usé au cours des siècles ?... Le cœur des apôtres, c'est le cœur profond de leur Eglise : un feu unique brûle ici et là. Depuis mille années, depuis deux mille années, l'Eglise, par l'espérance théologale de ses fidèles, plus intensément encore par le pur amour de ses grands saints, attend, avec une ardeur qui ne s'épuise ni ne se lasse l'*avènement du jour de Dieu où les cieux enflammés se dissoudront et les éléments embrasés se fondront* (II Pierre, III, 10), où les derniers obstacles au règne de Dieu seront anéantis, où Dieu

[1] *Nova et Vetera*, 1935, N° 1, *Les destinées du Royaume de Dieu*, surtout pp. 100 et suiv.

sera tout en tous. Depuis deux mille années, par le saint sacrifice de la Messe, elle ne cesse d'annoncer la mort du Seigneur *jusqu'à ce qu'il revienne* en gloire pour renouveler toutes choses. *Et exspecto resurrectionem mortuorum. Et vitam venturi saeculi :* voilà son chant de délivrance et le désir suprême de son cœur d'Epouse... » On peut relire toutes ces pages. Je ne les ai jamais désavouées. Le même Evangile ne nous dit-il pas que d'une part le Royaume de Dieu « ne se laisse pas observer », que déjà « il est parmi nous », et que d'autre part le jour du Fils de l'homme viendra « comme l'éclair » qui brille d'un point du ciel à l'autre ? (Luc, XVII, 20-25.)

PEUT-ON DÉFINIR L'ÉGLISE? [1]

J'ai dit, le P. Congar le note, que la réalité de ce que nous appelons Eglise « est trop riche pour tenir dans un seul concept et ne répondre qu'à un seul nom », SE, p. 42. Si donc l'Eglise est définie, elle devra l'être, à la manière de l'Incarnation, comme un mystère dans lequel le regard de la foi pourra plonger sans jamais espérer toucher le fond.

1. On pourra donner une première *définition d'ensemble :*

« L'Eglise est la communauté qui, sous trois états simultanés, est rassemblée en Dieu par le Christ : 1° au ciel, dans la clarté de la vision et de la charité béatifique, où sont les anges et les élus : c'est la partie *triomphante* de l'Eglise ; 2° auparavant, dans la nuit de la foi, par une charité qui se forme et grandit dans ce monde : c'est la partie *militante* de l'Eglise ; 3° et achève souvent de se purifier en purgatoire : c'est la partie *souffrante* de l'Eglise. »

2. L'Eglise *militante,* où aspect par lequel l'Eglise entière *plonge dans le temps,* se définira :

« L'Eglise est la communauté surnaturelle destinée à la vie du ciel, que Dieu rassemble ici-bas dès le lendemain de la chute : 1° d'abord sous le régime universel de la loi de *nature ;* 2° puis sous le régime privilégié de la loi *mosaïque ;* 3° enfin sous le régime définitif de la loi *évangélique.* »

3. Sous la *loi nouvelle :*

« L'Eglise, dans son état normal, est la communauté des hommes voyageurs dans le temps, que le Christ, Illuminateur, Prêtre, Saint, rassemble depuis sa venue :

[1] C'est le titre d'une étude, SE, p. 21 (1961) où sont examinées quatre notions : *Peuple de Dieu, Corps du Christ, Société, Communion,* la préférence étant donnée à *Corps du Christ.*

sous une même *autorité :* celle du pape et des évêques ;
pour un même *culte :* le sacrifice de la Messe et les sacrements ;
en vue d'une même *communion intérieure :* celle de la charité sacramentelle et orientée, ou pleinement christique » [1].

Définition *comparative* de l'Eglise, communauté *spirituelle*, par rapport aux communautés *politiques et temporelles :*
Elle en diffère : 1° par ses *causes efficientes*, qui sont non pas les initiatives naturelles et culturelles des hommes, mais le Christ et les pouvoirs hiérarchiques d'ordre et de juridiction : ces derniers étant divinement assistés, soit pour définir le dépôt révélé (pouvoir déclaratif infaillible), soit pour le diffuser (pouvoirs canoniques prudentiels : législatif, judiciaire, coercitif) ;
2° par sa *cause finale*, qui est immédiatement non le bien commun périssable de la paix du temps, mais immédiatement le bien commun impérissable de la vision béatifique ;
3° par sa *cause matérielle*, qui est non pas la capacité des hommes à se rassembler en vue de leurs intérêts temporels, mais leur capacité plus secrète d'être membres du Christ ;
4° par sa *cause formelle*, qui est non pas le convivium des cités politiques et humaines, mais le convivium de la cité des élus, des anges et des Personnes divines (Hébr., XII, 22).

4. Pour inclure dans la définition de l'Eglise ceux qui, sans la connaître vraiment, lui appartiennent au moins initialement par la charité de leur cœur, on dira :
« L'Eglise est la Cité de l'Amour divin accepté ; par opposition au Monde (I Jean, II, 15) qui est la Cité de l'Amour divin refusé. »

Ce sont là des DÉFINITIONS MINEURES, c'est-à-dire élaborées en fonction des causes prochaines et immédiates de l'Eglise. Elles doivent être tenues constamment ouvertes sur les DÉFINITIONS MAJEURES, qui réfèrent l'Eglise à ses causes transcendantes. Telles sont les définitions que donne l'Ecriture :

« L'Eglise est le Peuple de Dieu » (I Pierre, II, 10).
« L'Eglise est le troupeau des brebis du Christ » (Jean, X, 11 ; XXI, 15-17).
« L'Eglise est le Royaume de Dieu » (Luc, XVII, 21) ; « le Royaume du Christ » (Jean, XVIII, 36).
« L'Eglise est l'Epouse du Christ » (Jean, III, 29 ; II Cor., XI, 2 ; Ephés., V, 25 ; Apoc., XXI, 2).

---

[1] Ou encore :
L'Eglise est la communauté :
apostolique, c'est-à-dire issue des pouvoirs hiérarchiques ;
une et catholique, c'est-à-dire capable d'unir tous les hommes dans un Royaume qui n'est pas de ce monde, mais bien dans ce monde ;
sainte, c'est-à-dire remplie de la charité christique et habitée par l'Esprit Saint.

« L'Eglise est le Corps et la plénitude du Christ » (Ephés., I, 22-23, Col., I, 24).

« L'Eglise est le Tabernacle de Dieu parmi les hommes » (Apoc., XXI, 3) ; « la Maison de Dieu » (I Tim., III, 15) ; « le Temple du Dieu vivant » (II Cor., VI, 16) ; « l'Habitation de l'Esprit de Dieu » (I Cor., III, 16).

Telles sont les définitions transcendantes de cette unique Eglise, concrète, existentielle, immaculée, *plus difficile à déchiffrer qu'on ne le croit communément.* Elles disent ce qu'est l'Eglise pour nous tous, catholiques ou orthodoxes [1], qui levons sur elle, non pas le regard de l'homme de la rue, *mais le regard de la foi théologale.* Il n'y en a pas de plus belles.

Ajoutons pour finir celle-ci : « L'Eglise, c'est l'Evangile qui continue. »

Fribourg, 12 septembre 1963

CHARLES JOURNET

---

[1] Cf. le cri de Vassili ROZANOV : « Et je me suis précipité vers l'Eglise. Elle seule est *chaude*. Elle est le seul endroit chaud sur terre. Voilà ma biographie et mon destin. »

« L'Eglise est la seule chose poétique et profonde sur terre. Seigneur ! que j'étais fou de travailler (onze ans durant) à la détruire ! Quelle chance de ne pas y avoir réussi ! Que serait devenue la terre sans l'Eglise ? Brusquement, elle n'aurait plus eu aucun sens et se serait refroidie. » *Esseulement*, Paris, Plon, 1930, pp. 155 et 163.

Bibliographies

JULIEN GREEN, *Pamphlet contre les catholiqnes de France*, préface de Jacques Maritain, Plon, Paris 1963, 83 pages.

Paru en 1924 sous le pseudonyme de Théophile Delaporte, le *Pamphlet contre les catholiques de France* vient d'être réédité, précédé d'une préface de Jacques Maritain et d'un avant-propos de Julien Green lui-même. Œuvre de jeunesse, œuvre « commandée » pour l'éphémère *Revue des Pamphlétaires*, ce petit livre contient déjà, comme le relève l'auteur dans son introduction, « un accent de ferveur sauvage dont l'écho s'est répercuté de loin en loin dans toute mon œuvre. » Et encore : « J'ai toujours pensé que l'œuvre d'un écrivain est en substance tout entière dans son premier livre, comme l'épi est dans le grain... En ma fin est mon commencement. » Et voici ce qu'écrit Jacques Maritain dans sa très belle préface : « ... Mon admiration pour la dureté de ces beaux contours pascaliens enfermant je ne sais quel tremblement de détresse et le sentiment de me trouver soudain en face d'une âme exceptionnellement profonde me firent désirer de rencontrer l'auteur. » Ce pamphlet contient une bonne part de naïveté ? Mais c'est la force des enfants et des poètes ! De l'injustice ? Elle nous est parfois nécessaire. Sous la dureté apparente de ces pages, leurs reproches, leurs paradoxes même, faut-il entendre autre chose qu'un cri de l'amour, au milieu de « ceux qui croient qu'ils croient en Dieu et vivent comme si Dieu n'existait pas ? »

39. *Les personnes qui reviennent de la messe parlent et rient; elles croient qu'elles n'ont rien vu d'extraordinaire. Elles ne se sont doutées de rien parce qu'elles n'ont pas pris la peine de voir. On dirait qu'elles viennent d'assister à quelque chose de simple et de naturel, et cette chose, si elle ne s'était produite qu'une fois, suffirait à ravir en extase un monde passionné.*

101. *Il y a dans le catholicisme un vertige. Cela tient à ce qu'il est fait à proportion du ciel, non des hommes; il est fait pour tirer les hommes à lui, non pour s'abaisser à eux.*

117. *Naturellement vous êtes médiocre et vous ne savez désirer que des biens médiocres, mais surnaturellement vous êtes grand et l'on vous force à désirer de grandes choses.*

150. *On se demande si le catholicisme n'a point fait faillite. A quoi bon l'espoir de la résurrection, et les sacrements de l'amour? Il n'en paraît rien sur votre visage, ni dans vos mœurs.*

242. *Si les Français vont en enfer, je crois qu'ils finiront par s'y habituer. Ils se sont bien habitués à ce catholicisme qui est tout aussi redoutable et tout aussi surprenant. Au milieu d'une grand-messe, ils tournent le dos à l'autel pour mieux entendre leurs prédicateurs. Vous dites : ce n'est rien, c'est un usage. Il n'y a rien à dire en effet.*

Anne Perrier

JULIEN GREEN : *Partir avant le jour*, Grasset, Paris, 1963, 339 pages.

Julien Green se défend d'avoir écrit là une autobiographie : « c'est bien autre chose que je désire. Je me propose de regarder là où je n'ai jamais tourné les yeux que par hasard, je veux tâcher de voir clair dans cette partie de la conscience qui demeure si souvent obscure à mesure que nous nous éloignons de notre enfance. » Le livre débute, en effet, sur les plus lointains souvenirs de l'auteur et s'achève vers l'époque de ses dix-sept ans, lorsqu'à la fin de la guerre il s'engage dans un corps d'ambulanciers. Petit garçon américain élevé en France, Julien Green grandit au milieu de cinq sœurs et dans la tendresse un peu étouffante d'une mère étrange et magnifique, qui sans le savoir l'aide à construire « des interdits qui montent jusqu'au ciel et le

séparent du monde ». Viennent l'adolescence, les crises de la sensualité et de la foi, les amitiés troublantes, les premiers vrais déchirements... Julien Green a écrit là un livre clair, un livre heureux, où les souvenirs ont à la fois une précision étonnante et une merveilleuse poésie. Tout l'art de Green est dans ces pages. Nul relent d'herbier, la vie jaillit sous les mots dans toute sa fraîcheur d'autrefois. Mais pourquoi ce livre ? peut-on se demander. Pourquoi ce besoin de remonter vers les sources – comme font, dit-on, certains poissons à la fin de leur vie, qui remontent le courant des rivières jusqu'au lieu de leur naissance ? En tête de son livre, Julien Green a inscrit ces mots de Wordsworth : « L'enfant est le père de l'homme. » L'homme Green se penche sur l'enfant Green et le regarde dans les yeux et lui demande : dis-moi qui je suis ! Dans cette quête à la fois retenue et passionnée, il y a bien plus qu'une simple curiosité, bien plus qu'une interrogation à des fins littéraires. Il s'agit de surprendre dans l'œuf le germe de ce qui fit la trame et le thème et le drame profond de l'œuvre de Green : « ... Je ne comprenais rien à ma passion. A qui m'aurait appris que j'étais amoureux, j'aurais certainement répondu que ce n'était pas possible, puisqu'il s'agissait d'un garçon. » Et tout de suite après, il ajoute : « D'autre part, il suffisait que le Père me parlât de Dieu pour que s'embrasât de nouveau cet amour bien plus mystérieux qui m'arrachait à la terre. » Emouvante, brûlante confession. Dans ce livre dont je viens de dire qu'il est un livre heureux, il semble qu'un tourment souterrain projette sa flamme dans les couloirs secrets du temps. Il y a tout au fond de ces pages comme un appel à la délivrance, comme une grande soif de pureté. Et peut-être ce besoin de *tout* dire (mais avec quelle délicatesse, quelle pudeur !) n'est-il autre chose que la forme prise, avec le temps, par cette exigence de « pureté » si puissante chez Green. Qu'on est loin, en tout cas, d'une exploitation « littéraire » du domaine de l'enfance et de l'adolescence ! Julien Green a *dû* écrire ce livre. Pour lui-même, pour les autres ? Lui seul pourrait répondre. Mais la première réponse est dans la vérité, la dignité, l'accent si fervent du récit. On voudrait que la foi l'emporte, qu'il y ait victoire de l'âme sur le corps, que le prêtre auquel il s'adresse (et avec lequel il se convertit au catholicisme à l'âge de quatorze ans) ne reste pas tellement en dehors des véritables conflits qui le divisent ? Il n'y a ni victoire ni défaite : seulement un cœur humain que le bien et le mal se disputent, et qui est un puits pour la miséricorde divine. Le péché le tient, et le désir de Dieu le dévore. Et ce qui rend ce livre si attachant, disons-le pour conclure, c'est la *qualité* du regard que Green porte sur ce qu'il sent être le mal. En un temps qui abonde en confessions où l'auteur tient la main du diable et se fait une joie d'entraîner avec lui ses malheureux lecteurs, voici qu'un écrivain regarde dans la lumière de son cœur les misères qui pourraient être notre condamnation, s'il n'y avait ces mots, pour chacun et pour toujours : O bienheureuse faute...

Anne Perrier

HENRY BARS : *Sur Teilhard de Chardin.*

Dans *Trois vertus-clefs*, Fayard, 1960, p. 73, Henry Bars écrivait à propos du *Phénomène humain :* « Pourquoi le mouvement spontané de l'ascension humaine, ralenti peut-être et même corrompu par le péché, mais inscrit dans la nature dès la création et comme tel indestructible parce que voulu par Dieu, ne serait-il pas repris en charge par le mouvement surnaturel de la Rédemption ? A la question ainsi posée, la réponse, me semble-t-il, ne peut être qu'affirmative. Mais la tentation est grande alors, pour un savant doublé d'un philosophe, sinon même d'un théologien qui refuse de s'avouer comme tel – et justement parce qu'il ne croit pas en être un –, de chercher une continuité observable là où ne peut être que conclue une synergie vivante. De l'avoir cherchée, d'avoir cru la trouver et de l'avoir proposée comme une donnée de science, je crains que ce ne soit l'illusion de Teilhard de Chardin...

« Ce que la Révélation divine nous invite au contraire à attendre, ce sont des ruptures imprévisibles tenant moins à la faiblesse et au péché de l'homme qu'à la sublimité de la fin qui lui est proposée. Je ne mets certes pas en cause la foi du Père, mais plutôt sa prudence de savant chrétien et de théologien procédant à partir des données de la science : il a trop demandé à l'anthropologie, parce qu'il y avait préalablement infusé une forte dose d'espérance chrétienne », p. 73. Une illusion parallèle est signalée, celle qui estime que le « salut de l'homme est d'une seule coulée » et laisse glisser la fin surnaturelle dans le vague de ces « raisons de

vivre » auxquelles on admet que la « recherche des moyens d'existence se suspend tout entière ».

Dans *Marche de l'espérance*, Cerf, 1963, p. 84-84, c'est à propos du *Milieu divin* que s'exprime Henry Bars, avec la même modération, mais aussi la même fermeté. Ayant signalé la tendance d'une espérance théologale qui voudrait élever l'espoir temporel jusqu'à elle et le confondre avec elle, il ajoute: « Je continue à craindre que cette tendance n'ait existé dans l'esprit de Teilhard. Quand il écrit : *Un jour toute la substance divinisable de la matière aura passé dans les âmes ; tous les dynamismes élus se trouveront récupérés : et alors notre monde se trouvera prêt pour la parousie*, s'agit-il d'un *obiter dictum* sans écho dans le reste de son œuvre ? Nul ne le soutiendra, car cette phrase résume l'un des thèmes fondamentaux de cette œuvre et l'année même de sa mort Teilhard écrivait : *Le Christ de la Révélation n'est pas autre que l'Oméga de l'Evolution*... Le Royaume de Dieu ne gagne pas grand-chose à prendre en remorque le train de la Science du jour. » Henry Bars précise : « Il y a de plus des points sur lesquels certains s'abusent trop visiblement. Lorsque Dante sécularisait l'idée de l'Eglise en celle d'une société universelle, du moins savait-il en bon théologien que cette société ne se confondrait jamais avec l'Eglise... Confondre le bien commun politique avec le Corps mystique du Christ, c'est faire injure au Corps mystique, mais c'est aussi faire tort au bien commun politique... L'Eglise jouira de Dieu, et ceux des Français qui mourront dans la grâce de Dieu ; mais la France ne verra jamais Dieu face à face, ni la société mondiale non plus. » A propos de cette dernière remarque, cf. *Nova et Vetera*, 1962, N° 4, p. 286-287.

HENRY BARS : *Marche de l'espérance*, Paris, Editions du Cerf, 1963, 176 pages.

Un très beau petit livre, si *humain* à la fois et si sûrement, si authentiquement, *chrétien*, où rien n'est laissé ni à la pensée ni à l'expression toutes faites, où tout est né de la profondeur d'un cœur dont on sent constamment qu'il nous veut du bien, notre vrai bien, un petit livre riche, béni, bienfaisant.

Charles Journet

FRANÇOIS MAURIAC : *Ce que je crois*, Paris, Grasset, 190 pages.

De cet émouvant petit livre, je détache deux citations.

« Rien qui me soit moins naturel que le mouvement qui porte le Père Teilhard de Chardin à élargir le Christ aux dimensions du cosmos. Non que je m'en scandalise, car le Père répond par là à une exigence du monde moderne et il en aura aidé beaucoup, en cet âge atomique, à garder la Foi. Mais moi j'appartiens à une autre race d'esprits. Le mystère adorable à mes yeux est que le Créateur se réduise aux proportions de chaque créature en particulier et dont la moindre, parce qu'elle est pensante, souffrante, l'emporte infiniment sur le cosmos aveugle, sourd et sans pensée. Je ne vois pas ce que les connaissances acquises par ces générations ajouteraient à ce que Pascal avait dit des deux infinis. Tout Teilhard de Chardin est sinon réfuté d'avance – il n'y a pas lieu de le réfuter – mais ramené aux proportions d'une vue personnelle par le fragment fameux et qu'il ne faut pas craindre de citer une fois encore [1] puisque aucune vérité plus centrale, plus déterminée que celle-là n'aura été nulle part exprimée en moins de mots, mais si justes, si bien articulés et ordonnés que cette pensée de Pascal m'apparaît comme le point de perfection atteint chez nous par l'écriture et par la pensée. L'extrême à la fois de la profondeur et de la limpidité. L'esprit le moins délié peut entrer dans ce raisonnement qui lui livrera la clé de tout : *Tous les corps, le firmament, les étoiles...* », p. 37.

Et voici la seconde citation : « A l'échelle du drame français actuel, il saute aux yeux qu'une politique inspirée de l'humanisme chrétien aurait épargné des flots de sang, nous eût fait faire l'économie d'innombrables crimes et nous eût préservés d'une honte sous laquelle parfois nous succombons, et qu'elle aurait maintenu notre présence au milieu de ces peuples qui nous aimaient », p. 116.

[1] Cf. Nova et Vetera, 1956, p. 220.

ERNEST ANSERMET : *Les fondements de la musique dans la conscience humaine*, 2 volumes, La Baconnière, 1961.

Le besoin de voir clair dans le « mystère » de l'expression musciale, le besoin aussi de donner à un jugement sur la musique contemporaine une base plus solide que le goût ou l'opinion, ont conduit E. A. à une recherche originale et passionnante sur les fondements de la musique.

Dans les sons et dans les intervalles musicaux, nous vivons des fréquences vibratoires et des rapports de fréquences vibratoires que la conscience musicale s'est choisis pour leur conformité aux structures de notre perception.

L'audition musicale est une activité de conscience, obéissant à des lois profondément rationnelles, dont l'analyse peut donner l'explication, mais qui sont vécues par la conscience psychique comme l'expression de son être propre. La conscience psychique (présence affective à l'objet) est opposée ici à la conscience mentale, source de l'abstraction et de la parole. La musique *signifie* à l'homme son activité psychique = elle en concrétise dans le monde sensible les structures essentielles, (vol. II, p. 201). Il existe donc en musique des lois de base qui ne sont ni arbitraires, ni symboliques, ni issues de l'acoustique (bien qu'en partie parallèles à l'acoustique) ; mais elles sont les lois mêmes de notre connaissance sensible. La musique est, d'une façon intelligente quoique obscure à la conscience « intellectuelle », le langage du sentiment. « La raison en acte dans la musique doit donc être une « raison » de l'homme antérieure à la pensée ; et elle se confond avec le sentiment qui le manifeste. La musique nous apparaît ainsi comme l'expérience privilégiée par laquelle l'homme se révèle à lui-même que le *sentiment qui le meut en présence des choses* est en soi une *raison* pleine et entière, claire à elle-même, se suffisant à elle-même (...) ; et qu'elle est même, probablement, sa *raison première* » (vol. II, p. 65).

Que la constitution du langage musical ne puisse se décrire que par les mathématiques, soit par un système de logarithmes, rend une telle démonstration ardue au lecteur non mathématicien. Mais voici sur quoi débouche cette démonstration : C'est par la *tonalité* que la musique garde le rapport essentiel avec son fondement dans la conscience, et qu'elle peut ainsi avoir un sens. Un système atonal prive radicalement de sens les œuvres auxquelles il conduit ; il ne peut être qu'un arrangement, combiné par la réflexion mentale, de « sons » pris comme des objets dont ma conscience est coupée, alors que la musique authentique, langage de la conscience affective, est faite de « notes », positions de conscience rapportées à un centre. (la tonique). Le dodécaphonisme est condamné dans son principe. « C'est bien simple : Schönberg le penseur, sinon le musicien, a totalement perdu le *sens* de la musique... » (vol. I, p. 516).

Au lecteur intimidé par l'aspect technique de l'ouvrage, je recommande la très belle « Note sur la consonance » (vol. II, p. 53 à 188) qui rassemble clairement quelques idées directrices.

Je trouve admirables d'intelligence les raccourcis d'histoire musicale, et de vie les analyses des citations dont le livre abonde En revanche, je n'approuve pas E. A. dans la plupart de ses étonnantes digressions « phénoménologiques » où il transpose sa méthode d'analyse faite pour le langage musical (que l'homme « s'est donné ») à la connaissance de Dieu et du monde (que l'homme ne s'est pas donnés.)

D. Porte

ANTOINE WENGER : *Vatican II, Première Session*, Paris, Centurion, 1963, 348 pages.

C'est un reportage, mais fidèle et intelligent, sur le Concile. « La 1re partie retrace brièvement l'*histoire de la 1re session* depuis la genèse du Concile, le discours d'ouverture, le déroulement des travaux, jusqu'aux grandes orientations et aux grands projets qui sont nés dans les derniers jours de la session. Dans la 2e partie, le *Concile et les chrétiens*, nous faisons l'historique des contacts entre Rome et les Confessions non-catholiques. Nous insistons sur les rapports entre Rome et Moscou, à cause de leur importance et pour la raison que *depuis de longues années nous apportons à ce problème une attention particulière*... Dans une annexe, nous publions et commentons deux interviews inédites accordées par les observateurs russes à deux journalistes soviétique et polonais », p. 11. La phrase que nous avons soulignée donne à ce livre son prix particulier. La 1re annexe s'intitule : *Le Concile et la presse soviétique ;* la 2e : *Le témoignage de*

l'Eglise orthodoxe russe. Toutes les questions importantes soulevées dans cette première session sont ici exposées avec clarté et sobriété.

RENÉ LAURENTIN : *L'enjeu du Concile. Bilan de la première session*, Paris, Seuil, 1963, 130 pages. – *La question mariale*, Paris, Seuil, 1963, 174 pages.

Le grand et beau livre de R. Laurentin *Structure et théologie de Luc I-II* a paru chez Gabalda en 1957. Les deux ouvrages que nous signalons ici se lisent avec aisance. Peut-être l'auteur, dans son penchant à dialectiser prend-il plaisir à accentuer les conflits ? Ayant opposé dans le second livre une tendance à faire de Marie le *centre* à une autre tendance qui l'*expulse* vers la périphérie, il écrit : « A la limite, on en viendrait, d'un côté à transformer la Vierge Marie en idole, et de l'autre, à casser l'idole. Assurément, ce n'est là qu'une limite théorique, et l'Eglise nous garde efficacement de telles extrémités... », p. 161. Mais « casser une idole » serait-ce une si regrettable extrémité ? Touchant le 1er livre, p. 34, rappelons que, selon saint Thomas, la foi porte ensemble sur les *énoncés* et sur les *réalités*, pour se *terminer* bien sûr à ces dernières. C'est dans ce livre seulement, pp. 92-94 que j'ai trouvé, exposée avec exactitude, la question souvent déformée des rapports du Saint-Office et du Secrétariat pour l'Unité.

HUBER, G., *Vers l'union des chrétiens*, Nouveaux entretiens sous la colonnade de Saint-Pierre, Editions du Centurion, Paris 1962, 156 pages.

Le cardinal Bea qui préface cet ouvrage écrit que « l'œuvre de Georges Huber... a été réalisée consciencieusement, au moyen d'une information objective, dans un langage exact et précis, et avec tact » (p. 8). Nous ne pouvons que souscrire à cet éminent témoignage. C'est du reste aussi l'avis de « M. Dumont », l'un des deux interlocuteurs de ce dialogue – ou plutôt l'élève du « Père Eugène » qui lui fait la leçon : « Nos cinq colloques m'ont enrichi plus que je ne saurais vous dire. J'étais venu vous trouver avec des connaissances rudimentaires sur le mouvement œcuménique et voici que je vous quitte avec des notions claires et solides » (p. 147). Et de citer Gœthe : « Mit euch reden, Herr Doktor, ist lehrreich und Gewinn » (ib.). Quel professeur n'a-t-il jamais reçu si beau compliment ?

La forme du dialogue – qui a reçu elle aussi l'approbation cardinalice (p. 10) – rend plus aisée la lecture de l'ouvrage. L'éventail des problèmes abordés, l'authenticité et le sérieux des sources citées, une rigoureuse orthodoxie qui s'accompagne quand il le faut d'une suffisante ouverture d'esprit constituent les mérites de cet ouvrage. Ajoutons-y la simplicité du style et du vocabulaire qui permet aux non-initiés d'avoir accès à ces problèmes dans une langue qui n'a rien d'ésotérique.

G. Musy, O.P.

HANS KÜNG : *Le Concile, épreuve de l'Eglise*, Paris, Seuil, 1963, 254 pages.

Tandis que le P. Wenger insiste sur les rapports de l'Eglise avec l'Orient, c'est plus à la pensée allemande protestante que s'intéresse H. Küng, professeur à Tubingue, qui semble envisager le Concile du Vatican comme un concile d'union. Il nous donne la substance de conférences faites à Rome pour des assemblées d'évêques, des collèges pontificaux, des maisons religieuses, des émissions radiophoniques. Il est plein de suggestions dont beaucoup peuvent être heureuses. Il est compétent en toutes les matières. Manifestement il se sent la grâce d'orienter la barque du Concile. C'est lui qui nous dira si le résultat est un échec ou un succès.

Le douzième chapitre : *Une question disputée : le catholicisme primitif dans le Nouveau Testament* confronte entre elles avec beaucoup d'acuité les positions de deux théologiens protestants de Tubingue, l'un bultmannien, Ernst Käsemann, l'autre barthien, Hermann Diem. « Tous deux adoptent des positions diamétralement opposées sur la question essentielle du contenu catholique du Nouveau Testament. Chacun d'eux quoique sous un point de vue différent, – Käsemann quant au *pré-catholicisme* dans le Nouveau Testament, Diem quant à l'autorité du canon néo-testamentaire, – est sans doute plus proche des catholiques que son partenaire. Mais gardons-nous de dramatiser cette opposition et de nous faire illusion : où réside le profond accord de Diem et de Käsemann ? Ils sont parfaitement d'accord en ceci qu'ils ne veulent pas entendre le

Nouveau Testament *kat'holou*... L'*a priori* tacite et tout naturel qui les caractérise malgré leur zèle à comprendre le Nouveau Testament, c'est leur protestantisme... Toutes sortes de voies divergentes sont ouvertes à un protestant ; mais il ne peut avoir ni la liberté ni l'ouverture nécessaire pour prendre un chemin vers Rome... », p. 160. A titre de discussion *ad hominem*, – et sans poser la question préjudicielle de l'inspiration et de l'inerrance de l'Ecriture, – on ne peut qu'admirer cette apologétique.

Mais suffisamment de choses dans ce livre nous semblent regrettables. La manière dont l'auteur parle de l'autorité laissée par le Christ à son Eglise laisse soupçonner qu'il n'en a guère scruté le mystère. On nous dit, par exemple, que les réformateurs, bien qu'ils aient affirmé que les conciles ont erré, ne songeaient pas à saper leur autorité, mais voulaient « bien plutôt donner un fondement solide à cette autorité en les *soumettant* à la Parole de Dieu... Les réformateurs affirment une permanence de l'*Eglise* dans la vérité, même lorsqu'ils refusent cette permanence à chaque concile en particulier et à ses propositions », p. 168. On oublie de distinguer entre l'Eglise parlant au nom même de Dieu et l'Eglise parlant en son propre nom, et l'on déclare tout uniment que « l'autorité de l'Eglise est et demeure *hétéro-nome* », p. 169. On assure que le pape, dans les déclarations doctrinales qui nous obligent, ne peut agir que « comme le représentant de l'Eglise », p. 172. Sans distinguer entre variations de vocabulaire et variations de sens, on assure que « la foi peut être la même, les formulations différentes, voire même – l'histoire de la Trinité le montre – opposées », p. 174. On ajoute : « Un des caractères du dogme est donc sa perspective polémique... Or une vérité *définie polémiquement* confine d'une façon particulière à l'erreur... Une vérité définie dans un contexte polémique risque de n'être comprise que comme une pure négation d'une erreur. Mais elle néglige ainsi nécessairement le véritable noyau de vérité qui est dans l'erreur. Cette expression de la vérité n'est alors qu'une *demi-vérité*... Bref, parce qu'une demi-vérité peut être aussi une demi-erreur, on ne se comprend pas... », pp. 176-177. On oublie que si les apôtres en tant qu'*apôtres* étaient égaux, les autres apôtres en tant que *brebis du Christ* n'étaient pas égaux à Pierre et l'on nous dit que « le rapport entre le pape et les évêques doit correspondre davantage au rapport entre Pierre et les apôtres », p. 194. Et : « Dans l'Eglise apostolique... nous constatons l'existence d'une autorité pour l'Eglise prise en sa totalité, mais aucun papalisme... Il importe que la relation entre ministère de Pierre et ministère des apôtres soit élucidée d'une manière claire par rapport à l'Ecriture. Cette tâche ne nous a pas été facilitée par le premier concile du Vatican », p. 196.

Le Concile aura-t-il échoué s'il ne rejoint sur ces points les vues de l'auteur ?

Charles Journet

GEORGES CASALIS, *Luther et l'Eglise confessante*, Coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 180 pages.

« C'est au sein de l'Eglise romaine, comme moine et professeur de théologie que Luther a vécu son drame spirituel et a reçu la paix ; c'est au sein de son Eglise qu'il entend faire part à d'autres de la délivrance miraculeuse, de la joie qui sont les siennes. Le drame, c'est que cette Eglise va s'avérer incapable d'écouter et de garder en elle cet homme qu'elle avait formé et que l'Ecriture, transmise par elle, avait conduit à l'équilibre de la certitude et de la vie chrétienne... Rien ne serait plus osé que d'affirmer qu'eût-il prévu la suite de son aventure, il eût au prix de son silence, préservé l'unité de l'Eglise... S'il a plié, lui, devant la puissance de la grâce, qui donc pourrait y résister ? S'ils y résistent, n'est-ce pas le meilleur signe qu'ils sont dans l'erreur et que lui, Luther, doit persévérer ? D'ailleurs, coûte que coûte et quoi qu'il arrive, il faut que soit confessée la foi triomphale qui s'est emparée de lui », pp. 59-61. « Nous suivrons le combat spirituel de Luther, des origines jusqu'au moment où, vers 1525, il a trouvé son plein épanouissement et arrive à la dangereuse période de la maturité... C'est le moine brûlé par sa quête de Vérité, le chrétien du désespoir apaisé, l'auteur du traité *De la liberté chrétienne* qui est le maître spirituel vers lequel nous regarderons... [afin] d'apporter une contribution au dialogue œcuménique qui est une des lumières de notre difficile époque, bref de reprendre à notre compte et pour notre temps le *témoignage* du Réformateur. Pour le reste nous avons simplement suivi les données scientifiques fournies par les ouvrages décisifs d'Henri Strohl et de Lucien Febvre qui ont été notre constante référence », p. 4.

Faut-il rappeler que, dans l'écrit *De la liberté chrétienne*, Luther déchire l'homme en deux moitiés : d'une part l'âme et la foi, d'autre part le corps et les œuvres ? C'est là encore qu'il enseigne que « les bonnes œuvres ne rendent pas l'homme bon, mais l'homme bon accomplit de bonnes œuvres ; les œuvres mauvaises ne rendent pas l'homme mauvais, mais l'homme mauvais accomplit des œuvres mauvaises ». Et encore : « Le chrétien n'a besoin pour son salut d'aucune œuvre ni d'aucun commandement ». La même année Luther voit dans le pape l'Antéchrist et déclare à tous les chrétiens qu'ils doivent sous peine de malédiction éternelle lui refuser leur adhésion. Il était difficile à l'Eglise, convenons-le, de s'*avérer capable* d'intégrer ces principes. C'est une assez curieuse perspective de dire que c'est elle qui rompant le dialogue a fait schisme.

Le livre est honnête. Il cite sans l s altérer les textes de Luther : « Moi aussi je me suis marié, et avec une nonne. J'aurais pu m'en abstenir et je n'avais pas de raisons spéciales pour m'y décider. Mais je l'ai fait pour narguer le diable et ses écailles, les faiseurs d'embarras, les princes et les évêques puisqu'ils sont assez fous pour défendre aux clercs de se marier. Et ce serait de grand cœur que je susciterais un scandale encore plus grand, si je savais seulement quelque autre chose qui puisse mieux plaire à Dieu et les mettre hors d'eux », p. 130.

Charles Journet

J. G. Bougerol, *Saint Bonaventure et la sagesse chrétienne*, Coll. « Maîtres spirituels », Paris, Seuil, 1963, 188 pages.

On cite au début Jacques Chevalier suivant qui « le Christ est le médiateur et le moyen de toutes sciences, non pas seulement de la théologie mais de la philosophie qui ne peut en être séparée », qui parle des « tendances rationalistes et intellectualistes de saint Thomas », qui oppose d'une part saint Thomas, Descartes, Aristote et d'autre part saint Bonaventure, Pascal, Platon, les premiers donnant un fondement plus ferme à l'édifice du savoir, les seconds servant de correctifs en rappelant à la raison ses limites, pp. 35-36 pour affirmer à la fin avec Etienne Gilson que les deux « philosophies » de saint Thomas et de saint Bonaventure se dressent pareillement contre le rationalisme, « l'une et l'autre coordonnant l'effort de l'intelligence à l'acte de foi et maintenant l'influence bienfaisante de l'habitus de la foi sur les opérations de l'intelligence », p. 179. Et encore Jacques Chevalier, pour qui l'humanisme de saint Thomas lui permettait de tempérer le naturalisme des averroïstes, mais non pas de dresser contre lui « l'aspect complémentaire dont est faite la vérité totale, je veux dire la primauté absolue du divin, la déficience de la nature et la nécessité de la grâce pour la parfaire, le dépassement de l'intelligence par la volonté et par l'amour... », p. 52. Mais a-t-on même lu saint Thomas ?

Plus que ces vains balancements serait profitable une comparaison des *Commentaires* de saint Bonaventure et de saint Thomas sur le livre des *Sentences :* même maîtres, même méthodes, même questions innombrables, mêmes réponses. A ce propos on lit ici que « Bonaventure ne se pose pas la question du motif de l'Incarnation », p. 62. Il la pose *longuement* pourtant, *III Sent.* dist. 1, a. 2, quaest. 2, et la solution qu'il préfère et celle qu'après lui saint Thomas adoptera dans la *Somme*, à savoir celle de saint Augustin : « Si l'homme n'avait pas péché, le Fils de l'homme ne serait pas venu ». L'une des quatre raisons qu'il en donne est admirable : ceux qui pensent que Dieu s'est incarné à dessein de parachever l'univers, oublient la transcendance du mystère de l'Incarnation « car le Christ est au-dessus de toute la perfection de l'univers soit de la nature, soit de la grâce soit de la gloire ». Le paradoxe est que saint Bonaventure en appelle ici-même à Aristote pour souligner la transcendance divine ! Et l'on nous dit ici : « Il ne faudrait pas attribuer à saint Bonaventure des idées élaborées en d'autres temps. Mais il est tout de même intéressant de noter que la vision du monde est dans l'esprit de Bonaventure inséparable de celle du Christ considéré dans sa fonction la plus cosmique », p. 56.

« Le Père est *agenetos* comme disent les Grecs, *innascible* comme disent les Latins Bonaventure dit : *premier*. Il lui répugne en effet de ne concevoir le Père que sous la propriété négative : non engendré », p. 60. Mais qui parmi les Grecs ou les Latins n'a conçu le Père que sous sa propriété négative ? Bonaventure emploie comme tout le monde et sans nulle répugnance le mot *innascible* pour le Père ; il y ajoute même le mot *inspirable*, *I Sent.*, dist. 2, a. 1, qu. 4 !

A la p. 14 : « le Juif Averroès ». D'où l'auteur tient-il cette précision ? A la page 152 on explique comment Duns Scot préfigure Descartes et la phénoménologie husserlienne, « non pas une phénoménologie de la conscience humaine, mais de l'Absolu. En se révélant, Dieu appelle le théologien à devenir métaphysicien ».

Livre à refaire. Le grand Docteur de l'Eglise le mérite.

Charles Journet

E.-M. LAJEUNIE, *Saint François de Sales et l'esprit salésien*, Maîtres spirituels, Aux Editions du Seuil (s. d.).

L'auteur a réussi à faire tenir dans un espace limité, où une abondante illustration réduit encore la part du texte les faits principaux de la biographie de saint François, une analyse de sa pensée et de sa spiritualité, un rapide tableau enfin des manifestations ultérieures de l'esprit salésien. Cela avec le désir d'expliquer en historien le Saint et son œuvre, avec le propos déclaré surtout, d'aider le lecteur à trouver ou retrouver un amour « dont la force est si délicieuse et dont le délice est fécond » (p. 5).

Dans l'ordre des explications l'on relèvera entre autres, que M. L. soustrait saint François à des influences spirituelles que l'on prétend déterminantes (la Bienheureuse Acarie, sainte Jeanne de Chantal) ; il lui rend une initiative, une « maîtrise » dont certains (H. Bremond, par exemple) voulaient le dépouiller. Quant au propos, afin de le justifier, de le favoriser, M. L. souligne avec une complaisance légitime les faits, les attitudes, les idées du Saint qui font de lui un précurseur, un « moderne » capable de contribuer à la solution de nos problèmes sur le plan moral et religieux, de remédier à bien des angoisses et des inquiétudes.

Contrairement à l'habitude de la Collection – sauf erreur –, les extraits des œuvres sont donnés en citations au cours de l'étude – rapide et suggestive.

F. Bouchardy

JEAN DANIÉLOU, *Au commencement, Genèse I-XI*, Paris, Seuil, 1963, 126 pages.

Livre riche, suggestif, dense. Les deux premiers chapitres sur la création du monde et la doctrine biblique de l'homme seraient à citer. Rapportons ces lignes qui, il y a quelques années auraient pu sembler banales, mais qui aujourd'hui, devant tant d'abandons, sont presque héroïques : « Si l'enseignement essentiel de ces chapitres est de marquer des niveaux et singulièrement de signifier que l'homme comme image de Dieu est transcendant à toute la nature, on ne voit pas comment il pourrait être un produit de celle-ci, dans ce qui le constitue dans son ordre propre, dans sa réalité de personne intelligente et libre. Tout évolutionnisme matérialiste est métaphysiquement absurde. La création de l'homme est donc une création au sens propre, c'est-à-dire une action par laquelle Dieu suscite quelque chose du néant. Seule nous empêcherait de l'admettre une vision des choses qui n'admettrait pas que Dieu intervienne dans l'histoire. Mais toute la Bible n'a pas d'autre objet que de nous décrire des actions divines inscrites dans la trame des événements. La création de l'homme apparaît comme relevant des merveilles de Dieu, de même que l'alliance avec Abraham et la résurrection de Jésus-Christ. Qui refuse l'une est proche de refuser les autres. La biologie et la paléontologie n'ont rien à voir à cela. Pas plus qu'elles ne nous expliquent ce qu'est l'homme dans le mystère de son *être*, elles ne nous expliquent ce qu'il est dans le mystère de son *origine*. Tout ici relève d'un autre ordre, au seuil duquel les sciences positives s'arrêtent, non par insuffisance de développement, mais par radicale disproportion... Pas plus d'ailleurs que l'esprit de l'homme n'est le produit de l'évolution de la vie, il n'est dépendant de l'évolution de la technique. Ses instruments changent, mais il est toujours le même. Il y a en lui quelque chose qui transcende toute évolution. On trouve autant d'intelligence dans les peintures rupestres du sixième millénaire que dans les dernières réalisations de l'art non figuratif », pp. 52-54.

Le chapitre III sur le mystère du péché est un chapitre «prudent» écrit intentionnellement sans presser l'exégèse de saint Paul et sans référence aux définitions conciliaires. On en appelle à Simone de Beauvoir – nouveau Père de l'Eglise –, pour nous convaincre qu'« une immortalité naturelle des corps est absurde ». En outre sur un point capital nous ne pouvons suivre l'auteur :

« Ceci, dit-il, ne signifie pas que durant le temps qui va d'Adam au Christ, les hommes ne soient pas toujours moralement responsables, mais qu'*ils n'ont pas cette familiarité avec Dieu qui s'appelle la grâce sanctifiante* »,

p. 75. Une telle phrase, qui suppose que Dieu puisse justifier les âmes sans leur infuser la justice, chasser les ténèbres sans introduire la lumière, s'inscrit contre l'immense tradition qui fait remonter l'Eglise au lendemain de la chute. Les chapitres X et XI développent avec beaucoup d'intelligence l'opposition dialectique de la diversité des peuples, langues, cultures, qui apparaissent d'une part, dans le récit sacerdotal, comme un fruit de la bénédiction première : « Soyez féconds, multipliez, emplissez la terre », et d'autre part, dans le récit yaviste de la tour de Babel, comme le châtiment d'une faute collective, celle de l'orgueil totalitaire : il faudra pour retrouver l'unité, la grâce de Pentecôte, et celle de la Jérusalem céleste.

(Page 89, avant-dernière ligne, au lieu de 29, écrire 22.)

Charles Journet

NOVA ET VETERA

Direction : Charles Journet, Grand Séminaire, Fribourg (Suisse).

Secrétaire de rédaction : R. P. Marie-Martin Cottier, O. P., avenue Saint-Paul 6, Grange-Canal (Genève).

Edition et administration : Librairie L. Méroz, boulevard Georges-Favon 12, Genève.

Compte de chèques postaux : I 10 232 (Revue *Nova et Vetera*).

* * *

Conditions d'abonnement (Suisse et étranger) :

Abonnement annuel ordinaire :	Fr.	12.—
Abonnement de soutien :	»	15.—
Le numéro :	»	3.—

Pour la France : Abonnement annuel N. F. 14.—
Le numéro : » 3.75

Compte de chèques postaux : Paris 18.509.59
(Revue *Nova et Vetera*)

* * *

Les abonnements sont annuels et partent toujours du No 1 de l'année en cours.

* * *

Publié avec l'aide du Fonds national suisse de la recherche scientifique.