# NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE


INTERCOMMUNION ? ..... 1

HENRY BARS • *Les événements récents de Boquen* ..... 10

PAUL ROUSSET • *Saint Bernard et l'idéal chevaleresque* ..... 28

ERNST-R. KORN • *Le Sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger* 36

NOTES

*Pour une philosophie de l'éducation*, un livre de Jacques Maritain 58

BIBLIOGRAPHIES – Claude Tresmontant, *Le problème de la Révélation* – Jean Hervé Nicolas, *L'amour de Dieu et la peine des hommes* – Georges M.-M. Cottier, *Horizons de l'athéisme* – Oscar Cullmann, Karl Barth, etc., *Comprendre Bultmann* – Maurice Zermatten, *Le couple perdu et retrouvé* – Guy de Broglie, S. J., *Conflits de devoirs et Contraception*.



XLVe ANNÉE – No 1 – JANVIER-MARS 1970

# Intercommunion?

«Ce n'est point par la voie de fait de ce qu'on nomme aujourd'hui l'intercommunion que l'on pourra parvenir à l'unité.»
PAUL VI,
*Audience générale du 21 janvier 1970,*

## *1. Participation des non catholiques aux sacrements de l'Eglise: la réponse du Concile*

Parlant d'une manière générale de l'exercice de l'Œcuménisme, et sans encore préciser la situation très différente présentée par les Eglises orthodoxes d'une part, et les Eglises protestantes d'autre part, le Décret *Unitatis redintegratio* sur l'Œcuménisme mentionne, à la suite d'autres pratiques, celle qui est chère aux catholiques de reprendre entre eux la prière du Sauveur pour l'unité de son Eglise, puis celle de s'associer, pour prier, à leurs frères séparés en certaines circonstances particulières, par exemple lors des prières prévues «pour l'unité» et dans les réunions œcuméniques.

Le Décret touche ensuite au problème de la *communicatio in sacris* entendue même au sens fort, c'est-à-dire au problème de la participation aux sacrements de l'Eglise. Il énonce un premier axiome: «*Il n'est pas permis*, dit-il, *de considérer la 'communicatio in sacris' comme un moyen à employer sans discernement pour rétablir l'unité des chrétiens*». Un discernement doit s'opérer. Lequel? Le Décret continue: «*Cette 'communicatio' dépend surtout de deux principes: Unité de l'Eglise, qu'elle doit exprimer; participation aux moyens de grâce. L'expression de l'unité interdit la plupart du temps la 'communicatio'; la grâce à procurer, la conseille parfois*», nº 8. Ces considérations générales demanderont à être précisées d'une manière différente, selon qu'il s'agira des Eglises orthodoxes, très proches de nous [1], ou des Eglises et Communautés protestantes, où la coupure se révèle plus profonde [2].

[1] Cf. Décret *Orientalium Ecclesiarum* sur les Eglises orientales catholiques, nºs 25, 26, 27.

[2] Décret *Unitatis redintegratio*, nº 22. Voir, Directoire œcuménique: *La 'communicatio in sacris' avec les autres frères séparés*, Documentation Catholique, 1967, col.1088–

Telles sont les dispositions du Concile relatives à la *communicatio in sacris*. Elles reposent sur la doctrine catholique de l'unité de la Foi, de l'unité de l'Eucharistie, de l'unité de l'Eglise – un seul Seigneur, une seule Foi, une seule Eucharistie, une seule Eglise, – à laquelle les partisans de l'intercommunion, qu'ils soient ou non catholiques, nous proposent pratiquement de renoncer.

### *2. L'Eucharistie du Christ sacrement de l'unité de l'Eglise du Christ*

C'est sous la fontaine de la hiérarchie, à l'endroit où s'exercent en plénitude les pouvoirs sacramentels et magistériels reçus du Christ Prêtre et du Christ Illuminateur, que peut éclore et se déployer l'unique Eglise qui est le Corps du Christ. Le sacrement suprême de son unité, c'est-à-dire le signe et le moyen par quoi est consommée en elle l'unité inaugurée par le Baptême, c'est l'Eucharistie, où le Christ se rend substantiellement présent à elle, changeant le pain en son Corps et le vin en son Sang, et l'inondant à chaque Messe des rayons de son Sacrifice rédempteur. «Le calice de bénédiction que nous bénissons, n'est-il pas communion au Sang du Christ? Le pain que nous rompons, n'est-il pas communion au Corps du Christ? Puisqu'il n'y a qu'un pain, à nous tous, nous ne formons qu'un corps, car tous nous avons part à ce pain unique» (1 Cor., x, 16–17). «C'est pourquoi quiconque mange le pain ou boit le calice du Seigneur indignement, aura à répondre du Corps et du Sang du Seigneur» (xi, 27). Sentence redoutable. Après les paroles qui se lisent en saint Jean: «Qui mange ma chair et boit mon sang demeure en moi et moi en lui» (vi, 56), certains murmurent en disant: «Comment cet homme peut-il nous donner sa chair à manger?... Cette parole est dure, et qui peut l'entendre?... Jésus dit alors aux Douze: Voulez-vous partir, vous aussi?» (vi, 52, 60, 67). L'Eucharistie, sacrement par excellence de l'unité, commence par des séparations. Ce n'est pas l'unité à tout prix que veut Jésus.

Profondément, mystérieusement unie, non seulement par le désir et à distance, mais de plus par contact et sacramentellement, à Celui dont il

1090; *Intercommunion, Note du Secrétariat pour l'unité des chrétiens*, D. C., 1968, col. 1860–1861. Le texte latin du *Directoire* se trouve dans les A. A. S., 1967, voir surtout p. 590.

Une *Déclaration du Secrétariat pour l'unité des chrétiens*, intitulée: *Sur la position de l'Eglise catholique en matière d'Eucharistie commune entre chrétiens de diverses confessions*, et parue dans l'*Osservatore Romano* du 12-13 janvier 1970, vient «sur ce sujet de grande importance théologique, pastorale et surtout œcuménique» de «rappeler les normes de l'Eglise telles qu'elles ont été récemment formulées».

est dit: «Il n'y a de salut en aucun autre, car il n'y a sous le ciel aucun autre Nom qui ait été donné aux hommes par lequel nous devions être sauvés» (Act., IV, 12), l'Eglise est de ce fait l'unique foyer du salut du monde, destiné à rassembler dans le temps tout ce qui sera sauvé pour l'éternité.

### *3. L'Eglise, indivisible par essence, est partiellement présente dans les dissidences*

C'est avec son essentielle plénitude que l'Eglise du Christ est envoyée à toutes les nations et portée à la rencontre de la Parousie par l'élan de Pentecôte. Qu'elle soit, en elle-même et dans sa propre structure, déchirée et fractionnée est chose impossible. Mais elle s'est déchirée et fractionnée dans le cœur de ceux qui au cours des âges se sont séparés d'elle. Des ruptures se sont produites entre baptisés, et précisément sur le point même de l'Eucharistie. Des dissidences sont survenues. Une Eglise, une Communauté dissidente est faite de trois éléments en mutuelle interaction: avant tout de la part du trésor de l'Eglise du Christ qu'elle emporte avec elle; puis d'un principe de dissidence qui tend à dissocier ce trésor; et, en sens contraire, des visites de l'Esprit saint qui tente de la recomposer dans son unité plénière.

En raison des valeurs chrétiennes qu'elles retiennent, les Eglises et Communautés séparées peuvent continuer de représenter, de rendre présente, d'une manière sans doute partielle, déficiente, affectée de privation, l'indivisible Eglise du Christ. Celle-ci *subsiste* intégralement sous la hiérarchie, où elle a son foyer, mais elle se reconnaît *présente*, – c'est une joie secrète pour elle, – partout où est à l'œuvre quelque don authentique de ce Christ dont elle est le Corps: à la manière un peu dont on dira que le soleil subsiste où se trouve son noyau igné, mais qu'il est présent partout où se répandent ses rayons; ou qu'un homme subsiste où se trouve sa personne, mais qu'il est présent partout où se fait sentir son influence.

Telle est la doctrine du Concile. Ayant décrit, dans la Constitution dogmatique *Lumen gentium* sur l'Eglise, «l'unique Eglise du Christ, dont nous professons dans le Symbole l'unité, la sainteté, la catholicité et l'apostolicité, et que notre Sauveur, après sa résurrection, remit à Pierre pour qu'il en soit le pasteur (Jean, XXI, 17), qu'il lui confia à lui et aux autres apôtres pour la répandre et la régir (Mt., XXVIII, 18–20), et dont il a fait pour toujours la colonne et le fondement de la vérité (1 Tim., III, 15)»,

le Concile précise aussitôt: «Cette Eglise, comme société constituée et organisée en ce monde, subsiste (*subsistit*) dans l'Eglise catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques qui sont en communion avec lui [1], bien que de nombreux éléments de sanctification et de vérité puissent se trouver (*inveniantur*) hors de sa structure: éléments qui, en tant que dons faits en propre à l'Eglise du Christ, font converger vers l'unité catholique, *ad unitatem catholicam impellunt*», nº 8.

A son tour, le Décret *Unitatis redintegratio*, après avoir affirmé que «les Eglises et Communautés séparées ne sont nullement dépourvues de signification et de valeur dans le mystère du salut: l'Esprit du Christ, en effet, ne refuse pas de se servir d'elles comme de moyens de salut», rappelle que «la vertu de ces moyens découle de cette plénitude de grâce et de vérité qui a été confiée à l'Eglise catholique», et que «c'est par la seule Eglise catholique du Christ, qui est organe général du salut, *generale auxilium salutis*, que peut être obtenue toute la plénitude des moyens de salut», nº 3.

En proclamant que l'Eglise du Christ, confiée à Pierre, qui subsiste indivisée en sa structure, se reconnaît – et c'est pour elle une cause tout à la fois d'espérance et d'action de grâces – dans les éléments d'elle-même qu'elle retrouve dans les dissidences, le Concile donnait sa pleine expression à la doctrine romaine traditionnelle que formulait déjà saint Augustin dans le *De Baptismo:* «Pour nous, il n'y a qu'un seul Baptême, que nous ne reconnaissons qu'à l'Eglise, et partout où nous le trouvons, quand nous le pouvons, nous le ramenons à l'Eglise» [2].

### *4. Quand l'Eucharistie peut-elle être demandée? Quand peut-elle être donnée?*

Telle est la foi catholique. Un seul Christ hors duquel il n'y a pas de salut. Une seule Eglise du Christ, qui est son Corps, indivisible, infaillible, vierge en sa structure essentielle [3], à laquelle appartient, de laquelle relève

[1] En note: «Elle est appelée: *Eglise sainte* (*catholique apostolique*) *romaine*» dans la Profession de foi tridentine et au premier Concile du Vatican», Deuz.-Schön., nºs 1868 et 3001.

[2] «Nos unum baptisma, quod non nisi Ecclesiae novimus, ubicumque inventum, quando possumus, ad Ecclesiam revocamus» (VI, XXVIII, 54).

[3] «Ainsi l'Eglise envisagée en ses principes constitutifs – et non pas seulement tels que ceux-ci sont en Dieu, mais tels qu'ils lui sont *donnés*, tels qu'ils sont *en elle* ses principes formels – est-elle impeccable, infaillible et vierge, de l'impeccabilité et de la virginité même de Dieu et de Jésus-Christ.» Yves M.-J. CONGAR, *Vraie et fausse réforme dans l'Eglise*, Paris, Cerf, 1950, p. 104.

tout ce qui dans le monde sera sauvé pour l'éternité. Etre membre du Christ, c'est pour autant être membre de son Eglise. On peut, sans ombre d'erreur coupable, ne pas le savoir. Innombrables sont ceux qui relèvent du Christ sans pourtant l'avoir connu; et plus innombrables encore ceux qui de ce fait relèvent de l'Eglise du Christ sans pourtant l'avoir reconnue.

Le cœur de cette unique Eglise bat dans l'Eucharistie, sacrement, c'est-à-dire signe et moyen, de son essentielle et suprême unité, où le Christ, le Seigneur de la gloire, transsubstantiant en lui le pain et le vin, vient à chaque Messe la toucher pour actualiser en elle l'unique Sacrifice de la Croix.

Dès lors, si l'on n'est pas catholique, comment pourrait-on, sans méprise, demander de participer à l'Eucharistie catholique sans, soi-même et pour soi-même, accepter comme vrais: d'une part son caractère sacrificiel et le miracle ontologique de la transsubstantiation, et d'autre part le mystère de la pérennité de l'unique et indivisible Eglise du Christ dont l'Eucharistie est le sacrement suprême?

Et, si l'on est catholique, comment pourrait-on, sans méprise, donner l'Eucharistie catholique sans supposer qu'elle est reçue pour ce qu'elle est en vérité: l'unique Eucharistie instituée par le Christ, sacrement de l'unique Eglise fondée par le Christ?

### *5. Où l'on s'écarte de la foi catholique*

Mais on pourra, sans peut-être en prendre nettement conscience au début, et trompé soi-même par ce que le Concile appelle un «*faux irénisme*» [1], s'écarter peu à peu, puis ouvertement, de la foi catholique. On finira alors par dire, par exemple, que l'Eglise de Pentecôte, l'Eglise apostolique primitive, envoyée à toutes les nations et à tous les siècles, s'est brisée aux obstacles. Elle n'a survécu qu'en se transformant. Elle est représentée aujourd'hui dans l'existence par une pluralité d'Eglises et de Communautés dont aucune ne saurait prétendre être l'indivisible Eglise du Christ. Comparées entre elles, ces *Eglises* peuvent être jugées plus ou moins parfaites, c'est une question de degrés. Mais, n'étant que des divisions d'une unité perdue, elles sont toutes à ce titre, – et l'Eglise du Verbe incarné, une, sainte, catholique, apostolique, et que nous disons romaine pour rappeler qu'elle a été confiée à Pierre, ne fait pas exception, – essentiellement équi-

[1] «Rien n'est plus étranger à l'Œcuménisme que ce faux irénisme, *falsus irenismus*, qui cause du dommage à la pureté de la doctrine catholique et obscurcit son sens authentique et incontestable.» Décret *Unitatis redintegratio*, nº 11.

valentes. Qu'elles prennent acte d'un tel état de choses et confessent humblement leur foncière égalité. Leur tâche sera, par-delà leurs différences accidentelles, de se rejoindre dans une unité nouvelle.

Equivalence essentielle des Eglises, et donc, car tout se tient, équivalence essentielle de leurs *Eucharisties*. Toutes entendent réunir leurs fidèles dans le même Christ, toutes parlent aujourd'hui de sa «présence réelle»: voilà pratiquement, «pastoralement», ce qui compte et ce qui doit unir les baptisés. «Présence réelle», tel est le mot destiné à faire l'unité: présence luthérienne par consubstantiation, présence calvinienne par concomitance, présence intentionnelle par simple transsignification et transfinalisation de l'usage que l'on fait du pain, voire même, pour certains, Cène entièrement sécularisée et référée aux repas quotidiens que le Christ prenait avec ses disciples, tout cela, – sans excepter notre Eucharistie catholique où nous adorons la présence substantielle du Christ et de son unique Sacrifice rédempteur, – tout cela ne représente que les modalités accidentelles d'une unique Eucharistie, signe et moyen de la nouvelle unité d'une Eglise en formation.

Enfin, car ici encore tout se tient, l'équivalence essentielle des Eucharisties entraîne nécessairement l'équivalence essentielle des *ministères*. Quel besoin en effet d'un pouvoir ministériel spécial, conféré par consécration, pour célébrer une Eucharistie où la présence réelle n'est plus la présence «immédiate», la présence «substantielle» du Christ; où les mots: *Ceci est mon corps* veulent dire: Ceci est du pain qui «médiatise» mon corps, qui est présenté comme signe de mon corps, comme capable, s'il est pris avec foi, d'unir à mon corps lequel maintenant ne peut être qu'au ciel? C'est du pain, au sens propre; c'est mon corps, seulement au sens impropre, par la figure de style qui donne le même nom au moyen et au terme, au signe et au signifié. Voilà la présence «médiate», la présence de «signe», la présence par «interposition» d'une autre réalité, d'une autre substance. Et il n'y a pas ombre alors de transsubstantiation. Dès lors, la distinction entre d'une part le sacerdoce ministériel hiérarchique, conféré par le sacrement de l'ordre, et d'autre part le sacerdoce commun des fidèles baptisés et confirmés, entre prêtres et laïcs, est rendue vaine et doit être abolie. Luther avait raison.

### 6. *Un exemple d'œcuménisme aberrant*

Je le trouve dans un écrit non livré à la publicité, dû à des théologiens catholiques dont j'ignore les noms, critiquant les dispositions prises par le

Concile sur la *communicatio in sacris*, comme n'étant plus adaptées à notre temps, et destiné à orienter l'opinion catholique vers une large intercommunion. On y cite d'abord les deux principes du Décret *Unitatis redintegratio*, nº 8, que nous avons rapportés au début de cette étude, mais dans le propos de «les examiner critiquement à la lumière de la nouvelle vision de l'Eglise développée pendant le Concile» et pour en proposer une «réinterprétation».

Le Concile, on s'en souvient, parlait de l'unique Eglise du Christ, indivisible en elle-même, *subsistant* dans l'Eglise catholique confiée à Pierre, mais demeurant *présente*, à l'état divisé, au sein des dissidences en raison des éléments du trésor chrétien qu'elles retiennent et qui d'eux-mêmes tendent à converger vers l'unité catholique, *ad unitatem catholicam impellunt*. Et voici l'étrange exégèse qui va nous conduire à «la nouvelle vision de l'Eglise développée pendant le Concile». Puisque l'Eglise catholique romaine reconnaît qu'il y a, au-delà de sa structure visible, des éléments de sanctification et de vérité vraiment intégrés dans les Eglises et communautés séparées d'elle, et dont l'Esprit du Christ ne refuse pas de se servir comme d'un moyen de salut, elle «reconnaît ainsi qu'elle ne coïncide pas purement et simplement avec le Corps du Christ». Elle ne peut plus prétendre être l'unique Eglise du Christ, laquelle s'est brisée et divisée au cours du temps. Elle reconnaît qu'elle, Eglise catholique romaine, et les Eglises et Communautés qu'elle nomme séparées, sont autant de parties, de divisions, en tant que telles essentiellement équivalentes, essentiellement déficientes de l'unité primitive aujourd'hui perdue [1].

Essentielle équivalence des Eglises et Communautés maintenant disjointes, d'où va résulter bien sûr l'essentielle équivalence des Eucharisties célébrées en ces Eglises. «Il découle de cette nouvelle perspective ecclésiologique que l'unité de l'Eglise du Christ, du Corps du Christ, unité toujours *in via*, peut s'exprimer aussi en dehors de la célébration eucharistique de l'Eglise catholique romaine». Selon la foi catholique, avons-nous dit, l'unité de l'indivisible et indestructible Eglise du Christ ne peut se maintenir et se rassembler qu'autour de l'Eucharistie unique divinement instituée par le Christ. Mais l'unité de la nouvelle perspective ecclésiologique, n'étant plus celle de l'indivisible Eglise du Christ, comporte une nouvelle manière de s'exprimer et une nouvelle notion de l'Eucharistie. On nous le

[1] On reconnaît ici l'exégèse consciemment déformante de Edward Schillebeeckx cf. *Nova et Vetera*, 1969, nº 4, p. 305.

fait remarquer: «La célébration eucharistique de l'Eglise catholique romaine n'englobe pas l'ensemble des baptisés, mais uniquement les membres de cette Eglise. Or la célébration eucharistique tend à englober, par son dynamisme même, tous ceux qui sont déjà dans la communion baptismale par le baptême qui est un. Le principe devant gouverner ce problème de la *communicatio in sacris* nous paraît donc être le suivant: l'Eucharistie doit, autant que possible, exprimer toute la réalité de la communion et de l'unité déjà existante entre les baptisés». Ainsi l'Eucharistie de la foi catholique doit faire place à l'Eucharistie de la nouvelle perspective ecclésiologique. En d'autres mots, il convient de reconnaître l'essentielle équivalence des Eucharisties protestantes, où ce qui se partage c'est du pain référé au Christ, et de l'Eucharistie de la foi catholique (et orthodoxe), où ce qui survient d'en haut, c'est substantiellement, sans interposition, sous le voile sacramentel, le Christ adorable et son unique Sacrifice sanglant.

Une fois reconnue l'équivalence essentielle des Eucharisties, il ne reste qu'un pas, logiquement c'est le plus facile à franchir, pour convenir de l'équivalence essentielle des ministères. Les théologiens partisans de «la nouvelle vision de l'Eglise développée pendant le Concile» auront pratiquement gain de cause quand ce pas sera franchi. Cela demande, ils le sentent, et ils le disent, un peu de prudence: «A cause des questions qu'ils posent, ces théologiens estiment, tout au moins, qu'on ne peut pas refuser *a priori* toute réalité sacramentelle à l'eucharistie présidée par un ministre d'une Eglise issue de la Réforme.»

Désireux de préparer les voies à une future intercommunion, certains ont cru possible, pour l'instant, de rassembler protestants et catholiques dans une commune «*intercélébration*» de la liturgie de la parole. Comme si la Messe catholique pouvait être démantelée. La célébration de l'Eucharistie catholique est un acte un et indivisé, qui *s'annonce et se prépare* dans la liturgie de la parole, *s'accomplit* lors de la consécration rendant substantiellement présent au milieu de nous le Christ et son Sacrifice unique, *se consomme* à la communion faite par le prêtre au nom de l'Eglise entière, et par celle des fidèles présents [1].

[1] «Les deux parties qui constituent en quelque sorte la Messe, c'est-à-dire la liturgie de la parole et la liturgie eucharistique sont si étroitement unies entre elles qu'elles constituent un seul acte de culte.» Constitution *Sacrosanctum Concilium* sur la Liturgie, nº 56. «Il ne faut pas concéder à nos frères séparés de nous la charge de lecteur de la Sainte Ecriture ou de prédicateur au cours de la célébration de la sainte Eucharistie.» Directoire œcuménique, nº 56, Doc. Cath., 1967, col. 1088.

*7. Réintégration de l'unité*

L'unité indivisible de l'Eglise de Pentecôte, de l'Eglise apostolique, s'est-elle brisée en elle-même et pour jamais, ou bien ne s'est-elle brisée que dans ceux qui se sont séparés d'elle, et en qui elle n'est plus présente qu'à l'état divisé? Telle est la première question que pose au monde la foi catholique.

Faudra-t-il dès lors présenter l'œcuménisme si ardemment désiré, l'œcuménisme authentique, comme un «retour» à l'Eglise catholique des Eglises maintenant séparées d'elle? Non, car le mot de retour est polyvalent. Il peut signifier un retour au passé, c'est-à-dire une pure impossibilité.

D'une part, en effet, l'Eglise catholique est vivante, elle se déploie dans l'espace, elle avance dans le temps sous la motion toute puissante de l'Esprit saint, elle prend une conscience toujours plus vive, plus émue, plus tremblante aussi, de sa mystérieuse nature d'Epouse et de Corps du Christ. Comment serait-il possible de la rejoindre dans un état aujourd'hui révolu de son passé? La seule issue – mais c'est une aventure – est de la rejoindre dans le mouvement même de sa vie, dans sa marche en avant à la rencontre de la Parousie. C'est d'une telle aventure, où sont à l'œuvre tout ensemble l'Eglise catholique et les Eglises encore séparées d'elle, que dépend ce qu'il faut appeler la réintégration de l'unité, *Unitatis redintegratio*. Réintégration de l'unité de cette Eglise du Christ, sans cesse trahie et déchirée par les péchés des hommes, mais pourtant jamais perdue, jamais naufragée dans les tempêtes et divinement subsistante au milieu d'eux.

D'autre part, les Eglises dissidentes, elles aussi, sont vivantes. Elles progressent dans le temps sous l'action des trois éléments qui les constituent: la part de trésor chrétien qu'elles ont emportée; le principe de dissidence qui tend à les éloigner; le souffle de l'Esprit qui travaille à les rapprocher.

Mais ce qui apparaît à tous les yeux comme un signe des temps, c'est la puissance du souffle de l'Esprit saint, qui semble vouloir hâter la réintégration, dans la divine unité de l'Eglise du Christ, de tous ceux qui ont reçu l'Evangile et le Baptême, comme s'Il avait dessein de les inviter ainsi à faire face ensemble, lorsqu'elle surviendra, à la mystérieuse Apostasie qui précédera le dernier Avènement du Fils de l'homme.

*Epiphanie 1970.*

CHARLES JOURNET.

# Les événements récents de Boquen [1]

*Note préliminaire*

*Voici les renseignements essentiels concernant la préhistoire de ce qui est appelé ici «les événements récents de Boquen».*

*Dom Alexis Presse, moine cistercien, avait été nommé en 1925 abbé de Tamié, en Savoie. Il y introduisit des réformes qui tendaient à revenir, par-dessus la tradition de Rancé (la «Trappe»), aux sources de l'Ordre et dans une certaine mesure à celles du monachisme occidental. Ces changements ne furent pas agréés par le chapitre général de Cîteaux et, en 1936, Dom Alexis fut déposé.*

*Il entreprit alors de restaurer une ancienne abbaye cistercienne, entièrement ruinée depuis des siècles, à Boquen, en pleine campagne bretonne, à une vingtaine de kilomètres au sud de Lamballe. Au cours de ce travail héroïque de presque trente ans, beaucoup de candidats à la profession monastique passèrent à Boquen, peu restèrent. Mais Dom Alexis était l'objet de la vénération générale.*

*Selon les précisions données par son premier successeur, «après avoir eté une simple association diocésaine, Boquen a été incorporé en 1950 à l'Ordre de Cîteaux comme monastère hors congrégation rattaché directement à l'Abbé Général de l'Ordre». Dom Alexis recouvra alors son titre d'Abbé.*

*Dom Bernard Besret, né en 1935, entra à Boquen en 1953. Il a lui-même raconté, dans son interview de l'*Express, *comment il fut choisi par le P. Alexis pour son successeur. Le P. Alexis mourut le 1er novembre 1965.*

*Il avait eu beaucoup d'amis, même dans le siècle. Daniel-Rops, qui l'avait connu à Tamié avant sa conversion et avait esquissé sa silhouette dans* L'âme obscure (1929), *lui fut particulièrement fidèle jusqu'à la fin.*

## I. – Les faits

Je n'ai jamais rencontré Dom Bernard Besret; il y a quatre mois je connaissais à peine son nom. Tout à coup il a sauté dans le champ de mon observation. Il venait de faire à Boquen, le jour de la fête de saint

[1] «Il est significatif, nous écrit Henry Bars, que je retrouve ici des préoccupations anciennes et constantes, et que les pages rédigées ces derniers jours prolongent les deux articles de moi publiés dans *Nota et Vetera: Pour la Vénération*, 1962, nº 4, et *Désacralisation de la Liturgie*, 1967, nº 1.

Bernard, une conférence dans le style contestataire. La presse régionale en a rendu compte; puis les ondes se sont propagées jusqu'à Paris. Après un premier temps de surprise, des mouvements divers se sont dessinés; l'indignation s'est exprimée en termes très vifs, ce qui a provoqué des réactions de défense en faveur du Prieur de Boquen, mais tout le monde sentait bien que les choses n'en resteraient pas là: comment aurait-il pu en être autrement?

La *Vie diocésaine* de Saint-Brieuc du 5 septembre publia un texte du Cardinal Gouyon, archevêque de Rennes. où Dom Bernard n'était pas nommé mais où il était clairement visé. Ce texte, «*Aggiornamento et authenticité conciliaire*», était précédé d'un chapeau de Mgr Kervéadou, évêque de Saint-Brieuc, qui y souscrivait entièrement. Les choses ont alors paru se tasser.

Brusquement, vers le 20 octobre, les journaux annoncent que le Prieur de Boquen est destitué par l'Abbé Général de son Ordre qu'il est allé trouver à Rome. Aussitôt un vaste mouvement de solidarité avec Dom Bernard se manifeste, en particulier chez les jeunes, épaulés d'ailleurs par leurs aumôniers. Des pétitions circulent et recueillent de très nombreuses signatures. Trente-et-un enseignants et chercheurs de l'Université de Brest adressent une lettre ouverte au Synode alors réuni à Rome, demandant que le cas soit reconsidéré. *Le Combat socialiste* du 24 octobre publie une protestation indignée d'Yves et Renée Rousseau sous le titre: «*Bureaucratie et liberté dans l'Eglise*». La destitution du Prieur y est rapprochée des «déclarations équivoques de Paul VI en Amérique latine» et de la «décevante encyclique *Humanae vitae*».

Dom Bernard lui-même fait plusieurs déclarations à la presse, à la Radio, à la Télévision (*Panorama*). Le 18 octobre, arrivant de Rome à Orly, il dit qu'il n'a pas eu la possibilité de proposer de solutions aux problèmes juridiques posés par l'évolution de sa communauté: «J'ai été mis devant un fait accompli.» Il affirme être prêt à accepter toutes les décisions de l'autorité, sous une réserve: «A l'égard de ces jeunes qui ont cheminé avec moi il n'est pas question que j'abdique ma responsabilité morale. Sous quelles formes, dans quelles conditions l'exercerai-je? Je ne me suis pas encore posé la question.» Son porte-parole, le moine François, fait une déclaration à la presse le dimanche 19 octobre: «La décision de l'Abbé Général ne peut être considérée comme un point final à notre recherche sur les plans idéologique et liturgique.»

La messe du dimanche 26 octobre, en principe la dernière que Dom Bernard doit célébrer dans son monastère avant de le quitter, est l'occa-

sion d'une immense manifestation dont tout le monde s'accorde à relever le caractère profondément religieux: des milliers de gens sont venus de partout dans ce coin perdu. Le prieur destitué, qui s'est opposé à toute manifestation d'hostilité contre la décision qui le frappe, prononce une homélie d'un caractère élevé.

La *Vie diocésaine* du 31 octobre publie un communiqué des Evêques de l'Ouest, daté du 24, expliquant la décision dans un langage modéré, exprimant une crainte à l'égard de ce qui se lit ou se dit à ce sujet et manifestant le respect pour «toutes les personnes». Ce communiqué est suivi d'une note personnelle de Mgr Kervéadou; il y fait clairement entendre qu'il n'est pas d'accord avec la manière dont la destitution a été prononcée, sans qu'il ait été consulté, et il exprime «toute sa sympathie à ceux qui ont souffert ces dernières semaines».

Quelques jours après, un nouveau Prieur est nommé à Boquen; il vient de Lérins; c'est un ami de Dom Bernard mais de beaucoup son aîné. Ses premières paroles communiquées par la presse sont marquées par la paix et la compréhension à l'égard de l'expérience récente vécue par Boquen, dont il assure qu'elle sera poursuivie. De loin, il semble de nouveau que les choses rentrent dans l'ordre.

Mais juste avant Noël l'*Express* (22–28 décembre) publie une longue et retentissante interview de Dom Bernard, qui remet tout en question. Peu après, la presse annonce la mise en vente d'un ouvrage de Dom Bernard: *Libération de l'homme.* Celui-ci ne m'est pas encore connu au moment où j'écris.

Tels sont les faits, rapportés aussi objectivement que possible, ou du moins ce que j'en sais. De nombreuses coupures de presse m'ont été communiquées sans que j'aie rien fait pour les obtenir. Les deux principaux documents sont la conférence du 20 août (dont une main inconnue m'a fait parvenir le texte polycopié les jours suivants) et l'interview publié par l'*Express*. C'est à les interpréter que je donnerai toute mon attention. Il n'est pourtant pas possible de les séparer de l'ensemble d'actes et de gestes qui les ont accompagnés.

Tout en cherchant à être juste, je ne feindrai pas une impassibilité qui ne m'est pas accordée. Dès le début je me suis senti heurté par le comportement et le langage de Dom Bernard; cette impression n'a malheureusement fait que s'accentuer après ses dernières déclarations. Et comme il n'a pas épargné son ironie aux autres, il ne saurait s'offusquer si l'on use parfois à son égard du même ton.

## II. – Le style de la contestation

«Si j'avais voulu devenir une vedette, dit l'ex-prieur, je m'y serais pris plus tôt.» Admettons qu'il a été fait vedette par ses amis sans l'avoir cherché. Il ne s'y est pas opposé bien farouchement. La conférence du 20 août, si l'on en pèse les termes, a toute l'apparence d'un éclat voulu. Ce «journaliste local» mis en cause ne s'est probablement pas trouvé là par hasard. L'idée de l' «année sabbatique» [1] et la position sur le célibat des prêtres ou religieux ne paraissent avoir aucun lien nécessaire avec l'ensemble des propositions sur le présent et l'avenir de Boquen. Ce paragraphe ressemble à un pétard placé là pour provoquer un petit scandale et attirer l'attention. Qu'à la faveur de cette détonation, des chrétiens impulsifs aient mal compris certaines des déclarations du Prieur, ils en sont peut-être excusables (j'en donnerai tout à l'heure une autre raison). Que des gens, moins surnaturels peut-être qu'ils ne pensaient, soient partis pour Rome en se jurant d' «avoir la peau» du Prieur, c'est regrettable mais c'était prévisible et on s'étonnerait que le Prieur en eût été étonné: il avait bien fait ce qu'il fallait pour cela. L'orchestration donnée à son départ ne lui est peut-être pas imputable; mais j'ai cherché en vain dans ses déclarations un seul mot qui ne tendît pas à le présenter comme une victime de l'arbitraire: cela me paraît exagéré. Il serait inexplicable que, deux mois après avoir fait sonner si haut son irénisme, Dom Bernard ait cru nécessaire de faire du bruit à nouveau, si ce n'est qu'il se tient pour obligé de mener à la bataille des esprits qu'il croirait trahir en se taisant.

On risque de ne rien comprendre à l'affaire si l'on ne tient pas compte d'un aspect qui a été mis en lumière par Dom Bernard lui-même: dans son esprit, sa contestation de 1969 se situe dans le prolongement de celle qui avait donné naissance à Boquen un tiers de siècle plus tôt. Il s'agit d'une sorte de vocation pour ce monastère et comme déjà de tradition.

Dom Alexis, en 1936, avait «désobéi» aux supérieurs majeurs de son Ordre et le fait avait été jugé sévèrement par quelques-uns (plusieurs années après, une bénédictine dont le frère, moine de Tamié, avait rejoint son ancien Abbé, me parlait sans miséricorde de cette «rébellion»). Je sais de bonne source que des pressions avaient été exercées sur l'Evêque de Saint-Brieuc

[1] Evoquant le trouble de «bien des prêtres et religieuses», Dom Bernard souhaitait que «les pasteurs responsables» «devancent la vie en proposant une année sabbatique, au cours de laquelle tous ceux qui se sont engagés au célibat pourraient à nouveau choisir de confirmer ou d'infirmer leur premier choix».

pour qu'il ne permît pas à Dom Alexis de s'établir sur le territoire de son diocèse. Mgr Serrand était l'homme du monde le moins complaisant pour l'indiscipline; il répondit pourtant qu'il tenait le P. Alexis pour un saint et peu à peu les suspicions tombèrent. Mais quoi d'étonnant si son successeur, dans des circonstances différentes, se trouvait à son tour amené à un acte analogue d'indépendance et de libération – d'autant plus que, dans l'intervalle, les valeurs d' «obéissance» s'étaient passablement démonétisées à l'intérieur de l'Eglise même? Sans doute Dom Alexis n'aurait pas approuvé les positions actuelles de Dom Bernard – celui-ci ne fait aucun mystère là-dessus –, il les avait suffisamment pressenties pour se séparer de celui qu'il avait d'abord choisi pour lui succéder; et quand il l'avait rappelé en lui donnant tous pouvoirs il n'avait pas cessé d'être «broyé» par la divergence de leurs «actions concrètes». Mais enfin il l'avait rappelé, il lui avait fait confiance et leur conflit pouvait passer pour celui, presque inévitable, qui surgit entre hommes de générations très éloignées (l'un aurait pu être le grand-père de l'autre), surtout en un âge où l'histoire s'accélère inexorablement. Même si on admet, comme il me paraît certain, que Dom Alexis n'aurait ni compris ni *accepté* les événements de l'été et de l'automne 69, ne peut-on croire aussi que la réalisation de l'œuvre providentielle confiée au P. Alexis passe réellement et mystérieusement par l'œuvre de Dom Bernard?

Il y aurait beaucoup à dire là-dessus. Je tâcherai de le condenser en deux remarques.

D'abord il ne s'agit pas de porter condamnation contre l'œuvre accomplie par Dom Bernard depuis quatre ans: non seulement je la connais trop mal pour être aussi imprudent, mais ce que j'en sais indirectement – l'authenticité de l'Eucharistie célébrée dans l'Abbatiale, l'accueil fait à tous ces jeunes, leur attachement à la personne du Prieur – suggère au contraire que la Grâce du Christ a travaillé dans cette pâte. Même la transformation imprévue de l'Abbaye en maison culturelle pourrait être envisagée plutôt avec un préjugé favorable. A supposer que Dom Bernard ait commis les plus graves erreurs, il resterait qu'un grand mouvement religieux, une sorte de *revival* s'est passé là et à ce moment. Ce serait du manichéisme de ne pas en tenir compte. En ce sens il est possible et probable que l'œuvre de Dom Alexis n'a pas été rompue mais a continué à se poursuivre d'une manière qu'il n'avait pas prévue et qu'il n'aurait pas adoptée. Les hardiesses liturgiques de Dom Bernard, sur lesquelles je suis mal renseigné, peuvent ou pourraient être considérées comme le prolongement du retour à la vérité

des actes, ébauché à Tamié puis transporté par le P. Alexis à Boquen. Le conflit, avant tout canonique, avec les autorités de l'Ordre, aurait pu n'avoir rien de plus scandaleux en 1969 qu'en 1936; et il aurait de fait provoqué peu de remous s'il était demeuré d'ordre disciplinaire. Mais c'est là ce qui a été rendu impossible par la manière d'agir de Dom Bernard.

Le contraste avec Dom Alexis devient en effet, si l'on creuse jusqu'aux fondements de l'affaire, une opposition irréconciliable. L'Abbé de Tamié, déposé, n'a pas déchaîné de mouvement de foule. J'avoue que la chose n'aurait vraisemblablement pas eu grand succès en ce temps-là et qu'elle était à peu près impensable sous le pontificat de Pie XI (ou de son successeur); mais de plus tout suggère qu'elle n'aurait pas été du goût de Dom Alexis. S'il avait de l'obéissance une conception moins étroite que beaucoup de prêtres de son temps, s'il ne refusait pas d'être novateur, il tenait à ce que la rénovation s'accomplît dans le droit fil de la tradition de l'Eglise. Son successeur parle avec un peu de dédain de sa formation d'historien. Ce qui lui manque peut-être à lui-même, tout savant qu'il soit, c'est de connaître un peu mieux l'histoire (celle du monachisme, à ce qu'on m'assure, et celle de la doctrine, comme je crois le constater). Dom Alexis a tenté, avec audace et persévérance (apparemment sans grand succès), une régénération à l'intérieur de la tradition monastique. Dom Bernard travaille (avec bien d'autres) à une révolution de la tradition théologique; peut-être n'en conviendra-t-il pas, mais je ne puis dire les choses que comme je les vois. Tout porte à croire qu'il se considère comme appelé à devenir un leader de la contestation dans l'Eglise, pour le plus grand bien de celle-ci naturellement. Je me garderai de le taxer d'orgueil. Visiblement cet homme se tient pour responsable d'un certain nombre d'autres, de jeunes surtout, qui ont mis leur confiance en lui et qu'il ne veut pas décevoir. La question est de savoir s'il leur propose une vérité *indépendante d'eux comme de lui*, transcendante à nous tous et telle que l'Eglise l'a toujours offerte aux hommes au nom de Jésus Christ, – ou s'il entérine des idéologies d'époque, douteuses et confuses par nature, qui risquent au minimum de répandre le relativisme dans les esprits au lieu de les éclairer et de les confirmer. Ses partisans eux-mêmes, croyants ou incroyants, devront nous accorder, au nom de la liberté d'expression, que s'il a le droit de dire ce qu'il estime juste, d'autres ont également le droit d'expliquer les raisons pour lesquelles ses vues, ou certaines d'entre elles, leur paraissent fausses.

Il faut donc passer à l'examen de la théologie de Dom Bernard, ou de ce qui nous en est communiqué.

## III. – Une théologie de la libération

Il me semble qu'il y a un mot-clef dans cette théologie, c'est celui de *liberté*. Le christianisme est fait pour libérer l'homme, non pour l'asservir. Comme il a raison et comme on regrette qu'il ne soit pas né bien plus tôt quand c'était encore une audace de le soutenir. Je puis témoigner qu'il y a vingt ans encore il n'allait pas sans risque d'assigner la libération de la personne comme fin à l'éducation chrétienne: on passait alors, sinon pour un dangereux révolutionnaire, du moins pour un parfait utopiste qu'il ne fallait pas perdre un instant pour mettre hors du circuit. Les choses ont bien changé. De la liberté on en a donné de plus en plus, on en a mis partout; et c'est une constatation mélancolique de voir que cela n'a pas tellement réussi, puisque les bénéficiaires de ces libérations ont l'air de moins en moins satisfaits. Je ne souhaite pas qu'on revienne à un régime de contraintes, il serait d'ailleurs bien impossible de l'appliquer. Mais on peut se demander si le sens et les conditions de la liberté ont toujours été bien comprises par ceux dont c'était le métier de les penser. On peut se demander notamment si les nouveaux théologiens ont dans l'esprit une philosophie de la liberté un peu élaborée. C'est ici que la pensée de Dom Bernard me semble passablement courte.

Assurément on a été injuste envers lui quand on lui a reproché de jeter l'ascèse par-dessus bord, c'est le contraire qu'il voulait: lui rendre sa signification authentique qui est libératrice. Il s'est pourtant exposé au malentendu en traitant une question difficile en quelques phrases rapides; ainsi également de la prière, nous y reviendrons. Il reconnaît et proclame la nécessité de règles parfois étroites, et même de contraintes qu'on s'impose – mais à la condition de ne pas les «absolutiser»: autrement dit, tout ce qui limite et contrarie la liberté n'est encore que moyen pour elle qui seule est la vraie fin. Rien de mieux.

Ce qui apparaît pourtant, quand on rapproche les textes, c'est que cette limitation de la liberté en vue d'une liberté plus haute semble n'être admise que si elle débouche directement sur l'indépendance et même, en somme, sur la pure spontanéité. Dom Bernard s'en prend à ce qu'il appelle une conception «magique» de l'ascèse, conçue comme devant modifier automatiquement les rapports avec Dieu (je ne sais pas si une telle conception a jamais été soutenue dans l'Eglise, supposons...); mais à son tour il estime «intéressant de casser» ce qu'il nomme les «moules», c'est-à-dire les formes

traditionnelles de l'*obéissance monastique*, pour voir ce qui arrive quand on rend leur autonomie à toutes les possibilités de la vie professionnelle et de la vie privée dans cette existence monastique. Cet exemple me paraît révélateur d'une conception illusoire de l'exercice réel de la liberté.

N'étant pas moine moi-même, ni enclin à le devenir, je n'ai pas d'opinion à formuler sur le cas précis. Mais ce n'est pas dans la vie monastique «traditionnelle» seulement, c'est dans toute vie un peu haut située et féconde qu'on renonce durablement, en beaucoup de cas définitivement, à un certain nombre d' «autonomies» partielles pour obtenir à très long terme de graviter selon sa propre loi intérieure. Un artiste n'arriverait jamais à la vérité de l'œuvre qui le libère, s'il prétendait modifier au jour le jour le choix qu'il a forcément dû consentir entre ses innombrables possibilités et suivre tour à tour les pentes prometteuses de la spontanéité «créatrice». Il se peut que Dom Bernard refuse de conduire sa pensée jusqu'à des conséquences aussi extrêmes; mais elles me paraissent dans la logique de ce qu'il soutient. Car il a bien l'air de considérer comme révocable *ad nutum* tout choix une fois fait, tout engagement pris – sauf, c'est la seule exception qu'il envisage, si la rupture de l'engagement fait tort à autrui. C'est ainsi qu'il refuse d'admettre l'analogie entre le lien conjugal et le vœu de chasteté dans l'état religieux, parce que dans le mariage «il y a d'autres personnes en cause» tandis que si un moine décide de se marier il «ne crée d'injustice à l'égard de personne». D'où on peut conclure que lorsque deux époux sans enfants décident de se séparer et de se remarier chacun de leur côté, il n'y a vraiment rien qui les en empêche – ce qui d'ailleurs correspond en effet à un sentiment aujourd'hui très répandu et que je n'ai pas à juger ici, bien que ses effets ne soient pas très encourageants (je pense à l'exemple américain des démariages et remariages successifs). Ce que je veux souligner, c'est que la dynamique de la liberté, telle que la présente Dom Bernard, paraît manquer d'un certain lest humain – disons de ce qu'il faudrait appeler en langage scolastique la régulation du libre arbitre par la raison. Il nous raconte lui-même que pendant son supériorat intérimaire il avait commencé à dire: «que l'Evangile était la première règle. Et que tout le reste était secondaire, par rapport à la simplicité, à la joie, à la liberté intérieure». Dom Alexis eut l'impression que Dom Bernard «fichait tout par terre» et lui demanda de partir. Il est improbable que Dom Alexis ait contesté la fin que Dom Bernard assignait ainsi à la vie monastique; mais il avait sans doute ses raisons de récuser une certaine manière d'y tendre.

Comme beaucoup d'autres, et moi-même certes avec lui, Dom Bernard

en veut aux formes sclérosées qui étouffent le jaillissement de la vie. Mais pour répondre par une image à ce qui n'en est qu'une autre, on peut se demander s'il n'y a pas une charpente là où il ne voit que des moules à casser. Assez étrangement la vie pour lui, comme celle des Sélénites de Wells, ne semble connaître d'autre élément solide que des coquilles. Il exalte dans l'Eglise une communion de communions – et là encore comment ne pas l'applaudir? – mais on ne voit pas qu'il tienne en grande estime les institutions sans lesquelles cette ou ces communions s'évanouiraient en fumée. Il sait qu'elles existent, mais il les suspecte méthodiquement; il semble les réduire souvent (par exemple dans le cas des vœux) à du juridique, ce qui accentue à la fois leur raideur et leur caducité. Sa vocation paraît être de *détruire d'abord*: «Tout mouvement de renouveau commence par une phase agressive, destructrice.» Je pense que la destruction est une conséquence, plutôt qu'un moyen préalable, chez les véritables créateurs: mieux vaut laisser mourir ce qui ne peut plus vivre que de tuer ce qui est encore vivant (ne serait-ce que par charité pour ceux qui en vivent). Mais passons. Tel n'est pas le charisme de Dom Bernard; il s'apparente aux «prophètes», contempteurs de ce qui existe, lesquels ont un grand prestige dans le moment. Je ne pense même pas que son idéal soit de construire après avoir détruit, sinon de frêles baraques ou des tentes, quelque chose de toujours provisoire qui ne permette jamais l'enlisement dans l'habitude mais préserve la liberté de l'Esprit. Cette conception, que je lui attribue, ne manque pas de grandeur et il n'y a pas à le chicaner là-dessus.

Assez souvent, je partage ses impatiences et je trouve intéressants les buts *positifs* qu'il se propose ou qu'on peut lui supposer, même quand je serais personnellement incapable de les poursuivre. Le *pluralisme* qu'il défend n'a rien que de sympathique, sous quelques réserves appelées par le vague ou l'hermétisme de ses formules (le refus d'admettre que nulle communion puisse être tenue pour «typologique» semblerait mettre en question l'existence d'une communion régulatrice; la liberté de choisir sa communion médiatrice pourrait sous-entendre une affirmation d'indifférence entre les diverses confessions chrétiennes; – mais cela reste flou et peut recevoir un sens acceptable). Je reconnais même volontiers que rien de positif ne se fait sans une certaine agressivité (le style d'obéissance auquel beaucoup d'entre nous ont été formés impliquait une grave méconnaissance de ce rôle de l'«irascible» dans la vie spirituelle). Pourquoi cependant faut-il que ce théologien de la libération montre tant d'injuste hargne à l'égard des formes de vie religieuse qui n'ont pas sa préférence? C'est ainsi que,

non content de prôner une nouvelle conception du moine, il ridiculise gratuitement la vie monastique traditionnelle – ce qui justifie une réaction spasmodique comme celle de Dom Maur Cocheril. La part de la négation est immense dans le cas de Dom Bernard Besret, et c'est généralement là-dessus que je me sens à mon tour tenu de le contester âprement. Serait-il de ces libérateurs qui entendent obliger les hommes à être libres d'une certaine manière? [1] Ou bien s'agit-il d'une sorte d'allergie à la vénération?

Pressé de dire si *le sacré* est forcément une aliénation, il répond qu'il l'est toujours si le sacré «consiste à se prosterner devant quelque chose». On peut donner un sens recevable à cette réponse. Se prosterner devant «quelque *chose*», c'est de l'idolâtrie à moins que ce ne soit simplement de la bassesse: l'une et l'autre «alièrent» à coup sûr. Mais dans le respect d'une règle religieuse comme dans l' «adoration» de la Croix un chrétien éclairé du vieux temps savait distinguer le simple relai d'un Sacré situé infiniment plus haut. Dom Bernard place l'adoration du Dieu Vivant parmi les hautes valeurs qui l'ont amené à se faire moine; et rien n'autorise à croire qu'il récuse maintenant cette valeur-là. Pourtant il semble se ranger parmi les doctrinaires de la «désacralisation» lorsqu'il donne le christianisme – le vrai, le seul, le sien – pour l' «antireligion», avec cette glose: «Quand un homme est dans l'orage ou la tempête, devant quelque chose qu'il ne maîtrise pas, il se met à plat ventre pour implorer une puissance qui le dépasse; cela c'est de la religion.» Rien de plus facile que de tourner en dérision un tel comportement panique; mais je ne crois pas que dans les dix-neuf siècles qui ont précédé notre âge de lumière un seul saint, un seul homme de Dieu aurait ri devant cette manifestation élémentaire de la «crainte» et du «tremblement» que Kierkegaard tenait pour l'essence de la foi. Les ethnologues se trompent lorsqu'ils donnent le «*tremendum*» pour le tout du Sacré; il est difficile toutefois de contester qu'il en soit une composante. En jetant le discrédit sur la «religion» Dom Bernard et ses amis s'imaginent-ils rendre grand service à la «foi»? Il faudrait pour les en croire donner de la Bible, Nouveau Testament compris, une version singulièrement expurgée (à quoi on s'emploie d'ailleurs par les procédés raffinés de la «démythisation»). Et la réforme liturgique actuelle, téméraire

[1] Dans *Libération de l'homme*, p. 22, Dom Bernard prévoit lui-même cette inquiétude et ce risque: «Le plus difficile sera de transmettre sa découverte sans retomber dans un système, d'éduquer les autres à la liberté sans les enchaîner aux options de sa propre liberté.»

aux yeux de certains, doit leur paraître encore dérisoire car le «*Deus Excelsus Terribilis*» est loin d'avoir reçu d'elle son congé...

Que devient le Sacré aux yeux de Dom Bernard, puisqu'il ne se résigne pas à l'éliminer? Il faut le retrouver, nous dit-il, au cœur de la vie. C'est très bien, si ce n'est pas très neuf; ce n'est pas non plus très éclairant. Il s'agit, insiste-t-il, de rassembler les hommes et de faire qu'ils s'aiment. *Ubi caritas, Deus ibi est.* Qui pourrait discuter cela? Mais les plus fortes formules n'ont besoin que d'un éclairage approprié pour changer radicalement de sens. Dans tout un courant de la «nouvelle théologie» contemporaine, *l'amour fraternel* – qui était l'effet et le signe nécessaires de l'amour pour Dieu en même temps que son moyen proportionné – vient tout simplement le remplacer. Le second commandement n'est plus «semblable au premier», il en dispense. Le christianisme devient entièrement anthropocentrique. Je n'oserais affirmer que telle soit la doctrine de Dom Bernard et je veux même espérer qu'il la repousse; mais il me paraît lui donner des gages importants, en particulier par *sa conception de la prière.*

Comment ne pas lui donner une fois de plus raison quand il affirme que «ce n'est pas elle qui nous sauve, mais la charité qu'elle exprime»? Mais on bronche quand il continue en disant que «son efficacité est avant tout anthropologique», quand il la présente comme une simple «technique d'éveil». Non pas que ces choses soient fausses; elles correspondent à un aspect qui a trop souvent été méconnu, mais encore naturaliste ou du moins pragmatique et donc très limité. J'ai rencontré autrefois une conception analogue dans un opuscule du Dr Carrel, précisément consacré à la prière; elle avait toutefois une portée bien différente, émanant d'un incroyant qui peut-être avait été positiviste et se rapprochait ainsi par une démarche encore tout expérimentale de la réalité surnaturelle pressentie (on sait que le Dr Carrel a été l'ami du P. Alexis). Il est bon et nécessaire qu'un moine redécouvre cela, qui est comme la base physique de l'oraison et bien utile à la santé de l'âme; il est précieux que la prière chrétienne retrouve ainsi sa communauté ontologique avec celle des autres religions et qu'on puisse même comprendre comment la prière existe parfois sans la reconnaissance de l'existence de Dieu (Flaubert et Henry James priaient, et même Hemingway, et Valéry parfois). Il est plus étonnant qu'un moine catholique ne trouve pas autre chose à en dire que ce qu'admettrait un adepte du Yoga. On voit Dom Bernard, dans son interview de l'*Express*, ratiociner sur la non-simplicité de la prière (qui toutefois est simple pour les simples), se demandant si elle consiste à se parler à soi-même, ou aux copains, ou à Dieu –

mais «que signifie parler à Dieu? Est-ce que Dieu a besoin de mes paroles?» On dirait qu'il est bloqué par l'idée du «dialogue intime avec Dieu» qui se refuse à son expérience («Dieu, personne ne sait qui c'est. C'est un mot qu'on utilise pour faire des phrases.») Sainte Gertrude, après Moïse, parlait à Dieu «comme un ami à son ami»; mais en effet ce n'est pas donné à tout le monde; et ce n'est peut-être pas l'essentiel. Il me semble que la prière, qui n'use pas toujours de paroles même intérieures, est avant tout l'entière remise de soi au Père dans une acceptation [1] qui est une sorte de mort pour la vie, nous faisant participer au Christ mort et ressuscité. Cette conception, que je crois celle du christianisme (elle est inscrite au cœur du *Notre Père*), ne méconnaît aucune «efficacité anthropologique» mais distance infiniment toute finalité de ce genre et ne comble le vœu de la nature que par un renversement absolu où tout le naturel est littéralement sacrifié au divin, la Chair au sens biblique à l'Esprit.

On ferait une remarque analogue au sujet de l'ascèse et spécialement du *vœu de chasteté* qui ne paraît être considéré par Dom Bernard que sous l'angle du profit moral que le sujet en tire. Ce qui justifie l'engagement au célibat, sauf erreur, ce n'est pas surtout qu'il «promeut l'aptitude à l'amour» – ce qui en effet n'arrive pas immanquablement –, c'est qu'il émane de la préférence donnée à Dieu. Il est étrange d'entendre un moine affirmer que le célibat, comme le mariage, n'est «qu'un langage de l'homme pour exprimer sa présence au monde» – formule ambiguë, qui vaut sans doute pour *certain* célibat, non pour celui qui relève de la consécration religieuse. Ici encore je suis obligé de dire que m'apparaît au moins une tendance à naturaliser, mondaniser, anthropocentriser toutes les valeurs du christianisme.

Je n'ai pas entendu donner une idée complète, ni par suite une critique exhaustive, de cette théologie où d'ailleurs la part de l'improvisation est évidente; il me suffisait de justifier nettement quelques réserves. Je voudrais encore souligner un point qui n'est pas de détail mais paraît appartenir aux présupposés du système, dans la mesure où système il y a. Je veux parler du *culte de la sincérité.*

La conférence du 20 août commençait par l'affirmation que c'était là une des exigences et des caractéristiques du monde où nous vivons. Le Prieur, quoiqu'il ait enseigné la logique, paraissait d'ailleurs confondre un

[1] Dom Bernard affirme bien que le chrétien «ne demande pas à Dieu de changer sa volonté afin d'accomplir la sienne, mais au contraire que la volonté de Dieu soit faite» (*Libération de l'homme*, p. 63). Seulement sa théorie générale de la prière lui retire tout caractère sacrificiel (incompatible avec l'idée de la désacralisation). Voir le post-scriptum.

peu avec la lucidité critique cette vertu qui consiste plutôt à dire exactement ce qu'on pense. Ce sens fondamental est assez bien formulé dans l'Interview, lorsque Dom Bernard définit un homme sensé celui «qui n'accepte jamais de dire une parole qui ne corresponde pas à une pensée, ou qui ne soit l'expression de sa vérité». C'est bien là une exigence première de la liberté spirituelle. Qui pourrait reprocher à Dom Bernard d'avoir dit exactement «qui il était», d'avoir parlé «sans détour, sans artifice» comme ce bon israélite de Nathanaël dont parle l'Evangile?

Je dois noter pourtant que cette définition de l'homme sincère et sensé vient dans un contexte où il est question de l'office monastique, qu'on a pu réciter sans trouble pendant des siècles parce que personne n'y entendait goutte, mais qui apparaît entièrement imbuvable le jour où on s'avise de le traduire en français. Et cela entraîne une réflexion, une hésitation, une ou plusieurs distinctions; cela conduit à avouer que la sincérité, si simple pour l'homme simple, n'est peut-être pas plus simple que la prière pour l'homme exigeant en fait de lucidité.

Quand je parle ou j'écris de mon propre fond, je n'ai besoin pour être sincère que de savoir exactement ce que je pense – la chose n'est déjà pas toujours si facile – et d'avoir le courage de le dire, ce qui est parfois coûteux aussi. Mais enfin cela ne dépend que de moi. Je puis toujours me taire, attendre d'avoir fait la pleine lumière sur ma pensée ou inventé l'expression qui ne la trahit pas (les deux opérations vont généralement ensemble). Et s'il m'est trop pénible de dire toute la vérité, je peux du moins ne rien articuler que je sache faux. Encore faut-il ajouter que le courage est déjà nécessaire à l'intérieur de l'effort intellectuel lui-même: il faut savoir aller jusqu'au bout des questions même les plus inquiétantes – *unusquisque secundum quod Deus dat mensuram* – et ne pas davantage presser les réponses qui ont souvent besoin d'être mûries. Chez l'intellectuel surtout, l'éthique de la sincérité est l'une des plus complexes que je sache; mais ce n'est pas ici le lieu de pousser plus avant l'analyse.

Quand un chrétien parle de la foi chrétienne, toutes les exigences que je viens d'esquisser demeurent; mais elles ne sont plus suffisantes. Il ne parle plus, du moins principalement, de son propre fond; il interprète et communique un message qui n'est pas le sien propre, qu'il a reçu et qui est sa règle. Ce message est supra-humain; il est mystérieux; il est parfois déroutant – d'une manière qui varie avec les époques mais qui ne manque à aucune. Il convient de s'approprier ce message, de se l'assimiler, de le faire sien autant que possible en sorte qu'il ait en nous la spontanéité des

sources qui jaillissent; et cela implique une certaine accommodation à la sensibilité intellectuelle du temps. Il faut que chacun travaille, selon ses facultés et selon les ressources que la culture ambiante lui offre, à faire sourdre quelque chose de l'intelligibilité infinie qui est l'essence même du mystère. C'est l'une des définitions de la théologie: *fides quaerens intellectum*. Toutefois, dans cette opération, c'est la foi qui est régulatrice. D'où évidemment des limites à la liberté d'expression: on ne peut pas faire entrer dans la présentation du message tout ce qu'on penserait de soi-même; on ne peut pas en distraire à son gré ce qu'on n'a pas su faire sien. D'où encore la révérence avec laquelle en tous les temps on a traité la parole sacrée, non seulement celle qui est déposée dans les livres inspirés, mais la tradition qui prolonge et explicite ceux-ci. Je n'ignore pas les ruses dialectiques dont les théologiens se sont parfois servi pour ajuster à leurs systèmes le donné révélé: c'était encore une manière d'hommage qu'ils lui rendaient ainsi. Il est également vrai qu'il y a un progrès dans l'exigence de rigueur avec laquelle a été interprétée la Parole sainte au cours des temps. Elle est mystérieuse par excès d'intelligibilité, on ne saurait admettre qu'elle soit absurde: ce serait une injure à Dieu. Cette exigence s'accélère dans le siècle où nous sommes; je le reconnais et je m'en loue; il n'y a rien en elle qui menace la primauté de la foi. Les formes mêmes de la révérence dont je parlais se détendent, échappent à un hiératisme un peu désuet, renoncent à des précautions trop humaines, pour faire droit aux requêtes techniques de science et tendre à la liberté des enfants de Dieu; mais c'est là, ou ce devrait être, un style supérieur de piété...

Ce que je constate au contraire dans la «sincérité» selon Dom Bernard, c'est une désinvolture plus proche de l'âge ingrat que de l'enfance évangélique. Il manie les objets de notre foi, il traite les formules de notre prière comme si c'étaient là de simples produits de l'esprit humain. Assurément il ne songe pas à proclamer un christianisme qui serait individuellement le sien; mais tout se passe comme si la jeunesse des barricades avait trouvé en lui le porte-parole d'un néo-christianisme qui a par ailleurs de plus graves hérauts. Il y a dans toute cette affaire un juvénilisme qui permet de douter que le plus nécessaire courage intellectuel évoqué tout à l'heure y ait joué le rôle qu'on attendrait de la part d'un docteur en théologie. Cela permet de ramener à leur juste proportion quelques propos à l'emporte-pièce qui ont indûment accaparé l'attention. L'idée de l' «année sabbatique» peut faire la joie d'un colloque d'étudiants; elle ne résiste pas à l'examen (quoi qu'on pense d'ailleurs de la mentalité qu'elle implique). L' «Eucharistie-

apéritif» n'est qu'un *gag* douteux. Mais derrière ces enfantillages il faut discerner ce qui est réellement en cause: les formes accidentelles de la sacralisation ne sont atteintes que parce que le fondement même du Sacré n'est pas reconnu.

## IV. – Signification générale de l'affaire

Dans les textes dont j'ai tenté de résumer l'esprit on rencontre naturellement tous les mots-totems de l'époque: le «projet», l'«aliénation», l'«hominisation», la «démythisation», etc., qui constituent l'amorce d'une si singulière et disparate scolastique. Pourquoi prendre tout cela tellement au sérieux? La théologie de Dom Bernard, pour le moment et en elle-même, n'a pas grand intérêt. Mais le phénomène «affaire-du-prieur-de-Boquen», à quoi elle a servi de support idéologique, revêt une portée générale.

Nous avons peut-être vu en ce pays comment peut naître un *Isolotto*. Après le 20 octobre, les étudiants amis de Dom Bernard voulaient occuper les locaux de Boquen. Il n'est pas sûr que la chose aurait duré longtemps. En tout cas Dom Bernard a eu la sagesse de ne pas s'y prêter.

Sans faire aucune enquête et sans me déplacer, j'ai pu constater que les sentiments à l'égard de l'ex-prieur étaient difficilement prévisibles et assez variables. La sympathie paraît l'avoir emporté. Tels qui n'ont aucun goût pour les audaces doctrinales ni pour la contestation, qui même s'irritaient de certains des propos de Dom Bernard, en sont venus à le défendre. Visiblement beaucoup ne savaient que penser. D'après divers témoignages, il y avait le 26 octobre, à Boquen, des gens de tous âges, de tous milieux, venus parfois de très loin. Robert Solé, envoyé spécial du *Monde* dans les jours précédents, remarque: «Le plus difficile à Boquen, surtout en cette semaine agitée, est de réussir à mettre une étiquette sur les personnes présentes.» Toutefois le mouvement a été surtout un mouvement de jeunes et de jeunes intellectuels. Le rapport avec les événements de mai n'est pas douteux mais demeure encore confus.

La personnalité de l'ex-prieur a joué un rôle capital. Toujours d'après Robert Solé on le reconnaît aussitôt, sans qu'il porte de signe distinctif ou occupe une place de préséance: «Quand Dom Bernard parle, tout le monde se tait et regarde. Il suffit de suivre le regard des dix ou douze personnes qui sont à table pour le reconnaître.» Il peut se passer des moyens juridiques de l'autorité, parce qu'il est spontanément *reconnu*. Cela n'eût

peut-être pas suffi indéfiniment. Il y a, dans les surgissements d'une grande émotion collective, une aimantation sur le chef naturel.

Deux courants ont manifestement convergé dans cette affaire: la tradition chrétienne sous sa forme la plus absolue, le monachisme; et la mise en cause révolutionnaire de toutes les idées reçues. On comprend que bien des aumôniers de jeunes aient été fascinés par cette conjonction inédite du lyrisme de mai avec la grandeur sacrée de l'Eucharistie, la volonté de libérer l'homme servant de lien entre l'un et l'autre.

Il y avait dans cette rencontre des germes de déflagration, non seulement institutionnelle mais spirituelle. Quand le prieur, à la fin de sa conférence du 20 août, débarquait si allègrement la notion millénaire du moine, il était probablement dans la logique d'une situation qu'il avait laissée se créer peu à peu dans les années précédentes. Sur les sept profès de Boquen, quatre se trouvaient à Saint-Gildas [1], un (au moins) à Madagascar. De qui Dom Bernard pouvait-il se sentir effectivement le prieur, sinon de tous ces jeunes que ramenaient vers lui les week-ends ou les vacances? Qu'ils aient vu en lui un représentant de la charité du Christ, je n'en doute pas; qu'ils aient vu également en lui un dépositaire de l'autorité de l'Eglise, la chose est moins sûre. Le jour où sa charge lui a été retirée par ses supérieurs, on n'a vu dans cette mesure que l'acte d'une «bureaucratie imbécile». Il était le délégué de leurs aspirations et presque leur reflet.

Dans les soulèvements de ce genre, qui se multiplient à travers le monde, il y a une puissante pulsion affective, parfois de haute qualité, dont le seul tort est de ne pas être éclairée par la Sagesse. On assiste à un retour en force du magique, lequel ne consiste pas seulement en des procédés dont on attend un effet surnaturel automatique, mais aussi bien en une certaine ivresse collective qui donne l'illusion du passage de l'Esprit. Je ne suis pas un apôtre de la Raison Pure, je n'ai pas la phobie de toute magie. Il n'y a pas d'art sans magie, il n'y a pas d'enthousiasme sans magie et rien de grand ne se fait sans enthousiasme. Mais dans une civilisation comme la nôtre le magique demande à être lucidement dévisagé et situé, sans quoi il se pervertit. Quand on ne reconnaît plus de «sacré» qu'au niveau des relations inter-humaines, dans le développement de l'amour fraternel, c'est l'exclusive que je déplore: l'amour fraternel se dérègle aisément, il se dégrade en zèle amer, s'il n'est traversé par la lumière du Verbe et suspendu

[1] L'île Saint-Gildas, appartenant à la fondation Alexis Carrel, se trouve au large de Port-Blanc, dans la région de Tréguier. Les moines venus de Boquen y avaient succédé aux Petits Frères de Jésus. Ils viennent de s'en retirer eux-mêmes.

à la Transcendance. Dans les divers mouvements contestataires chrétiens il y a beaucoup d'anticléricalisme, lequel à tout prendre ne vaut pas mieux que le cléricalisme et qui fait un étrange ménage avec la charité, Il y a aussi une extraordinaire ignorance du trésor d'expérience chrétienne accumulé par les siècles, qui s'arrange mal avec l'état d'intellectuel.

Ce ne sont pas ceux qui disent: «Seigneur, Seigneur» qui entrent dans le Royaume, je l'avoue. Ce ne sont pas davantage ceux qui disent: «amour, amour». Tout le monde a besoin de s'examiner, avec courage et modestie. Il y a beaucoup de travail à faire pour retrouver la vérité des actes et des paroles, accéder à la liberté et à l'unité intérieures, dégager le sens authentique de l'obéissance, ne pas gêner l'Esprit qui souffle où il veut: sur tous ces buts je suis profondément d'accord. Le tragique, à mon sens, c'est que dans le cas de Boquen de si beaux espoirs aient été gâtés. J'ai essayé de comprendre pourquoi. Je souhaite que ce ne soit pas sans retour.

*Plouha (Côtes-du-Nord)*
*Noël 1969*
*Epiphanie 1970*

HENRY BARS

POST-SCRIPTUM. – La lecture de l'ouvrage annoncé plus haut (*Libération de l'homme, Essai sur le renouveau des valeurs monastiques*, par Bernard BESRET, Desclée de Brouwer, 1969) ne m'a pas paru appeler une atténuation des critiques formulées dans les pages ci-dessus. Sur trois points essentiels au moins, Dom Bernard précise sa pensée dans la direction que j'avais justement redoutée.

1. La sacralisation est une aliénation quand elle soustrait une chose, un être, un événement au domaine de l'homme pour le faire passer dans le domaine de Dieu, quand l'homme capitule devant Dieu, renonce à l'exercice de sa liberté et de sa maîtrise sur les choses pour les laisser totalement entre les mains de Dieu (p. 47; cf. 57).

2. «C'est dans le rapport tout horizontal d'homme à homme, de Jésus à nous, que s'établit notre rapport vertical au Père (...). Toute relation horizontale d'homme à homme revêt une signification verticale à cause du mystère du Christ» (pp. 50-51). On a l'impression que la vertu de religion est radicalement liquidée.

3. La prière n'est justifiable que lorsqu'elle est prise de conscience de la liberté qui nous est acquise par Jésus-Christ (pp. 67, 70). Il semble bien que la prière aride est condamnée comme vaine. Les vues sur la pénitence sont du même ordre: «Il s'agit de se prouver à soi-même et de témoigner devant la communion des frères de l'authenticité de sa conversion» (p. 53).

Certains des aspects de ces positions pourraient recevoir un sens acceptable. Leur signification générale me paraît en désaccord avec ce qui a toujours été cru dans l'Eglise catholique et ce qui ressort du Nouveau Testament.

Il y a par ailleurs, dans ce petit livre qui se donne pour un «timide essai» (p. 25), bien des réflexions judicieuses de détail; et il met en lumière des difficultés qui ne sont que trop réelles. Je n'ai pas cru devoir refondre mon essai pour lui donner un tour plus accommodant. Il ne serait probablement pas agréable à l'auteur qu'on use à son égard de cette onction cléricale et lénifiante qui masque les conflits sans les résoudre, en pratiquant ce qu'il définit si bien comme une «congratulation de façades» (p. 71).

*21 janvier 1970*

H. B.

# Saint Bernard et l'idéal chevaleresque

Saint Bernard a vécu à l'époque où la chevalerie atteignait son point de maturité – on voudrait dire son point de perfection – et il a contribué par son traité *De laude novae militiae* à glorifier les Ordres chevaleresques, c'est-à-dire une certaine forme de la chevalerie. D'autre part le rôle qu'il a joué auprès des papes et des princes au siècle des croisades et l'influence qu'il a exercée sur le monde des clercs et des moines ont marqué l'idéal de chevalerie d'une manière qu'il convient de préciser.

La chevalerie est née à l'intérieur d'une société aux pouvoirs divisés et «distribués» et dont la sécurité était en principe assurée par une classe de guerriers spécialisés et revêtus d'une dignité particulière. En fait la chevalerie n'est concevable que dans le cadre de la société féodale telle que l'Europe occidentale l'a connue aux XI^e^ et XII^e^ siècles en particulier et dans l'esprit de service guerrier qu'elle suppose. Mais cette origine institutionnelle ne suffit pas à expliquer la naissance et le développement de la chevalerie, entendue au sens large du terme. L'affaiblissement de la notion d'Etat, l'anarchie et les guerres locales qui en découlèrent («guerres fratricides», diront les chroniqueurs de la première croisade [1]), l'insécurité qu'une telle situation entraînait, tout cela explique les mouvements en faveur de la paix qui se développèrent dès la fin du X^e^ siècle et sur lesquels les auteurs contemporains se plaisent à insister. Au baron pillard, au seigneur-brigand il convenait d'opposer d'abord la ligue des opprimés et l'autorité de l'Eglise; les conciles de Charroux (989) et de Narbonne (990) promulguèrent les premières sanctions contre les perturbateurs de la paix et, un peu plus tard, des associations se constituèrent dans le sud-ouest de la France pour soutenir les efforts pacifiques. Ce vaste mouvement pour la «paix de Dieu» puis pour la «trêve de Dieu» ne saurait se comprendre en dehors de l'idée chrétienne de la paix, «car la paix de Dieu, réglementation de police locale, employée pour limiter les désastres des guerres, trouva son fondement, non pas seulement dans la considération humanitaire qui l'avait inspirée, – ce fondement n'eût pas été assez solide – mais dans la croyance en la Providence et la justice divine, dont le châtiment menacerait les violateurs du nouvel ordre ainsi établi» [2]).

L'institution de la paix de Dieu et celle de la trêve de Dieu, toutefois, ne tinrent pas les promesses qu'elles avaient fait naître. Le désordre et l'indiscipline que l'Eglise s'était proposée, sinon d'éliminer, du moins d'at-

[1] Cf. notamment BAUDRI DE DOL, *Historia Hierosolimitana*, dans *Recueil des historiens des croisades, Historiens occidentaux* (désormais indiqué: *Hist. Occ.*), t. IV, pp. 14 et 15, et Robert LE MOINE, *Historia Hierosolimitana* dans *Hist. Occ.*, t. III, p. 324.

[2] R. BONNAUD-DELAMARE, «Fondement des institutions de paix au XI^e^ siècle» dans *Mélanges Halphen*, Paris, 1951, p. 20.

ténuer, continuait à sévir comme en font foi les canons des conciles au XI^e siècle, et le menu peuple en était la principale victime. A cet état endémique de trouble et d'anarchie, à ce défi de l'histoire il convenait d'imaginer un remède proportionné, une solution neuve et hardie; la croisade, proclamée par Urbain II à Clermont le 27 novembre 1095, fut la réponse à ce défi [1].

Les chroniqueurs montrent dans la croisade une opération de salut pour les chevaliers habitués à se livrer aux guerres féodales, une «guerre sainte» à la place des guerres criminelles; ainsi la croisade sauve à la fois ceux qui l'entreprennent et la Chrétienté que les chevaliers-brigands abandonnent. Selon Baudri de Bourgueil, Urbain aurait déclaré en substance: «Vous vous battez entre frères, cessez donc ces luttes fratricides et allez combattre pour Jérusalem» [2]. Ainsi la mauvaise chevalerie (*malitia*) va se transformer en une bonne chevalerie (*militia Christi*), et le bien va sortir du mal.

La première croisade aboutit à la création de quatre Etats latins, postes avancés de la Chrétienté dans le Proche-Orient. Pour assurer la défense de ces Etats, des communautés à la fois militaires et religieuses se constituèrent: les Ordres militaires, chez lesquels la chevalerie, l'esprit de «guerre sainte» et la vie monastique se confondaient et composaient une institution bien conforme à l'esprit du temps. A cette origine militaire (la défense des Etats latins d'Orient) s'ajoutait une origine hospitalière: l'accueil des pèlerins. Saint Bernard, moine et homme d'action, reconnaîtra dans les Templiers la milice du bien, l'armée du Seigneur et, en faisant leur éloge dans le *De laude novae militiae,* il fera celui d'une institution destinée à ses yeux à régénérer la classe chevaleresque.

Comment a-t-il compris l'esprit de chevalerie? Quel est son sentiment à l'égard de cette institution? Les relations qu'il entretint avec les princes et les hommes d'armes et la part qu'il prit aux affaires d'Etat ont certainement marqué sa pensée; on sait d'autre part combien l'abbé de Clairvaux était attentif aux besoins de son temps et désireux de porter remède aux maux dont souffrait la Chrétienté (mais on sait aussi combien il souffrait de devoir quitter le cloître [3]).

La pensée de saint Bernard sur la chevalerie est connue pour l'essentiel précisément par le *De laude novae militiae.* Ce traité, rédigé à la demande d'Hugue de Payns, présente dans une première partie une défense de la condition du soldat chrétien et une justification de la «guerre sainte» et, dans une seconde partie, une glorification des Lieux-Saints. Nous ne retiendrons ici que ce qui concerne le rôle et la mission des chevaliers, nous rap-

[1] La confirmation de la paix de Dieu au concile de Clermont (canon I) n'infirme pas notre thèse, elle souligne au contraire l'échec de cette institution et la nécessité d'une autre formule.

[2] BAUDRI DE DOL, *Hist. Occ.*, t. IV, p. 15. Même argumentation chez Robert LE MOINE, *Hist. Occ.*, t. III, p. 728, et FOUCHER DE CHARTRES, *Gesta Francorum expugnantium Hierusalem*, dans *Hist. Occ.*, t. III, p. 324, 326 et 327.

[3] Sur cette tension qui partagea Bernard cf. notamment la lettre 144, dans MIGNE, *Patrologie latine*, t. CLXXXII, col., 300–302.

pelant que le *De laude* est un écrit de propagande et qu'il faut faire ici et là la part du lyrisme et de la rhétorique chez son auteur [1].

Saint Bernard affirme d'abord que les Templiers constituent une armée nouvelle, une nouvelle espèce de guerriers, *novum militiae genus* [2], occupés à un double combat temporel et spirituel [3]. Ces chevaliers, armés du fer et de la foi, ne craignent ni les hommes ni le démon; ceux qui reviennent du combat sont couverts de gloire, ceux qui meurent dans le combat sont de bienheureux martyrs [4]. Et Bernard oppose cette milice sainte, *o vera sancta et tuta militia* [5], à la chevalerie du siècle. Dans celle-là on se sauve en combattant, dans celle-ci on frappe l'adversaire dans son corps et on se frappe soi-même dans son âme: «Toi qui combats dans un combat temporel, tu dois craindre soit de tuer l'ennemi dans son corps et alors de tuer ton âme, soit d'être tué par l'ennemi, à la fois dans ton corps et dans ton âme» [6]. L'abbé de Clairvaux poursuit en peignant en noir la chevalerie du siècle qui guerroie sans autre profit que la mort ou le crime, qui se couvre d'or et de soie; cette armée doit être appelée malice, et non milice [7]. Et plus loin Bernard célèbre les soldats du Christ, *Christi milites*, qui livrent leurs combats en toute sécurité, ne craignant ni la mort qu'ils donnent, ni la mort qu'ils reçoivent [8]. Il décrit leur vie exemplaire, pour la confusion des mauvais chevaliers, il évoque leur pauvreté, leur charité [9]; et il conclut: faut-il les appeler moines ou soldats, *monachos videlicet an milites?* [10]

Cette opposition des bons et des mauvais chevaliers que Bernard se plaît à établir et à souligner montre bien l'intérêt accordé par l'abbé de Clairvaux au problème de la sécurité et de la paix et l'importance qu'il attachait à la chevalerie au sens le plus noble du terme. La croisade et la création des Ordres militaires l'ont amené à considérer d'une manière concrète

[1] Sur les origines de l'Ordre du Temple et le rôle de saint Bernard cf. V. CARRIÈRE, «Les débuts de l'Ordre du Temple en France», dans *Le Moyen-Age*, Bruxelles, 1914, t. XVIII, pp. 308–335, J. LECLERCQ, «Un document sur les débuts des Templiers» dans *Revue d'histoire ecclésiastique*, Louvain, 1957, t. LII, pp. 81–91, P. COUSIN, «Les débuts de l'Ordre du Temple et saint Bernard dans *Mélanges Saint Bernard*, Dijon, 1954, pp. 41–52, et G. SCHNÜRER, *Die ursprünglische Templerregel*, Freib. i. B., 1903. Sur le lyrisme de saint Bernard cf. la suggestive étude de Chr. MOHRMANN, «Le style de saint Bernard» dans *S. Bernardo. Publicazione commemorativa nell'VIII Centenario della sua morte*, Milan, 1954 (Publ. dell'Universita Cattolica del S. Cuore. N.S., vol. XLVI, pp. 166–184).

[2] *De laude novae militiae*, dans MIGNE, *Patr. Lat.*, t. CLXXXII, col. 921 et 925.

[3] *Ibid.*, col. 921.

[4] *Ibid.*, col. 922.

[5] *Ibid.*, col. 922.

[6] *Ibid.*, col. 922 et la suite de l'argumentation col. 923.

[7] *Ibid.*, col. 923. Même jeu de mots dans une lettre de saint Bernard au clergé d'Orient (lettre 363, dans Migne, *Patr. Lat.*, t. CLXXXII, col. 566).

[8] *De laude*, col. 924. Plus loin Bernard développe une étrange justification de la guerre sainte, d'une guerre conduite pour punir les méchants et-il précise-pour tuer les païens. Ici le saint moine, mal informé sur le monde non chrétien et victime de la mentalité ambiante, se montre mauvais théologien; cf. à ce sujet P. DÉRUMEAUX, «Saint Bernard et les infidèles» dans *Mélanges saint Bernard*, Dijon, 1954, pp. 68–79.

[9] *De laude*, col. 925–926.

[10] *Ibid.*, col., 927.

et existentielle la question de la guerre et le sort de ceux qui la font. De même qu'il y a deux chevaleries, l'ancienne et la nouvelle, la mauvaise et la bonne, il y a deux sortes de guerres, les guerres injustes, c'est-à-dire les guerres fratricides à l'intérieur de la Chrétienté, et les guerres justes, c'est-à-dire les guerres contre les «païens»; et prêcher la croisade et écrire en faveur de l'Ordre du Temple, c'est aider à passer du monde mauvais au monde bon, faire quitter les armes homicides pour les armes qui sauvent. Pour Bernard, l'opposition est irréductible entre les deux chevaleries, l'ancienne adonnée aux guerres féodales et la nouvelle que la croisade a développée et glorifiée [1]. Les chroniqueurs de la première croisade, quelque vingt ans plus tôt, avaient mis en évidence le caractère nouveau et étrange de cette guerre à la fois charnelle et spirituelle [2], et ils avaient magnifié le rôle du *miles Christi*. Guibert de Nogent avait montré dans la croisade un nouveau mode de vie, un nouvel ordre social [3].

Pour mieux connaître la pensée de saint Bernard sur la condition militaire et l'idéal qu'il se faisait de la chevalerie, il convient d'étudier ses textes relatifs à la croisade, en particulier ses lettres.

La croisade, à ses yeux, est une œuvre sainte, *tam sanctum opus* [4], et les croisés constituent l'armée du Seigneur, *exercitus Domini* [5]. La croisade est une œuvre pie car elle s'oppose et se substitue aux guerres entre chrétiens [6]. La guerre, source de péchés quand elle se livre entre frères, devient ici un moyen de salut que la Providence offre aux chevaliers [7]; elle est une occasion de rachat pour les homicides, les voleurs, les adultères, les parjures [8]. On retrouve ici l'opposition que Bernard se plaît à établir entre les deux chevaleries; la croisade, comme les Ordres militaires, propose au chevalier-brigand le moyen de se convertir, d'assurer son salut et de servir la Chrétienté sans quitter sa condition sociale, son *ordo*. Cette argumentation n'est d'ailleurs pas propre à Bernard puisqu'elle avait été développée par les chroniqueurs de la première croisade, notamment par Foucher de Chartres et Baudri de Bourgueil. Dans plusieurs lettres saint Bernard énumère les motifs qui doivent pousser les chevaliers à partir pour le Proche-Orient: secourir la terre du Seigneur, sauvegarder les Lieux-Saints, porter aide à l'Eglise d'Orient [9].

[1] Sur cette question cf. P. ROUSSET, *Les origines et les caractères de la première croisade*, Neuchâtel, 1945, en particulier p. 159–166.

[2] *L'Anonyme* de la première croisade (éd. L. Bréhier, Paris, 1924, p. 84) fait dire à Bohémond: ... *revera scias quia hoc bellum non est carnale, sed spirituale.*

[3] GUIBERT DE NOGENT, *Gesta Dei per Francos*, dans *Hist. Occ.*, t. IV, p. 124.

[4] Lettre 467, *Patr. Lat.*, t. CLXXXII, col. 672.

[5] Lettre 363, col. 568, et lettre 458, col. 654.

[6] Lettre 363, col. 566. *Cesset pristina illa non militia, sed plane malitia, quae soletis invicem sternere.*

[7] *Ibid.*, et lettre 458, col. 653. *Considerate quanto ad salvandos vos artificio utitur, et obstupescite.*

[8] Cf. lettre 363, col. 566, et *De Laude*, col. 927.

[9] Cf. notamment lettre 256, col. 464, lettre 458, col. 653, lettre 467, col. 672, et lettre 288, col. 493. Sur saint Bernard et la croisade cf. l'importante étude de G. CONS-

Les chroniqueurs de la première croisade développent un autre thème que reprendra implicitement le *De laude novae militiae:* celui de l'élection. Les croisés accomplissent une œuvre pie pour laquelle ils sont élus, consacrés. Dieu, déclarent les chroniqueurs, a conclu avec les Francs, le nouveau peuple élu, une alliance, *gesta Dei per Francos* [1]. Le vrai chevalier qui met son bras au service de l'Eglise (la croisade ou la défense des Etats latins d'Orient) est un homme choisi par Dieu, un élu, un *miles Christi*. Et s'il est infidèle à son devoir, s'il trahit sa mission, alors il court à l'échec: telle est l'argumentation que Bernard soutient dans le livre II du *De consideratione*. Le croisade (celle de 1147), dit-il en substance, a échoué parce que les chevaliers-croisés ont péché gravement; c'est en raison de leurs péchés qu'ils ont été vaincus: *cum scilicet Dominus provocatus peccatis nostris* [2].

Bernard était fils de Tescelin le Saur, châtelain de Fontaines-lès-Dijon, et d'Aleth, fille du seigneur de Montbard, et son biographe n'a pas manqué de souligner cette origine nobiliaire et chevaleresque; parlant de Tescelin, il écrit: *vir antiquae et legitimae militiae fuit* [3]. L'abbé de Clairvaux s'est donc tout naturellement préoccupé du salut de la noblesse et il a vu dans la chevalerie, et dans l'Ordre du Temple en particulier, le moyen pour un jeune noble de ne pas tomber dans la «malice» du siècle, mais au contraire de se constituer défenseur de la Chrétienté.

Une anecdote rapportée par un biographe de saint Bernard montre bien l'influence exercée par celui-ci sur les nobles. Des jeunes chevaliers, amateurs de tournois et, pour ce motif, en état de désobéissance vis-à-vis de l'Eglise, passent à Clairvaux, le monastère se trouvant sur leur chemin. Bernard, apprenant qui ils étaient et leurs intentions, les engage à renoncer à leur passion de tournoyeurs; ils refusent, quittent le monastère mais peu après reviennent sur leurs pas et s'enrôlent dans la milice monastique [4]. Bernard se réjouissait quand il apprenait que des chevaliers abandonnaient le monde et ses combats pour la vie religieuse et pour la milice du Seigneur [5]. Une de ses lettres recommande au patriarche de Jérusalem de se confier dans les chevaliers du Temple, défenseurs de la Chrétienté [6]. Mais il se préoccupait de la chevalerie elle-même; ainsi il encouragea l'empereur

TABLE, «The second Crusade as seen by contemporaries» dans *Traditio*, vol. IX, New York, 1953, pp. 213–279, et F. W. WENTZLAFF-EGGEBERT, *Kreuzzugsdichtung des Mittelalters*, Berlin, 1960, pp. 20–28.

[1] Cf. en particulier Robert LE MOINE, *Hist. Occ.* t. III, pp. 723, 727, 728 et 882, Albert d'AIX, *Liber christiane expeditionis...*, dans *Hist. Occ.*, t. IV, p. 320, FOUCHER DE CHARTRES, *Hist. Occ.*, t. III, pp. 320, 341, 360 et 453, et Raimond d'AGILES, *Historia Francorum...*, dans *Hist. Occ.*, t. III, p. 260.

[2] Cf. *De Consideratione*, II, 1, dans *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 742.

[3] *Bernardi Vita prima*, lib. I. c. 1, dans *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 227.

[4] Cf. E. VACANDARD, *Vie de saint Bernard*, t. I. Paris, 1910, pp. 399–400. Dans une lettre à Suger (lettre 376 dans *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 581) Bernard demande à celui-ci de s'opposer de toutes ses forces à un duel entre deux seigneurs.

[5] Cf. lettre 109, dans *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 252.

[6] Lettre 175, dans *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 336–337.

Manuel à armer chevalier le fils du comte de Champagne [1]. A la reine de Jérusalem il recommande un de ses parents parti pour la Terre Sainte, jeune homme valeureux et vertueux, et il se réjouit de le voir s'engager dans le combat que doit livrer le vrai chevalier [2]. Dans une lettre à son oncle André de Montbard, chevalier du Temple, il se lamente sur les échecs des chrétiens en Proche-Orient; il parle des barons qui n'ont rien fait de bon là-bas et qui, rentrés chez eux, se conduisent en soldats-brigands: «Ceux-ci montrent une incroyable méchanceté... Ils sont puissants pour faire le mal, mais ils sont incapables de faire le bien» [3].

Les termes de *miles Christi* et de *militia Christi* ont recouvert successivement des réalités différentes. Ces termes guerriers spiritualisés déjà par l'apôtre Paul, ont gardé à travers le Moyen Age une signification spirituelle et métaphorique; le *miles Christi* est par excellence le moine, celui qui lutte contre les ennemis de l'âme, qui combat le bon combat. Le vocabulaire monastique, de saint Benoît à saint Bernard, adopte ces expressions; la communauté monastique est une milice au service du Seigneur [4], une voie de perfection offerte aux soldats du Christ [5].

La notion nouvelle de chevalerie au service de l'Eglise, qui se précise au XI^e^ siècle, parallèlement à la réforme grégorienne, va donner aux termes *miles Christi* et *militia Christi* le sens de combat au service de Dieu, c'est-à-dire un sens laïque et profane, en dépit du but avoué; la *reconquista* et, plus encore, la croisade renforcent cette évolution sémantique. Toutefois ces vocables ne perdront pas leur signification spirituelle et monastique, ce qui revient à dire qu'ils ont désormais un sens ambivalent [6]. Quoi qu'il en soit, on doit constater et admirer la fortune de ces expressions dans la littérature narrative comme dans la littérature spirituelle des XI^e^ et XII^e^ siècles.

On trouve dans les lettres de saint Bernard l'utilisation des termes *miles Christi* et *militia Christi* dans un sens spirituel et monastique; ainsi dans l'appel émouvant que l'abbé de Clairvaux adressa à son neveu Robert pour l'engager à rentrer au bercail: «Lève-toi, soldat du Christ, lève-toi..., retourne au combat que tu as fui» [7]. A un jeune homme qui demandait

[1] Lettre 468, dans *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 673. *ut eum sacramentis militaribus applicetis et accingatis ei ensem contra inimicos crucis Christi.*

[2] Lettre 206, dans *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 373. *Et gaudeo quod ad tempus elegit militare Deo magis quam saeculo.*

[3] Lettre 288, dans *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 493 (*incredibilem exercent malitiam... Potentes sunt ut faciant mala, bonum autem facere nequeunt*).

[4] Cf. *Règle de saint Benoît*, prologue et chap. I et II. Saint Jérôme avait déjà comparé les moines aux soldats: cf. *Lettres*, éd. J. Labourt, t. VII, Paris, 1961, p. 122 (lettre 125).

[5] Cf. *Règle de saint Colomban*, chap. VIII, Voir éd. Seebafs dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, t. XV, Gotha, 1895, en part. p. 382.

[6] Sur ce vocabulaire cf. C. Erdmann, *Dle Entstehung des Kreuzzugsgedankens*, Stuttgart, 1935, en part. chap. VII.

[7] Lettre 1, dans *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 68 (*Surge, miles Christi, surge... revertere ad proelium unde fugisti*).

à entrer dans l'Ordre Bernard écrit: «On me raconte que lorsque Thomas de Marle voulut faire de lui un chevalier il préféra la milice du Christ à la milice du siècle, et pour cette raison il se réfugia chez nous» [1]. On voit ici nettement marquée dans le vocabulaire comme dans les faits l'opposition entre la milice profane et la milice du cloître. Dans une autre lettre Bernard blâme un séculier qui s'est efforcé d'écarter un de ses parents de la vie religieuse: *Novum Christi militem ausus es dehortari a servitio Domini* .[2]

L'emploi d'un vocabulaire guerrier chez saint Bernard est fréquent et ne saurait étonner. Le prédicateur et le théologien recouraient alors tout naturellement à des expressions et à des images qui étaient celles de la société féodale. Ainsi Orderic Vital, moine à Saint-Evroul d'Ouche en Normandie et contemporain de Bernard, emploie volontiers les termes de *miles Christi* et de *militia Christi* pour désigner les moines et la vie monastique; le moine, écrit-il, est celui qui combat pour Dieu seul [3] et la vie monastique peut être comparée à une milice spirituelle [4].

Ces données suffiraient déjà à expliquer le passage d'un sens profane à un sens spirituel et vice-versa. Faut-il évoquer encore l'influence qu'ont pu exercer les vocations monastiques chez des chevaliers? On connaît en effet de nombreux exemples de chevaliers quittant le monde pour le cloître, passant de l'*ordo militum* dans l'*ordo monachorum.*

La chevalerie est une institution caractéristique du siècle de saint Bernard et on ne doit pas s'étonner de voir celui-ci accepter cette institution et en même temps s'efforcer de la réformer et de la porter à un plus haut niveau. Dans les textes où il parle de croisade et de chevalerie l'abbé de Clairvaux est bien un homme de son temps, persuadé de la nécessité d'une sainte milice, de soldats chargés non seulement de défendre la Chrétienté, mais encore de l'exalter, de la dilater [5]. Bernard a naturellement subi l'influence des circonstances politiques et des conditions sociales et économiques; la croisade, en particulier, l'a obligé à prendre conscience du rôle dévolu à la chevalerie et la création des Ordres militaires l'a amené à rédiger avec le *De laude novae militiae*, le manuel du parfait chevalier [6].

[1] Lettre 441, dans *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 638 (*narrans quia cum Thomas de Marla... vellet eum militem facere militiae saeculi militiam Christi praeposuit, et ob hanc causam ad nos confugit*).

[2] Lettre 292, dans *Patr. lat.*, t. CLXXXII, col. 497.

[3] Orderic Vital, *Historia ecclesiastica*, éd. Le Prévost, Paris, 1835–1855, t. II, l. III, p. 13.

[4] Orderic VITAL, *Hist. eccles.*, t. III, l. VI, p. 98; cf. encore t. III, l. V p. 394 et t. II, l. III, p. 90.

[5] Le thème de l'exaltation de la Chrétienté se trouve pour cette époque chez les chroniqueurs de la première croisade: *Anonyme*, éd. Bréhier, p. 174, FOUCHER DE CHARTRES dans *Hist. Occ.*, t. III, p. 422, Guibert DE NOGENT dans *Hist. Occ.*, t. IV, p. 239, et Raimond d'AGILES dans *Hist. Occ.*, t. III, p. 259. On trouve ce thème également dans les chansons de geste.

[6] On peut encore évoquer avec A. FLICHE l'influence des idées grégoriennes: cf. A. FLICHE, «L'influence de Grégoire VII et des idées grégoriennes sur la pensée de saint Bernard», dans *Saint Bernard et son temps. – Association bourguignonne des Sociétés savantes.* Congrès de 1927 Dijon, 1928, t. I, pp. 137–150.

L'intérêt de saint Bernard pour le monde chevaleresque n'est-il dû qu'à son ascendance nobiliaire et à son tempérament combattif? [1]. On est en droit de dire que l'abbé de Clairvaux a réagi dans le sens de son tempérament et de sa sensibilité. Un historien a pu montrer les variations et les défaillances théologiques de saint Bernard face au problème du salut des infidèles, variations et défaillances qui s'expliquent par l'insuffisance de son information sur le monde non chrétien [2]; on peut, de manière analogue, recourir au tempérament de Bernard et à l'influence (pour ne pas dire la pression) de son milieu social pour expliquer sa pensée vis-à-vis du problème de la guerre et de la chevalerie. Pour Bernard le *miles* a sa place dans la société chrétienne à condition de se mettre au service du Christ, de se constituer en chevalier chrétien et, mieux encore, d'entrer dans un Ordre militaire [3]. On sait, toutefois, que le recrutement de l'Ordre du Temple fut difficile pendant les premières années; faut-il expliquer cela par le caractère ambigu de ces nouvelles communautés à la fois militaires et monastiques et qui venaient s'insérer entre deux classes de la société féodale? Et faut-il voir dans la question posée par saint Bernard lui-même dans le *De laude* l'aveu d'un embarras devant une situation équivoque? [4]

L'abbé de Clairvaux a probablement contribué à réhabiliter la condition militaire par ses écrits et par sa parole et il a donné à la chevalerie ses lettres de noblesse en rédigeant le *De laude*. Mais cet éloge du soldat-moine ne saurait se comprendre sans la référence au contexte historique; la paix et la trêve de Dieu, la croisade et, sur un autre plan, la littérature épique avaient créé l'esprit nouveau d'où la chevalerie allait naître.

Cet esprit nouveau se caractérise principalement par la volonté de défendre l'Eglise et la Chrétienté, de protéger les *inermes* (femmes, enfants, clercs, voyageurs, marchands...), de se montrer fidèle à ses devoirs de vassal et de champion du droit. Ces nobles principes, qui seront codifiés au XIII[e] siècle [5], inspirent un grand nombre de chansons de geste qui célèbrent le chevalier chrétien consacrant sa vie à la défense de la Chrétienté et à la lutte contre la «païenie». Les poètes et saint Bernard se rencontrent ici dans un même idéal qu'il faut regarder comme une forme populaire de l'humanisme chrétien.

PAUL ROUSSET

[1] Cf. M. G. G. COULTON, «Saint Bernard guerrier de Dieu», dans *Saint Bernard et son temps*... pp. 121–129.

[2] Cf. P. DÉRUMEAUX, *op. cit.*, pp. 68–79.

[3] Cf. là-dessus E. DELARUELLE, «L'idée de croisade chez saint Bernard», dans *Mélanges Saint Bernard*, Dijon, 1954, pp. 53–67.

[4] *De laude*, col. 927. (*monachos videlicet aut milites.*)

[5] Cf. Guillaume DURAND, *Le Pontifical*, l. I. chap. XXVIII, *De benedictione novi militis*, éd. M. ANDRIEU dans *Studi e Testi*, 88, *Le Pontifical romain au Moyen Age*, t. III, Cité du Vatican, 1940, pp. 447–450.

# Le Sacré dans l'œuvre de Martin Heidegger

*Les pages qui suivent ont été préparées pour être discutées avec un groupe d'amis. Leur compétence et leur connaissance du projet heideggérien et des limites de l'entreprise de R. Otto (auquel nous nous référons dans la suite de ce texte) rendaient superflues aussi bien une justification détaillée de notre interprétation de la pensée de Martin Heidegger qu'une critique de Rudolf Otto.*

*Il nous a semblé qu'un exposé de la pensée heideggérienne concernant le sacré devait commencer par en retracer le mouvement propre sans en diminuer l'ambiguïté: en effet, cette ambiguïté même paraît riche en enseignement pour une philosophie de la religion, car elle nous fait toucher la polyvalence spécifique à un langage expérientiel (dû à la pauvreté même des mots humains) qui peut recourir parfois aux mêmes termes tout en exprimant des expériences essentiellement différentes. C'est au théologien et au philosophe à démasquer de telles polyvalences et à prévenir les graves confusions qu'elle peut entraîner.*

*L'ambiguïté est redoublée quand le langage expérientiel a recours à des termes proprement philosophiques, comme c'est le cas pour l'être ou le* Sein *dont use Heidegger. Chez ce dernier, le* Sein *n'est nullement référé à une saisie de l'être extra-mental. Bien plus, la pensée heideggérienne s'inscrit contre une telle saisie, récusant à la fois l'élan spontané de l'intelligence vers les choses et par là même tout accès au domaine propre de la métaphysique. Du même coup le* Sein *n'est pas un objet de concept, et les termes* Réel *et* Irréel, Etre *et* Néant, Sein *et* Nichts *ne sont plus que des mots (nullement des idées ou concepts: signes formels de l'objet) qui indiquent et cachent un ineffable (le Soi de l'expérimentateur) qu'est le* Même.

*Nous renvoyons pour une discussion plus approfondie de la pensée heideggérienne à l'excellent article de Louis Gardet,* A propos de Heidegger: Valeur d'expérience de la «question du sens de l'être», *dans* Revue Thomiste *1968 – n° 3.*

1. Le questionnement heideggérien sur Dieu et sur le Sacré donne lieu, depuis longtemps, à un débat dans lequel s'affrontent d'une part ceux qui tiennent que l'immanentisme de Heidegger a perverti le message chrétien d'un Dieu transcendant en lui substituant la notion païenne du «sacré», d'autre part ceux pour lesquels le *Sein* heideggérien non seulement laisse la place à un Dieu transcendant, mais bien plus, pose les bases d'une théologie renouvelée en donnant une meilleure compréhension du sacré et un

sens plus riche à l'idée de Dieu [1]. D'autres enfin, qui ne se soucient guère de théologie, pensent que grâce à la pensée heideggérienne «nous pouvons trouver Dieu en nous-mêmes, dans une expérience infiniment plus rigoureuse que jadis» [2].

Ce débat doit paraître d'autant plus ingrat que le questionnement du penseur de Messkirch lui-même semble être établi dans l'indécis d'un «être-en-route»: «trop tard pour les dieux et trop tôt pour l'être (*Seyn*)» [3]. Avec Hölderlin, en effet, Heidegger entend assumer «la fin du Jour des dieux» [4], le temps du «dépouillement des dieux» (*Entgötterung*), c'est-à-dire l'état «d'indécision par rapport à Dieu et par rapport aux dieux», sans que cet état, cependant, se réduise à un athéisme grossier ou à une simple irréligiosité. Au contraire, pour Heidegger «le dépouillement des dieux exclut si peu la religiosité, que c'est plutôt avec lui seulement que le rapport aux dieux se mue en expérience religieuse» [5]. On peut voir dans cette sorte de «religiosité» diffuse et détachée de toute dogmatique une des raisons fondamentales de l'espèce de fascination qu'exerce la pensée heideggérienne sur un certain nombre d'esprits. Sa démarche apparaît en effet comme une forme de «dévotion», – son «questionnement est la piété de la pensée» [6] dit l'auteur lui-même, – qui conduit la pensée à se sacrifier elle-même pour un *Sein* sans forme et sans nom.

Le maître d'une pensée qui entend conduire l'homme sur la «trace du sacré» jusqu'au «domaine où se lève l'aube de l'indemne (*das Heile*)» [7] attire aujourd'hui ceux qui revendiquent une sorte de «philosophie négative», c'est-à-dire une philosophie au-delà des concepts et qui remplirait à la fois l'office de la théologie et celui de la métaphysique tout en réalisant par elle-même la fruition d'un absolu. Ainsi par-delà une juste idée du sacré, l'enjeu du débat autour de Heidegger concerne la nature même de la métaphysique, la nature de la théologie et de l'expérience mystique.

En m'appuyant sur la théologie de saint Thomas d'Aquin et plus encore sur la philosophie de l'être riche de ses grandes conquêtes concernant l'expérience du Soi, je m'aventurerai non pas à proposer quoi que ce soit sur l'idée du sacré qu'une authentique philosophie de la religion se doit d'éla-

[1] Cf. *The new Scholasticism*, automne 1968, vol. XLII, nº 4, pp. 574–575.

[2] O. LAFFOUCRIÈRE, *Le Destin de la pensée et «la mort de Dieu» selon Heidegger*, La Haye, éd. M. Nijhoff, 1968, p. 38.

[3] M. HEIDEGGER, *Aus der Erfahrung des Denkens*, Pfullingen, éd. Neske, ²1965, p. 7 (trad. franç., *L'expérience de la Pensée*, dans *Questions III*, Paris, éd. Gallimard, 1966, p. 21). Cité AED.

[4] M. HEIDEGGER, *Holzwege*, Francfort-sur-le-Main, éd. Klostermann, 1950, ⁴1963, p. 248 (trad. franç., *Chemins qui ne mènent nulle part*, Paris, éd. Gallimard, 1962, p. 220). Cité HW.

[5] HW, p. 70/70 (le second chiffre renvoie à la traduction française).

[6] M. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze, Teil* I, Pfullingen, éd. Neske, 1954, ³1967, p. 36 (trad. franç., *Essais et Conférences*, Paris, éd. Gallimard, 1958, p. 48). Cité VA I (VA II et VA III = *Vorträge und Aufsätze Teil* II et III).

[7] M. HEIDEGGER, *Lettre sur l'humanisme*, texte allemand et traduction française, Paris, Aubier–Montaigne, 1964, p. 156. Cité HB.

borer, mais uniquement à inventorier «l'espace du sacré» auquel la pensée heideggérienne accède par le «saut dans l'obscurité» [1].

C'est dans l'épiphanie du *Sein* que pour le maître de Fribourg s'origine son questionnement sur Dieu et c'est là que se décide «si le jour du sacré se lève» [2]. Avant donc d'étudier la conception heideggérienne de Dieu puis son idée du sacré, c'est par une brève évocation du *Sein* que nous devons commencer.

## *I. – LE «SEIN»*

### *Une question préalable*

2. Evoquer le *Sein* tel que l'entend le penseur de Messkirch nous reporte au problème du langage heideggérien dont l'herméneutique est doublement délicate.

En effet, le langage heideggérien est avant tout un langage expérientiel, c'est-à-dire qu'il se rapporte avant tout à une expérience, en laquelle il faut reconnaître essentiellement une réalisation (le plus souvent ébauchée seulement) de l'expérience du Soi. La parole heideggérienne y est doublement référée: d'abord en ce sens qu'elle nous livre une description de celle-ci, ensuite, et beaucoup plus fondamentalement, en ce que la parole elle-même est soumise à l'expérimentation. Le penseur de Messkirch, en effet, fait entrer son «discours pensant» à titre d'instrument dans le déroulement même de son expérience, – comme un instrument toutefois qui a ceci en propre, qu'il se transforme lui-même [3] d'étape en étape, pour opérer à la limite (une limite que Heidegger hésite à franchir), pour opérer donc sa propre destruction dans une libération totale et finale qu'annonce et célèbre «le carillon du silence» [4]. Le silence devient le mystère qui abrite tout. Ce silence au sein d'une pensée qu'on s'est plu à appeler une «sigétique» demande à être bien compris, car pour Heidegger «le dire pensant le plus

[1] VA II, 15/166.

[2] Heidegger écrit notamment: «C'est dans cette proximité (la proximité à l'être) ou jamais que doit se décider si le dieu et les dieux se refusent et comment ils se refusent et si la nuit demeure, si le jour du sacré se lève et comment il se lève, si dans cette aube du sacré une apparition du dieu et des dieux peut à nouveau commencer et comment. Or le sacré, seul espace essentiel de la divinité qui à son tour accorde seule la dimension pour les dieux et le dieu, ne vient à l'éclat du paraître que lorsque au préalable et dans une longue préparation, l'être s'est éclairci et a été expérimenté dans sa vérité.» HB, p. 99.

[3] Le discours heideggérien change tout au long du chemin selon le parcours même de celui-ci: «Les voies de la méditation changent constamment, suivant le point du chemin où commence un passage, suivant le trajet qu'il parcourt, suivant les grands aperçus qui s'ouvrent en chemin sur 'ce qui mérite qu'on interroge'». VA I, p. 62/78.

[4] «*Das Schweigen entspricht dem lautlosen Geläut der Stille der erreignend-zeigenden Sage.*» M. HEIDEGGER, *Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen, éd. Neske, 1959, p. 262. Cité UzS.

haut ne consiste pas à taire ce qui est à dire, mais de le dire de la sorte qu'il soit dit dans le non-dire: *das Sagen des Denkens ist ein Erschweigen*» [1].

Pour préciser davantage la nature du langage heideggérien, il faudrait insister sur son caractère «évocateur *et* provocateur». Si pour le penseur de Messkirch «le trait fondamental du mot c'est d'être un indicateur (*Wink*)» [2], l'auteur souligne cependant que le dire essentiel «n'éclaire pas seulement un parcours et son environnement», mais «trace et fraie lui-même le chemin» [3]. Sur la voie vers l'impensé et l'impensable, le discours heideggérien indique et opère la transformation de la pensée par le «saut», qui abandonne le lieu de ce qui est déjà pensé au profit d'un autre lieu: nouvel espace, que Heidegger se garde de signifier par un nom [4]. Au cours de ce cheminement, «le sens des mots et des phrases se transforme» écrit Pöggeler [5]. Pourquoi, sinon parce que l'expérimentateur lui-même est métamorphosé? [6]

Le penseur de Messkirch en tire lui-même les conséquences quand il affirme: la pensée «en tant qu'énonciation ne lie jamais, au contraire elle est simple incitation possible à suivre le chemin» [7]. Ainsi donc, ce que dit le mot *Sein* (comme aussi ce que disent les autres termes fondamentaux du discours pensant) «ne peut jamais être resserré et enfermé dans une définition» [8]. Heidegger nous en avertit plus d'une fois: «Ce qui est appelé *Sein*... est d'une nature qui n'admet pas de définition, au sens, traditionnel dans les écoles, de la constitution d'un concept» [9]. Bien plus, le *Sein* oppose au penseur cette limitation «de ne jamais pouvoir dire lui-même ce qui lui est le plus propre. Cela doit rester informulé, parce que le mot dicible reçoit sa détermination de l'indicible» [10]. «La pensée tient sa vie, écrit encore Pöggeler en commentant son maître de Fribourg, de ce qu'elle lutte avec l'informulable et qu'en fin de compte elle ne peut que se taire à son sujet» [11].

Si tel est le langage de la *Fundamentalontologie*, éprouvé ainsi par Heidegger lui-même et proposé comme tel à l'expérience de ses disciples [12] – comment alors parler du *Sein?*

[1] M. HEIDEGGER, *Nietzsche I*, Pfullingen, éd. Neske, 1961, p. 471. Cité N I (N II = *Nietzsche II*).

[2] UzS, p. 114.

[3] M. HEIDEGGER, *Was heisst Denken?*, Tubingue, éd. Niemeyer, ²1961, p. 61 (trad. franç., *Qu'appelle-t-on penser?*, Paris, P.U.F., 1959, ²1967, p. 104). Cité WhD.

[4] Cf. UzS, p. 138.

[5] O. PÖGGELER, *La pensée de Heidegger*, Paris, éd. Aubier-Montaigne, 1967, p. 397. Cité Pög.

[6] Cf. entre autres UzS, p. 177.

[7] VA II, p. 57/220.

[8] M. HEIDEGGER, *Der Satz vom Grund*, Pfullingen, éd. Neske, 1957, p. 159 (trad. franç., *Le principe de raison*, Paris, éd. Gallimard, 1962, p. 208). Cité SvG.

[9] *Ibid.*, p. 153/200.

[10] N II, p. 484.

[11] Pög., p. 391.

[12] Cf. UzS, pp. 159, 168, 177.

*Le «Sein» et le «numineux»*

3. Une évocation du *Sein* heideggérien dans le cadre de notre sujet ne peut ignorer le grand nombre de similitudes et de ressemblances existant entre «l'expérience du *Sein*» exprimée par Heidegger et «l'expérience du numineux» décrite par R. Otto dans «Le Sacré» [1]. A première vue toute comparaison entre ces deux descriptions doit paraître d'un arbitraire choquant. Cependant, à condition qu'une telle mise en regard respecte la différence essentielle entre le projet heideggérien et l'entreprise d'Otto, à condition qu'elle se restreigne strictement à une comparaison *phénoménologique*, c'est-à-dire qu'elle veuille exclure absolument tout ce qui reviendrait à préjuger du «sens de l'être» et du sens du sacré chez Heidegger, à condition aussi qu'on ne veuille en rien chercher une dépendance quelconque de Heidegger par rapport au langage d'Otto, – alors, une telle mise en regard aura l'avantage de faire entrevoir la dimension où s'origine la «piété pensante» du penseur de Messkirch.

Il reste cependant qu'en tout état de cause cette mise en regard s'avérera une entreprise délicate et qui devra rester ici nécessairement incomplète.

4. Pour Heidegger le *Sein* est essentiellement indéfinissable; il est le non-déterminé et le non-déterminable.

Aussi le mot *Sein* ne renvoie-t-il pas à une réalité saisie par et dans un concept, mais il est seulement le terme indicateur de cela même qui est essentiellement sans nom. De même, quand R. Otto emploie tel ou tel mot pour désigner un élément du numineux, il fait remarquer qu'il ne s'agit pas, pour lui «d'un 'concept' intellectuel proprement dit, mais de quelque chose qui ressemble à un concept: (il s'agit) d'un idéogramme, d'un pur signe indiquant un élément caractéristique» [2] de tel ou tel moment d'une expérience.

Le signe le plus sensible que le mot *Sein* est pour Heidegger une sorte 'd'idéogramme', on pourrait le voir dans le fait que Heidegger prescrit dans «Contribution à la question de l'être» (1955) d'écrire ce mot en le barrant d'une croix (d'écrire donc ~~Sein~~ [3]).

Le numineux, écrit Otto, – et ne peut-on pas en dire autant du *Sein* heideggérien? – «en tant que 'radicalement différent' de toute donnée ordinaire, est inexprimable. Il nous force à recourir à des 'idéogrammes' qui

[1] R. Otto, *Das Heilige*, Munich, éd. Beck, 31-351963 (trad. franç., – d'après la 18e éd. allemande – *Le Sacré*, Paris, éd. Payot, Petite Bibliothèque Payot). Cité DH.

[2] DH, p. 21/35–36.

[3] M. Heidegger, *Zur Seinsfrage*, Francfort-sur-le-Main, éd. Klostermann, 1959, 31967, p. 30 (trad. franç., *Contribution à la question de l'être*, dans *Questions I*, Paris, éd. Gallimard, 1968, p. 232).

«Cette biffure en croix, écrit l'auteur, ne fait d'abord que défendre en repoussant, à savoir: elle repousse cette habitude presque inextirpable, de représenter l'«être» comme un En-face qui se tient en soi...» *ibid.*

ne sont pas seulement 'au-dessus de notre raison', qui peuvent être paradoxaux, c'est-à-dire *contraires* à notre raison, qui peuvent renfermer de violentes antinomies et constituer l'irrationnel sous sa forme la plus accusée» [1].

Si pour Otto le numineux est «non seulement insaisissable», non «pas seulement supra-rationnel», mais «paraît antirationnel», si «non seulement il confond la raison, l'aveugle, l'inquiète, la met en peine, mais est fait lui-même de contrastes, d'oppositions et de contradictions» [2], – nous devons en dire autant, avec Heidegger lui-même, du *Sein*.

Car la pensée du *Sein* (bien que «plus rigoureuse que la pensée conceptuelle» [3]), non seulement «dissout dans le tourbillon d'une interrogation plus originelle l'idée même de la 'Logique'» [4] – (sans pour autant tomber dans l'irrationnel d'une 'philosophie du pur sentiment' [5], – mais elle voit dans la raison son «ennemie la plus acharnée» [6].

Si telle est la loi de la pensée heideggérienne, c'est parce que le *Sein* lui-même réconcilie en son sein la plus vivante des «contradictions»: il est à la fois indéterminé et éminemment déterminé. «L'être conçu comme le pleinement indéterminé qui est déterminé», Heidegger nous en avertit expressément, «*il y a cette contradiction-là*» [7]. Tel le «merveilleux» de la *Brihad-Brahama-Samhità*, (cité en exemple par Otto), dont il faut dire qu'*il est sans détermination aucune* (puisqu'il n'appartient à aucune catégorie) mais dont il faut dire également qu'*il n'est pas sans détermination* (puisqu'il s'oppose déterminément à tout ce qui n'est pas lui) [8], – telle est aussi «la merveille des merveilles» [9]: le *Sein*, qui en tant que radicalement différent de tout étant est à la fois indéterminé et déterminé, ou, comme le formule Heidegger lui-même: «'Etre' se révèle comme un pleinement-indéterminé éminemment déterminé.» («*'Sein' erweist sich als ein höchst-bestimmtes völlig Unbestimmtes*») [10].

[1] DH, p. 76; la seconde phrase ne se trouve plus dans la 35e éd. allemande que nous citons, mais dans la traduction française (p. 94) faite d'après la 18e édition. Il n'y eut cependant aucun changement d'idée chez Otto sur ce point.

[2] DH, p. 36/51.

[3] HB, p. 152.

[4] M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?* (cité WiM) *mit dem Nachwort* (cité WiMN) *der vierten Auflage von 1943 und der Einleitung* (cité WiME) *der fünften Auflage von 1949*, Francfort-sur-le-Main, éd. Klostermann, [7]1955, p. 37 (trad. franç., *Qu'est-ce que la métaphysique?*, dans *Questions I*, *op. cit.* p. 65). Cf. aussi WiMN, p. 47/79.

[5] Cf. M. HEIDEGGER, *Einführung in die Metaphysik*, Tubingue, éd. Niemeyer, 1953, p. 94 (trad. franç., *Introduction à la Métaphysique*, Paris, éd. Gallimard, 1967, p. 131). (Cité EiM): «Dépasser la logique traditionnelle, cela ne signifie pas la suppression du penser et le règne des simples sentiments, mais un penser plus originaire, plus rigoureux, dans l'obédience de l'être.»

[6] HW, p. 247/219.

[7] EiM, p. 59/87; c'est nous qui soulignons.

[8] Cf. R. OTTO, *Das Gefühl des Überweltlichen* (*sensus numinis*), Munich, éd. Beck, [5-6]1932, p. 227. Cité GdU.

[9] WiMN, p. 46/78.

[10] EiM, p. 59/87.

5. Le numineux, écrit encore Otto, c'est le «*tout-autre*», c'est «ce qui nous est étranger et nous déconcerte, ce qui est absolument en dehors du domaine des choses habituelles, comprises, bien connues et partant 'familières'; c'est ce qui s'oppose à cet ordre de choses et, par là même, nous remplit de cet étonnement qui paralyse» [1]. Le «tout-autre», continue Otto, est «quelque chose qui ne rentre pas dans notre sphère de réalité, mais appartient à un ordre de réalité absolument opposé», c'est «*ein 'Unding'*, 'une chose qui, à vrai dire, n'existe pas'» [2].

Si pour Heidegger la voie vers le *Sein* exige que nous nous mettions «en dehors de tout l'ordre» du monde, c'est que l'interrogation sur le *Sein* n'est pas seulement «un questionner extra-ordinaire» (*ausser-ordentlich*), mais un questionner «sur ce qui est en dehors de l'ordre» (*das Ausser-ordentliche*) [3]. Si sur cette voie il faut «s'affranchir des idoles» [4] du monde des étants, s'il faut s'expatrier et devenir étranger au monde, c'est parce que le *Sein* surpasse tous les étants et qu'il est lui-même l'étrange (*das Unheimliche*) et l'inhabituel.

Déjà dans *Sein und Zeit* nous trouvons l'assertion capitale, maintes fois reprise depuis: «L'être comme thème fondamental de la philosophie n'est pas un genre de l'étant, bien qu'il concerne tout étant. Son 'universalité' doit être recherchée plus haut. L'être et la structure de l'être sont au-dessus de tout étant et de toute détermination ontique possible (*mögliche seiende Beschaffenheit*), qui serait elle-même de l'ordre de l'étant. L'être *est le* 'TRANSCENDENS' *par excellence*» [5]. Parce que le *Sein* est «l'Unique, qui tout simplement (surpasse et) se surpasse» [6], il sera l'autre de tout étant, l'étrange qui étonne et surprend, l'énigmatique et le mystérieux. «Le *Sein* ne peut être comparé à rien d'autre, écrit le penseur de Messkirch. Il n'y a que le néant qui soit l'autre pour lui» [7].

Bien plus, le *Sein* lui-même se révèle comme «le non-étant par excellence» [8]. En tant qu'il «diffère de tout étant», en tant qu'il est son «totalement autre», il *est* le néant [9]. Mais pour autant le «néant n'est jamais nihilité, pas plus qu'il n'est 'quelque chose' à la façon d'un objet; il est le *Sein* lui-même, dans la vérité duquel l'homme sera reçu lorsqu'il se sera dépassé en tant que sujet...» [10].

Est-il étonnant après cela que le chemin qui conduit à la garde de la

[1] DH, p. 31/46.
[2] DH, p. 33/49.
[3] EiM, p. 10/25.
[4] WiM, p. 42/72.
[5] M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Tubingue, éd. Niemeyer, [11]/1967, p. 38 (trad. franç. des §§ 1 à 44 de l'éd. allemande, *L'Etre et le Temps*, Paris, éd. Gallimard, 1964. La pagination du texte allemand figure en marge de cette traduction). Cité SZ.
[6] HW, p. 286/253.
[7] EiM, p. 60/88.
[8] HW, p. 104/100.
[9] Cf. WiMN, p. 45/76.
[10] HW, p. 104/100.

faveur gracieuse du *Sein*, – dont le néant n'est que le voile [1], – doive passer par le «renoncement» [2] radical et par la séparation avec l'étant en sa totalité? [3]

6. Sans commune mesure avec tout l'ordre des étants, c'est en lui-même encore que le *Sein* est incommensurable: sans bornes et sans limites, il est proprement «l'Immense» (*das Unermessliche*). Mais pour autant il est aussi «l'Enorme» (*das Ungeheure*) et «l'Inquiétant» (*das Unheimliche*), le «prépotent qui fait violence» (das *Uberwältigende*) et le «fascinant qui délivre» (*das entrückende Berücken*).

L'aspect du numineux qu'évoque Otto sous le mot de «l'Inquiétant», – en se référant comme le fait aussi Heidegger, au δεινὸν de Sophocle, – implique pour lui «le sens de *mirus* et de *tremendus*, de maléfique et d'imposant, de puissant et d'étrange, de surprenant et d'admirable, donnant le frisson et fascinant...» [4]. – Le sentiment que le *mysterium tremendum* provoque, écrit encore Otto, «peut se répandre dans l'âme comme une onde paisible; c'est alors la vague quiétude d'un profond recueillement. ... Il peut aussi surgir brusquement de l'âme avec des chocs et des convulsions» [5].

Si pour Otto la «terreur sacrée» (*religiöse Scheu*) fait face à «l'inaccessibilité absolue» de la «majesté» du tout-autre [6], la frayeur et la terreur, tout comme «l'angoisse essentielle» que provoquent pour Heidegger «l'Inquiétant» et le «Terrible» (*das Furchtbare*), naissent de «l'épreuve de l'étranger» [7].

«Nous comprenons l'inquiétant, écrit le penseur de Messkirch, comme ce qui nous rejette hors de la 'quiétude', c'est-à-dire hors de l'intime, de l'habituel, du familier, de la sécurité non menacée» [8]. Et un peu plus haut on pouvait lire: «Le δεινὸν est le terrible conçu comme la perdominance prépotente (*Überwältigendes Walten*) qui provoque aussi bien la terreur (*Schrecken*) panique, la véritable angoisse, que la crainte respectueuse (*Scheu*) recueillie, équilibrée, secrète» [9].

La *tremenda majestas* du numineux implique pour Otto les éléments de «puissance, de force violente, de prépondérance (*Übergewalt*), de prépondérance absolue» [10] et de sur-puissante prépotence.

[1] Cf. WiMN, p. 51/84.

[2] Cf. entre autres VA II, p. 58/221. – R. Otto rapporte (dans GdU, p. 218) cette parole de Djelál ed-Din:

«*Du fragst mich nach dem Sinn des vielen Neins.*
*Das Nein erst führt Dich auf die Spur des Seins.*»

[3] Cf. WiMN, p. 49/82.

[4] DH, p. 53/69.

[5] *Ibid.*, pp. 13–14/28.

[6] Cf. DH, p. 22/36.

[7] M. HEIDEGGER, *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Francfort-sur-le-Main, éd. Klostermann, 1951, ³1963, p. 89 (trad. franç., *Approche de Hölderlin*, Paris, éd. Gallimard, 1962, p. 119). Cité EHD.

[8] EiM, pp. 115–116/157.

[9] EiM, pp. 114–115/156.

[10] Cf. DH, p. 22/36.

Les mots heideggériens qui servent à indiquer les éléments de ce qui par sa distance infinie et son éloignement radical est l'Etranger et l'Inquiétant tout court, sont aussi intraduisibles que les termes d'Otto que je viens de rappeler – (ce sont en effet les mêmes).

Pour Heidegger, «le violent (*das Gewaltige*), le prépotent (*das Überwältigende*), c'est le caractère constitutif, essentiel de la perdominance (*das Walten*) même. En faisant irruption, celle-ci *peut* retenir en elle sa puissance prépotente. Cependant elle n'en devient pas plus inoffensive, mais au contraire *d'autant plus* terrible et lointaine» [1].

Le violent, le prépotent appellent l'homme dans le risque de la violence. Celui qui prend sur soi ce risque, écrit Heidegger, «celui qui *fait violence*, ... qui avance dans ce qui n'est pas dit (*das Un-gesagte*), et fait irruption dans ce qui n'est pas pensé (*das Un-gedachte*), qui obtient par force ce qui n'est pas arrivé (*das Ungeschehene*) et fait apparaître ce qu'on n'a pas vu (*das Ungeschaute*), celui-là, se faisant violence, se tient constamment dans le risque (...). En se risquant à maîtriser l'être, il doit s'attendre à l'afflux du més-étant, μὴ καλόν, à la dislocation, à l'instabilité, à l'in-adaptation et au désordre» [2].

Ainsi la route vers l'inaccessible ne révèle que mieux encore le néant de l'homme et sa radicale pauvreté [3] devant l'autre de tout étant. Celui, en effet, qui prend sur soi le risque de l'Inquiétant, et qui «dans sa volonté d'inouï rejette toute aide, la ruine (devient) pour lui le consentement le plus profond et le plus vaste au prépotent» [4]. Car «le faire-violence exercé contre la prépotence de l'être *doit* se briser sur celle-ci» [5].

Si je m'étends plus longuement sur «l'Inquiétant», c'est non seulement à cause de l'insistance avec laquelle Heidegger lui-même en parle, c'est non seulement parce que cet élément nous est d'abord le plus étrange, mais parce que l'expérience heideggérienne trouve là des accents caractéristiques pour des expériences différentes de la sienne. – Je pense ici d'abord à Martin Luther auprès duquel le jeune Heidegger s'est instruit et à propos duquel R. Otto fait cet aveu: «Si je me suis servi plus haut, pour désigner l'une des faces du numineux, des termes de *tremendum* et de *majestas*, c'est précisément parce que j'ai gardé le souvenir de certaines expressions de Luther lui-même. J'ai emprunté ces termes à Luther qui parle de la *divina majestas* et de sa *metuenda voluntas;* ces expressions sont restées gravées dans ma mémoire depuis la première fois que j'ai étudié Luther. C'est la lecture

[1] EiM, p. 115/156.
[2] EiM, p. 123/167.
[3] Du trésor qu'est «le déploiement de l'Un en l'inépuisable de son unité, écrit Heidegger, est seul capable celui qui peut être pauvre, au sens vrai de la pauvreté, qui n'est pas le manque (...). La pauvreté, quand elle est conforme à son essence, est le vœu qui a fait choix du simple. Or, le simple est dans l'Originel et n'est qu'en lui. Cette pauvreté prend la richesse dans son regard et ainsi sait quelle est sa loi. La volonté d'être riche doit traverser l'épreuve du dépassement de soi». EHD, pp. 125–126/170. Cf. aussi VA I, p. 62/78.
[4] EiM, p. 125/169.
[5] EiM, p. 124/168.

du *De servo arbitrio* qui m'a amené à comprendre le numineux et la différence qui le sépare du rationnel...» [1].

Mais plus encore qu'à Martin Luther, nous devons penser à Jacob Boehme, pour qui, selon Otto, l'élément non rationnel terrifiant du *Ungrund* implique «une identité du bien et du mal non différenciés rationnellement, dans laquelle doivent se trouver les possibilités de l'un et de l'autre, du bien comme du mal, et en même temps celle du double aspect que prend la divinité elle-même, en tant que bonté et amour d'une part, en tant que courroux et colère d'autre part» [2].

De son côté, – et avec des formules encore plus typiques de Boehme que celles que vient de rapporter Otto, – Heidegger insiste sur le double aspect du *Sein*, en écrivant: «En même temps que l'indemne (*das Heile*), dans l'éclaircie du *Sein* apparaît le malfaisant (*das Böse*). L'essence du malfaisant ne consiste pas dans la pure malice de l'agir humain, elle repose dans la malignité de la fureur (*das Grimmige*). L'un et l'autre, l'indemne et la fureur, ne peuvent toutefois déployer leur essence dans le *Sein* qu'en tant que le *Sein* lui-même est le lieu du combat (*das Strittige*)» [3]. Un peu plus loin nous lisons: «Seul le *Sein* accorde à l'indemne son lever dans la grâce (*Huld*) et à la fureur son élan vers la ruine» [4].

7. Dans la parousie du *Sein* heideggérien apparaît à la fois la terreur du terrible et la grâce de l'indemne, la fureur du méchant et la faveur du merveilleux.

Cette harmonie des contrastes fait, pour Otto, partie du numineux lui-même. Elle est pour lui «le phénomène le plus étrange et le plus remarquable». «Autant le divin... est pour l'âme objet de terreur et d'horreur, écrit-il, autant, en même temps, il charme et attire. ... Le mystère n'est pas seulement... l'étonnant, il est le merveilleux. A côté de l'élément troublant apparaît quelque chose qui séduit, entraîne, ravit étrangement» [5].

Pour le penseur de Messkirch, le «merveilleux» nous dispense la paix et la «joie», joie qui est accoutumance «à la proximité de l'origine. Car dans cette proximité s'approche le salut de l'éclaircie où paraît la sérénité» [6].

[1] DH, pp. 122–123/144.
[2] DH, pp. 131–132/153.
[3] HB, p. 156.
[4] HB, p. 162. Le méchant est «expliqué» comme un trait dans l'être lui-même par HÖLDERLIN quand il écrit dans *Remarques sur Oedipe/Remarques sur Antigone*, Union générale d'éditions, 1965, p. 62: «... l'effrayant (*das Ungeheure*), comment le Dieu-et-homme s'accouple, et comment, toute limite abolie, la puissance panique de la nature et le tréfonds de l'homme deviennent Un dans la fureur, se conçoit par ceci que le devenir-un illimité se purifie par une séparation illimitée.» Cf. aussi EiM, p. 115/157.
[5] DH, p. 42/57–58.
[6] EDH, p. 24/30. – Il est intéressant de retenir que pour Heidegger la lumination du *Sein* apporte à l'homme le *salut*. Pourquoi en est-il ainsi et comment comprendre ce salut? Heidegger répond: «En tant que celui qui est (ainsi) conduit à son être et préservé, l'homme, dans ce qu'il a en propre, est assigné à l'avènement de la vérité.

La lumination du *Sein* devient épiphanie de «la merveilleuse omniprésence» [1], captivante et fascinante.

Dans ce dévoilement, écrit Heidegger, «les oppositions sont délivrées par l'omniprésence dans l'unité de leur appartenance réciproque. Cette unité ne laisse pas la distension s'éteindre dans la tiédeur du compromis, elle la ramène vers la paix qui luit, paisible splendeur, à partir du feu du combat où l'un pousse l'autre dans l'apparaître. L'unité de l'omniprésence est ce qui délivre... Simultanéité de la captivation et de la délivrance» [2]! dans laquelle Heidegger voit l'essence de la beauté merveilleusement toute présente.

Arrivés à ce point, Heidegger comme Otto nous défendent de penser «l'omniprésence de la prépotence» comme exercice d'une causalité universelle (*Allursächlichkeit*). L'idée de création est considérée par ces deux penseurs comme un «schéma», qui pour Otto témoigne de la perte du sentiment de la souveraineté absolue [3] et pour Heidegger manifeste la perte du «sens de l'être».

L'idée du divin en tant que le 'tout-autre' implique, pense Otto, qu'il faut, par rapport à lui, «rejeter même la déterminabilité par les catégories de la raison: la relation et spécialement la catégorie de cause et effet» [4].

Nous examinerons plus loin l'idée heideggérienne de Dieu et sa critique de l'idée de création. A propos du *Sein* nous pouvons cependant noter dès maintenant qu'il est dit source originelle et fond de tout étant, non pas fondement, mais fond abyssal sans fondement: *Abgrund et Ungrund* [5]. Le maître de Fribourg fait remarquer d'ailleurs: «La totalité du réel elle-même n'est au mieux qu'une conséquence de l'omniprésent. Celui-ci se dérobe à toute explication à partir du réel» [6].

9. Le *Sein* heideggérien est comme le numineux d'Otto le Tout infiniment simple, l'Unique qui est l'éternel Un.

En effet, l'omniprésence a «la simplicité du merveilleux» [7], elle est «l''Εν, l'Un unissant» [8], l'Inaugural présent qui perdure de «l'éternité de l'éternel» [9]. Le *Sein* est le «Tout», «l'Un», «l'Unique» [10].

Ce qui accorde et qui envoie de telle ou telle façon dans le dévoilement, est comme tel ce qui sauve. Car celui-ci permet à l'homme de contempler la plus haute dignité de son être et de s'y rétablir. (*Denn dieses lässt den Menschen in die höchste Würde seines Wesens schauen und einkehren*).» VA I, p. 32/43.

[1] EHD, p. 54/73.
[2] EHD, p. 52/70.
[3] Cf. DH, pp. 23–24/37–38.
[4] GdU, p. 223.
[5] Cf. entre autres HW, p. 273/242.
[6] EHD, p. 51/69.
[7] *Ibid.*
[8] HW, p. 277/245.
[9] EHD, p. 71/94.
[10] Cf. SvG, p. 188/243.

Comment avancer sur le chemin vers le *Sein*, sinon dans le «renoncement qui conduit vers le Même» [1], sinon en gagnant «l'essentielle pauvreté du berger» [2], sinon par le libre sacrifice de l'infinie séparation avec l'étant [3]. Un tel chemin implique une sorte de conversion; il implique le retournement, «qui consiste à surmonter l'acte de se détourner» [4], c'est-à-dire, il exige de surmonter l'aversion du *Dasein*, à savoir sa déchéance originelle au monde des étants. «C'est seulement en tant qu'il surmonte l'acte déjà effectué de se détourner (*Abkehr*), écrit Pöggeler, [5] en commentant *Sein und Zeit* (pp. 184–185), que le retournement (*Kehre*) est entrée (*Einkehr*) dans la vérité du *Sein*».

Merveille de toute merveille que l'épiphanie du *Sein:* terrible *et* fascinant: – Terreur et fureur de la soudaineté de l'Imprévisible, nuit d'angoisse de l'Inquiétant, fulgurance insoutenable de l'Impensable; – mais aussi lumineuse clarté de l'Indestructible, plénitude cachée de l'Un, «force inépuisable du Simple» [6], paix sainte et joie du merveilleusement tout présent; délivrance et salut, bienveillance et grâce.

10. Au terme de cette évocation du *Sein*, remarquons que si l'expérience heideggérienne en tant qu'expérience du Soi explique cette sorte d'attitude «religieuse» en face du *Sein*, si son expérience suffit à rendre raison en grande partie du langage employé (et de son idée concernant la nature même du langage), il reste cependant qu'elle n'explique pas entièrement le vocabulaire «religieux» dans lequel elle s'exprime. Elle ne permet pas non plus de préjuger de sa conception de Dieu et du sacré.

Si jalousement en effet que Heidegger se soit attaché par ailleurs à créer son propre langage, en ce qui concerne son langage sur Dieu et sur le sacré, il n'hésite pas à recourir au langage de la théologie, de la mystique et de la poésie. Nous rencontrons tout spécialement ici les influences de Luther, de Maître Eckhart et de Friedrich Hölderlin. Pour mieux comprendre la manière dont Heidegger pose la question de Dieu, il n'est pas inutile, me semble-t-il, d'indiquer de façon plus précise ces influences, et surtout de se rappeler que le maître de Fribourg a commencé l'itinéraire de sa pensée sous le signe de la théologie.

## *II. – HEIDEGGER «THEOLOGIEN»*

11. Karl Löwith rapporte que Heidegger faisait remarquer à ses élèves, – au temps où le penseur de Messkirch n'était encore que *Privatdozent*, –

[1] M. HEIDEGGER, *Der Feldweg*, Francfort-sur-le-Main, éd. Klostermann, 1953, ³1962, p. 7 (trad. franç., *Le Chemin de campagne*, dans *Questions III*, *op. cit.* p. 15). Cité FW.
[2] HB, p. 108.
[3] Cf. WiMN, p. 49/82.
[4] Pög., p. 247.
[5] *Ibid*, p. 248.
[6] FW, p. 7/15.

qu'il s'estimait être non pas philosophe mais «théo*logien*» chrétien, qui aurait la tâche unique et tout à fait intransmissible de détruire critiquement la traditionnelle notionnalité de la philosophie et de la théologie occidentales [1]. Beaucoup plus tard, en rappelant ses études de théologie, le penseur de Messkirch devait confier à un hôte japonais: «Sans cette origine théologique, je ne serais jamais parvenu sur le chemin de la pensée. Origine qui cependant demeure toujours avenir» [2].

Les premiers cours de Heidegger attestent, comme aime à le souligner O. Pöggeler, «que c'est la foi chrétienne primitive qui dirigea la pensée heideggérienne vers les questions décisives» [3]. Nous dirions plutôt que Heidegger recevait ses impulsions décisives d'une *certaine théologie*. «Oui, écrit encore Pöggeler, Heidegger a pris le départ au voisinage d'une théologie, qui parvenait de plus en plus fortement à cette conviction, qu'il importait maintenant – après des siècles, voire des millénaires, d'obscurcissement de la foi chrétienne primitive par la philosophie et la théologie – de faire l'expérience de la foi chrétienne d'une façon toute neuve dans sa nature originaire. Des témoins de la foi, comme Luther et Kierkegaard, appuyaient cette conception et ils étaient précisément proches du jeune Heidegger» [4].

Dans son cours *Introduction à la phénoménologie de la religion* (semestre d'hiver 1920/1921) Heidegger fait plus d'une fois appel à «l'expérience effective de la vie» telle qu'elle s'exprime dans les Epîtres pauliniennes, dont l'interprétation proposée manifeste que le penseur de Messkirch a fait siens, en les transposant toutefois, certains éléments déterminants de l'expérience luthérienne [5].

Ces méditations amènent Heidegger à dénoncer dans le christianisme transmis jusqu'à nos jours son ennemi, parce que ce christianisme a oublié l'expérience chrétienne primitive. «Oui, toute la tradition judéo-chrétienne, écrit Pöggeler, n'est plus pour Heidegger revendication originaire, mais elle est perçue dans sa forme dérivée, pervertie et tenue ainsi à distance» [6]. Pour lui, au dire du même disciple, «la théologie chrétienne n'a pas conservé le sacré qui lui a été confié» [7].

Si, à ses débuts, Heidegger cherche encore, – au milieu même de sa contestation radicale de toute pensée métaphysique, – à créer une place pour

[1] Cf. K. Löwith, *Heidegger, Denker in dürftiger Zeit*, Göttingen, éd. Vandenhoeck et Ruprecht, $^{3}$1965, p. 106.

[2] UzS, p. 96. – Pöggeler note (*op. cit.* p. 362, note 52) à ce propos: «On ne peut méconnaître que les premiers travaux de Heidegger portent en eux des questions de théologie spéculative et que Heidegger a emporté ces questions sur son chemin ultérieur: le cours *Der Satz vom Grund* peut encore (avec la critique du concept de *causa sui*) être lu comme une contribution à la théologie spéculative.»

[3] Pög., p. 46.

[4] Pög., p. 47.

[5] Voir Pög., p. 49. – Distinguant la «vie chrétienne avant les Evangiles» du «christianisme», Heidegger déclare plus tard qu'«une vie chrétienne n'a pas nécessairement besoin du christianisme». HW, p. 203/181.

[6] Pög., p. 262.

[7] Pög., p. 266.

une théologie renouvelée, inspirée de Luther [1] (d'un Luther n'étant pas encore tombé dans une nouvelle scolastique), – plus tard, Heidegger ne soutiendra même plus la possibilité d'une «théologie non-métaphysique», parce que sa méditation de Nietzsche lui a appris que ce dernier a fait «à sa manière radicale, l'expérience de la 'mort de Dieu', la réduction à l'impuissance de l'étant le plus étant» [2].

A ce moment, plus rien n'empêche Heidegger d'accéder grâce à Hölderlin à un nouveau langage et de développer une nouvelle compréhension du sacré et une nouvelle compréhension du monde comme «quadripartie des divins et des mortels, de la terre et du ciel» [3]. (On le voit, à aucun moment, la pensée heideggérienne ne cesse de s'inscrire dans le mouvement profond de la philosophie allemande, qu'un jour Nietzsche a qualifiée d'«insidieusement théologique», *eine hinterlistige Theologie.*)

## *III. – DIEU ET LE SACRÉ*

### *Questionnement sur Dieu*

12. «La question de Dieu, écrit Pöggeler [4], plane dès l'origine au-dessus du chemin de pensée de Heidegger», et on peut ajouter que le penseur de Messkirch l'a aussi peu abandonnée que la question du *Sein.* Il faudrait dire peut-être que le sort des deux questions est connexe, à ce point que toutes deux ont passé par les mêmes métamorphoses.

Débutant avec une pensée qui se disait préparatoire à l'idée de Dieu et passant ensuite par l'expérience de la «mort de Dieu» pour aboutir finalement là où l'homme «éprouve son essence comme réplique du Dieu du *Sein*» [5], l'itinéraire de la pensée heideggérienne a connu les détours les plus considérables.

Dans son cours *S. Augustin et le Néoplatonisme* (semestre d'été 1921), Heidegger reproche sévèrement à la tradition de la théologie d'avoir interprété *Rom.* I, 20 [6] comme enseignant que Dieu est naturellement connaissable à partir de ses œuvres. Pour appuyer sa propre interprétation, – et exprimant ainsi son extrême hostilité à la métaphysique, – Heidegger renvoie à Luther, plus précisément aux thèses de la Dispute de Heidelberg de 1518, dans lesquelles le Réformateur interprète *Rom.* I, 20 en référence à *I Cor.* I, 20 sq., qui enseigne que Dieu a frappé de folie la sagesse du monde.

[1] Cf. SZ, p. 10.
[2] Pög., p. 144.
[3] Cf. VA II, pp. 45–46/205. – Voir en entier les conférences: *Bauen Wohnen Denken* et *Das Ding,* dans VA II, pp. 19–59/171–223.
[4] Pög., p. 354. – Cf. aussi p. 363. Pour les étapes du questionnement heideggérien sur Dieu, voir p. 361.
[5] N II, p. 29.
[6] «Ce qu'il y a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité...».

Plus d'un quart de siècle après ce cours (1949), Heidegger demande toujours: «La théologie chrétienne se résoudra-t-elle enfin à prendre au sérieux la parole de l'Apôtre (*I Cor.* I, 20) et, en conséquence, à considérer la philosophie comme une folie?» [1]

13. Une telle conception de la philosophie n'a empêché ni Heidegger lui-même, ni ses disciples, de poser le problème du rapport entre la philosophie et la théologie chrétienne, ou, – d'une façon plus générale encore, – le problème du rapport entre foi et raison.

Le rapport entre la pensée et la foi, entre la philosophie et la théologie fut même l'objet propre d'un entretien avec Heidegger pendant l'année 1953 [2]. Ce n'est cependant pas là, où Heidegger est harcelé par une problématique qui ne recouvre pas exactement celle qui est sienne, que nous trouverons l'expression la plus ferme de ses options décisives. A considérer les nombreuses prises de position au cours de ses écrits, on est amené à dire qu'en s'interrogeant sur le rapport entre la foi chrétienne et ce qu'il appelle la pensée, l'auteur ne vise pas à élucider sur le plan spéculatif la relation entre la foi théologale et la raison naturelle, – (c'est-à-dire le rapport entre deux lumières essentiellement différentes, mais qui ne sauraient se contredire, parce qu'elles dépendent toutes deux de la Vérité même Subsistante), – mais bien plutôt qu'il vise à déterminer le rapport vécu de ce qu'il considère comme deux sortes d'expériences. Plus précisément encore: ce qui préoccupe le penseur de Messkirch, c'est le rapport entre son expérience du *Sein* et la foi catholique (qu'il ne pense pas renier expressément), pour autant que les énoncés et les concepts de cette foi subissent chez lui au cours de son expérience le traitement même qu'il applique à tout ce qui est d'ordre conceptuel.

Rester attaché aux concepts, c'est pour Heidegger refuser la seule autorité qui importe: celle de la pensée essentielle ou de la voix de l'expérience du *Sein*. Par conséquent, là où l'homme se place sous l'autorité d'une révélation divine, la pensée au sens heideggérien s'arrête nécessairement. Ainsi les chemins de la foi et de la pensée «se séparent lors de la décision ultime» [3].

Dans *La parole d'Anaximandre* Heidegger affirme: «Il n'y a pas de place, dans la pensée, pour la croyance» [4]. Ou encore: la mauvaise destination de l'être c'est «la déchéance de la pensée en science et croyance» [5]. En visant cette fois explicitement la foi chrétienne, Heidegger écrit ailleurs: «Celui qui se tient sur le terrain d'une telle foi, peut certes de quelque manière suivre le questionner... (de la philosophie) et y participer, mais il ne peut pas questionner authentiquement sans renoncer à lui-même

[1] WiME, p. 20/41.
[2] Cf. Pög., p. 264.
[3] *Ibid.*
[4] HW, p. 343/303.
[5] HW, p. 325/287.

comme croyant avec toutes les conséquences de cet acte. Il peut seulement faire comme si...» [1]

Si selon Heidegger, «pour la foi authentiquement chrétienne la philosophie est une folie» [2], et si de même pour la philosophie «la foi est une folie», alors pour le penseur de Messkirch une 'philosophie chrétienne' ne peut être qu'un «cercle carré (*ein hölzernes Eisen*) et un malentendu» [3]. Heidegger dira même qu'«une 'philosophie chrétienne' reste encore plus absurde que l'idée d'un cercle carré» [4]. (Car un cercle et un carré ont encore ceci en commun d'être des figures géométriques, tandis qu'entre la foi chrétienne et la philosophie, la différence est abyssale).

14. La pensée heideggérienne en vient non seulement à récuser les énoncés de la foi et le concept du Dieu de la Révélation, mais pour autant que cette pensée est anti-métaphysique, elle ira jusqu'à affirmer que le Dieu de la métaphysique est une illusion comme la lumière d'une étoile éteinte [5]. Et du fait que Heidegger nie que Dieu soit connaissable à partir des êtres que nous observons, il ne peut voir dans l'idée de création qu'une «explication morale et anthropomorphique» du monde [6]. Il reprochera à cette idée non seulement de rendre superflu le questionner philosophique sur l'étant [7], mais d'interdire tout véritable questionner de la pensée [8]. Par ailleurs, dire que Dieu est créateur, c'est pour le maître de Fribourg une dégradation de l'idée même de Dieu. Il écrit notamment: «Dieu, vu à la lumière de la causalité, peut tomber au rang d'une cause» et «par là perdre, dans la représentation (que nous nous faisons de lui), tout ce qu'il a de saint et de sublime, tout ce que son éloignement a de mystérieux» [9].

Notons que sa critique de l'idée de Dieu 'Cause première', n'est que la conséquence de son refus de toute pensée théologique et plus radicalement encore de toute pensée métaphysique [10].

Les deux sont d'ailleurs pour lui intimement liés de sorte que dans *Identität und Differenz* [11], il peut dénoncer le caractère «onto-théo-logique» de la métaphysique. En résumant sa pensée on pourrait dire: la métaphysique, parce qu'elle pense l'être en tant qu'étant, le pense nécessairement comme ce qui fonde ou ce qui apporte un fondement. Cette recherche d'un fondement doit aboutir finalement à un fondement premier, à une chose primordiale, la *causa prima*, qu'il faut finalement penser comme *causa sui* [12].

[1] EiM, p. 5/19.
[2] EiM, p. 6/20.
[3] *Ibid.*
[4] N II, p. 132.
[5] Cf. N II, p. 33.
[6] Cf. N I, p. 350.
[7] Cf. N II, pp. 131–132.
[8] Cf. EiM, p. 5/19.
[9] VA I, p. 26/35.
[10] Cf. N II, pp. 58–59.
[11] M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*, Pfullingen, éd. Neske, 1957 (trad. franc., *Identité et différence* dans *Questions I*, *op. cit.*). Cité ID.
[12] Cf. ID, pp. 56–57/294.

Ainsi, c'est parce que la métaphysique ne pense pas l'être (au sens heideggérien), qu'elle est amenée, selon lui, à introduire Dieu dans la philosophie en lui donnant le nom de *causa sui* [1]. On pourrait faire remarquer au penseur de Messkirch que le nom de *causa sui* n'est pas le nom propre qu'une authentique métaphysique de l'être devra donner à Dieu, et que ce qu'il lui plaît de désigner sous le nom de métaphysique groupe en réalité des pensées les plus diverses qui ont en commun non pas une authentique saisie de l'être, mais seulement ceci, qu'elles usent du discours et d'une démarche *conceptuelle*. Mais que peuvent signifier ces remarques pour Heidegger? En cherchant le dépassement de tout l'ordre conceptuel par «le pas en arrière, le pas qui va de la métaphysique à l'essence de la métaphysique» [2], il ne peut que récuser, en même temps que la métaphysique, le Dieu que celle-ci atteint comme cause de son sujet propre. «Ce Dieu, écrit-il, l'homme ne peut ni le prier, ni lui sacrifier. Il ne peut, devant la *Causa sui*, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser. Ainsi la pensée sans-dieu, qui se sent contrainte d'abandonner le Dieu des philosophes, le Dieu comme *Causa sui*, est peut-être plus près du Dieu divin. Mais ceci veut dire seulement qu'une telle pensée lui est plus ouverte que l'onto-théo-logique ne voudrait le croire» [3].

15. On aimerait en apprendre plus long sur ce «Dieu divin». Mais Heidegger refuse ici sa parole; il «préfère aujourd'hui se taire, dès qu'il aborde le domaine de la pensée concernant Dieu» [4]. Ce n'est pourtant pas parce qu'il voit d'évidence que sur le chemin de la pensée rien ne peut être dit, ni sur le monde, ni sur le Dieu Créateur et Révélateur, – et dont la vérité à connaître importe plus que toute autre à l'homme, – non, si Heidegger se tait, c'est que son abandon du Dieu des philosophes est motivé par sa propre démarche acceptée et poursuivie jusqu'au point où il expérimente la mort de Dieu.

Cette dernière expérience garde cependant une ambivalence, dont il faut prendre conscience afin de ne point s'égarer dans l'interprétation de la pensée heideggérienne. Il peut s'agir en effet de l'expérience nietzschéenne, et alors le mot 'Dieu est mort' «nomme, pour Heidegger, la destinée de vingt siècles d'histoire occidentale» [5], c'est-à-dire la fin d'une pensée qui en tant que «métaphysique» vit du refus de «penser» le *Sein*. La pensée nietzschéenne étant pour Heidegger l'aboutissement de la pensée métaphysique comme telle, «le sens métaphysique du mot, pensé métaphysiquement: 'Dieu est mort' sera celui-ci»: «Le fond suprasensible du monde suprasensible est, pris comme la réalité efficiente de tout le réel, devenu irréel» [6].

[1] Cf. ID, p. 57/294.
[2] ID, p. 71/307.
[3] ID, pp. 70–71/306.
[4] ID, p. 51/289.
[5] HW, p. 196/176.
[6] HW, p. 234/209.

Et, soulignons-le, il ne s'agit point de la mort d'un faux dieu, mais du Dieu Créateur, du «Dieu chrétien» [1].

L'expérience de la mort de Dieu pourra prendre pour le penseur de Messkirch encore une autre signification, pour autant précisément que celui-ci conduit l'expérience nietzschéenne au-delà d'elle-même pour lui donner un accomplissement nouveau. Ce sera alors l'épreuve d'un au-delà des dieux, dont seule l'absence pourra rendre possible l'interpellation par le divin: l'expérience du sacré. En faisant sienne l'expérience nietzschéenne pour la dépasser, Heidegger pense devoir affirmer que Dieu a été mis à mort par la pensée qui pense l'être comme valeur, car selon lui, «la pensée par, et en valeur, est l'assassinat radical» [2]. L'ambiguïté heideggérienne joue ici à plein. D'une part en effet le destin de la métaphysique comme telle ne peut conduire, selon l'auteur, que jusqu'à proclamer avec Nietzsche la mort du Dieu de la théologie et de la métaphysique. D'autre part, si le sort de la métaphysique est tel, c'est qu'elle a déjà, et dès son début, renié et expulsé de son milieu le «Dieu divin», en récusant la sphère du *Sein*, en laquelle seule peut se déployer la vraie essence de la divinité. Pour atteindre la dimension de cette divinité, la pensée heideggérienne se fait d'elle-même pensée sans-dieu, tout en se lavant de la mise à mort de Dieu, en affirmant notamment que ce dernier coup frappé contre Dieu vient des théologiens et des philosophes eux-mêmes. Il écrit en effet: «Proclamer 'Dieu' 'la plus haute valeur', c'est dégrader l'essence de Dieu. La pensée sur le mode des valeurs est, ici comme ailleurs, le plus grand blasphème qui se puisse penser contre l'être» [3].

Heidegger n'est pas fâché de nous dire qu'en Nietzsche la métaphysique aboutit à la mort de Dieu, puisque pour lui, cette mort prépare le dépassement même de la métaphysique (et donc par là l'avènement du divin) qui lui apparaît dès son origine comme un coup porté contre le Dieu du *Sein*, dont la lumière seule peut éclairer l'espace du Sacré. Voici ce qu'affirme l'auteur: «Ce n'est qu'à partir de la vérité de l'être que se laisse penser l'essence du sacré. Ce n'est qu'à partir de l'essence du sacré qu'est à penser l'essence de la divinité. Ce n'est que dans la lumière de l'essence de la divinité que peut être pensé et dit ce que doit nommer le mot 'Dieu'» [4].

Pour la pensée heideggérienne, aboutir à l'expérience de la mort du Dieu de la métaphysique, est exigé fondamentalement par une recherche qui entend questionner «plus originellement que ne peut le faire la métaphysique» [5]. Pour qu'une telle démarche puisse mener au *Sein*, Heidegger doit en effet faire sienne, – comme l'a fait Nietzsche, – cette «parole bien germanique: Tous les Dieux, il faut qu'ils meurent» [6]. Seule la mort des dieux peut donc permettre au penseur de Messkirch de toucher ce qui doit lui

[1] N I, p. 321.
[2] HW, p. 242/216.
[3] HB, p. 128.
[4] HB, p. 134.
[5] *Ibid.*
[6] Cf. N I, p. 322.

sembler «au-delà» d'un savoir sur Dieu. Et précisément, parce qu'il s'agit en fait d'un au-delà du savoir conceptuel comme tel, il peut penser qu'en abandonnant le Dieu des philosophes, il trouvera à sa manière le divin.

Cela explique que Heidegger pense devoir nous interdire, – en déclarant que sa pensée «ne peut pas plus être théiste qu'athée» [1] ,– de voir dans son expérience du «défaut de Dieu» ou du «manque de Dieu» [2], un athéisme pur et simple. Les lignes écrites à un étudiant (dont Heidegger se croit peut-être obligé de ne pas heurter la croyance religieuse) sont assez significatives pour cette nouvelle pensée sans-dieu: «Que Dieu et le divin nous manquent, c'est là une absence. Seulement l'absence n'est pas rien, elle est la présence – qu'il faut précisément s'approprier d'abord – de la plénitude cachée de ce qui a été et qui, ainsi rassemblé, est: du divin chez les Grecs, chez les prophètes juifs, dans la prédication de Jésus. Ce 'ne... plus' est en lui-même un 'ne... pas encore', celui de la venue voilée de son être inépuisable» [3].

Toutefois, l'attente du 'ne... pas encore' ne doit pas masquer que l'expérience de la mort de Dieu ou de son absence est déjà l'entrée commencée dans cette plénitude sans borne qu'est le *Sein* lui-même. Comme le dépassement de la métaphysique n'entend pas faire place à une nouvelle pensée métaphysique, de même l'attente de la venue de l'inépuisable ne prévoit pas l'apparition des dieux nouveaux car l'attente véritable est déjà l'irruption de l'imprévisible, l'absence du 'ne... plus» *est* la présence. – Le langage heideggérien devient en effet plus net dans un commentaire sur Hölderlin où il est dit: «le 'défaut de Dieu' n'est pas une carence. C'est pourquoi il n'est pas permis (aux hommes)... de viser à fabriquer eux-mêmes par des ruses un dieu et ainsi de faire disparaître par force la prétendue carence. Mais il ne leur est pas permis non plus de s'accommoder de continuer à confesser simplement un dieu coutumier. Sur de tels chemins se perdrait la présence du défaut. En dehors de la proximité déterminée par le défaut et ainsi épargnante, le fond ne pourrait pas être proche à la manière qui est la sienne. C'est pourquoi la seule ressource (pour celui qui a à dire le sacré)... est la suivante: sans crainte d'apparaître athée, rester proche du défaut du dieu et, dans une mûre proximité au manque, tenir aussi longtemps que, à partir de cette proximité du dieu manquant, soit sauvegardée la parole inaugurale qui nomme le Haut» [4].

*Le règne du Sacré*

16. Hölderlin, que dans les lignes précédentes Heidegger vient de commenter, représente pour ce dernier le poète qui a su retrouver d'une façon nouvelle l'élément originel de la pensée grecque anté-métaphysique; il est

[1] HB, p. 136.
[2] Cf. HW, p. 248/220.
[3] VA II, p. 57/220.
[4] EHD, p. 27/34.

aussi celui qui fait apercevoir le dévoilement de la vérité de l'être sous la forme du sacré.

Quand Heidegger caractérise l'activité propre du penseur par rapport à celle du poète en disant: «Le penseur dit l'Etre. Le poète nomme le Sacré» [1], il ne fait que rapprocher ainsi sa propre expérience de celle de Hölderlin. De même cependant que l'expérience du *Sein* n'est pas la saisie de l'intelligibilité propre des choses et du mystère surintelligible de leur acte d'être, de même, ce que Hölderlin nomme le sacré, ce n'est pas ce que le poète, en tant qu'incliné vers l'être des choses, pâtit de leur mystérieux rayonnement.

Pourtant, ce que tous deux entreprennent, je ne dis pas de connaître, mais d'expérimenter, est bien un certain «sacré métaphysique». Cela ne veut pas dire pour autant, que cette expérience introduise dans la sphère intime du Dieu trois fois Saint. Le terme de «sacré ontologique» est justifié néanmoins dans la mesure même où nous avons affaire ici à une actualité métaphysique, qui en tant même qu'être, ne peut pas ne pas avoir rapport au Créateur de toutes choses.

Les mots qu'emploie Heidegger à la suite de Hölderlin pour désigner ce sacré sont suffisamment révélateurs pour nous indiquer clairement la dimension du lieu propre où se meut son expérience.

Voici d'abord une évocation du règne du sacré «représenté» par la *Nature* en tant que ce qui est plus ancien que le temps:

«La Nature est le temps le plus ancien et nullement ce 'supra-temporel' de la métaphysique, et absolument pas 'l'éternel' de la théologie chrétienne. La Nature est plus que *les temps*, parce que, comme merveilleusement toute présente, elle a toujours déjà accordé à tout réel l'éclaircie dans l'ouvert de laquelle tout peut seulement apparaître, tout ce qui est un réel. La Nature est antérieure à tout réel et à toute réalisation, antérieure même aux dieux. Car elle qui est *plus ancienne que les temps* est aussi *au-dessus des dieux du soir et de l'orient*. Elle n'est pas au-dessus des dieux comme le serait un domaine du réel séparé et 'supérieur'. Elle règne sur les dieux. Elle, *la puissante*, est capable de plus encore que les dieux: c'est en elle, en tant qu'éclaircie, que tout peut seulement être présent. Hölderlin nomme la Nature le Sacré; parce qu'elle est *plus ancienne que les temps et au dessus des dieux*. Le caractère du sacré n'est donc aucunement une qualité empruntée à un dieu déterminé. Le Sacré n'est pas sacré parce que divin; c'est plutôt parce que selon son ordre il est sacré, que le divin est divin. ... Le Sacré est l'être (*Wesen*) de la Nature» [2].

Plus loin, dans le même texte, le sacré apparaît sous les traits du *chaos originel:*

Le chaos «signifie premièrement le béant, le gouffre entrebâillé, l'Ouvert qui s'ouvre d'abord, en quoi tout est englouti. Le gouffre refuse tout appui

[1] WiMN, p. 51/83.
[2] EHD, pp. 57–58/77.

pour une distinction et un établissement. C'est pourquoi pour toute expérience qui ne connaît que le médiat, le Chaos paraît être l'indifférencié et ainsi la simple confusion. ... Pensé à partir de la *Nature*, le Chaos reste cette béance, d'où l'Ouvert s'ouvre afin d'accorder à toute distinction sa présence délimitée. C'est pourquoi Hölderlin nomme *sacré* le *Chaos* et la *sauvageté* (*Wirrnis*). Le Chaos est le Sacré lui-même. Nul réel ne précède cette béance; il ne fait jamais qu'y rentrer. Tout ce qui apparaît est à chaque fois déjà devancé par elle» [1].

Le penseur de Messkirch écrit encore:

«Ce qui ne cesse d'être de toujours est le sacré; car en tant qu'initial il demeure en soi, intact et *sauf*. L'originellement sauf donne par son omniprésence à chaque réel l'heur de son séjour. Mais ce sauf, ainsi donateur, renferme en soi, comme immédiat, toute plénitude et tout ajointement. Ainsi il est inapprochable pour tout ce qui est pris isolément, qu'il soit un dieu ou un homme. Le Sacré comme inapprochable rend, du médiat, vaines toutes les tentatives immédiates d'approche. Le Sacré expulse toute expérience de son paysage et lui arrache ainsi l'assise. Ainsi dépaysant, le Sacré est l'effrayant même; mais l'effroi d'un tel dépaysement reste dissimulé dans la douceur de *l'embrassement léger*» [2].

Nous reconnaissons ici les traits sous lesquels précédemment nous est apparu le *Sein*, qui garde tout dans l'intimité de son omniprésence en retenant dans son unité la paix et «l'ébranlement universel» [3], la douceur et la frayeur, la douleur et la joie, la souffrance et le salut.

«Tout n'est que dans la mesure, écrit Heidegger, où il ressort, rayonnant, hors de l'intimité de l'omniprésent. Le Sacré est l'intimité elle-même; il est le *cœur*. Mais le Sacré, *au-dessus des dieux* et des hommes, est *plus ancien que les temps*. Ce qui est avant toute chose le premier, et après toute chose le dernier, est cela qui vient avant tout et maintient tout en lui: l'Inaugural, et comme tel, ce qui demeure. Sa permanence est l'éternité de l'éternel. Le Sacré est l'intimité de toujours, il est le *cœur éternel*» [4].

Le Sacré est encore *commencement toujours nouveau:*

«S'offrant dans le déchirement de l'éclair qui est souffrance, le Sacré demeure cependant ainsi rayonnant dans la vérité de son essence et souffre ainsi initialement... Cette souffrance issue du commencement n'est pas vaine patience, mais bien intimité recueillant tout en soi... Souffrir c'est demeurer ferme au commencement. Pour le commencement, le lever et l'offrande ne sont jamais perte ni fin, ils sont toujours davantage commencement plus radieux, intimité plus initiale» [5].

[1] EHD, p. 61/81.
[2] EHD, pp. 61–62/81–82.
[3] EHD, p. 70/93.
[4] EHD, p. 71/93–94.
[5] EHD, p. 72/95-96.

En acquérant avec Hölderlin un nouveau langage, Heidegger ne cesse pas d'être fidèle à son «unique sentier» [1], il ne cesse de dire son «unique idée» [2]: l'expérience de «L'Unique» (cet Unique, «que le Dieu des chrétiens n'est – pour Heidegger comme pour Hölderlin – justement pas» [3].)

«L'intimité plus initiale» qu'offre le Sacré n'est autre en effet que le retour à une «lointaine Origine» où la «terre natale nous est rendue» [4], c'est l'établissement en ce domaine où l'esprit éprouve sa race et sa «dimension essentielle». L'entrée dans la sphère du Sacré n'est point l'union d'amour avec un Autre: le Dieu caché et Sauveur, mais bien la remontée dans cette région *où «nous parvenons à nous-mêmes»* [5].

Que ce soit le *Sein*, que ce soit le Sacré, les deux termes renvoient à l'abîme de l'unique énigme. L'Innommé du Simple qui est toujours le Même, c'est bien un sacré métaphysique: l'acte premier d'existence de l'expérimentateur lui-même. Expérience para – ou supra – conceptuelle, le chemin de la pensée heideggérienne ne livrera jamais son secret dans la parole. Et si pressant et si distinct que soit «l'appel du chemin», le penseur de Messkirch demande encore (et il devra demander toujours): «Est-ce l'âme qui parle? est-ce le monde? est-ce Dieu?» [6]

ERNST-R. KORN

[1] AED, p. 5/19.
[2] AED, p. 7/21.
[3] EHD, p. 72/95.
[4] FW, p. 7/15.
[5] «*Darin kommen wir zu uns selbst.*» – EHD, p. 97/131.
Je transcris ici les lignes qui suivent cette affirmation et qui rappellent, en leurs mots mêmes, le *mysterium tremendum et fascinans*. La fermeté de cette évocation est d'autant plus remarquable, que plus aucune possibilité de doute n'y est laissée sur la véritable nature de l'expérience du sacré.

Heidegger commente dans ce passage un verset de Hölderlin, où il est question des «jours de fête, qui doivent nous permettre ein *An-sich-halten*». Ce terme (que la traduction française rend, faute de mieux, par «retenue»), doit être pris, dans le développement qu'en donne Heidegger, au sens de «retenue» en *même temps* qu'en son sens strictement étymologique de *tenir-à-soi:*

«La retenue nous fait faire retour sur nous-mêmes: mais non pas au sens d'une réflexion sur notre propre personne; la retenue nous transporte bien plutôt hors de nous-mêmes, dans un domaine à peine connu, d'où notre être reçoit son essentielle détermination. De ce transport naîtra l'étonnement (*das Erstaunen*), la frayeur (*das Erschrecken*) aussi peut-être, ou la terreur sacrée (*die Scheu*). Chaque fois, un penser trouve sa voie (*Jedesmal hebt eine Besinnung an*). Autour de l'homme s'ouvre une nouvelle dimension (*Um den Menschen wird es offen*). Mais le réel où nous plonge l'habitude du quotidien, n'est pas capable de maintenir ouvert l'Ouvert. Seul l'inhabituel (*das Ungewöhnliche*) peut faire que l'ouvert s'éclaircisse, et cela parce que sa nature cachée est dans la rareté du simple où se cache à son tour la *réalité* de ce réel que l'habitude nous livre.» EHD, p. 97/131.

[6] FW, p. 7/14.

# Pour une philosophie de l'éducation [1]

C'est la nouvelle édition revue et complétée d'un livre paru il y a dix ans, aujourd'hui épuisé et introuvable. La première dédicace *à Amoroso Lima* est complétée avec humour: *aux jeunes et aux vieux amis d'un vieil ermite auquel il déplairait de plaire et qui ne sait pas se taire.* (On se rappelle l'épigraphe du Paysan de la Garonne: *Ne prenez jamais la bêtise trop au sérieux, Proverbe chinois.*) «Ce livre d'un vieux philosophe, écrit l'éditeur, «est préfacé, ce qui est à nos yeux bien significatif, par une étudiante en Sorbonne, qui a suivi de près les événements de mai 1968».

Le premier chapitre dissipe quelques erreurs significatives (sept au total) concernant *les fins de l'éducation. 1°* «La suprématie des moyens sur la fin et l'effondrement consécutif de tout dessein assuré et de toute efficacité réelle, semblent être le principal reproche qu'on puisse faire à l'éducation contemporaine. Ses moyens ne sont pas mauvais. Au contraire, ils sont généralement meilleurs que ceux de l'ancienne pédagogie. Le malheur est justement qu'ils sont si bons que nous perdons de vue la fin. D'où la faiblesse surprenante de l'éducation actuelle...», p. 19.

*2°* Dès l'abord, l'éducation est obligée de répondre à la question «qu'est-ce que l'homme?» que pose le sphinx de la philosophie. *L'idée purement scientifique de l'homme* est résolue dès le principe à ne pas répondre à des questions telles que: Y a-t-il une âme ou non? L'esprit existe-t-il ou n'y a-t-il que la matière? Faut-il croire à la liberté ou au déterminisme? A la finalité ou au hasard? Aux valeurs ou aux simples faits? Elle peut nous fournir des informations inestimables et toujours renouvelées en ce qui concerne les moyens et les instruments de l'éducation, mais elle ne peut fournir elle-même ni les premiers fondements ni les directives primordiales de l'éducation. L'idée intégrale de l'homme prérequise à l'éducation ne peut être qu'une *idée philosophique et religieuse de l'homme:* philosophique,

[1] Jacques MARITAIN, *Pour une philosophie de l'éducation*, Préface de Marie-Odile Métral, Paris, Fayard, 1969, 198 pages.

parce que cette idée a pour objet la nature ou essence de l'homme; religieuse, à cause de l'état existentiel de la nature humaine par rapport à Dieu, et à cause des dons spéciaux, des épreuves et de la vocation impliqués par cet état. A la question: «qu'est-ce que l'homme?» nous pouvons donner en réponse l'idée grecque, juive et chrétienne de l'homme: «l'homme est: *a*) un animal doué de raison dont la suprême dignité est dans l'intelligence; *b*) un individu libre en relation personnelle avec Dieu, dont la suprême «justice» ou droiture est d'obéir volontairement à la loi de Dieu; *c*) une créature pécheresse et blessée appelée à la vie divine et à la liberté de la grâce, et dont la perfection suprême consiste dans l'amour», p. 23. Ayant rappelé en deux fortes pages quels sont les deux pôles de l'être humain: l'individualité (le *moi*) qui tient au corps, la personnalité (le *soi*) qui tient à l'âme, l'auteur fait observer

> «qu'une sorte de *dressage animal* ayant affaire aux habitudes psycho-physiques, aux réflexes conditionnels, à la mémorisation sensorielle, etc. a incontestablement sa place dans l'éducation; ce dressage se rapporte à l'individualité matérielle, ou à ce qui n'est pas spécifiquement humain dans l'homme. Mais l'éducation n'est pas un élevage animal. L'éducation de l'homme est un *éveil humain*... Ce qui est de la plus grande importance pour les éducateurs eux-mêmes, c'est d'avoir le respect de l'âme comme du corps de l'enfant, le sens de ses ressources internes et des profondeurs de son essence, et une sorte d'attention aimante et sacrée à son identité mystérieuse, qui est une chose cachée qu'aucune technique ne peut atteindre. Ce qui compte le plus dans l'entreprise éducationnelle est un appel perpétuel à l'intelligence et à la volonté libre de l'enfant. Un tel appel, convenablement proportionné à l'âge et aux circonstances peut et doit commencer dès les premières étapes de l'éducation... Rien ne devrait être exigé de l'enfant sans qu'on le lui explique en même temps, et qu'on s'assure qu'il a *compris*», p. 25.

Dégageant les profondes aspirations naturelles de l'homme à la liberté intérieure, la liberté d'autonomie qui est une conquête, l'auteur rappelle que «personne n'est plus libre, ni plus indépendant, que celui qui se donne lui-même pour une cause ou pour un être digne de ce don», p. 27.

*3°* «C'est une méprise infortunée de définir la pensée humaine comme un organe de réponse aux stimulations et situations actuelles du milieu, c'est-à-dire de la définir en termes de connaissance et de réaction animales... Au commencement de l'action humaine en tant qu'humaine, il y a la vérité saisie pour elle-même la vérité pour l'amour de la vérité. Sans la foi en la vérité il n'y a pas d'efficacité humaine. Telle est à mon sens la critique principale qui doit être faite à la *théorie pragmatiste et instrumentaliste* de la connaissance», p. 28. Passant de la philosophie à la pédagogie, la théorie pragmatiste de la connaissance ne peut guère produire dans les

jeunes esprits autre chose qu'un scepticisme scolaire et la méfiance à l'égard de l'idée même de vérité. «Au surplus, à force d'insister sur le fait que pour apprendre les mathématiques à Pierre, il est plus important de connaître Pierre que de savoir les mathématiques – ce qui est assez vrai en un sens – le maître réussira si parfaitement à connaître Pierre que Pierre ne réussira jamais à savoir les mathématiques», p. 29. Le premier des buts essentiels de l'éducation concerne la personne humaine dans sa *vie personnelle* et son progrès spirituel; le second but est de guider le développement de la personne humaine dans la *sphère sociale*. «L'homme se trouve lui-même en se subordonnant au groupe, et le groupe n'atteint son but qu'en servant l'homme et en comprenant que l'homme a des secrets et une vocation que le groupe ne contient pas», p. 30.

*4°* La quatrième erreur, le *sociologisme* consiste à demander au conditionnement social la règle suprême et l'unique étalon de l'éducation. «Avoir donné à l'éducation un sens plus profond de l'expérience, l'avoir rendue plus proche de la vie concrète et pénétrée dès le début de préoccupations sociales, est un progrès dont l'éducation moderne est fière à juste titre. Cependant afin de parvenir pleinement à son but cette réforme nécessaire doit comprendre aussi que pour faire un bon citoyen et un homme civilisé, ce qui importe avant tout c'est le centre intérieur, la source vivante de la conscience personnelle où prennent naissance à la fois l'idéalisme et la générosité, le sens de la loi et le sens de l'amitié, le respect d'autrui, et en même temps une indépendance fermement enracinée à l'égard de l'opinion commune», p. 31.

*5°* Le culte accablant de la spécialisation (de l'intelligence) déshumanise la vie humaine. Heureusement, nulle part dans le monde, aucun système d'éducation ne s'est-il encore établi sur cette unique base. Mais il existe partout une tendance vers une telle conception de l'éducation, en conséquence d'une philosophie matérialiste de la vie plus ou moins consciemment acceptée.

*6°* Une tendance «volontariste» qui s'est développée depuis le temps de Schopenhauer, a contribué à renverser l'ordre interne de la nature humaine en faisant de l'intelligence une esclave de la volonté, et en faisant appel à la vertu des forces irrationnelles. Le mérite des formes les meilleures du volontarisme (F. W. Foerster) a été de rappeler l'attention sur la pri-

mauté de la moralité. En fait les réalisations pédagogiques du volontarisme ont été étrangement décevantes, du moins du point de vue du bien. Du point de vue du mal, elles ont connu un plein succès (efficacité du dressage de la jeunesse nazie).

7° *Septième erreur: tout peut être appris.* Le principal paradoxe de l'éducation peut se formuler ainsi: ce qui importe le plus dans l'éducation n'est pas l'affaire de l'éducation, et encore moins de l'enseignement.

> «Du coup nous mettons le doigt sur une erreur terriblement courante dans le monde moderne, celle qui revient à croire que tout peut ête appris. Les sophistes grecs eux aussi croyaient que tout, même la vertu, peut être acquis grâce à l'enseignement des professeurs et au moyen d'explications scientifiques. Il n'est pas vrai que tout puisse être appris et que la jeunesse doive attendre des collèges et des universités... des cours sur les moyens scientifiques d'acquérir un génie créateur dans les arts ou dans les sciences, ou de consoler ceux qui pleurent, ou de devenir un homme de cœur... Et l'expérience, qui est un fruit incommunicable de la souffrance et du souvenir, et par laquelle la formation de l'homme est achevée, ne peut non plus être enseignée dans aucun cours. Il y a des cours de philosophie, mais il n'y a pas de cours de sagesse; la sagesse s'acquiert par l'expérience spirituelle... Pour l'homme et pour la vie humaine il n'y a, à vrai dire, rien de plus grand que l'intuition et l'amour. Tout amour n'est pas forcément droit, ni toute intuition bien dirigée ou bien conceptualisée, mais si l'amour ou l'intuition existe en quelque coin caché, la vie et la flamme de la vie sont là, et un peu de ciel en promesse. Pourtant ni l'intuition ni l'amour ne sont matière d'instruction scientifique et d'enseignement, ils sont don et liberté. Malgré tout cela, l'éducation doit avant tout avoir souci d'eux», p. 37.

Un autre paradoxe est que «la sphère extra-éducationnelle – c'est-à-dire le champ tout entier de l'activité humaine et notamment la peine et le labeur quotidiens, les dures expériences de l'amitié et de l'amour, les coutumes sociales, la loi (qui est un «pédagogue» selon saint Paul), la sagesse commune incarnée dans les traditions collectives, le rayonnement inspirateur de l'art et de la poésie, l'influence pénétrante des fêtes religieuses et de la liturgie – toute cette sphère extra-éducationnelle exerce sur l'homme une action qui est plus importante pour l'achèvement de son éducation que l'éducation elle-même. Enfin le facteur souverainement important est un facteur transcendant: cet appel du héros sur lequel Henri Bergson a insisté avec tant de force et qui passe à travers toute la structure des habitudes sociales et des régulations morales comme une aspiration vivifiante vers l'amour infini qui est la source de l'être. Les saints et les martyrs sont les vrais éducateurs de l'humanité», p. 39.

A l'égard de l'action *directe* sur la volonté et de la formation du caractère, l'objectif principal de l'éducation dépend surtout de sphères éducationnelles autres que l'école et l'université. Au contraire, à l'égard de l'action *indirecte*

sur la volonté et sur le caractère, l'éducation de l'école et de l'université fournit une base et une préparation nécessaire pour cet objectif principal, en se concentrant sur la connaissance et sur l'intelligence, non sur la volonté et la formation directe de la moralité et en veillant avant tout au développement et à la rectitude de la raison spéculative et pratique. Telle est la solution du paradoxe de l'éducation, p. 42.

Le chapitre II sur *le dynanisme de l'éducation* examine:

1° *Les agents ou facteurs dynamiques*, à l'œuvre dans l'éducation, à savoir la vitalité interne de l'esprit de l'*élève* (qui est première) et l'activité du *maître* (qui est seconde).

«La liberté de l'enfant n'est pas la spontanéité de la nature animale, qui, dès le début, avance tout droit le long des voies déterminées de l'instinct... La liberté de l'enfant est la spontanéité d'une nature humaine et rationnelle, et cette spontanéité, largement *indéterminée*, n'a son principe intérieur de détermination finale que dans la raison, qui n'est pas encore développée chez l'enfant. Plastique et suggestible, la liberté de l'enfant est lésée et gaspillée à l'aventure si elle n'est pas aidée et guidée. Une éducation qui donnerait à l'enfant la responsabilité d'acquérir des informations sur ce dont il ne sait pas qu'il est ignorant, qui se contenterait de contempler l'épanouissement des instincts de l'enfant, et qui ferait du maître un assistant docile et superflu, serait une simple *banqueroute de l'éducation et de la responsabilité des adultes envers la jeunesse.* Le droit de l'enfant à être éduqué requiert que l'éducateur ait sur lui une autorité morale, et *cette autorité n'est pas autre chose que le devoir de l'adulte envers la liberté de l'enfant*», p. 47.

A la conception *anarchique* de l'éducation s'oppose la conception *despotique:* «Au lieu d'une personnalité humaine authentique, portant le sceau de la face mystérieuse de son Créateur, paraît alors un masque, celui de l'homme conventionnel ou de la conscience confectionnée en série et estampillée... La perfection de l'homme consiste en la perfection de l'amour, *et ainsi est moins la perfection de la personne que celle de son amour*, où le «soi» est en quelque façon perdu de vue. Et avancer dans cette perfection personnelle n'est pas copier un idéal. C'est vous laisser conduire, par un autre, là où vous ne voulez pas aller, et laisser l'Amour divin, qui appelle chacun par son nom, vous modeler et faire de vous une personne, un original, non une copie», p. 49.

*2º Quelles sont les dispositions fondamentales à favoriser dans l'élève?* Il y en a cinq:

*a*) «L'amour de la *vérité* qui est la tendance primordiale de toute nature intellectuelle. (Sans doute les enfants se plaisent-ils à mentir, mais le plus souvent les mensonges des enfants ne sont pas des mensonges, ils sont plutôt une mythologie spontanée de l'imagination. Au surplus, je ne pense pas en ce moment à l'amour de dire la vérité, mais à l'amour de la connaître.)

*b*) «L'amour du *bien* et de la *justice*, et même l'amour des exploits héroïques, et cela aussi est naturel aux enfants d'homme.

*c*) «Simplicité et ouverture à l'égard de l'*existence*... Je décrirai cette disposition comme l'attitude d'un être qui *existe* volontiers, qui n'a pas honte d'exister et se tient droit dans l'existence, et pour qui être et accepter les limitations naturelles de l'existence sont l'objet d'un assentiment également simple, également franc et ingénu... Une telle disposition reste encore bien loin des vertus humaines de magnanimité et d'humilité, mais elle en constitue le terrain naturel; et elle est si profondément, si élémentairement vitale que les blessures qu'il lui arrive d'éprouver chez beaucoup d'enfants, souvent de très bonne heure, de la part de la vie familiale ou de la vie sociale – ce qu'on appelle aujourd'hui un complexe d'infériorité avec ses multiples «compensations» morbides – sont tout particulièrement graves et difficiles à guérir. La «crainte et le tremblement» font sans aucun doute partie des grandes expériences de l'âme humaine, quand celle-ci est venue à maturité et entre dans les mystérieuses avenues de l'esprit, mais ce sont des mauvais commencements dans l'éducation. A l'aube de notre histoire, le malheur de l'humanité a été d'être obligée de commencer son éducation sous leur ombre», pp. 50–51.

*d*) «L'attitude envers le *travail*. Je n'entends pas par cette disposition le zèle à travailler dur... Je n'ignore pas que la paresse nous est naturelle comme l'orgueil. Au surplus, bien souvent, la paresse chez les enfants n'est pas réellement paresse, mais seulement une absorption de l'esprit dans le travail de la croissance végétative ou de difficultés psycho-physiques à surmonter. Je parle de quelque chose de plus profond et de plus humain: *un respect de l'ouvrage à faire, un sentiment de loyauté et de responsabilité à son égard*. Un paresseux, un poète si vous voulez, peut faire preuve, quand il lui arrive de travailler, de l'attachement le plus passionné aux exigences internes de son ouvrage. Je suis convaincu que si cette disposition fondamentale, qui est la première inclination naturelle vers la discipline de soi-même, si cette probité vis-à-vis du travail est gâchée, une base essentielle de la moralité humaine fait défaut», p. 52.

*e*) «Le sens de la *coopération*, qui est aussi naturel en nous, et aussi contrarié, que la tendance à la vie sociale et politique», p. 52.

*3º Quelles sont les normes fondamentales de l'éducation que le maître doit observer?* Il y en a quatre:

*a*) «*Libérer les bonnes énergies* est le meilleur moyen de réprimer les mauvaises... Une simple prohibition du mal-faire est moins efficace que la lumière par laquelle on éclaire l'esprit de l'enfant sur le bien que ce mal-faire gâtera. L'art véritable est de rendre l'enfant attentif à ses propres ressources et à ses propres capacités *pour la beauté du bien-faire*», p. 53.

*b*) Centrer l'attention sur *le pré-conscient de l'esprit dans l'homme*... «Au-dessus du monde des concepts et des jugements explicites, des mots, et des résolutions exprimées et des mouvements conscients de la volonté, sont *les sources de la connaissance et de la poésie, de l'amour et des désirs véritablemen*

*humains, cachés dans l'obscurité spirituelle de la vitalité intime de l'âme.* Avant de prendre forme et de s'exprimer en concepts et en jugements, la connaissance intellectuelle est d'abord un commencement de perception encore informulée, qui procède du choc de l'activité illuminative de l'intellect sur le monde des images et des émotions, *et qui n'est qu'un mouvement humble et tremblant, mais inestimable,* vers un contenu intelligible à saisir. C'est par rapport à ce dynanisme spirituel préconscient ou supra-conscient de la personnalité humaine qu'il est d'une si capitale importance pour le maître de garder un contact personnel avec l'élève, – il ne s'agit pas seulement d'avoir là une meilleure technique pour rendre l'étude plus attrayante et plus stimulante, *il s'agit avant tout de donner à cette mystérieuse identité de l'âme de l'enfant, qui lui est inconnue à lui-même,* et qu'aucune technique ne peut atteindre, l'*assurance réconfortante d'être en quelque façon reconnue par un regard attentif, humain et personnel,* inexprimable lui aussi en concepts et en mots», p. 55.

«Je hais l'idée d'un dressage du subconscient ou de l'inconscient – de l'inconscient de l'irrationnel – au moyen de je ne sais quel yoghisme ou de je ne sais quelles techniques de suggestions... mais si nous considérons l'autre «inconscient», *le préconscient ou supraconscient de l'esprit,* ce qu'on pourrait appeler *le ciel de l'âme,* bien des changements importants et salutaires pourraient se produire dans nos méthodes d'éducation... Nous devrions déplacer le point d'application de nos efforts et le faire passer de ce qui est *pression* (pression qui, cela va de soi, reste en quelque façon nécessaire: mais secondairement) à ce qui éveille et libère les *aspirations* de la nature spirituelle en nous. Ainsi l'imagination créatrice et la vie même de l'intelligence ne seraient pas sacrifiées à une mémorisation étouffante...», p. 56.

*c*) «S'efforcer d'assurer et de nourrir *l'unité intérieure de l'homme.* Cela veut dire d'abord que dès le début et autant que possible tout le long des années de jeunesse, les mains et l'esprit doivent être au travail ensemble. Ce point a été mis dans une lumière particulièrement vive par la pédagogie moderne en ce qui concerne l'enfance... L'intelligence de l'homme n'est pas seulement dans sa tête, mais aussi dans ses doigts», p. 59.

«*La dispersion et l'atomisation de la vie humaine sont de nos jours la grande détresse du monde des adultes.* Au lieu de s'ouvrir elle-même de plus en plus à cette dispersion dévastatrice, l'école, du moins, devrait nous préparer à la surmonter, et fournir à notre jeunesse un monde plus fortuné qui serait son privilège à elle... L'extraordinaire multiplicité des domaines de la connaissance, due aux progrès mêmes de la science moderne, rend indubitablement plus difficile que jamais ce travail d'unification. *Mais une grande symphonie peut et doit avoir son unité interne tout aussi bien qu'une pièce de musique de chambre. Ce qui est demandé là n'est rien de moins que l'inspiration et la vision...* Nous appelons *sagesse* cette connaissance qui pénètre et embrasse les choses en usant des vues intelligibles les plus profondes, les plus universelles et les plus unifiées. Elle est de soi la valeur la plus élevée pour l'esprit humain... Je ne prétends pas que l'éducation, élémentaire et supérieure, doive se proposer de faire de l'enfant et du jeune homme un sage; elle doit se proposer d'équiper leur esprit avec une connaissance vivante et ordonnée qui leur permettra d'avancer vers la sagesse quand ils auront l'âge d'homme... Une telle «musique» de l'esprit, comme disait Platon, se présente aux divers niveaux de l'éducation sous des modes profondément différents... L'universalité adaptée aux jeunes lecteurs des contes de fées et d'Alice au Pays des Merveilles est d'une tout autre nature que celle qui convient à l'étudiant lisant Kant ou Spinoza», p. 61.

*d*) «La connaissance qui fait que l'esprit pénètre dans les choses qui sont les plus riches en *vérité* et en intelligibilité apporte elle-même le meilleur *exercice* ou entraînement mental, car c'est en saisissant l'objet, et en se faisant soi-même saisir et vivifier par la vérité que l'esprit gagne à la fois sa force et sa liberté», p. 64.

Le chapitre III : *Les humanités et l'éducation libérale,* traite des principaux stades de l'éducation : *1°* l'enseignement élémentaire ; *2°* les humanités et le programme d'études dans l'enseignement secondaire : philosophie et théologie ; *3°* les études supérieures et l'auteur esquisse l'idée d'une université moderne, considérée comme procurant l'accomplissement de l'éducation libérale. L'auteur est très exigeant : la connaissance, c'est-à-dire la vision à stimuler est *d'une nature intrinsèquement et fondamentalement différente* chez l'enfant, l'adolescent, l'adulte. Voici quelques notes sur ce propos.

*L'enfant :*

> «La connaissance qui doit être donnée à l'enfant est une connaissance à l'état de légende et d'histoire à raconter, une saisie imaginative des choses et des valeurs du monde. La mentalité de l'enfant peut sous bien des rapports être comparée à celle de l'homme primitif, cette mentalité tend d'elle-même vers la magie, et quelque effort que le maître puisse faire, son enseignement court toujours le risque d'être pris et englouti dans un océan magique. Dans la tâche qui est la sienne de civiliser l'esprit de l'enfant, il doit donc apprivoiser progressivement l'imagination à la loi de la raison, tout en se rappelant toujours que le travail, énorme à comparaison de ses forces, de l'esprit de l'enfant s'efforçant de saisir le monde extérieur s'accomplit sous la loi vitale de l'imagination... Même d'un point de vue purement naturaliste, c'est une pitié de voir la gravité mystérieuse et expectante de l'enfant et ses ressources à l'égard de la vie spirituelle négligées ou piétinées par les adultes, soit par suite de quelque préjugé positiviste, soit parce qu'ils croient de leur devoir, quand ils ont affaire aux enfants, de jouer la puérilité», p. 73.

*Les humanités et l'adolescent :*

> «Nous sommes ici en présence d'une impulsion naturelle et instinctive vers quelque vérité tout embrassante et nous livrant tous les secrets des choses, impulsion qui doit être formée peu à peu à la réflexion critique, mais que j'aimerais à comparer avant tout à cette poussée des premiers penseurs de l'ancienne Grèce vers un monde indifférencié de science, de sagesse et de poésie... De même que l'imagination constituait le ciel mental de l'enfance de même maintenant la raison montante, la raison naturelle avec sa fraîcheur, son audace et ses premières ambitions étincelantes est le ciel mental de l'adolescence ; c'est avec le raisonnement qu'il arrive à l'adolescent de s'enivrer. Il y a là une impulsion naturelle qui doit être tournée au profit de l'éducation, à la fois en stimulant et en disciplinant la raison», p. 75.

Il est ensuite question de l'*éducation libérale,* secondaire ou pré-universitaire, qui met l'homme en état de penser aussi bien que le permettent ses facultés naturelles, et qui doit être appropriée à tous, non réservée aux riches ou à l'élite intellectuelle. Introduire la spécialisation dans ce domaine est faire violence au monde de la jeunesse. Les remarques de l'auteur impliquent ici «une nette condamnation, non seulement de l'*orientation* et de la spécialisation prématurées qui sévissent aujourd'hui, et des cours professionnels qui risquent de s'insinuer, bien avant la préparation des

grades universitaires ou des diplômes techniques, dans l'enseignement normal pour tous, mais aussi du «système électif» (dans lequel l'élève choisit à son gré, dès l'instant qu'ils comportent le nombre de «points» requis, les cours qui composent son programme d'examen)», p. 78.

*Les études supérieures*

Dans un ordre social conforme à la commune dignité de l'homme, l'éducation *secondaire ou pré-universitaire*, l'éducation libérale, devrait être donnée à tous, de manière à compléter la préparation des jeunes gens avant qu'ils n'entrent dans l'état d'homme. La jeunesse a droit à être élevée dans les arts libéraux, afin de se préparer au travail humain et aux loisirs humains. Mais une telle éducation est tuée par une spécialisation prématurée, p. 77. Mais tous ne sont pas appelés à recevoir *l'enseignement universitaire*, loin de là. Le baccalauréat, qui concerne l'enseignement pré-universitaire, ne saurait être un brevet d'admission à l'université, mais des examens d'entrée comportant une sélection assez sévère, p. 80.

Sous peine d'une inadmissible confusion, les études supérieures doivent se répartir entre d'une part l'*Université*, vouée à l'enseignement de la connaissance *universelle*, l'auteur rejoint ici les vues de Newman et de Whitehead, et les *Hautes Ecoles professionnelles et techniques*, entièrement vouées à la haute *spécialisation*. Entre ces deux institutions, il importe que des liens d'étroite coopération soient établis, pp. 90 et 92. «J'aimerais que tout ce qui a affaire à la technique du droit et de la jurisprudence comme préparant à exercer les fonctions d'avocat, d'avoué, de magistrat, et pareillement tout ce qui a affaire aux techniques de la psychologie et de la psychiatrie, soit enseigné dans de Hautes Ecoles professionnelles, - tandis que d'un côté l'histoire et la philosophie du droit, d'un autre côté la psychologie elle-même comme connaissance spéculative des fonctions mentales et affectives de l'être humain, la psychologie comparée des divers peuples de la terre, la psychologie comparée de l'homme et des animaux, et la psychologie comme savoir philosophique occupé du problème de l'âme humaine, de sa spiritualité et de son immortalité seraient enseignées à l'Université. On voit immédiatement par ces exemples quel genre de coopération il serait nécessaire d'établir entre les Hautes Ecoles professionnelles et techniques et l'Université...», p. 93.

Le chapitre IV: *Les requêtes du présent et de l'avenir*. Le problème est de remplacer l'individualisme de l'âge bourgeois, non par le totalitarisme

ou le collectivisme de la ruche, mais par une civilisation personnaliste et communautaire fondée sur les droits humains et donnant satisfaction aux aspirations et aux besoins sociaux de l'homme. L'éducation doit mettre fin à la discordance entre l'exigence sociale et l'exigence individuelle au-dedans de l'homme lui-même. Il lui faut développer à la fois le sens de la liberté et le sens de la responsabilité, le courage à prendre des risques et à exercer l'autorité pour le bien général et en même temps le respect de l'humanité en chaque personne individuelle. L'éducation de demain devra en finir avec le clivage entre l'inspiration religieuse et l'activité séculière dans l'homme s'il est vrai qu'un humanisme intégral doit compter parmi ses traits principaux un effort de sanctification de l'existence profane et temporelle. Et avec le clivage entre le travail ou l'activité utile et la floraison de vie spirituelle et de joie désintéressée dispensées par la connaissance et par la beauté. Nous apercevons ici le caractère authentiquement démocratique de l'éducation de demain. Chacun doit travailler, ou prendre sa part du fardeau de la communauté humaine selon ses capacités. Mais le travail n'est pas une fin en soi; le travail doit procurer le loisir pour la joie, l'expansion et la délectation de l'esprit.

Ces quatre chapitres fondamentaux se prolongent dans un chapitre V: *Vues thomistes sur l'éducation*, parues d'abord sous le patronage de la National Society for the Study of Education, 1955; un chapitre VI: *Sur quelques aspects typiques de l'éducation chrétienne*; et dans une Annexe sur *L'école publique en France et le principe pluraliste.*

Il faudrait pouvoir analyser dans le détail chacun de ces grands chapitres. Les livres de J. Maritain sont trop riches, trop denses pour livrer tout de suite tout leur message. Il leur faut du temps pour faire sentir leurs effets. Ils sont des explosifs, non certes en faisant éclater les principes intemporels de lumière qui les inspirent, ils sont bien plutôt exaltants et pacifiants, mais en poussant toujours plus loin qu'on n'avait osé le faire les conséquences qu'ils comportent et les réalisations qu'on en avait proposées, et en ce sens ils sont chaque fois pleins d'audace, d'innovations, disons «révolutionnaires». Le secret de leur bienfaisance, de l'espérance qui les porte et de la paix qu'ils dispensent, vient de ce qu'ils sont écrits – et par quel admirable écrivain – dans le rayonnement d'une vie contemplative, attentive dès le début, et toujours davantage peut-être avec les années, aux plus humbles valeurs d'intuition, de liberté, d'amour déposées au cœur de notre univers par le Dieu qui a créé l'être par sa Puissance et qui l'a

illuminé par son inconcevable Bonté. Qu'on nous permette de transcrire ici, pour finir deux passages du livre dont nous parlons. Le premier concerne *l'éducation de l'amour*.

«On peut rappeler le mot mélancolique d'Aristote, contrastant avec la doctrine socratique selon laquelle la vertu est seulement connaissance. Connaître, disait Aristote, est peu de chose ou même rien pour la vertu.

«Ce qui fait beaucoup pour la vertu, c'est l'amour: parce que l'obstacle fondamental à la vie morale est l'égoïsme, et parce que la plus profonde aspiration de la vie morale est d'être délivré de soi-même; et seul l'amour, parce qu'il est don de soi est capable d'écarter cet obstacle et de porter cette aspiration à son accomplissement. Mais l'amour lui-même est assiégé par notre central égoïsme et perpétuellement en danger de s'enchevêtrer avec lui ou d'être recapturé par lui, soit que cet égoïsme fasse de ceux que nous aimons une proie pour notre dévorant amour de nous-mêmes, soit qu'il les englobe dans l'impitoyable amour de soi que le groupe se porte à lui-même, de manière à exclure tous les autres hommes de notre amour. L'amour ne va pas à des idées, à des abstractions ou à des possibilités, l'amour va à des personnes vivantes. Dieu est la seule personne en laquelle l'amour humain puisse se jeter et s'établir de manière à embrasser aussi tous les êtres et à être pleinement délivré de l'amour égoïste de soi-même.

«L'amour, amour humain ou amour divin, n'est pas affaire d'études ou d'enseignement, car il est un don; l'amour de Dieu est un don de la nature et de la grâce: c'est pourquoi il peut être l'objet du premier précepte. Comment pourrait-il nous être commandé de mettre en œuvre un pouvoir que nous n'avons pas d'abord reçu ou que nous ne pouvons pas d'abord recevoir? Il n'y a pas de méthodes ou de techniques humaines pour acquérir ou pour développer la charité, pas plus que n'importe quelle autre espèce d'amour. Il y a néanmoins une éducation de la charité: une éducation qui est procurée par l'épreuve et la souffrance, comme par l'aide et l'instruction humaines de ceux dont l'autorité morale est reconnue par notre conscience.

«L'amour filial et l'amour fraternel créent dans le cœur de l'enfant ce recès caché de tendresse et de repos du souvenir duquel l'homme a si terriblement besoin, et dans lequel, peut-être après des années d'amertume, il ira de nouveau chercher quelque fraîcheur chaque fois qu'un désir naturel de bonté et de paix s'éveille en lui», pp. 107–109.

Et voici l'exhortation que l'auteur adresse *à la jeunesse:* «Le monde a faim non seulement de pain, mais de la parole de vérité qui libère, le monde a besoin de vous; il vous demande d'être aussi courageux dans les luttes

de l'intelligence et de la raison que dans les batailles où l'homme risque sa vie sur terre, sur mer, dans les airs. Ce que votre intelligence et votre raison doivent conquérir est quelque chose qui ne se mesure et ne se manipule pas avec des instruments scientifiques, mais qui est saisi par la force de la vision rationnelle qui prend naissance à partir de ce que nos yeux voient et de ce que nos mains touchent; un univers de réalités qui rendent votre pensée vraie en vertu de cela même qu'elles sont, et non pas simplement par l'effet d'une action qui réussit. C'est l'univers de l'être intelligible et de la valeur sacrée de la vérité comme telle. Alors vous montrerez au monde comment l'action humaine peut être réconciliée avec un idéal qui est plus réel que la réalité, et peut être pénétrée par lui, et pourquoi il est possible et raisonnable de mourir pour la liberté», p. 117. Ces lignes, écrites pour la première fois aux Etats-Unis il y a 25 ans, sont suivies immédiatement dans la présente édition du sous-titre *Mai 1968* et des réflexions si justes et si lumineuses parues dans *Le Figaro littéraire,* mai-juin 1969 sous le titre: *L'élite de notre jeunesse cherche – et trouvera – des raisons de vivre.* «Qu'il y ait des raisons de vivre assurées et inébranlables» écrivait ces jours Jean Daujat, «Maritain a passé sa vie à le clamer et au soir de sa vie le clame à nouveau avec une force tragique: l'entendre est le seul moyen aujourd'hui d'arrêter l'humanité au bord d'un gouffre».

# Bibliographies

CLAUDE TRESMONTANT, *Le problème de la Révélation*, Paris, Seuil, 1969, 334 pages.

Livre tonifiant, qui nous fait entrer en contact vivant avec un esprit d'une culture vaste, pleinement assimilée, qu'il ne cherche pas à afficher mais qui affleure au cours d'un exposé simple, limpide, puissant, où le langage est chaque fois repensé. Le don de l'auteur est celui d'un maître au sens ancien du terme, c'est-à-dire d'un esprit qui aide à redécouvrir la vérité des toutes grandes choses, la dernière que nous apercevions, car elle est secrète, constante, silencieuse, et nous reste cachée sous le voile des mille événements de surface auxquels s'accroche notre attention. On ne sait plus s'étonner d'un grain de blé qui devient un épi, disait saint Augustin, *assueta vilescunt*. La force intérieure qui habite l'auteur est celle si méconnue aujourd'hui de la *raison*, non pas de la raison ratiocinante, mais de la raison qui, se portant soit sur le fait de l'existence de l'univers, soit sur le fait historique de l'existence d'Israël, sait *voir*,

1. L'athéisme est-il pensable, dès qu'on réfléchit à l'existence de l'univers? Telle était la question posée dans un livre précédent et résumée ici. L'athéisme contemporain se donne le plus souvent la partie trop belle. C'est un athéisme littéraire, un athéisme de littéraires, qui ne prend pas la peine de scruter ce qui résulte de l'athéisme dès que l'on pense au monde et à son contenu: pour Sartre le monde est «*en trop*», son existence est «*absurde*». Si le monde est le seul Etre, il est le grand Tout, il est divin; c'était la pensée des anciens, celle aussi de Spinoza: *Natura sive Deus*. Il faut établir que cette proposition est fausse: la nature, ce n'est pas Dieu, Dieu est autre que la nature. Ici se place une découverte toute récente, qui date du premier tiers de notre siècle. Le temps du monde est celui, non d'une simple transformation, mais d'une *genèse*, d'une invention continuée, d'une improvisation générale qui se poursuit au cours de millions d'années. L'univers n'était, il y a une douzaine de milliards d'années, qu'une nuée d'hydrogène. Il y a *plus* aujourd'hui qu'hier. L'univers a passé de la matière à la vie, puis à la pensée. Il ne pouvait se donner ce qu'il n'avait pas. Il est en régime de *création continuée*, évolutive. Il reçoit l'être, l'organisation, la vie, la pensée. Il est travaillé du dedans par une pensée créatrice, par un verbe organisateur, il n'est pas lui-même divin. L'univers connu dans son histoire ne peut être pensé seul. Il existe un Etre qui possède *en acte* la vie et la pensée et les communique au monde.

2. S'il existe un Etre de qui le monde tient son être, son organisation, son «information», pourquoi jouerait-il à cache-cache avec le dernier-né de ses créatures, celui qui est capable de s'étonner d'être là, de se poser des questions sur sa destinée? Le problème de la révélation se pose inévitablement à l'intelligence humaine. S'il n'y avait pas le *fait Israël*, le problème resterait posé dans l'abstrait. Mais il y a le fait Israël, et nous devons alors nous demander: Est-ce en Israël que l'Etre absolu, Créateur de l'univers, s'est adressé à nous? Les chrétiens d'aujourd'hui, dit l'auteur, ont une forte propension à négliger ces problèmes fondamentaux, à les passer sous silence, à les ignorer. La conception de la foi qu'ils présentent au monde moderne est la conception luthérienne d'une foi aveugle, nous dirions d'une foi privée de sa crédibilité rationnelle. Il est exact que la foi est de ce qui n'est pas vu, «*de non visis*», et qu'elle est donc obscure, mais elle n'est pas aveugle. Il appartient à la raison d'établir qu'il est «raisonnable» d'adhérer à des mystères «supraraisonnables» et déraisonnable de les rejeter. Jésus guérit le paralytique (sur-

naturel visible du miracle) et il lui remet ses péchés (surnaturel invisible du mystère). En modifiant un peu la terminologie de l'auteur, page 28, on dira donc: la raison peut-elle établir le caractère surnaturel (miraculeux) de la révélation faite à Israël et portant sur les profondeurs (mystérieuses) d'un Dieu de vérité, d'amour, de pardon, le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac, le Dieu de Jacob? C'est ici qu'intervient une vue qui domine toute l'œuvre de l'auteur: de même que le progrès des sciences naturelles a renouvelé le problème de l'existence de Dieu, ainsi la révolution opérée dans notre lecture de la Bible par les découvertes de la critique biblique renouvelle le problème de la révélation faite à Israël. «La Révélation n'a pas été donnée d'un seul coup sur le Mont Sinaï; elle a été communiquée progressivement, au cours des siècles, et l'intérêt principal, peut-être, de la critique biblique, est de nous permettre de discerner ce développement», p. 34. Mais de même que la découverte de l'évolution biologique et des causalités physico-chimiques qui entrent en jeu pour expliquer, à leur niveau, cette évolution, n'enlève rien à la nécessité de rechercher la cause de l'existence de ces causalités physico-chimiques, «de même la découverte de tout le contexte humain de la Bible, la découverte de la nature humaine de la Bible, des contingences humaines, des déterminismes humains, n'enlève rien à la nécessité éventuelle de rechercher plus profond et plus haut une causalité qui informe ces causes humaines, qui les organise, qui les suscite d'abord, qui les oriente, qui les dirige». Et l'auteur continue: «C'est là que l'exégète se doit de ne pas être philosophiquement de courte vue. Si l'*exégèse*, en tant que telle, n'a pas les moyens de résoudre les problèmes philosophiques et théologiques qu'elle pose, – de même que la biologie ou l'astrophysique en tant que telles ne peuvent résoudre les problèmes métaphysiques qui surgissent sous leurs pas, – par contre, l'*exégète*, lui, ne peut se dispenser de se prononcer, non pas en tant qu'exégète, mais en tant qu'homme, sur ces problèmes. Il peut difficilement rester enfermé dans les limites méthodologiques de la science qu'il pratique, car il est homme, tout comme le physicien, ou le biologiste, ou l'astronome, qui peuvent difficilement se dispenser d'apercevoir les problèmes philosophiques que pose leur science, et de tenter d'y répondre», p. 41. On exprimerait la même pensée en disant que les disciplines appelées couramment exégétiques ne parviennent à l'état de science, de sagesse, à l'état sapiential, que mises au service de la grande théologie...

«Renan et Loisy sont restés bloqués dans une fausse alternative. On leur avait appris au Séminaire que la Bible est parole de Dieu, Livre divin. Ils découvrent par la pratique de l'exégèse critique et scientifique que la Bible est une bibliothèque humaine, faite et composée par des hommes. Ils ont pensé que ces deux thèses s'excluaient l'une l'autre. Ou bien la Bible est œuvre de Dieu, ou bien elle est œuvre de l'homme... ils n'ont pas retenu l'hypothèse selon laquelle la Bible pourrait être *à la fois* l'œuvre de l'homme et l'œuvre de l'Esprit saint. Exactement comme un biologiste qui raisonnerait de la manière suivante, – et ils sont nombreux à le faire: Ou bien l'apparition de la vie et l'évolution biologique s'expliquent par des causalités physico-chimiques, – ou bien elle est l'œuvre d'un Dieu créateur», p. 42.

3. L'auteur, qui sur le plan de la philosophie a critiqué comme aujourd'hui impensable le panthéisme de l'*Ethique* de Spinoza, critique maintenant comme totalement inadéquate la conception du prophétisme du *Tractatus Theologico-Politicus*, et son analyse l'amène, dans un beau chapitre, à retrouver la grande notion de la prophétie, «don de connaissance et d'intelligence», qui est celle de saint Thomas «appuyé sur une longue tradition d'hommes qui avaient pendant des siècles médité les Ecritures des Hébreux», p. 112.

4. Il faut lire et méditer la grande synthèse qui termine la première partie du livre, pp. 173–178, dont voici quelques lignes: «La méthode constamment utilisée par le Dieu d'Israël pour se faire démontrer, pour se faire connaître par l'intelligence des hommes de son peuple, – méthode en effet parfaitement démonstrative, – c'est la disproportion entre les moyens humains mis en œuvre et la puissance du résultat obtenu. Dans ces cas-là, il faut dire: cela ne peut pas être l'œuvre des mains de l'homme.

«Lorsque dans notre précédent travail nous exposions que la matière, multiple par elle-même, ne suffit pas à expliquer sa propre information, nous utilisions cette même méthode d'insuffisance, pour établir qu'en effet un principe d'information différent de la matière, transcendant, opère en elle, pour constituer les molécules géantes, puis les micro-

organismes vivants... Le passé ne suffit pas à rendre compte de l'avenir. Le principe de causalité n'est certainement pas: *ce qui précède explique ce qui suit.* Car ce qui précède *est moins riche* en être que ce qui suit, et ce qui précède est bien incapable de rendre compte de l'évolution créatrice, de la croissance de l'information.

«Ici la méthode est fondamentalement la même. Israël est, dans l'histoire du réel en genèse, quelque chose de fondamentalement nouveau. C'est une réalité qui a une structure, un type d'être irréductible. C'est une création. Et dans l'histoire de la genèse d'Israël, les causalités humaines, empiriques, ne suffisent pas à rendre compte de ce qui se produit. C'est du nouveau... Le Dieu d'Israël manifeste que c'est bien lui qui opère en agissant avec une souveraine liberté, et d'une manière paradoxale, à l'encontre de toutes les prévisions humaines, à l'encontre de toutes les possibilités, ce qui est humainement impossible, il le fait, dans des circonstances telles que lui seul peut le faire.»

5. Tels sont les grands traits de ce livre. Il est riche d'aperçus suggestifs sur les notions contrastantes d'information et d'entropie, p. 82, de tension et de détente, p. 83, de scolastique, p. 86; de vues sur la Révélation définie comme «la communication par Dieu à l'homme d'une *information;* la communication de cette information à l'humanité s'opère par l'intermédiaire d'un homme qui est l'homme de Dieu, le *nabi*, le prophète», p. 141; sur la notion gnostique de l'origine du mal démystifiée par la pensée biblique, p. 67; sur l'origine de la haine: «La haine de l'information se tourne en haine du messager qui la porte; s'il n'est pas possible de tuer l'information, au moins peut-on tuer le messager», p. 154; sur la notion si troublante des sacrifices humains, p. 190; sur le mépris spinoziste, puis kantien, puis hégélien de la «religion» bonne pour le peuple, p. 109; sur l'idolâtrie, p. 192; sur la notion biblique de la jalousie de Dieu: «Ce n'est pas la jalousie d'un homme qui est frustré, privé de ce qu'il aime; c'est la jalousie de celui qui se désole de voir l'être qu'il aime se détériorer, se dégrader, se perdre; c'est une jalousie pour l'autre, et non pour soi», p. 196. Et pour finir, pourquoi ne pas citer la grande page 97: «Les prophètes d'Israël, tels qu'ils nous apparaissent dans les livres hébreux, sont des hommes éminents par la sainteté, l'intelligence, voire le génie, la force de volonté, le courage souvent. Ce sont des types d'une humanité nouvelle, très comparables en somme à des hommes ou des femmes comme saint Paul, saint Augustin, saint Jean de la Croix, saint Dominique, saint François, sainte Catherine de Sienne, sainte Thérèse d'Avila.

«La parole de Dieu ne vient pas en n'importe qui, sans une préparation, une préadaptation, une pré-sanctification. Plus tard, lorsque l'Enseignement de Dieu voudra venir dans le sein d'une vierge d'Israël pour assumer la nature humaine complète, cette vierge sera aussi présanctifiée pour recevoir cette visite...

«La vierge d'Israël, Mariam, qui a porté en elle la Parole créatrice incréée, après que celle-ci assume la nature humaine complète, en tous ses ordres, biologique, psychologique, mental, Mariam a eu aussi à consentir à cette venue en elle, à cette visite de ce que les Targoums appellent le *Memra*. Son consentement a été demandé, et sa sainteté, prérequise, se manifeste d'abord par ce consentement à la venue en elle de la Parole incréée par laquelle et dans laquelle ont été créés le ciel et la terre, les galaxies, les mondes habités et tout ce qu'ils contiennent.»

JEAN-HERVÉ NICOLAS, *L'amour de Dieu et la peine des hommes*, Paris, Beauchesne, 1969, 126 pages.

Un théologien, après de longues années de réflexion, se tourne vers les hommes ses semblables, ses proches, pour leur parler avec son cœur du mystère du mal sous sa double forme: la *souffrance*, et ce qui l'a provoquée dans notre monde, le *péché*. Œuvre profonde, loyale, où nulle question n'est écartée ni laissée sans orienter le lecteur vers le point d'où pourra, s'il est attentif, lui venir quelque lumière.

Le livre se compose de onze petits chapitres. Le 3e s'intitule: *Protestation de l'homme*. L'homme n'a pas demandé de naître. Qui aurait accepté cette vie de misère? Sa liberté, dont l'homme est jaloux, il la reproche à Dieu comme un cadeau empoisonné dont lui viennent tous les maux qui l'accablent. *La réponse de Dieu* (4e): Si Dieu refuse de répondre directement à Job, ce n'est pas qu'il n'ait rien à dire, mais il n'accepte pas d'être jugé par l'homme. Il y a une réponse divine pourtant à cette constestation. Il faut s'efforcer de l'entendre, dût-on pour cela se taire un instant et écou-

ter. L'existence humaine, avec la conscience et la liberté qui en font la valeur en même temps que le péril, n'est pas un cadeau empoisonné, mais un grand don du Dieu d'Amour. En outre, dans sa condition première, l'homme était privilégié. Un péché est à la source de la souffrance. L'homme n'est plus cette créature noble et heureuse que Dieu a voulue et qu'il a faite; c'est elle qui s'est faite pécheresse et malheureuse. L'homme accuse Dieu à propos de la souffrance et Dieu le renvoie à lui-même, comme au premier responsable. Vient le temps de mettre *l'homme en accusation* (5e): pour le mal qu'il fait aux autres, pour celui qu'il se fait à soi-même. Cependant, convaincre l'homme qu'il a tort de se plaindre n'irait qu'à le désespérer et exaspérerait sa révolte. Dieu n'est pas l'accusateur de l'homme et, accusé lui-même, il ne le confond que *pour le sauver* (6e). Le Verbe a pour cela donné sa vie. Non comme s'il était puni à la place des pécheurs. Non plus pour assouvir en Dieu un incompréhensible désir de vengeance. Mais pour exprimer par le don total de son être humain l'amour et la douleur qui brûlaient son cœur et son être tout entier à l'égard du Père offensé. «La croix que les hommes ont à porter et sur laquelle il leur faut mourir personnalise pour chacun de ceux qui croient, celle où le genre humain tout entier, en son chef Jésus, a été crucifié.» Au chapitre 7 il est parlé de la souffrance du croyant, de celle de l'incroyant, de la souffrance «inutile», de la souffrance des enfants, de la souffrance «nocive» et qui dégrade «et dont Dieu peut faire, d'une manière trop mystérieuse pour qu'il soit possible le plus souvent de le percevoir, même de le deviner, un moyen de grâce et de salut. Le pauvre, même amer, même révolté, même blasphémateur, demeure sur la terre l'image du Christ. Il est aussi l'image de l'humanité à laquelle le Christ a été envoyé et pour laquelle il est mort. A ce double titre il appelle sur lui, indiciblement, la miséricorde. Et, certes, il peut la refuser, car lui aussi est libre et ne peut être sauvé que dans la liberté. Mais il ne doit pas être facile de réussir jusqu'au bout à ce que Bernanos appelait la *prodigieuse compassion de Dieu*». Le chapitre 8: *Lutter contre le mal* dissipe les équivoques qui pourraient surgir chez ceux qui croiraient le christianisme indifférent au mal. «A l'égard du Christ, le mal est l'adversaire, et si la croix est dite bienheureuse, c'est précisément parce qu'elle est l'instrument de la lutte contre le mal, et qu'on ne la sépare pas de la résurrection, en laquelle cette lutte s'achève par une victoire totale.» Accepter le désordre, sous prétexte de résignation chrétienne, serait méconnaître le sens chrétien de la résignation. Elle n'est pas un alibi qui dispenserait le croyant de se mêler aux combats pour la justice. Au chapitre 9, sur *Le Silence de Dieu*, est rectifié le paradoxe de Bonhœffer parlant d'un monde qui n'aurait plus besoin pour être expliqué de «l'hypothèse de travail Dieu». Le beau chapitre 10 sur *Les compassions médiatrices* nous parle des apparentes «impuissances de Dieu», d'abord en Jésus, désarmé devant les forces du mal: «Il suffit de contempler la tristesse de Dieu sur la sainte Face de son Christ pour être prémuni contre la tentation d'y voir de la dureté ou de l'indifférence.» Puis en l'Eglise: «Certes, ce signe est contesté... Mais jamais les gestes évangéliques qu'elle ne cesse d'accomplir ne seront à ce point masqués qu'ils ne puissent être perçus par les hommes de bonne volonté, et leur porter le témoignage qu'ils attendent, dans le pesant silence de Dieu, de la sollicitude du Père qui l'a envoyée et au nom de qui elle parle.» Au chapitre 11 *L'échec de la miséricorde*, il est expliqué que cet échec n'est qu'apparent, car dans l'obstination du damné, «ce qui lui est refusé, c'est ce dont il s'obstine à ne pas vouloir, au moment même où il souffre cruellement de son absence. C'est en lui qu'est la contradiction, non dans l'amour de Dieu, qui recèle des richesses inépuisables de pardon au bénéfice de quiconque voudrait demander pardon. La miséricorde divine est sans limites, le refus du pardon place le damné en dehors d'elle».

On se rend compte de la richesse et de la sûreté doctrinale de ce petit livre. Sur trois points, mais qui ne touchent pas le centre du sujet traité, nous nous distancerions de l'auteur (et de K. Rahner): la mort était-elle prévue dans l'état d'innocence? la mort des enfants non baptisés agit-elle comme un sacrement qui les introduit dans le Royaume? les réprouvés peuvent-ils être en paix avec le cosmos? A chaque fois nous dirions: non. Rappelons qu'à la fin du monde il y aura passage de cette vie à l'autre sans mourir, 1 Cor, 15, 51.

G. M.-M. COTTIER, *Horizons de l'Athéisme*, Paris, Cerf, 1969, 184 pages.

La première partie *Points de repère historiques*, après une «histoire de l'athéisme

moderne», étudie la «courbe d'une problématique», où la question de la croyance en Dieu est déplacée et envisagée, non plus du point de vue de la vérité absolue, mais du point de vue de ses résonances politiques et sociales; puis «l'athéisme religieux» qui, une fois la croyance en Dieu effondrée, prétend conserver ce que la religion avait engendré de valeurs humaines; puis un grand chapitre: «Marxisme et Athéisme». La deuxième partie: *Jalons d'une réflexion*, rappelle que l'on trouve, dans toutes les grandes civilisations, une ascèse au service des suprêmes valeurs qui ne va pas sans un discernement de ce qui est néant. La méprise du nihilisme consiste à postuler au profit du néant des exigences d'absolu qui ne se justifient que dans la perspective de l'être. Les idoles réapparaissent: «S'il perd de vue qu'il est à l'image de Dieu, l'homme se fabrique des faux dieux à son image, sordides, malpropres, voraces, trompeurs, rusés et stupides, comme il se découvre lui-même au miroir de sa déréliction.» Peut-on parler (Berdiaev, en un sens, l'a fait) de «l'athéisme purificateur de la foi»? Certes, l'athéisme peut naître d'une *réaction* contre des systèmes de pensée ou des attitudes qui rabaissent Dieu au niveau du monde. Mais, *de soi*, il n'est qu'un repli de l'homme sur lui-même, une invitation au refus de la foi en la transcendance.

Livre sobre nourrissant, qui révèle une pensée forte, enrichie de nombreuses lectures, où la réflexion est portée à un point de discernement, de profondeur, de solidité que peut seule permettre une philosophie de l'être. Deux chapitres retiendront particulièrement l'attention. Le grand chapitre central sur le Marxisme, dont est souligné le caractère éthique et messianique, avec l'analyse des notions fondamentales d'aliénation, de dépendance, de praxis, de matérialisme, d'histoire, d'historicisme, etc. Et le chapitre qui ouvre le livre en esquissant une *histoire de l'athéisme moderne*. Arrêtons-nous un instant à cette esquisse. Elle distingue quatre périodes de l'athéisme ou de préparation à l'athéisme.

*I^re Période.* Aux XVI^e et XVII^e siècles figurent les *sceptiques* et ceux que Pascal appelle les «*libertins*», le «Tractatus theologico-politicus» de Spinoza, les attaques de Bayle. «Il est à noter que cette pensée libertine a pris naissance dans un contexte chrétien. L'athéisme occidental se confondra le plus souvent avec un antichristianisme.»

*II^e Période.* Au XVIII^e siècle les «*Philosophes*» donnent le ton: la phobie antichrétienne d'un Baron d'Holbach, la frivolité d'un La Mettrie, les Economistes-Physiocrates. L'homme reste homme. Il n'est pas un impatient. L'Absolu ne semble exercer sur lui aucune attirance. La part du mal dans le monde apparaît étrangement minimisée.

*III^e Période.* Les premières années du XIX^e siècle marquent l'*impact du romantisme*. Soif d'infini, d'une possession de l'absolu dès l'ici-bas. On entreprend l'assaut du ciel, le grand Escroc, auquel l'homme doit reprendre son bien. Le luthérianisme concevait les rapports entre l'homme pécheur et le Tout-puissant comme antagonistes. C'est Dieu et sa transcendance qui, par un retournement devient maintenant l'Adversaire. «La dialectique du *Maître et de l'Esclave* dans la *Phénoménologie de l'Esprit* constitue une des pages les plus puissantes que Hegel ait écrites. Ce texte, soulevé par un grand souffle lyrique, a de multiples implications: il est caractéristique de la conception hégélienne de la conscience et de sa certitude; il tend à présenter le travail comme l'activité spécifique de l'esprit, sa tonalité prémarxiste a souvent été relevée. Mais sa portée ultime est bien métaphysique et religieuse: le Dieu de la transcendance est le Maître tyrannique dont l'homme doit secouer le joug et dont il doit s'approprier les richesses. Sous cet angle, l'hégélianisme rejoint le thème révolutionnaire du meurtre du père.» *Feuerbach*, en proclamant que l'Homme est le dieu de l'Homme et que tel est le vrai christianisme, ouvre l'ère de l'anthropologie. «*L'athéisme marxiste* est constitué par l'assemblage de deux pièces. Il est, fondamentalement un athéisme d'ordre éthique aux ambitions prométhéennes; il est ensuite l'athéisme qui implique une explication matérialiste de l'univers, tributaire des théories de Darwin. Engels, puis Plekhanov et Lénine, développeront ce second aspect. Comme celui de Marx, l'athéisme de *Comte* a sa source dans un rejet du Dieu transcendant. «Mais ce rejet semble permettre à Comte de s'installer dans la sérénité d'un ordre immuable... A l'opposé, le marxisme continue à vivre dans un drame du salut: l'homme est entraîné dans la sombre liturgie sacrificielle de l'Histoire qui ne débouchera sur la cité messianique qu'en payant un lourd tribut au mal et à la violence... Enfin, ici et là, se pose la question de

l'idolâtrie. Chez Marx elle revêt, sous le couvert d'une exaltation qui ne doit pas tromper, la forme d'une immolation inavouée, ténébreuse et mercenaire, née du désespoir: l'Histoire est une revanche de la mystification par ailleurs dénoncée. Comte utilise sciemment le besoin religieux, il en fait une pièce maîtresse de son système», «*Nietzsche* reprend, sur un mode de défi, l'affirmation hégélienne: *Dieu est mort*. Le sens conféré à cette formule est d'ailleurs différent ici et là: chez Hegel, elle désigne d'abord le «vendredi saint spéculatif», c'est-à-dire la «passion» du concept; l'hégélianisme est en effet une gnose dans laquelle faits et enseignements du christianisme sont métamorphosés. Chez Nietzsche, il s'agit de proclamer le déicide et d'en tirer les conséquences... Avec une lucidité et une résolution impitoyable, Nietzsche entreprend un universel exorcisme. Il poursuit toute trace de Dieu, le moindre vestige de transcendance. C'est pourquoi il attaque la morale, même si elle se donne pour une morale profane.» Cependant, malgré toute sa sagacité, Nietzsche, lui non plus, n'a pas échappé à la tentative de l'idolâtrie. L'opposition est saisissante entre Nietzsche destructeur des traces de Dieu et le Nietzsche créateur du surhomme.»

*IV^e Période*. Le Règne de l'Homme athée, tel qu'on le conçoit au XIX^e siècle, est marqué des caractères d'une utopie. Il s'agit maintenant de passer à la réalisation et d'abord d'entreprendre l'inventaire des moyens dont on dispose. L'athéisme d'un Feuerbach et même d'un Marx n'allait pas sans une certaine ingénuité, car la question des pouvoirs effectifs de divinisation de l'homme n'y est pas abordée de front. L'*aventure surréaliste* d'un *André Breton* est autrement pathétique, dans la mesure où elle représente une véritable mise à l'épreuve de ces pouvoirs. Un certain athéisme, celui de Sartre, reste au plan du non conformisme social, sans pénétrer au-delà, sur les terres du désespoir métaphysique. Comment décrire ce qui surgit dans ce désespoir? «La crainte servile de l'Abraham hégélien devant le Maître du ciel se déplace: c'est de soi-même que l'homme a peur; il tremble devant ses propres puissances du mal et de destruction, qu'il a libérées, innocentées, sinon déifiées, et qui maintenant le dominent et le tyrannisent... La perte du visage humain et le retour en force des monstres sont caractéristiques de cette phase d'inventaire des déserts métaphysiques. Aujourd'hui, plus impitoyablement dénudée et sordide, l'œuvre d'un *Samuel Beckett*, après celle de *James Joyce*, a valeur de symptôme.» De divers horizons, l'homme voir surgir des monstres. «Ils se lèvent, d'abord, des profondeurs de *son propre cœur* et non seulement au niveau de sa conscience psychologique, mais encore à celui de ses assises métaphysiques... Le rationalisme irréligieux, de Lucrèce à Feuerbach, avait voulu expliquer le sens religieux par la peur. Peut-être va-t-on découvrir aujourd'hui que la peur et la terreur sont d'essence nihiliste?» Les monstres entrent en scène encore dans l'ordre des *relations interhumaines*. L'idée que les rapports entre les hommes sont fatalement commandés par la violence et l'antagonisme est fortement ancrée dans les esprits. La guerre sévit entre les individus dès lors que chacun lutte contre autrui pour affirmer sa propre divinité; elle sévit encore entre les individus et un collectif avide de les engloutir. Ce siècle est celui des univers concentrationnaires. «Tant qu'on en restait au rêve et à l'utopie le *tout est permis* pouvait être motif à exaltation. Mais le jour où réellement *tout devient possible* l'homme est saisi de panique devant le *tout est permis:* il signifie, en effet, que toute liberté doit être légitimement accordée au pullulement des monstres nocturnes qui l'habitent... Tel semble être le destin de l'athéisme prométhéen: il est, tour à tour, sollicité par l'orgueil conquérant, dont il procède, et par la passivité du désespoir à laquelle il aboutit.»

L'auteur conclut: «Le destin de l'homme est celui d'une liberté créée pour choisir l'absolu de l'amour divin, mais capable aussi de lui opposer ses refus. L'échec est alors d'autant plus radical que la perfection promise était plus haute. La tragique aventure athée aura au moins le mérite de nous rappeler quelles sont les dimensions du drame humain, dont les coordonnées sont le ciel et l'enfer.»

Et plus loin: «On a dit et redit que le comportement infidèle des chrétiens était responsable de l'athéisme et qu'en conséquence, pour reconduire les athées sur le chemin de Dieu, ce qui importait avant tout était la qualité du témoignage. La nécessité d'un tel témoignage, singulier et collectif, ne saurait être mise en doute. Mais ce serait une erreur de penser qu'à lui seul ce témoignage suffise. L'athéisme moderne, qui se veut «*constructif*» et conscient, a des racines doctrinales, il se situe au niveau des problèmes

fondamentaux de la pensée. C'est donc là qu'une discussion sérieuse doit le rejoindre.»

COMPRENDRE BULTMANN, *Un dossier*, Paris, Seuil, 1970, 192 pages.

Cinq études critiques convergentes dues à deux auteurs protestants et trois auteurs catholiques. On fera bien de lire à la suite la première, qui est de Oscar Cullmann, et la dernière, qui est de Karl Barth. Elles s'évadent du discours académique, elles nous jettent immédiatement dans un combat dont l'enjeu est la divinité même du Christ et le mystère de la Trinité.

1. La brève étude de O. Cullmann insiste sur un point précis de son grand livre *Le salut dans l'histoire:* Bultmann a-t-il dégagé pour nous la transmettre l'essence de la pensée des premiers chrétiens? Il s'en faut. «Tout ce que les premiers chrétiens enseignent sur un peuple élu à l'avance par Dieu et sur un Etre divin incarné sur la terre dans ce peuple dont il doit accomplir la mission divine; sur sa mort rédemptrice, substitutive; sur sa résurrection; sur son action dans sa communauté par les sacrements; sur son retour final; tout cela est mythe.» Cette «histoire du salut» que les premiers écrivains chrétiens voient se dérouler sous leurs yeux est mythique et n'appartient pas à l'essence de la pensée chrétienne. Le seul événement auquel Bultmann reconnaît une valeur fondamentale pour le salut de l'homme, c'est la mort du Christ. Mais en dehors de l'*appel* qu'il nous adresse, à nous chrétiens, cet événement n'est *en soi* qu'un martyre comme un autre. Il est dépouillé de son caractère absolument unique et transcendant. Au moment de l'histoire où le Christ est mort sur la croix, *rien* ne s'est passé sur le plan *ontologique* pour le salut de l'humanité. Ce Christ de Bultmann est-il dès lors le Christ de saint Paul?

2. Les catholiques qui s'en sont pris à Bultmann – ne parlons pas de ceux qui se sont faits ses fidèles disciples! – n'ont guère fait plus que de l'attaquer par la bande. La réponse à Bultmann que nous attendions, et que personne ne nous donnait, c'est Karl Barth qui nous l'apporte ici. Son étude: *Rudolf Bultmann, Une tentative pour le comprendre*, qui occupe à peu près le tiers de notre livre, est puissante et émouvante comme une tragédie grecque. C'est un corps à corps. Elle ne laisse aucune place aux échappatoires, mais en même temps, dans l'expression de sa radicale réprobation, quelle mesure, quelle retenue, quelle délicatesse! On croit y deviner comme un appel à une conversion, à un retournement, que seule une grâce du ciel rendrait possible. Barth comprend Bultmann mieux que personne. Ils ont débuté ensemble «en ce merveilleux printemps des années vingt». «Lorsqu'il y a de cela une trentaine d'années, nous nous embarquions en théologie pour de nouveaux rivages, nous avions à cœur, – je peux en tous cas le dire de moi-même, – précisément ce *renverseemnt* de l'habituelle notion de compréhension du Nouveau (et de l'Ancien) Testament et même de la compréhension en tant que telle. Nous avions à cœur de voir la connaissance humaine fondée dans le fait, pour l'homme, d'être connu à partir de l'*objet* de sa connaissance. Il s'agissait pour nous de rendre libre la Parole par laquelle Dieu s'adresse à l'homme, en vue de libérer aussi la parole par laquelle un homme s'adresse à un autre. Ce que nous visions était de faire sortir la compréhension de la Bible, – et donc aussi toute compréhension, – de l'esclavage de l'Egypte où une philosophie succédait à l'autre pour disposer et nous informer de ce que l'Esprit saint, pour être 'compréhensible' avait le droit de dire en parole humaine... De voir Bultmann ne pas prendre ce chemin, mais reprendre l'ancien, et révoquer, dans sa doctrine de la compréhension, ce renversement dont j'ai parlé, est bien la raison réelle la plus profonde pourquoi je dois, ici, pour le moment, mettre un terme à ma *tentative* de le comprendre», pp. 140 et 188. En rappelant le mot de Mélanchton: *Connaître le Christ, c'est connaître ses bienfaits*, tout proche du mot, plus célèbre encore, de Luther: *Connaître que le Christ est une personne qui est homme et Dieu, cela ne sert de rien à personne*, Barth a discerné avec lucidité l'élément de la dissidence luthérienne, à savoir le subjectivisme, qui est à l'origine de la déviation bultmanienne, pp. 144 et 182. Que veut-il dire dès lors, quand il déclare dès le début, que sa tentative de comprendre Bultmann est un échec, p. 134, sinon qu'il ne consent pas à voir la Révélation biblique réduite à exprimer une expérience existentielle de type heideggérien?

Le *contenu positif du message* de Bultmann, à savoir *l'interprétation existentiale*, voilà, aux yeux de K. Barth, le thème principal. Le thème négatif de la démythologisation reste

secondaire et instrumental par rapport au premier, pp. 156 et 177. L'événement du Christ comporte deux moments examinés par Bultmann. L'un d'eux est *la croix*. Selon Bultmann, la valeur de la croix dépend *uniquement* de la foi de celui qui la regarde; selon Barth, elle dépend *d'abord* du fait que Jésus-Christ crucifié n'est pas n'importe quel crucifié, mais Dieu, en tant que Seigneur qui s'humilie, Homme en tant que Serviteur, témoin du Royaume de Dieu. Bultmann a écrit: «*Ce n'est pas l'événement du salut parce que c'est la croix du Christ; mais c'est la croix du Christ parce que c'est l'événement du salut.*» Et Barth continue: «J'aurais bien une fois voulu entendre Bultmann lui-même interpréter authentiquement cette phrase devenue célèbre. Car je ne sais pas comment je pourrais me l'interpréter à moi-même dans un sens accessible au regard du message néotestamentaire. Toutes les questions que je pose à la doctrine bultmannienne de la croix, il se peut qu'elles aient leur fondement commun dans mon incapacité de comprendre cette phrase», p. 154. Le second moment de l'événement du Christ est, selon Bultmann, *la résurrection*. Elle ne nous dit rien au sujet du Christ ressuscité comme tel et *en lui-même*, de sa vie après sa mort, etc. Elle signifie simplement que Jésus-Christ va vers sa résurrection *en nous*. L'intention de Bultmann, en dépit de tout cela, n'est cependant pas de rejeter ni saint Paul ni le Nouveau Testament, mais «indibutablement» de les mettre ainsi à la place d'honneur. En prend-il le chemin?

Qu'en est-il du thème secondaire celui de *la démythologisation?* Bultmann la met au centre de sa préoccupation. Le Nouveau Testament, selon nous, décrit *l'événement du salut* comme comportant «l'idée de l'inauguration des temps derniers par l'envoi d'un Fils de Dieu préexistant; de sa naissance de la Vierge; de sa mort expiant les péchés des hommes; de sa résurrection corporelle d'entre les morts marquant le début de la destitution de Satan, du péché, de la mort et des démons; de son élévation comme Roi et Seigneur gouvernant le monde depuis le ciel; de son retour visible signifiant l'achèvement de son œuvre de salut; l'idée d'une Eglise, d'un baptême, d'une eucharistie comme moyens pour relier les croyants à leur Seigneur, et enfin de l'Esprit habitant en eux comme arrhes et force de l'adoption des enfants de Dieu», p. 160. Or, tout cela, pour Bultmann, est «mythique» et doit être transposé afin de correspondre à «l'image moderne du monde». Barth demande: «Le critère qui domine infailliblement l'herméneutique de Bultmann, sa notion de *mythe* n'est-il pas un canon on ne peut plus étranger aux textes néotestamentaires? Qu'il soit aussi familier à notre civilisation moderne que Bultmann le dit ou non – comment se fait-il que ce soit précisément par son emploi que l'on veuille décider de ce qui, dans les textes du Nouveau Testament, n'est que *représentation* et non pas *réalité?* A qui l'exégète doit-il d'abord et avant tout sincérité et véracité, envers qui est-il responsable: aux présupposés de sa propre pensée et de celle de ses contemporains, à un canon de compréhension provenant de ces présupposés, – ou bien aux assertions de son texte, au canon qui voudra bien se dégager de l'esprit, du contenu et du but de ce texte (comme une règle non pas rigide, mais souple pour une recherche sans cesse poursuivie)?», p. 165. Il faut lire la grande profession de foi chrétienne de la page 167, que Barth termine par ces mots: «Peut-on dire cela autrement que dans le langage que Bultmann qualifie de mythologique? Rend-on vraiment service à l'homme moderne (que ce soit nous-mêmes ou les autres) en le privant de mythologie (bultmanienne!)? Je suis terriblement perplexe, je ne voudrais pas accuser Bultmann d'hérésie et pourtant je ne peux nier qu'une forte odeur de docétisme semble se dégager de son Nouveau Testament démythologisé. Est-ce la raison pourquoi il sait si lamentablement peu comment s'y prendre avec l'Ancien Testament tellement imbriqué dans le terrestre et l'historique? Et si peu aussi avec le *Jésus* synoptique, sa prédication et ses actes, son cheminement du Jourdain à Gethsémani?», p. 168.

«La démythologisation dans le sens restreint du terme a une grande importance, chez Bultmann, mais est finalement accessoire. Son rôle est de déblayer le terrain pour ce qui lui tient à cœur, à savoir *l'interprétation existentiale!* L'image moderne du monde, plus exactement la pensée moderne ne lui servent de règle, de canon, que parce qu'elles sont de notre temps, qu'elles sont nôtres et que, par conséquent, elles constituent un élément indispensable de notre autocompréhension. Les vieux rationalistes, après D.-Fr. Strauss, *croyaient* en une image moderne du monde. Bultmann n'y croit pas. Il est conscient de sa relativité. Cette image n'a d'autorité pour lui que *de facto*, non *de jure*. C'est ainsi, en tout cas, que j'estime devoir

le comprendre. Encore que je souhaiterais qu'il l'eût dit clairement, afin d'écarter les doutes, p. 177.

«Les écrits de Bultmann sont parcourus d'un pathos spirituel frôlant le sectarisme par son aspect unilatéral et exclusif, mais en tout cas fortement 'religieux', qui n'a rien à voir avec la pure histoire et sa question: comment les choses se sont-elles vraiment passées autrefois», p. 179. On comprend que ce «carcan», cette «cuirasse», ce «préalable» imposé par Bultmann à la Révélation biblique, Barth ne puisse l'accepter.

3. Ce n'est pas le fond même du «message» de Bultmann, son dessein, son projet, son contenu, que discute Georges M. M. Cottier dans son étude serrée: *Jésus-Christ et la mythologie, analyse des présupposés épistémologiques*, mais la mise en œuvre technique de ce «message», la méthode employée, la quantité de notions non critiquées auxquelles il est fait appel: «Bultmann pense dans le cadre d'un héritage déterminé qu'il n'a pas soumis à un examen critique. Il y a là une infrastructure théorique, dont les effets sont dirimants et dont la rigueur épistémologique eût exigé l'élucidation», p. 97. Dans son étude: *Rudolf Bultmann et la critique du langage théologique*, pp. 59–89, L. Malevez souligne, à son tour, une double infirmité de la théologie de Bultmann: d'une part elle méconnaît l'intériorité chrétienne: «*Le Paraclet*, selon Bultmann, *ne désigne donc pas une lumière intérieure*», p. 82; d'autre part, elle n'est pas suffisamment attentive, comme Ricœur l'a noté, au second Heidegger, qui eût pu l'éclairer, p. 84. La Préface ouvrant l'ouvrage est de Georges M. M. Cottier.

MAURICE ZERMATTEN, *Le couple perdu et retrouvé*, Paris-Bruxelles, Sodi. 186 pages.

«A lire les romans et les tragédies, on se persuade que le bonheur ne se rencontrerait que dans les aventures illégitimes. Voyez l'*Epithalame* de Jacques Chardonne, *Adam et Eve* de Ramuz, *Un jeune couple* de Jean-Louis Curtis: autant de constats d'échec de la vie conjugale. L'auteur, père de six enfants, observant tant de couples qui l'entourent, en voit beaucoup dont les regards rayonnent de bonheur. La littérature a donc menti.» C'est la première partie du livre: *Le couple en perdition*. La seconde a pour titre: *Le couple sauvé des eaux*: «Ce n'est pas un *a priori* religieux qui m'a dicté ces pages. J'ai cru découvrir, pas à pas, que la vie conjugale avait un sens très noble. Voie royale de l'amour qui s'appelle tendresse, charité, arbre que l'on plante en disant le *oui* du sacrement mais qu'il appartient au couple de faire croître chaque jour au risque de le voir dépérir et périr. Et puis, savoir que sur cette route rien n'est jamais assuré, que rien n'est jamais dit, que rien n'est jamais donné gratuitement... Tout demeure en suspens, à chaque heure, tout est sans cesse menacé, fragile. Ce couple qui se croit heureux ne l'est que par sa volonté de chaque jour et par miracle. Le miracle ne s'obtient que dans la ferveur et l'humilité.»

Citons ces lignes qui terminent la présentation de *Adam et Eve* de Ramuz: «Le pessimisme de Ramuz est le pessimisme de l'homme sans Dieu. Ce grand poète spiritualiste n'a jamais pu adhérer à une foi concrète qui l'eût porté au-delà des limites de l'aventure quotidienne. L'homme n'est que ce qu'il est... Il a bien pressenti *qu'il y a au-dessus quelque chose qu'il faut atteindre communément*... Il a tâtonné longtemps sur la voie de cette recherche. Puis il est retombé sur la pauvre terre frileuse de nos hivers où nous restons séparés. Là où l'amour, semble-t-il, peut s'enfermer entre des clôtures. On n'enferme point la lumière entre les barreaux d'une cage.»

GUY DE BROGLIE, S. J., *Conflit de devoirs et contraception*, dans la Revue *Doctor communis*, 1969, pp. 145–175.

«Supposons qu'au lieu d'inculquer aux fidèles leur devoir *absolu* de ne renier leur religion dans aucun cas, les pasteurs des premiers siècles aient cru plus sage de leur dire: «Les menaces des persécuteurs qui vous mettront en demeure de renier votre foi créeront parfois pour vous de cruels *conflits de devoirs*, votre mort pouvant constituer pour votre progéniture un malheur que vous êtes vraiment tenu de lui éviter. En pareil cas il appartiendra à votre conscience de juger, d'après les données concrètes de la situation, s'il vaut mieux vous décider pour ou contre les formes (tout extérieures) de reniement qu'on vous demande.» Il est clair que les chrétiens dont nous parlons, désormais assurés par la voix autorisée de leurs pasteurs *qu'il peut y avoir des raisons valables* de renier extérieurement la foi, eussent été fort tentés, en bien des cas, de s'estimer fondés à le faire: leur mise

à mort semblant constituer, pour leurs enfants, un malheur sans remède, tandis que *les conséquences fâcheuses* d'une apostasie apparente pouvaient se réduire à peu de chose, si du moins ils restaient libres de faire savoir discrètement à leurs amis qu'il s'agissait là d'une pure comédie, à laquelle ils ne s'étaient prêtés que 'par devoir'.

«Supposons qu'un médecin envisage sous l'aspect d'un 'conflit de devoirs' le cas douloureux d'une femme enceinte auprès de laquelle il est appelé et dont il pense ne pouvoir sauver la vie qu'en provoquant un avortement: «La mort de cette jeune mère, pourra-t-il se dire, constituerait pour cette famille un malheur mille fois plus grave que la suppression d'un enfant dont personne, peut-être, ne souhaitait la venue. Mon premier et indiscutable 'devoir' semble donc être de tuer l'enfant pour sauver la mère.»

«Mais le domaine où jouerait le plus couramment ce genre de sophismes est évidemment celui de la luxure. Imaginons, par exemple, qu'une jeune fille en soit réduite à ne pouvoir soutenir ses parents infirmes qu'en se livrant à la prostitution. Si elle croit devoir traiter le problème à la façon d'un 'conflit de devoirs', n'est-ce pas avec quelque raison qu'elle s'estimera tenue de se livrer à la prostitution 'par devoir' et donc 'par vertu'...?

«On le voit, rien n'est plus propre à empêtrer et à fausser le sens moral des humains que de leur présenter ainsi, sous le noble et rassurant aspect d'un 'conflit de devoirs' ce qui n'est, en réalité, que le conflit entre *un péché*, particulièrement tentant en raison des résultats qu'on en peut prévoir, et *le devoir certain* qu'on a de ne pas le commettre. Aussi comprend-on sans peine que cette substitution de l'idée d'un 'conflit de devoirs' à celle d'un simple conflit 'entre devoir et péché' soit un des paravents derrière lequel les tenants de la contraception s'abritent le plus volontiers; aucune théorie n'étant évidemment plus propre que celle-là à voiler habilement le caractère 'intrinsèquement' mauvais des pratiques qu'ils ont pris à tâche de justifier. Mais c'est là ce qui va nous obliger à nous demander si l'épiscopat français a été heureusement inspiré de faire lui-même appel à une notion aussi contestable, aussi gonflée d'équivoques, dans un document qui, dans son ensemble, visait au contraire à expliquer et à commenter la condamnation de ces pratiques.»

«*Remarques sur le nº 16 de la «Note pastorale» des évêques de France.* Cette notre porte: «*La contraception ne peut jamais être un bien. Elle est toujours un désordre, mais ce désordre n'est pas toujours coupable. Il arrive, en effet, que des époux se considèrent en face de véritables conflits de devoirs.*»

«Rien ne suggère ici que les fidèles dont il est question *soient dans l'erreur* quand ils se considèrent en face de véritables 'conflits de devoirs'... On leur parle comme si la doctrine morale traditionnelle ne nous obligeait pas à distinguer soigneusement: *a*) les *véritables* 'conflits de devoirs' dans lesquels l'hésitation est tout à fait de mise, vu qu'il s'agit alors d'opter entre des décisions, honnêtes en elles-mêmes, mais qui entraîneraient l'une et l'autre des conséquences malheureuses qu'on se doit de mettre d'abord en balance: cas d'une mère résidant à Paris, dont les deux enfants sont tombés malades l'un à Brest, l'autre à Marseille, – *b*) d'avec le cas, profondément différent, des 'conflits de devoirs' *abusivement dits*, dans lesquels les «maux» entre lesquels on doit opter ne sont justement pas à mettre en balance; et cela parce que les uns de ces «maux» consistent en de simples *conséquences malheureuses*, qu'on souhaiterait pouvoir éviter, tandis que les autres sont des *péchés*, qu'on ne doit commettre à aucun prix.

«La note pastorale s'exprime comme si elle perdait entièrement de vue une distinction aussi capitale. C'est ce qui lui permet d'engager ensuite tous ceux qui, dans la matière qui nous occupe, se figureront être devant un 'conflit de devoirs' à 'rechercher devant Dieu quel devoir, *en l'occurence* est majeur', – comme si le devoir d'éviter ce qui est 'intrinsèquement mauvais' ne devait pas sembler *majeur en toute occurence* à toute conscience saine et dûment éclairée.

«Quelque irréprochables qu'aient été les intentions de l'épiscopat français, il serait donc peu loyal de soutenir qu'il y ait un parfait accord entre le nº 16 de sa note pastorale et l'enseignement de l'Encyclique *Humanae vitae*. Aussi n'y a-t-il pas à s'étonner que cette constatation ait créé quelque malaise chez les chrétiens plus soucieux de fidélité à l'enseignement du pape et à la doctrine traditionnelle de l'Eglise.

«Sans rien vouloir dramatiser à l'excès, on ne peut nier que ce désaccord, tout limité qu'il est, soit chose regrettable à plus d'un titre. Et d'autant plus qu'à perdre pratiquement de vue cette «malice intrinsèque» qui peut seule fonder l'interdiction universelle et

absolue des pratiques contraceptives, on prive l'Encyclique de l'argument fondamental qui en justifie les sévères exigences.

«*Conclusion*. C'est donc avec beaucoup de raison que les 'notes pastorales' publiées par les divers épiscopats à la suite de l'Encyclique *Humanae vitae* insistent presque toutes sur l'indulgence et la patience dont le clergé devra faire preuve envers les conjoints qui auront peine à s'assimiler pleinement les enseignements qu'elle contient, et notamment envers ceux qui pourront se figurer que des 'conflits de devoirs' les dispensent pratiquement de s'y conformer. On n'a certes pas le droit d'encourager positivement les illusions subjectives qu'ils peuvent se faire sur leurs 'conflits de devoirs'. Mais il reste profondément vrai qu'il pourra être opportun, en bien des cas, de ménager leur bonne foi, plutôt que de dissiper leurs illusions d'une manière trop rude et trop brutale. Qu'il s'agisse en effet, d'époux qui comprennent toute l'étendue de leurs devoirs, mais se laissent entraîner à y manquer par faiblesse, ou d'époux dont la mentalité, déformée par l'érotisme de leur époque, n'arrive même plus à reconnaître pleinement le bien-fondé des enseignements que l'Eglise leur propose, c'est toujours avec une patience et une indulgence inlassables que les directeurs d'âmes auront à traiter les uns comme les autres: soit pour encourager les premiers dans leurs luttes pénibles et quotidiennes, soit pour former peu à peu les seconds à une intelligence plus juste de la chasteté conjugale et de ses immuables exigences.»

# NOVA ET VETERA

Direction: **Charles Journet**

Rédaction: R. P. Marie-Martin Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul, 1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Librairie Méroz,
12, boulevard Georges-Favon,
1200 Genève.

Compte de chèques postaux: Genève 12-10232
(Revue *Nova et Vetera.*)

* * *

**Conditions d'abonnement pour 1970**

(Les abonnements sont annuels et partent toujours du N° 1 de l'année en cours.)

| | | |
|---|---|---|
| **Suisse :** | Abonnement annuel ordinaire : | Fr. 15.— |
| | Abonnement de soutien | Fr. 18.— |
| | Prix du numéro à part | Fr. 4.— |

**Autres pays** (y compris la France) :

| | | |
|---|---|---|
| Abonnement annuel | Fr. suisses | 16.— |
| Le numéro | Fr. suisses | 4.25 |

Nos abonnés français sont priés de noter que notre CCP à Paris a été bloqué jusqu'à nouvel avis et n'est plus utilisable. L'abonnement n'est donc plus payable que par chèque émis en francs suisses par une banque agréée par le contrôle des changes.