NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

PAUL-LAURENT CARLE, O.P. — *La femme et les ministères pastoraux selon l'Ecriture* ..... p. 161

CHARLES JOURNET — *Trois filles de Dieu* - Hadwijch d'Anvers (1220-1240) - Thérèse d'Avila (1515-1582) - Marie de l'Incarnation de Tours et Québec (1599-1672) ..... p. 188

NOTE

CORNELIO FABRO — «Introduction à l'athéisme moderne» .....

BIBLIOGRAPHIES — Etienne Gilson, *D'Aristote à Darwin et retour, Essai sur quelques constances de la biophilosophie* - Robert Lahaye, *Qu'est-ce que l'âme? Réponse à Claude Tresmontant* - Claude Tresmontant, *Les problèmes de l'athéisme*

Georges Rouault, *Sur l'art et sur la vie* - *Lettres de prison de Jaques Fesch* - R-.L. Bruckberger, *Dieu et la politique*

Peter Brown, *La vie de saint Augustin (354-430)* - Yvon Bodin, *Saint Jérôme et l'Eglise* - Dom J.-R. Pouchet, *Saint Anselme, Un croyant cherche à comprendre* - André Bord, *Mémoire et Espérance chez saint Jean de la Croix*

M.-D. Molinié, O.P., *La Catéchèse* - *La Résurrection du Christ* - André Feuillet, *Le mystère de l'amour dans la théologie johannique* - *Le dernier message pascal d'Athénagoras*

XLVII^e ANNÉE – N° 3 – JUILLET-SEPTEMBRE 1972

La femme et les ministères pastoraux selon l'écriture

Nous sommes dans un monde en pleine mutation. Parmi les gigantesques lames de fond qui le soulèvent, il faut mentionner au premier plan l'évolution du statut de la femme. Voici bientôt une décennie déjà, «Pacem in terris» mettait en évidence parmi les trois caractéristiques saillantes de notre civilisation, cet accès de la femme à sa majorité. Elle est à la vérité plus sensible, remarquait Jean XXIII, dans les pays de souche chrétienne, mais s'affirme comme un fait planétaire [1]. Les femmes parviennent à l'heure actuelle à éliminer un à un les handicaps culturels, les limites professionnelles et incapacités juridiques qui interdisaient jusqu'ici leur pleine égalité de chance avec les hommes et brimaient leur essor. Sans doute, il s'en faut encore de beaucoup, les droits de la femme ne sont pas encore tous reconnus, ni exercés sans entrave, et cela, pas simplement dans les pays musulmans davantage réfractaires au féminisme, mais jusque dans nos nations occidentales. Il n'empêche, la femme partage de toujours plus en plus avec l'homme non seulement les responsabilités familiales, mais tend à tenir avec lui les rènes de la société de demain. Et il faut se réjouir de cette contribution féminine sans cesse croissante en qualité et en quantité, au devenir de l'humanité. Il y avait dans l'exclusivisme masculin un appauvrissement finalement très dommageable.

Cet avènement de la femme, l'Eglise l'a salué comme un signe des temps très positif. Elle a voulu en accueillir dans son sein les courants vivificateurs, bénéficier de ce dynamisme. Les femmes ont pris une part décisive à l'action catholique, voire missionnaire. On les a vues auditrices au Concile, au dernier Synode. On entend encore vibrer sur la place Saint-Pierre recueillie, dans le frais matin du 8 décembre 1965, le message du Concile aux femmes!...

Or, voici que le Synode d'octobre 1971 a posé pour la première fois officiellement le problème d'une candidature de la femme aux ordres

[1] «Pacem in terris», Spes 1963 nº 41. Même constatation dans «Gaudium et Spes» nº 29, et 2, et nº 60, et 5.

La bibliographie sur le phénomène féminin propre à notre temps est immense. Signalons comme particulièrement intéressant et suggestif: Evelyne SULLEROT: «La femme dans le monde moderne», Paris 1970; Menie GRÉGOIRE: «Métiers de femme», Paris 1964. Pour une étude scientifique, voir Chombart de LAUWE, L. J. et Ph.: «La femme dans la société», Paris 1963. Encyclopaedia Universalis, Tome 6, Paris 1968, art. Femmes, pp. 973 à 1010.

sacrés. Une partie de l'épiscopat canadien s'y déclarait favorable. Au moment où la femme voit s'ouvrir pour elle tous les postes de commande sans restriction, convient-il encore de lui dénier la possibilité de l'ordination sacerdotale, voire épiscopale? [1]. Si la majorité de l'assemblée synodale n'a pas retenu le projet, une question grave néanmoins venait d'affleurer à la conscience de l'Eglise.

A la vérité elle n'était pas nouvelle, mais surgissait avec une acuité pressante. L'absence de la femme dans les rangs du sacerdoce ministériel, à l'heure de la promotion féminime et de la raréfaction des vocations masculines, ne relève-t-elle pas d'une exclusive sociologique, explicable en d'autres constellations culturelles, mais devenue anachronique à l'ère de l'atome? Sans doute, les vieilles fulminations de saint Paul «Taceant in ecclesia mulieres» impressionnent-elles en premier abord? Mais était-ce affirmation dogmatique? Ne se rangeaient-elles pas davantage parmi tant de décisions disciplinaires de l'Apôtre qui, avec le temps se sont révélées caduques: parfaitement adaptées dans un autre contexte de civilisation, elles devenaient périmées plus tard, et cédaient la place à d'autres consignes. Le port du voile par la femme à l'assemblée ecclésiale était valable dans le monde grec de Corinthe: la chevelure en liberté était le signe distinctif de la prostituée, et ne convenait pas à la femme chrétienne [2]. Il va sans dire que pareille disposition n'a plus de valeur pour la femme moderne, sportive et dégagée, en sa mise simplifiée de tant d'atours superflus. Faut-il de même canoniser l'état de soumission de la femme antique, sa subalternation à l'homme dont Paul se réclame pour lui refuser les responsabilités pastorales? Ce qui était naturel (1 Cor. 11, 14) dans l'antiquité ne l'est plus pour la femme moderne... De manière similaire, l'Apôtre ne réclamait-il pas obéissance de l'esclave à ses maîtres même non chrétiens au moment même où, proclamant la liberté chrétienne et la fraternité universelle en Christ, il posait par là les jalons de son affranchissement [3]. N'avons-nous pas ici le type même d'ordonnances bien ajustées à un moment donné, mais qui s'avèrent dépassées avec l'évolution nécessaire des mœurs? Pareillement encore, saint Paul reconnait comme un charisme personnel

[1] Un livre comme: «Les clés pour une nouvelle Eglise» (Seghers 1971) du prieur de Boquen, ne connaît aucune restriction en la matière. Il envisage l'élection de papesses! Mais s'agit-il encore ici d'une ecclésiologie catholique? (Les ministères n'y sont plus permanents, l'Eglise Catholique confondue au milieu des églises, y est sans cesse mise au pilori, avec une hargne particulière). On lira par contre avec profit: Elsie GIBSON: «Femmes et ministères dans l'Eglise», préface d'Yves Congar, Casterman 1971. De même dans «Concilium» nº 34, deux articles: «La femme prêtre», par Elisabeth GÖSSMANN, pp. 103 à 112, et «La femme et le ministère dans l'Eglise» de Jan PETERS, pp. 113 à 123. René Van EYDEN: «Concilium» nº 72: «La femme et les fonctions liturgiques», pp. 73 à 76. Voir aussi, Yves CONGAR: «La Maison-Dieu», nº 102: «Ministères et structuration de l'Eglise», pp. 7 à 20.

[2] I Cor. XI, 3 à 16. Cf. Père E. B. ALLO: Saint-Paul, «Ire épître aux Corinthiens», Paris Gabalda 1956, pp. 258, 263, 264.

[3] Cf. I Cor. XIV, 34; Col. III, 22 et s.; Eph. VI, 5 et s.; I Tim. VI, 1 et s.; Tite, II, 9 et suivants.

la vocation de la virginité [1]; pourtant, il relie cet engagement du moi le plus profond à la décision paternelle. La femme à cette époque est une mineure qui ne peut disposer d'elle même que dans le cadre d'une autorité, ou paternelle, ou maritale. Allons nous faire porter l'enseignement paulinien sur cette structure patriarcale de la famille, ou n'y voir que le cadre provisoire, somme toute très relatif, de l'affirmation essentielle, à savoir l'excellence de la virginité consacrée? Il faudrait donc pour reconnître la vraie pensée de saint Paul sur la femme et les ministères, réaliser une opération de tri, débloquer les axes fondamentaux de sa vision, qui oblige l'Eglise de tous les temps, les distinguer de prescriptions purement contingentes, judicieuses à telle époque, mais révolues plus tard.

Plan d'ensemble:

C'est donc à une brève enquête scripturaire puis patristique qu'il va falloir nous livrer. Dans un premier article, nous écouterons la parole divine, normative pour toute l'Eglise postérieure, en son jaillissement originel. Dans un second chapitre, nous la recevrons aussi à travers la prise de conscience et l'expérience des communautés chrétiennes aux premiers siècles. Nous accueillerons avec une joyeuse obéissance le Projet divin, ainsi mieux dégagé par l'effort critique persévérant: par lui, on aura su discerner l'assertion doctrinale où l'écrivain sacré engage son autorité, et celle de Dieu révélant, des propos adventices, écrins circonstanciés, entours secondaires, en lesquels s'enchasse la pièce maîtresse de l'argumentation, le cœur du message. Une fois documentés, nous pourrons dans un troisième article, chercher les raisons théologiques des bases révélées que nous aurons ainsi circonscrites.

L'Ancien Testament

Quand saint Paul écrit (et c'est par lui qu'il faut commencer puisque chronologiquement il représente la transcription la plus ancienne du Dépôt), quelques perspectives majeures au sujet de la femme sont tracées devant lui [2], par ses prédécesseurs de l'Ancien Testament [3]. Ces orientations fondamentales vont commander sa problématique: Il ne faudra pas les oublier, mais les deviner en filigrane de ses propos! Comme son Maître, parlant du divorce [4] revenait «au commencement», à la genèse des sept jours

[1] I Cor. VII, 7, et cf. tout le Ch. VII.

[2] Pour l'hébreu, le passé est ce qui est devant, le déjà advenu, la piste déjà parcourue (L'avenir, imprévisible, surprend par derrière).

[3] Thierry MAERTENS: «La promotion de la femme dans la Bible», Casterman 1967; et P. GRELOT: «Le couple humain dans l'Ecriture», Paris 1969.

[4] Mat. XIX, 3 à 12; et Marc X, 1 à 12.

primordiaux, et opposait les mesures abâtardies de Moïse, dictées «propter duritiam cordis», à la pureté originelle du mariage, pareillement Paul perçoit ce donné de création comme l'idéal premier auquel il va se référer à travers les défigurations du péché. Les prémisses de toutes les affirmations bibliques sur la femme, c'est le récit de la Genèse, I, 27 «Dieu créa l'homme à son image, à l'image de Dieu il le créa, homme et femme il les créa». L'homme est à l'image de Dieu et cette image est bipolarisée, elle est cette relation vivante de l'homme à la femme et de la femme à l'homme [1]. Le récit du ch. 2e, même s'il déroule son esquisse selon une autre ligne, en partant de l'antériorité d'Adam et des frustations de sa solitude, souligne lui aussi la radicale insuffisance de l'homme laissé à lui-même. Il le lie à la femme comme à sa compagne indispensable. On retrouve ici encore la relation réciproque: la femme est l'aide de l'homme, son complément, elle est os de ses sos, son image toute issue de lui, son autre lui-même, mais en même temps il doit s'attacher à elle, comme aussi naître d'elle [2].

Car c'est l'autre affirmation axiale des vieux scribes: la femme est mère des vivants [3]. Elle est souche d'humanité. Sa maternité même grevée par le péché, devenue douloureuse, du fait des grossesses répétées, source de sujétion, reste un nom de bénédiction, et cela dès le protévangile. Il y a une mystérieuse association de la femme à la descendance mâle qui reprendra le combat perdu du premier couple contre le dragon infernal [4]. Les travaux de M. H. Cazelles ont bien montré, en situant leur jaillissement littéraire, comment, dans les vieilles strates du Pentateuque, surtout la source iahviste, on guettait à travers la succession des maternités, «l'enfantement de celle qui doit enfanter» (Mich. V, 2). Dans les généalogies qui semblent interminables aux lecteurs modernes comme aussi dans les narrations populaires des scènes d'accouchement, – la verve nous en paraît parfois d'un goût douteux – il y a une secrète attente d'une maternité salvatrice. C'est pourquoi le rédacteur iahviste s'y attarde avec complaisance [5]. Dans les livres bibliques, on aimera contempler la stérile qui enfante l'homme providentiel ou le sauveur charismatique par une intervention miraculeuse du Seigneur. La maternité est alors le don et l'expression de la fécondité divine: ainsi Sara, Léa, puis Rachel, puis la femme de Manoah, la mère de Samson, ou Anne, celle de Samuel. Après Natan, dès Isaïe, l'espérance se fixera sur la conception à venir de «l'Almah» [6].

Voilà le nœud des affirmations paléotestamentaires sur la femme, celles qui vont soutenir toutes les spécualtions du Nouveau Testament. Le reste est secondaire: Qu'on écarte la femme des fonctions sacrées d'Aaron, en

[1] Gn. I, 27; et V, 1.
[2] Gn. II, 18 à 24
[3] Gn. III, 20, et IV, 1.
[4] Gn. III, 15.
[5] Cf. H. Cazelles: Gn. III, 15. Exégèse contemporaine. Bulletin de la Soc. Française d'Etudes Mariales, «La Nouvelle Eve», II, 1956, pp. 91 à 96.
[6] Gn. XVIII, 9 à 15; Gn. XXIX, 31; Gn. XXX, 1 et 2; Jg. XIII; 1 Sam. I; 2 Sa. VII, 1 à 17; Is. VII, 14.

ne lui laissant que la danse et les acclamations rituelles, car Israël, entre autres raisons est devenu trop allergique, à travers l'exemple de Canaan, aux équivoques de la prostitution sacrée chez les desservantes des sanctuaires païens: les hiérogamies avec les prêtresses de Baal ou d'Astarté, plus tard les frénésies des bacchanales et des cultes à mystère l'auront à jamais mise en défiance; que parfois pourtant au cours de l'histoire du salut, l'esprit de prophétie se soit emparé des femmes, en ait fait des inspirées, telle Marie la sœur d'Aaron, la première de toutes, puis Débora, celle que Dieu fit «juge en Israël», telle aussi Hulda aux jours du rois Josias et de la découverte du Deutéronome, telle encore, à l'aube des temps nouveaux, Anne la prophétesse [1]; que le peuple élu soit souvent symbolisé sous les traits de la femme, de la Vierge d'Israël épouse du Seigneur, mère féconde qui enfante le peuple, ce sont là des notations intéressantes à ne pas laisser perdre, mais secondes, par rapport au noyau essentiel [2]: La femme est avec l'homme, indissociablement, l'image de Dieu, et elle est «mère en Israël [3].

Les désordres de Corinthe et d'Ephèse

De ces fondements qu'il hérite de la Bible, quel usage va faire saint Paul, en les appliquant à notre problème du ministère féminin? C'est à deux reprises qu'il abordera la question. Une première fois, vers Pâques 57, vers le début de son activité épistolaire, tandis qu'il écrit d'Ephèse la I^re^ aux Corinthiens. L'Apôtre est alors à son acmé de héraut de l'Evangile. En dernier lieu, au contraire, c'est le vieux Paul dont le départ approche qui adresse en 65-66, depuis la Macédoine, la première lettre canonique à Timothée, son disciple qu'il a dépêché à Ephèse. Entre les deux épîtres, quelque dix ans se sont écoulés, le style s'est modifié (et probablement aussi les secrétaires de rédaction), les préoccupations sont bien différentes. On retrouve cependant une similitude frappante dans les solutions. Ce sont aussi en partie les mêmes méthodes rabbiniques d'argumenter, d'utiliser l'écriture, le même ton sans appel, un tantinet misogyne, des docteurs en Israël. Il s'agit dans les deux cas de l'assemblée liturgique, de son bon ordre, de la part active que tous doivent y prendre, femmes y comprises. On devine chaque fois, au travers les fermes paroles de l'Apôtre, des perturbations sérieuses, sinon à Corinthe un remu-ménage quelque peu intempestif parmi la gent féminine.

[1] Ex. XV, 20; Jg. IV, 4; 2 R. XXII, 14 et s.; Lc II, 36; Neh. VI, 14; (il s'agit d'une prophétesse ennemie de Néhémie).

[2] Sur la Vierge d'Israël ou de Sion, cf. Am. V, 3; Is. XXXVII, 22; (2 R. XIX, 21); Jr. XVIII, 13; Lm. I, 15; et II, 13; cf. aussi So. III, 14; à 18; et Za. IX, 9; Sur les infidélités de la Vierge d'Israël, cf. Os. II et III; Jr. II; Ez. XVI; Sur Israël épouse de Iahvé, cf. Is. LIV, 5 à 16; Is. LXI, 10; Is. LXII, 4–5; Sur l'enfantement de Sion, cf. Mi. IV, 9 à 10; Is. LXVI, 7 à 9; Sur la maternité de Jérusalem, cf. Is. LXVI, 10 à 13; et Ba. IV et V.

[3] Jg. V, 7.

A Corinthe, la tumultueuse, l'Eglise est fervente mais tiraillée par les factions (le mal restera endémique puisque quarante ans plus tard, saint Clément de Rome devra intervenir pour rétablir l'unité brisée par une sédition). L'individualisme triomphe jusque dans l'Eucharistie: Le repas du Seigneur, au lieu de cimenter un seul Corps, partage les fidèles en agapes concurrentielles: les uns s'empiffrent, s'enivrent même parfois, d'autres ont le ventre creux, et le tout confine au sacrilège. Certaines liturgies priantes enfin virent à la cacophonie, car, Corinthe, riche en charismatiques, souffre d'un mal spécifique, la pléthore des glossolales. Leurs cris de louange ardente fusent, suppliant en sons inintelligibles, se chevauchant les uns les autres dans la confusion. Sans doute, ce ramassis turbulent de débardeurs, vraie pègre de l'empire, ces dockers qui une année plus tôt ne se privaient guère de fréquenter les mille prostituées de l'acrocorinthe, saint Paul a voulu les fiancer au Christ comme une vierge pure (2e Cor. XI, 2), et le Seigneur s'y est acquis un peuple nombreux. (Act. XVIII, 10). Mais on comprend sans peine, dans cette atmosphère effervescente, que les femmes désirent jouer aux émancipées et faire chorus. Elles affichent des nu-têtes provocants, s'assimilant peu ou prou, en leur vouloir malhabile d'affranchissement, aux femmes de mauvaise vie et aux servantes [1]. Surtout, dans ce chassé-croisé, sinon parfois ce tohu-bohu de «cantiques, d'enseignements, de révélations, de discours en langues, d'interprétations» (Ire Cor. XIV, 26), elles prétendent bien joindre leurs voix pour poser des questions, voire prêcher, et prendre part active à l'agitation générale. L'Apôtre n'était pas allé de main morte pour réprimer les autres abus, il avait su imposer un frein aux glossolales débridés. Il saura encore ici rappeler «La loi d'Israël»: c'est le fameux «mulieres in ecclesiis taceant» (Ire Cor. XIV, 34 à 37).

A Ephèse [2], les troubles féminins sont d'un autre caractère. Il s'agit ici de chrétiennes huppées. Elles y sont filles ou femmes de riches armateurs, des commerçants «import-export», nombreux dans ce port métropole de l'Asie. N'ont-ils pas, lors de leur conversion, sacrifié une fortune, cinquante mille pièces d'argent en brûlant leur arsenal de magie (Act. XIX, 19)? Les dangers de cupidité restent immenses encore: Jamais Paul n'a vitupéré aussi fort contre l'idôlatrie de Mammon (Ire Tim. V, 9 à 10), mandé de façon si pressante les devoirs des riches (Ire Tim. V, 17 à 19). Les femmes notamment ont tendance dans la prière commune à arborer toilettes somptueuses et bijoux cossus, au lieu de la discrète élégance préconisée par l'Apôtre (Ire Tim. II, 9). Aussi, leur rappelle-t-il cette dignité religieuse qui convient à celles que leur baptême consacre pour un culte ininterrompu à Dieu (Ire Tim. II, 10). Surtout une tempête d'erreurs aussi abracadabrantes que fumeuses semble vouloir emporter l'Eglise, dissoudre toute

[1] R. de Vaux, «Bible et Orient», sur «le voile des femmes dans l'Orient chrétien», Paris, Cerf 1967, pp. 401 à 423, en particulier p. 422. A. Feuillet, D.B.S. Fasc. 36, Paris 1961, «Le voile des femmes», Col. 179–180. C. Spicq, I Cor., Bible Pirot et Clamer, T. XI – Paris 1961 – pp. 245 à 247.

[2] Cf. C. Spicq, O.P. Saint Paul, «Epîtres pastorales», Paris Gabalda, Coll. études bibliques, 1969, pp. 33, 139, 158, 240, 267 (no 4), 417, à 429.

certitude doctrinale, engloutir le bon sens dans la prolifération anarchique de spéculations plus vides et folles les unes que les autres [1]. Et les femmes, hélas, n'en sont pas les propagandistes les moins zélées ni les moins efficaces (IIe Tim. III, 16). C'est pourquoi, de nouveau, saint Paul met les points sur les i. Il engage son autorité d'apôtre, pour rappeler à la femme que prédication, enseignement, gouvernement ecclésial lui sont refusés.

La pensée paulinienne est claire: elle ne souffre pas d'équivoque. Les activités décrites par «Didaskein», «Authentein» (Ire Tim. II, 12), caractérisent ici les tâches pastorales de présidence et d'instruction: déniées aux femmes, l'Apôtre les assignera plus loin, sous d'autres dénominations, à l'épiscope, au presbytre. Le terme de «lalein» répété deux fois en Ire Cor. XIV, 34 et 35, équivalait à la même affirmation: «Il, n'est pas donné mission à la femme de parler dans une assemblée», traduit le père Allo. Sans doute le contexte a employé très souvent «lalein» au sujet de la glossolalie thème majeur du développement, mais il l'utilise aussi en dernier lieu au niveau de nos versets à propos de la prophétie. Or, ce phénomène de prophétie, à Corinthe, ne couvre pas simplement des illuminations fugitives et imprévisibles, éructations subites du charismatique, mais coïncide parfois avec une véritable fonction, un office organisé, dignité permanente sous la haute autorité de l'Apôtre (au moins en XII, 28). (A cette époque, les frontières entre charismes et ministères ne sont pas tranchées. Il y a va-et-vient de l'un à l'autre: Les mêmes personnes peuvent être favorisées de charismes et exercer des services dans la communauté) [2]. Cette bivalence du titre de «prophètes» joue probablement ici, bien que saint Paul s'occupe davantage en l'occurence de la prophétie-charisme. Un peu plus haut, saint Paul a parlé de «didaché», v. 26. Bref, même si le passage sur le silence des femmes aborde une question nouvelle, c'est sans faire digression et en consonance malgré tout avec les problèmes jusqu'ici traités [3]. C'est dans cet ensemble que nous voyons se situer nos trois versets 33 à 35 assez naturellement. Ils y prennent leur relief et nous

[1] I Tim. IV, 1 à 6; VI, 3 à 5, et 20; II Tim. II, 14 à 18; III, 6 à 9; IV, 1 à 5; cf. C. SPICQ, D.B.S. Fasc. 36, Paris 1961, «Les épîtres pastorales»: hérésie et hétérodoxie, Col. 29 à 45.

[2] Cf. «Le ministère sacerdotal», rapport de la Commission internationale de Théologie, Paris, Cerf 1971, p. 64: «Les prophètes de 1 Cor. XII, 28, ne sont pas des inspirés quelconques de Corinthe. Ce sont les «prophètes» de la communauté primitive. Dans la triade: «Apôtres, Prophètes, Didascales», la valeur théologique du verbe utilisé (Etheto), l'importance donnée au classement (Prôton. Deuteron, Triton), la maladresse de l'insertion dans le développement de la phrase, montre que Paul utilise ici une liste traditionnelle, et se réfère aux *structures fondamentales de l'Eglise*. Cette p. 64 résume E. COTHENET «Les prophètes du N. T.», inédit, à paraître dans le D.B.S. Cf. J. DANIÉLOU, «Théologie du Judéo-Christianisme», Desclée 1958, pp. 406, 409.

[3] On a cru que les versets 33 à 35 faisaient hernie dans le contexte de 1 Cor. XIV. Ainsi, J. Héring: «La Ire épître de saint Paul aux Corinthiens», Neuchâtel-Paris 1949: «Ce passage de 1 Cor. XIV, 34–35, semble interrompre le contexte, et, on comprend que D. G., suivis par l'Ambrosiaster et plusieurs manuscrits de l'Itala, placent le passage 35b à 36, derrière le v. 40». Cf. A. LEMAIRE, «Les ministères aux origines de l'Eglise», Paris 1971, p. 86, nº 45. E. COTHENET résume la question dans D.B.S art.

pouvons mieux cerner par là la teneur exacte de «lalein»: Le vocable signifie «prendre la parole», et englobe les diverses formes de la parole publique. Ici, dans le cadre de la réunion liturgique, le verbe implique les différentes sortes du prêche, y compris l'équivalent chrétien du commentaire synagogal de l'Ecriture. «Le mot, écrit justement le père Daniélou, désigne la prédication de la Parole à l'assemblée, relevant du style élevé, et en souligne le caractère sacré, cultuel. «Le commentaire de saint Paul est d'ailleurs explicite, la femme ne saurait avoir le rôle d'instruire... C'est donc la «didascalie» qui est ici envisagée [1], pour l'écarter du sexe féminin.

Femme et hiérarchie selon saint Paul

En chaque épître, le ton de saint Paul est vigoureux, les formules abruptes et un peu sévères, à cause des abus sévissants (mais saint Paul les adoucit aussitôt en contrepoints plus favorables) [2]. Ce n'est pas un obiter dictum. La constance de l'enseignement de l'Apôtre est remarquable; à quelque dix ans de distance, il la réitère avec la même sûreté, dans des temps et des milieux somme toute peu semblables. Bien qu'il invoque la loi de Moïse, ce ne sont pas les préjugés juifs qui dictent ni étayent sa doctrine. Il peut alléguer au passage des raisonnements de type rabbinique, mais ils ne viennent

Prophétisme du Nouveau Testament (à paraître): «W. «Schmithals – Die Gnosis in Corint. p. 207, sq.». H. Gonzelmann (in h.l.) pense que les versets 34–35 viennent d'ailleurs, et dépendent des pastorales (1 Tim. II, 12). La critique textuelle atteste que, s'il y a eu insertion, elle s'est faite à un stade très ancien, car tous nos manuscrits portent ces versets. Quelques-uns, cependant, les placent après le v. 40 (D.G. 88, it. ar. d.e.f.g. Ambrosiaster); ce déplacement pourrait venir d'un souci de logique: Il faut finir l'instruction sur les prophètes, avant de prohiber l'intervention des femmes. Aussi, H. Fr. Von Campanhausen maintient l'appartenance des v. 34–35 à la lettre primitive. (Die Begründung Kirchlicher Entscheindungen beim Apostel Paulus, art. cit. p. 55).) Les v. 34–35, viennent sans doute ouvrir une nouvelle considération, l'exclusion des femmes du rôle d'enseignement. Mais c'est dans la ligne des préoccupations développées par l'Apôtre sur le bon ordre des assemblées, et ses prises de position contre les interventions trop fréquentes ou incongrues, au cours de la prière liturgique. En fait donc, la tradition manuscrite est très ferme. Les raisons de critique interne et externe convergent en fin de compte, pour recevoir intégralement ces deux versets. Bien qu'ils introduisent une réflexion nouvelle, ils s'insèrent assez naturellement dans le contexte. Un interpolateur s'inspirant de 1 Tim. II, 10–12, aurait opéré avec beaucoup plus de maladresse.

[1] La Maison Dieu, nº 61, J. DANIÉLOU, «Le ministère des femmes dans l'Eglise ancienne», pp. 73 et 74. «Manthanein», s'instruire est repris au v. 31 et 35. Cet intransitif suppose l'actif «instruire»... Si «lalein» n'avait pas la valeur technique de parole publique (c'est peu probable puisqu'il fait pendant aux entretiens privés à la maison du v. 35), Paul n'interdirait que les bavardages féminins à l'église. (Ainsi Chrysostome, Homélies sur la 1er aux Cor. 37,1 (P.G. 61,315 c - 317 c). Seul, I Tim, ch. 2e, v. 11 et 12, serait formel pour interdire le sacerdoce féminin.

[2] C'est vrai pour 1 Tim. II, 11 et 12, où Paul évoque aussitôt les privilèges de la femme, son titre d'honneur impérissable: la maternité (1 Tim. II, 15). Dans 1 Cor., XIV, 34 et suivants, le ton reste incisif. Mais il ne faut pas détacher ce passage des considérations positives qui corrigeaient les remarques sur le voile des femmes. 1 Cor. XI, 11, 12. C'est la manière de Paul: Il redresse, mais aussitôt encourage.

sous la plume que par mode d'illustration; ils sont seulement arguments «ad hominem», bien faits pour convaincre certains de ses lecteurs repus à cette dialectique, tout au plus, simple confirmatur; là ne va pas le nerf de la démonstration. Il ne faut pas s'y tromper quand il évoquera le récit de la chute pour rabaisser les prétentions féminimes (Ire Tim. II, 14). Il sait très bien, qu'Adam, s'il n'a cédé qu'en second lieu à la tentatrice, a engagé, en tant que chef, une responsabilité plus grande, investi une plus grande culpabilité. Dans l'épître aux Romains, il montrera les ravages du péché survenant du fait d'un seul homme, Adam (Rom. XII, 14). Mais par delà ce premier faux pas de la liberté humaine, ce que saint Paul, nous le verrons, scrute dans les leçons de l'Ancienne Alliance, c'est une anthropologie biblique, l'étude des rapports homme-femme, tels que Dieu les avait voulus, tels aussi qu'à travers les avatars de l'infidélité, l'Incarnation les a guéris et d'une certaine manière assumés, revivifiés. Certes, il cite ici à l'appui de sa thèse la Loi mosaïque, lui qui s'est acharné à en dénoncer la caducité, le caractère léthifère (Ire Cor. XIV, 34). Mais il ne s'agit nullement d'imposer des observances judaïques aux grecs convertis, à l'encontre d'une liberté chrétienne dont il s'est fait l'infatigable champion. S'il fait allusion ici au Pentateuque (Gn. III, 16) c'est qu'il y discerne, dans le lien homme-femme, une relation de subordination de celle-ci à celui-là, évidemment durcie par le péché, mais par delà les déformations de la faute, il perçoit un véritable ordre de nature qui remonte à Dieu. Le Lévitique ne réservait les fonctions de prêtrise qu'au seul sexe masculin, en raison principalement de cette vision ontologique sous jacente, héritée de la Genèse. C'est cette vision à laquelle l'Apôtre se réfère, au travers de la gangue de préjugés masculins et de préventions orientales à l'égard de la femme, qui l'enrobent et l'alourdissent. La loi de Moïse n'est pour lui que l'occasion de ce ressourcement à ce qui était «au commencement», à une communon au dessein primitif de Dieu, tel qu'il subsiste malgré les dénaturations du péchés.

Non, ce n'est pas par conformisme à une législation sémitique périmée, que Paul prescrit sa décision. Il a appris à se faire tout à tous (Ire Cor. IX,22). Loin d'ériger des modes juives à Corinthe, à Ephèse, il s'adapte aux usages de la communauté. Le père Allo l'a bien montré [1]: Il résoudra en fonction des mœurs gréco-romaines d'alors, la question du voile des femmes, reliée de manière tangentielle à trois chapitres de distance, à ses perspectives sur le ministère féminin. Pour autant, Paul ne réduit pas ses consignes sur les limites de la participation féminine au culte chrétien, à de purs motifs d'opportunité spirituelle. Saint Paul ne porte pas un édit des circonstances en excluant les femmes de l'accès à l'autel. Il s'agit de tout autre chose qu'un détail de coiffure tranché par Paul en fonction d'une mentalité d'époque. Ainsi, enjoignait-il en Ire Cor. XI, 5, en recourant, d'un coup d'ailes, aux principes les plus hauts, car l'Apôtre n'est jamais banal et

[1] Le Père E. B. Allo: «Saint Paul, Ire épître aux Corinthiens», Paris Gabalda, pp. 254, 256, in B. 3, 258, in B. 5, 6. Cf. Excursus IX, «La puissance sur la tête», pp. 263 et 268.

nous emporte tout de suite, à propos de menus faits, sur les sommets. Il évoquait alors la liturgie des anges, à laquelle est associée la synaxe chrétienne. Devant eux, les fidèles sont responsables de la bonne tenue de l'assemblée. A cause d'eux, les femmes doivent avoir le chef couvert. Il ancrait les justifications de cette mesure pratique, à l'idée créatrice du coupe originel (Ire Cor. XI, 7 à 12). Car, peu ou prou, le canon du premier couple idéal, tel qu'il est sorti des mains de Dieu, soutend chacun de ses choix, mineurs ou majeurs, à propos de la femme. Mais alors, en Ire Cor. XI, 5 et sv, la remontée depuis les problèmes les plus ténus jusqu'aux principes supérieurs, admettait la variabilité des applications, les changements des solutions, avec des contextures sociales qui se seront modifiées. Ici, quand il refuse les rôles hiérarchiques à la femme, Paul s'autorise sans doute, d'une convenance rigoureuse des coutumes ambiantes [1], il s'appuie surtout – c'est l'argument dernier et sans appel – sur un «commandement du Seigneur» [2].

La fermeté, le ton grave, la constance de la détermination chez saint Paul, marquent une volonté réfléchie, solidement motivée. Elle est d'autant plus remarquable que nous sommes à une époque de féminisme intense, d'émancipation juridique et culturelle de la femme. Ph. H. Menoud écrit de manière fort suggestive: «La femme que l'Apôtre Paul a en face de lui à Corinthe – nous pourrions tout aussi bien ajouter à Ephèse ou ailleurs [3] – est la femme romaine et non plus la femme grecque de l'époque classique. La femme romaine a une instruction plus ou moins étendue; elle choisit son mari et elle sait au besoin s'en débarrasser; elle dispose de ses biens; elle est souvent la collaboratrice de son mari et elle reprend la direction de ses affaires si elle devient veuve. Les actes des apôtres nous présentent une de ces femmes, au fond les plus proches de la femme d'aujourd'hui, que l'histoire connaisse, dans la personne de Lydie, la marchande de pourpre de Philippes, une femme d'affaires et une femme de tête, qui réussit à imposer l'hospitalité de sa maison à Paul, Silas, Timothée et Luc» (Act. XVI, 15) [4]. La femme connaît une capacité juridique croissante, sinon acquiert prati-

[1] Cf. l'«Aïschron», de 1 Cor. XIV, 35. Cf. commentaires du Père Allo, op. cit. in B. 34–35, p. 373.

[2] Xavier Léon DUFOUR, «Vocabulaire de Théologie biblique», Cerf 1970, art. Femmes, Col. 442, «La femme et l'Eglise»: «La femme ne doit pas «parler» à l'Eglise, c'est-à-dire ne peut enseigner. Tel est le commandement du Seigneur «reçu» par Paul». 1 Cor. XIV, 37». En sens différent, voir J. HÉRING: «La Ire épître de saint Paul aux Corinthiens», Neuchâtel-Paris 1949, p. 130.

[3] A cause du brassage des mœurs qui est allé s'accentuant depuis l'époque héllénistique, la civilisation dans le bassin méditerranéen s'est égalisée à un niveau commun. (Cf. la «koïné».) Parler de mœurs gréco-romaines est vrai à Corinthe, port refondé par Rome sous César. C'est vrai également d'Ephèse, port, nous dirions aujourd'hui, de gabarit international, et de la Grèce, province toute entière maritime.

[4] Cf. Ph. H. MENOUD: Revue de théologie et Philosophie (Genève-Lausanne-Neuchâtel 1969, V, Saint Paul et la femme, pp. 319 à 330. En particulier, pp. 323 et 324 à la note 1, Ph. Menoud donne des références bibliographiques, notamment P. Grimal: «La femme à Rome dans la civilisation romaine, dans l'histoire mondiale de la femme», Paris 1965, pp. 375 à 385, et R. FLACELIÈRE, «La femme en Grèce», ibid. pp. 267-274.

quement l'autonomie [1]. Sur le plan culturel, sa promotion est encore plus notable. Les femmes médecins, poètes, philosophes, ne sont pas l'exception. Damaris fera partie du groupe philosophique qui dialogue avec saint Paul sur l'aréopage [2]. Les femmes accèdent à la magistrature, se voient reconnaître les responsabilités politiques: A Ephèse, on verra les deux sexes entrer dans le collège des courètes, porter le titre de prytanes. Paul toujours modèle de sensibilité, d'adaptation apostoliques [3], s'efforçant de plaire à tous en tout, ne pouvait qu'utiliser au maximum cette situation. Il y aura avec lui une entrée en masse des femmes dans l'Eglise. Elles seront presque aussi nombreuses que les hommes à figurer sur les listes qui clôturent ses lettres. La femme n'a-t-elle pas été un merveilleux diffuseur de l'Evangile parmi les familles de l'Empire [4]. La plupart d'ailleurs sont femmes distinguées, cultivées, qui mettent volontiers leurs ressources au service de l'Eglise naissante [5]. Le livre des Actes souligne à plusieurs reprises cette origine élevée [6]. On devine donc les chrétiennes très liées à ce mouvement d'émancipation de la femme, sinon à sa pointe, parfois avec excès, puisque saint Paul devra réagir. Il n'empêche, l'Apôtre s'ouvrira très largement à ce courant, fera entrer la femme pleinement dans la participation aux biens du salut. Elles qui étaient reléguées en Israël dans les parvis des femmes, à distance du sanctuaire, tenues à l'écart de nombreuses démarches qui agrégeaient à Israël [7], saint Paul, contre tous les usages de la Synagogue, les accepte à part entière dans l'assemblée chrétienne, leur fait partager sans restrictions la prière publique commune. (La femme, il est vrai, devra prier le chef

[1] Sur tout ce développement, cf. «Saint Paul les épîtres pastorales» par C. SPICQ, Paris Gabalda 1969. Tome 1, p. 81. (Notamment la note 3), p. 375 (note 9) pp. 386–387 (particulièrement note 3). Cf. Excursus «La femme chrétienne», pp. 385 à 425. Voir la première édition du même ouvrage, Paris 1947: Les deux éditions sont de rédactions entièrement différentes, et se complètent dans leurs enseignements. (Ire édition p. 72, note 12.) cf. du même: Théologie morale du N.T. T.II, Paris 1965 pp. 826-827; voir aussi J. Dauvilliers «Les temps apostoliques», Paris 1970, La condition de la femme pp. 417-424.

[2] La rencontre de saint Paul avec Athènes est une page saisissante de vérité historique. Désœuvrement dilettantisme, syncrétisme, et superstitions foisonnantes, un parterre de philosophes devenus maîtres de sagesse et directeurs de conscience, parmi lesquels, épicuriens et stoïciens, seuls cités par saint Paul, ont la cote, et pris la succession de la philosophie classique, tel est le petit monde où saint Paul pénètre, et en quelques phrases dira bien plus long, bien plus lourd, que cinq siècles de spéculations helléniques.

[3] 1 Cor. IX, 19 et 23; X, 33.

[4] C. SPICQ, «Les épîtres pastorales», nouvelle édition pp. 396 à 399.

[5] Mis à part le cas des communautés palestiniennes, les femmes de condition populaire comme les Corinthiennes... semblent une exception dans la primitive Eglise. Cf. les réflexions pertinentes de C. SPICQ, «Saint Paul, épîtres pastorales», Paris Gabalda 1969, pp. 423, 424.

[6] Act. XVI, 14; XVII, 4 et 12; cf. XVIII, 50; cf. Dorcas IX, 36 et s. et Marie, mère de Jean-Marc qui possédait une maison assez vaste pour accueillir l'ecclesia. Act. XII, 12

[7] Cf. X. L. DUFOUR, art. cit. col. 439: «La femme n'avait pas évidemment la circoncision. Mais elle n'était pas tenue aussi au pèlerinage d'obligation (Ex. XXIII, 17), non plus à strictement parler à l'observance du Sabbat. Cf. R. de VAUX: «Les institutions de l'A. T,», Paris 1969, T. II, pp. 248–249.

voilé, et l'homme rester la tête découverte, I Cor. XI, 5). Il les presse avec les hommes à une même supplication apostolique à la dimension des besoins de l'humanité (1 Tim. II, 1 à 9), leur prescrit, dans une égalité vraiment neuve, les mêmes devoirs de religion et de charité [1]. Du point de vue de la dot de création, malgré le rang second de la femme, ce qui ne veut pas dire secondaire, comme au plan surnaturel, l'Apôtre proclamera celle qui est «cohéritière de la grâce de vie» (1 Pierre, III, 7), comme ex-aequo avec l'homme. C'est le fameux «Il n'y a plus ni homme ni femme... vous ne faites tous qu'un dans le Christ-Jésus» (Gal. III, 28). Pour saint Paul, la femme est vraiment majeure. Dans son comportement apostolique, il fera appel à ses talents de catéchiste, d'organisatrice, telle la diaconesse Phoebé qu'il appelle la protectrice de l'Eglise et la sienne propre, preuve de sa puissance d'accueil et de sa riche personnalité. Il parlera de ses collaboratrices et de leur labeur apostolique avec les termes même dont il use pour caractériser son action à lui et celle de ses coéquipiers masculins [2]. Dans les épîtres, là où l'Ancien Testament ne mentionnait que des hommes, l'Apôtre aimera dédoubler et citer nommément les femmes, comme son disciple saint Luc se plaira, au cours du récit des Actes, à signaler leur présence [3]. Il n'est pas possible de brosser une fresque complète et de voir s'aminer la galerie vivante de ces premières chrétiennes, figures parfois hors pair, on le pressent. Enumérons: Priscille, la femme d'Aquilas, souvent nommée la première avant son mari (l'Apôtre partage à Corinthe leur toit avec leur métier de tisserand de tentes); Lydie, dont l'imaginatif Renan fera gratuitement l'épouse de saint Paul, chez qui peut-être il a ouvert un compte en banque pour les églises [4]; Evodie, Synthicé, Tryphéna, Tryphosa, Persis, Julia, les quatres filles du diacre Philippe, chez qui Paul fait relâche au retour de son troisième voyage missionnaire (Act. XXI, 9).

A cette époque donc, le féminisme dans l'empire avait le vent en poupe et l'Apôtre engage résolument l'Eglise sur ce flux montant. Le refus répété d'offrir à la femme, en dehors – nous le verrons – du diocanat, les rôles hiérarchiques, va en prendre plus de relief. Ces chrétiennes de milieu en général relevé, souvent instruites, devaient s'attendre à présider l'Eucharistie. Elles avaient suffisamment de qualités pour cela. Pareille dévolution devait même leur sembler bien plus naturelle qu'à nous-mêmes, car les cultes de l'empire connaissaient un grand nombre de prêtresses: dans certaines liturgies païennes, elles étaient même majoritaires. En refusant cette solution, l'Apôtre fait prendre à l'Eglise un tournant important, et imprime une direction en rupture consciente avec la règle générale: en christianisme, la femme n'accédera pas à la prêtrise.

[1] Cf. C. SPICQ, op. cit., p. 374, in fine.

[2] Cf. Phi. IV, 2–3: Evodie et Syntiché sont assimilées aux collaborateurs de Paul. Cf. Ph. Menoud, art. cit. p. 327, note 1. (Cf. Rom. XVI, 3, 6 et 12.)

[3] Comparer 2 Sam. VII, 14; et 2 Cor. VI, 18. Voir Act. V, 14; VIII, 3–12; IX, 2, etc.

[4] Cf. J. FLEURY: «Une société de fait dans l'Eglise apostolique», dans M. Ph. Meylan, Lausanne 1963, tome II, pp. 41 à 49.

Saint Paul néanmoins n'interdit pas toute responsabilité hiérarchique aux femmes. A Ephèse justement, il donne pour la première fois leur statut aux diaconesses (1 Tim. III, 11). C'est d'elles en effet, dont très probablement il s'agit dans ce passage [1], bien que leur nom de diaconesses au féminin ne leur soit pas encore donné. (On parlait, en Rm. XVI, 1, de Phoebé, «diaconos» au masculin, de l'église des Cenchrées). L'Apôtre requiert d'elles des qualités analogues à celles des diacres. Leurs fonctions devaient être la réplique féminine du diaconat, hormis la prédication dans l'assemblée cultuelle, exclue par Paul. Ici, les données scripturaires sont trop grêles pour qu'on puisse dès maintenant, les exploiter à fond. Après avoir dans le second article, examiné les développements du diaconossat, aux premiers siècles de l'Eglise, nous pourrons ré-entendre le v. 11 du chap. 3e de 1 Tim. et mieux supputer les usages qui se cachent derrière ces prescriptions. Les données patristiques nous permettront aussi de revenir sur les collaboratrices féminines de saint Paul qui «peinent» avec lui pour l'Evangile [2]. Nous serons mieux à même, alors, de conjecturer la nature de leurs activités, de mesurer leur importance.

La femme et les charismes: a) Prophétie

Saint Paul va par ailleurs déployer devant la femme le large éventail des structures charismatiques de l'Eglise. Ainsi il lui reconnait le pouvoir et le droit de prophétiser, sous la motion de l'Esprit, pourvu qu'elle garde le fameux voile sur la chevelure (1 Cor. 11, 5). Sans doute, la chose est controversée à cause du «Taceant mulieres» qui retentit trois chapitres plus loin. Ainsi, le père Allo tend à penser qu'en cet endroit, selon un procédé tactique qui lui est familier, saint Paul a parlé d'un cas d'espèce de prophétie féminine sans aborder de front le problème général. C'est en 1 Cor. XIV, 34 et 35 seulement, qu'il résoudra ce dernier de manière négative pour la femme. 1 Cor. XI, 5, serait tout au plus une exception qui confirme la règle [3]. Avouons avec la plupart des commentateurs ne pas être satisfait

[1] Cf. P. DORNIER: «Les épîtres pastorales», Paris Gabalda, Coll. Sources Bibliques, 1969, pp. 64–65, et 74–75. Cf. C. SPICQ, op. cit., pp. 460–461.

[2] Cf. Phi. IV, 2-3: Evodie et Syntiché sont assimilées aux collaborateurs de Paul. Cf. Ph. Menoud, art. cit. p. 327, note 1. (Cf. Rom. XVI, 3, 6 et 12.)

[3] P. E. B. ALLO, op. cit., pp. 372–373. Voir dans le même sens, P. GRELOT: «Le Ministère de la Nouvelle Alliance», Paris 1967, p. 147. C. G. BLUM, Das Amt der Frau im Neuen Testament, dans Novum Testamentum 1964, t. VII p. 150

[4] Cf. J. HÉRING: «La Ire Epître de saint Paul aux Corinthiens», Neuchâtel-Paris 1949, op. cit. p. 130.

[5] Cf. «Le ministère sacerdotal» rapport de la Commission, internationale de Théologie, Paris, Cerf 1971, p. 64: «Les prophètes de 1 Cor. XII, 28, ne sont pas des inspirés quelconques de Corinthe. Ce sont les «prophètes» de la communauté primitive. Dans la triade: «Apôtres, Prophètes, Didascales», la valeur théologique du verbe utilisé (Etheto), l'importance donnée au classement (Prôton. Deuteron, Triton), la maladresse de l'insersion dans le développement de la phrase, montre que Paul utilise ici une liste traditionnelle, et se réfère aux *structures fondamentales de l'Eglise*. Cette p. 6è résume E. COTHENET «Les prophètes du N. T.», inédit, à paraître dans D.B.S. Cf. J. DANIÉLOU, «Théologie du Judco-Christ anisme», Desclée 1958, pp. 406, 409.

par cette solution [4]. La prophétie avons-nous dit [5], relève dans la Ire aux Cor. du charisme, mais parfois aussi d'une sorte de ministère. Mais en 1 Cor. XI, 5, il s'agit bien de charisme: la prière extatique de ceux qu'anime l'Esprit. Elle n'était pas cette prophétie féminine inconnue dans l'Ancien Testament. Il y avait des exemples qui faisaient autorité: nous les avons cités. A propos du miracle de la Pentecôte, saint Luc rapporte complaisamment la parole de Joël: «Je répandrai mon esprit sur toute chair: alors leurs fils et leurs filles prophétiseront» (Act. II, 17). Les femmes entrent donc comme exécutantes à part entière dans ce concert de l'Esprit. Ce même saint Luc, disciple de saint Paul, bien au fait des règles en honneur dans les églises paulinienes, tient à nous signaler l'intervention prophétique d'Anne (Luc, II, 36) et celle des quatre filles vierges du diacre Philippe qui prophétisaient [1]. (Act. XXI, 9.) Y aurait-il attaché un tel prix si son maître avait condamné cette manifestation du Pneuma chez la femme? Saint Paul ne lui dénie que l'enseignement officiel et les questions intempestives à l'Eglise. Le parfait parallélisme entre hommes et femmes prophètes, dans les versets 4 et 5 du Ch. 11, montre bien que l'Apôtre admet une totale équivalence chez les inspirés de l'un et l'autre sexe, réserve faite du fameux voile. L'association du prophétisme à la prière est aussi très significative. Comme le remarque finement J. Daniélou: «Le rôle du prophète dans l'assemblée n'est pas d'abord d'enseigner: c'est la fonction du didascale. Il est essentiellement de prier» [2].

Mais observons davantage les différentes manifestations de la prophétie dans le Nouveau Testament: nous verrons alors s'éclairer pour nous l'apparente divergence entre le 1 Cor. XI, 4 et 5, et XIV, 34 et 35. Le prophétisme en effet, se présente sous deux formes principales dans la Ire aux Cor. (et disons en gros dans l'Eglise apostolique). Celle d'abord des inspirés, des charismatiques à l'état pur. C'est alors l'exultation d'une prière extatique que soulève l'Esprit, la remontée enthousiaste vers Dieu de sa bénédiction [3]. Le type même en est David, que le Nouveau Testament nomme expressément prophète, par qui, il le souligne l'Esprit-Saint a parlé [4]. Parfois, l'action de grâce se charge de révélations. L'effusion religieuse s'épanchera alors en oracles apocalyptiques. (L'Apocalypse n'est-elle pas devenue la

[1] Act. XXI, 9: de même dans l'Apoc. II, 20, l'existence de prophétesses dans l'assemblée de Thyatire n'est pas mise en question. On reproche simplement à Jézabel son imposture de pseudo-prophétesse. A propos des charismes on lira la très intéressante étude de H. Shürmann: «Les charismes spirituels dans l'Eglise de Vatican II». Paris, le Cerf 1966, tome 2 pp. 541 à 572. Dans le même ouvrage, voir P. von Leeuwen: «La participation universelle à la fonction prophétique du Christ». Surtout pp. 432 à 443. Sur ce prophétisme, comme charisme, voir: A. Lemonnyer, art. charismes D.B.S. Col. 1233 à 1244. Et E. Cothenet art. Prophétisme dans le N. T., D.B.S. Fasc. 46, Ire partie déjà parue, et dans fasc. 47, à paraître.

[2] Cf. J. Daniélou, Maison Dieu no 61, p. 74.

[3] Cf. J. P. Audet, Esquisses littéraires du genre de «la bénédiction» juive et de l'«eucharistie» chrétienne, R. B. volume 65, 1958, pp. 371 à 399. – Friedrich T.W.N.T. tome 6, Glossolalie und Prophétie p. 853, Gebet und Prophetie p. 854.

[4] Act. II, 30; I, 16; IV, 25; Heb. III, 7 et IV, 7.

manifestation nouvelle de la prophétie depuis Daniel) [1]? L'extase jaillit du sein de la prière et c'est en prière qu'elle s'épanouit. Le lien avec cette prière communautaire est fortement souligné [2].

Mais la prophétie dans le Nouveau Testament, désigne aussi un quasi ministère, une catégorie spéciale de prédication essentiellement missionnaire [3]. Les prophètes de la grande époque, un Elie, un Isaïe, un Jérémie, n'ont-ils pas été d'abord les hommes de la Parole, les exhortateurs enflammés à la conversion au Dieu vivant [4]. L'appel de Dieu les avait arrachés au sort commun, pour cet office difficile de témoignage et de prédication. Les prophètes néo-testamentaires, seconde manière, prendraient leur suite. C'est à ce second type que se rattache indéniablement l'émunération de 1 Cor. XII, 28: «Il en est que Dieu a établis premièrement comme apôtres, deuxièmement comme prophètes, troisièmement comme docteurs». Le verbe «établir» a ici une valeur spécifique: on pourrait traduire: «Dieu les a institués, constitutés» [5]. Aussi bien, retrouve-t-on des listes similaires à 1 Cor. XII, 28, dans les autres épîtres et bientôt dans les écrits des pères apostoliques [6]. La triple numérotation sans doute, ne marque pas strictement des degrés hiérarchiques, mais renvoie à la division classique de la Bible, Loi ,prophètes, Sages, comme l'a bien vu Audet [7]. Il n'empêche, saint Paul énumère ainsi, en référence aux appellations de l'ancienne économie, des ministres de la loi nouvelle connus comme tels de la primitive église. L'opposition artificielle instaurée par Harnack entre charismes et institution, Pneuma et ministères, orchestrée de nos jours par Bultmann et Käsemann, parfois trop aisément acceptée par Grégory Dix, J. Colson, ne décrit pas la réalité. «Les charismes ne sont pas d'un côté et l'institution de l'autre», écrit J. Daniélou; «la prophétie et presbyterat – didascalie et

[1] G. Von Rad. Théologie de l'Ancien Testament, tome 2, Genève 1965, pp. 257 à 283. – J. DANIÉLOU, Théologie du Judéo-christianisme, Paris Desclée 1958, Chap. 4, L'apocalyptique judéo-chrétienne pp. 133 à 164. H. CAZELLES: «Naissance de l'Eglise. secte juive rejetée, Paris 1968, ch. 3, l'attente apocalyptique pp. 33 à 41.

[2] I Thes. V, 16 à 20; 1 Cor. XI, 4 et 5; XIV, 15 et 16 (il s'agit ici de prière inspirée) Col. III, 16; Eph. V, 19. Voir Act. XIX, 6, même association entre «prophétie et prière en langues», à propos des johannites d'Ephèse.

[3] Cf. J. P. AUDET, «La Didaché, instruction des apôtres», Paris Gabalda 1958. Cf. Le commentaire de Did. XIII, 1, pp. 455–456... Ii peut y avoir des sédentaires parmi les prophètes (cf. Did. XIII, 1). Mais les prophètes se présentent surtout comme un clergé missionnaire (cf. l'envoi des disciples, Luc X, 1 et 2; cf. Mat. X, 41; cf. Did. XI, 1 et 2) Agabus descendra de Jérusalem à Antioche (Ac XI, 27), puis à Césarée. (Ac XXI, 10, 11). Voir J. DANIÉLOU, op. cit., p. 407; voir A. LEMAIRE, op. cit., p. 37 à 138. - Cf. J. Dauvilliers, op. cit. La hiérarchie itinérante p. 225-237. - Les charismatiques p. 321 à 334.

[4] Cf. L. RAMLOT art. Prophétisme D.B.S. fasc. 45 Paris 1970 Col. 811 à 992. D.B.S. fasc. 46, Paris 1971, col. 933 à 1222.

[5] E. COTHENET, art. Prophétisme et Ministère «Maison-Dieu», nº 107, 1971, pp. 29 à 50.

[6] Eph. II, 20; III, 5; IV, 11; Act. XIII, 1 à 3; cf. Mat. XXIII, 34; Did. XI,3; XIII, 1 et 2; XV, 1; Hermas Sim. IX, 25, 1; Vis. III, 5, 2; Sim. X, 15, 4; Saint Irénée Adv. Haereses III, 24, 1.

[7] J. P. AUDET, op. cit., pp. 438 à 441.

épiscopat, sont tout à la fois des ministères et des charismes» [1]. A l'imitation des grands prophètes de l'Israël ancien, le mot «prophètes» évoque donc une vocation déterminée de l'Israël nouveau, une députation à la Parole, confiée généralement à des itinérants. Alors que la première forme de prophétie pouvait ravir n'importe quel membre de l'assemblée, sédentaire ou de passage, ici, au contraire, l'Esprit a sélectionné un personnel ambulant, caractérisé comme mobile. Certains, tel Barnabé, ont renoncé à tout pour se livrer à ce service de l'Evangile (Act. IV, 36 et 37). A partir d'un centre de mission (tel Antioche), ces prophètes pérégrinants, forts du mandat apostolique venu des Douze, ou de Paul, ou de leurs plénipotentiaires, rayonnent vers d'autres églises. (Act. XI, 22 à 30; XIII, 1 à 3; XV, 22 à 35.) Ils peuvent d'ailleurs y séjourner fort longtemps, parfois même finir par s'y fixer. Aux prophètes comme aux apôtres aussi [2], sont particulièrement confiés le kérygme, l'ensemencement du Mystère sur les terres vierges, comme aux didascales la catéchèse des déjà chrétiens. Mais les champs d'action se recoupent souvent. Les prophètes sont donc des prêcheurs et non des administrateurs. Pour un grec, ces fonctions ne vont pas de pair. Parler est un honneur recherché, présider, organiser, avoir souci du bien commun, est une charge pour laquelle les candidats sont rares [3].

On ne s'étonne donc pas de voir saint Paul, dans la Ire aux Cor. s'intéresser dans son dialogue avec l'église de Corinthe, aux deux variétés de prophètes. En 1 Cor. XI, 4 et 5, il s'occupe sans nul doute de la première sorte de prophéties celle des inspirés, dont David est le plus illustre représentant. Par contre, au chap. XII, notamment au v. 28 déjà cité, l'Apôtre fait certainement allusion aux prophètes prédicateurs. De même au ch. XIV, il traite surtout, en relation avec la glossolalie, de la prophétie-prière: ainsi du v. 13 à 25. Mais à deux reprises, saint Paul s'entretiendra aussi de la

[1] J. DANIÉLOU, op. cit., p. 406, T. U. cf. A. HARNACK «Lehre der zwölf Apostel» T. U. 2 Leipzig Hinrich p. 93 et s. Harnack Enstehung und entwicklelung der kirchenverfassung und des kirchenrechts in den zwei ersten Jahrhunderten Leipzig Hinrich 1910, p. 33 ets. G. DIX: «Le ministère de l'Eglise ancienne», Paris 1955 et J. COLSON «Les fonctions ecclésiales aux deux premiers siècles», Paris 1956.

[2] Apôtres, non pas comme les Douze, mais il s'agit d'un ministère spécial sous la haute autorité des Douze, du type même de la vocation missionnaire dont nous avons parlé.

[3] Trait caractéristique de cette division en deux sortes de ministères, ceux de la Parole, ceux de la diaconie (y compris le service de la présidence), et 1 Pierre, IV, 11. Le peu de goûts des grecs pour les tâches administratives se montre à travers les difficultés de recrutement épiscopal de saint Paul dans les pastorales. Mais ne durcissons pas les oppositions. L'épiscope a aussi pour fonction l'enseignement. Souvent, le prophète et l'apôtre sont assimilés. Ainsi en Act. XIII, 1 et s., Barnabé et Saul appelés «prophètes» et «docteurs», prennent le titre «d'apôtres» après leur envoir en mission (Act. XIV, 4 et 14). Et la différence entre «prophète» et «didascale» est souvent minime. Les champs d'activité se recoupent. Cf. J. AUDET, op. cit., pp. 440–441. A. LEMAIRE «Les ministères aux origines de l'Eglise» Paris 1971, ch. XI, «Le vocabulaire des Origines», pp. 179 à 190.

prophétie-ministère, ainsi au chap. XIV, 1 à 12, surtout les v. 3 et 4, puis du v. 26 à 31. On voit par là que le passage d'un type de prophétie à l'autre est facile et fréquent, les deux coexistent souvent chez le même charismatique. Parler à Dieu et parler de Dieu peuvent ne faire qu'un. Aller d'un genre à l'autre s'effectue très naturellement [1]. Puisque saint Paul connaît bien ces deux modes de la prophétie, on saisit mieux pour quel motif il accorde la première forme aux femmes en 1 Cor. XI, 5, et leur refuse la parole dans la même épître au ch. XIV, 34–35, au moment même où justement il vient de considérer la prophétie-ministère. Il n'y a point là palinodie, car il ne s'agit pas en l'un et l'autre cas de la même sorte de prophétisme. Ne l'oublions pas d'ailleurs: saint Paul n'écrit pas une dissertation, ni même ne dicte sa lettre d'une seule traite. Il a dû s'y remettre à plusieurs reprises. Des questions connexes ont été ainsi abordées après un intervalle non négligeable. De là, des déplacements d'accents, des développements différents suivant que l'on insiste désormais sur tel ou tel aspect du même problème: mais les positions fondamentales n'ont pas varié.

En 1 Cor. XI, 5, là où saint Paul parle visiblement de la prophétie-prière, celle de David avec ses psaumes (avec accessoirement les oracles extatiques), on comprend maintenant pourquoi il reconnait cette manière de prophétisme à la femme: N'est-ce pas un spécimen de prophétie féminine qui avait des antécédents dans l'Ancien Testament. (Rappelons-nous toujours ce renvoi constant à l'Ancien Testament, quand on mentionne les prophètes du Nouveau: sur 144 emplois du mot «prophètes», il s'agit 123 fois des prophètes de l'Ancienne Alliance.) Hommes et femmes avaient à l'envi chanté et dansé devant l'Arche de Dieu, entonné pour Lui des hymnes, des eucharisties. «Puisse en ce sens, tout le peuple du Seigneur, hommes et femmes, devenir prophètes» (Nombres XI, 29). Certaines improvisations féminines sous la ferveur de l'Esprit s'étaient même transmises d'âge en âge. On peut penser que l'Apôtre ne refusera pas non plus à la femme, d'être favorisée de révélations, et dispenser à l'Eglise prédictions et visions. La prophétesse Hulda n'avait-elle pas joui de cette voyance du Dessein de Dieu, et délivré sa science d'inspirée à Israël. (2 Rois, XXII, 4 et s.) – (II Chr. XXXIV, 22 et s.) Quant au Chap. XIV, par contre, saint Paul discourt à propos des glossolales sur la prophétie-charisme, il a fait allusion aussi à deux reprises à la prophétie-prédication (v. 26 à 31), La dernière fois. au v. 31, il s'attarde à cette prophétie-ministère. Très logiquement, dans ce contexte, faisant l'application aux femmes, en raison des incidents survenus à Corinthe, il va se poser la question de l'enseignement féminin, et y répondre par la négative.

[1] N'exagérons pas la distinction entre les deux manières de prophétie. La «prophétie-prière» a aussi, même qsi ce n'est pas sa finalité, valeur d'instruction. Saint Paul précise qu'elle parle aux hommes (1 Cor. XIV, 3), qu'elle s'adresse à leur intelligence (ibid. 15–19), a un effet de formation, d'édification (ibid. 4). Ailleurs. il distingue bien prophétie et enseignement (Rom. XII, 6–8). Nous verrons mieux cela dans les deux articles suivants.

Au fond, la prophétie, à moins qu'elle ne se confonde avec un ministère de la Parole, ne devienne une fonction attitrée, se présente la plupart du temps, comme une variété de glossolales qui prient de manière intelligible pour les autres chrétiens (et sont doués parfois de révélations ou apocalypses): «On peut penser, écrit l'abbé Cothenet, le spécialiste du prophétisme du Nouveau Testament, à une prophétie liturgique comme les cantiques spirituels mentionnés par Eph. V, 19, et Col. III, 16» [1]. La femme, exclue de la prédication, pourra au contraire déployer à ce niveau, les richesses de son âme contemplative. Songeons aux hymnes d'action de grâces qu'éructait Débora(Jg. V, 1 et s.), Anne, la mère de Samuel, (I Sam. II v. 1 ets.), Judith, l'héroïque veuve (Jd. XVI, 1 et s.). Après le cri d'exultation d'Elisabeth, «remplie de l'Esprit Saint», le «Magnificat» aussi, que chantera la Mère et servante du Seigneur, en serait le premier jaillissement dans la plénitude des temps.

La femme et les charismes: b) consécration des vierges et des veuves

D'ailleurs, l'Apôtre reconnaît d'autres charismes à la femme. Dans la I^re^ aux Cor. au chap. 7, il a déjà parlé de celui du célibat (1 Cor. VII, 7). Ainsi, la vierge aura souci des affaires du Seigneur (1 Cor. VII, 34). De là une vie livrée à la prière, qui dût très tôt jouir d'un statut spécial dans l'assemblée chrétienne. Dans les réunions liturgiques, suppose André Lemaire [2], les vierges devaient avoir leurs places de permanentes de la prière, et on les devine volontiers visitées par l'Esprit de prophétie. Telles les quatre filles du Diacre Pilippe à Césarée Maritime que nous évoquions plus haut. Leur virginité consacrée prenait la relève dans l'Eglise naissante, de l'office d'Anne, celle que saint Luc, à l'orée du salut, nous présentait ne quittant pas le Temple, servant Dieu nuit et jour, prophétisant à l'occasion (Luc, II, 37 et 38). Mais Anne était veuve. C'est au veuvage que saint Paul, plus tard, à cause de l'instabilité des jeunes éphésiennes, s'adressera. Il les organisera en une véritable catégorie, première et lointaine ébauche de la vie religieuse. L'institution reste encore assez floue, peu précisée. Elle combine un devoir d'assistance de la communauté envers les vieilles femmes seules, démunies de toutes ressources, avec la députation à la prière de veuves triées sur le volet: à celles-ci, certains offices semblent aussi recommandés comme les conseils aux femmes jeunes [3].

... Par ailleurs, pour St Paul, ne l'oublions pas, la vocation de la femme, son privilège par excellence, celui qui la «sauve», c'est normalement la maternité (I Tim. II, 15)

[1] E. COTHENET, art. Prophétisme dans le N. T., encore inédit (à paraître dans D.B.S. fasc. 47). Cf. K. Rahner, charisme, L. Th. K., col. 1025–1030.

[2] Cf. A. LEMAIRE: «Les Ministères aux origines de l'Eglise», Paris 1971, pp. 96 et 70.

[3] Act. VI, 1 et 2; IX, 36 et s.; 1 Tim, V. 9 et 10; Tite, II, 3 et 4. Cf. C. Spicq, op. cit. pp. 77 à 82, pp. 524 à 540. Cf. P. Dornier, op. cit., pp. 87 à 94 et pp. 173 à 175. Cf. art. Diaconesses, dans le D.T.C., t. 4, Paris 1924, col. 685 à 703.

Théologie paulinienne de la femme

En bref, saint Paul fait donc une large place à la femme dans l'Eglise des premiers surgissements. Il l'exclue seulement des fonctions de présidence et d'enseignement. Soutenant sa détermination disciplinaire, nous trouvons à la base, un soubassement théologique, une vision de la femme dans le plan de Dieu, tel que l'Ancien Testament la fournit à l'Apôtre, celle aussi qu'entérine en la restaurant et la magnifiant, «la nouvelle création» dans le Christ. Paul s'appuie sur une antropologie biblique qui prend toutes ses proportions dans le Christ [1]. Le récit de la Genèse auquel il se réfère chaque fois dans ses décisions à propos des femmes de Corinthe ou d'Ephèse, lui montre l'homme et la femme image de Dieu, dans l'égalité de nature et de dignité. Si les deux premiers chapitres du livre sacré ont des présentations différentes du même fait, ils se rejoignent finalement, à des siècles de distance et se renforcent par des voies diverses dans les mêmes affirmations fondamentales [2]. Selon le Ch. 2e, auquel saint Paul renvoie plus volontiers, la femme est prise de l'homme, de sa substance, os de ses os, chair de sa chair, son aide en tout *semblable* à lui, de plain-pied avec son mari, à la différence des animaux, purs outils de production ou de délassement (Ch. II, 18, 20, 23). Si la femme est tirée de l'homme, en retour celui-ci doit quitter père et mère pour s'atlacher à elle. Cette égalité et cette réciprocité du plan créateur, saint Paul y revient toujours. Il a insisté au Ch. VII, de la Ire aux Cor. sur la parfaite parité des droits des époux et la mutuelle dépossession de leurs corps au profit de l'autre (Ire Cor. VII, 3 à 5).

Il y a même là une réhabilitation de la femme dans la nouvelle économie: les déroutes du péché l'avaient assujettie à son époux dans un rapport de domination confinant à l'esclavage (Gn. III, 16). Ce régime est désormais aboli: la femme n'est plus l'instrument de plaisir de son mari qu'il peut répudier quand bon lui semble. Saint Paul peut constater la communauté solidaire du début reconstituée. «Dans le Seigneur», la femme ne va pas sans l'homme, ni l'homme sans la femme: car si la femme a été tirée de l'homme, l'homme à son tour naît par la femme et tout vient de Dieu» (1 Cor. XI, 11 et 12). Dans le Seigneur, «le dessein primitif est donc rétabli, dégagé des superfétations du péché». Toujours dans cette lumière du Christ, reprenant et renouvelant la création vieillie dans la faute, saint Paul chantera, en Gal. III, 28, les splendeurs d'unification que procure le baptême: «Vous tous, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ. Il n'y a ni juifs ni grecs, il n'y a ni esclaves ni hommes libres, il n'y a ni hommes ni femmes, car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus». A trois reprises saint Paul l'a proclamé dans des passages parallèles: toutes les distinctions qui tissent le corps de l'humanité, ethniques, sociales, divisions falsifiées par

[1] Cf. 2 Cor. V, 17; Col. I, 15; Sur cette anthropologie biblique sous-tendant les affirmations de saint Paul sur le ministère de la femme, voir P. GRELOT: «Le Ministère de la Nouvelle Alliance», Paris 1967, op. cit. Chap.: «Les femmes et le sacrement de l'ordre», «les données de l'antropologie chrétienne», pp. 149 à 164.

[2] Cf. P. GRELOT: «Le couple humain dans l'Ecriture», Paris 1969, pp. 27 à 32. Von Rad: «Théologie de l'A. T.», tome 1, Genève 1957, pp. 126 à 138.

le péché en relations antagonistes de maître à esclave, sont englouties dans 1 Cor. XII, 13; Col. III, 11). Cette fois ci, en Gal. III, 28, il ajoute parmi les relations humaines transfigurées par la grâce, le rapport le plus fondamental, celui-là supralapsaire, le lien homme-femme rendu disharmonique depuis la faute originelle. Ce dualisme du couple est lui aussi «dépassé par l'événement du Christ. Dépassé mais non pas aboli dans l'Eglise; la communion fraternelle montre clairement toutefois qu'on ne les tient plus pour des différences dernières» [1]. Il y a une réalité plus décisive qu'être homme ou femme, celle d'être un dans le Christ.

La singularité des sexes n'est pas méconnue pour autant par l'égalité foncière et la promotion commune dans le Christ Jésus. En lui, «image du Dieu invisible, toutes choses ont été créées, aux cieux et sur la terre» (Col. I, 15–17). En lui, le couple initial va être refait à la ressemblance du Dieu très-haut, sans plus les flétrissures de la prévarication. Car Paul n'oublie pas le schéma originel que restitue l'œuvre recréatrice. Homme et femme sont à l'image de Dieu (Gn. I, 27 et Ps. 8, v. 6 à 9): «Tselem», c'est-à-dire l'effigie vivante de Dieu, un peu comme la statue de l'icône, au cœur du sanctuaire était censée être la reproduction de sa splendeur céleste. Et l'homme peut transmettre ce privilège à sa descendance (cf. Gn. IV, 1 et V, 3 – «Adam engendre Seth à son image et ressemblance»). Mais la similitude de l'homme et de la femme n'est pas identité: L'apôtre aime souligner le droit d'aînesse de l'homme. Il est premier créé (1 Cor. XI, 8; et 1 Tim. II, 13). la femme est image de Dieu mais au second degré, à travers l'homme. L'Apôtre le répète sous plusieurs formes soit en employant le terme propre «d'eikôn», d'icône [2], soit en usant du terme voisin de «gloire». La femme est la gloire de l'homme. Saint Paul l'affirme deux fois, nommément en 1 Cor. XI, 7, et de manière équivalente en regardant le couple primitif restauré en Jésus dans le miroir de l'Alliance Christ-Eglise (Eph. V, 22 et s.). Cette Eglise, le Christ en a voulu faire son resplendissement: le jeu de l'adjectif «endoxon» et du réfléchi «eautoï» suggère cette nuance (Eph. V, 27). La gloire n'est-elle pas parfaite expression de l'être en son intime, son éclat et son rejaillissement au dehors [3]. On aurait pu s'attendre selon la judicieuse remarque de J. Héring que ce soit l'homme, à cause de sa primauté, qui fut appelé la gloire de la femme. Le voile placé sur le chef de celle-ci, «puis-

[1] Cf. P. BONNARD: «Epître de saint Paul aux Galates», Neuchâtel, Paris 1952, p. 78; voir P. M. J. LAGRANGE: «Saint Paul, épître aux Galates», Paris Gabalda 1918, pp. 92–93.

[2] «Vocabulaire de théologie biblique», Cerf 1969, art. Images, col. 562 à 565. T.W.N.T. tome 2 Stuttgart 1935 – «eikôn» – pp. 378 à 396.

[3] La traduction de «doxa» par «reflet», celle de la Bible de Jérusalem, n'est attestée nulle part. Cf. J. HÉRING op. cit. p. 92: «Le sens de «doxa = reflet», est inconnu»... Cf. Vocabulaire de Théologie Biblique, Cerf 1969, art. Gloire, col. 504 à 511. T.W.N.T. tome 2, Stuttgart 1935, art. «Doxa» p. 236 à 257. «Endoxos» ibid. p. 257. Il faudrait rapprocher «doxa» dans 1 Cor. XI, 7 et 15. non seulement de Eph. V, 27, mais encore du passage de 2 Cor. III, 18 et s.: «Nous tous, le visage découvert». Nous avons ici, la même association entre eikôn et doxa. Cf. A. FEUILLET: «Le Christ, Sagesse de Dieu», Paris Gabalda 1966, ch. 5; «Le Christ, miroir et image de Dieu», pp. 113 à 161.

sance sur sa tête», ne marque-t-il pas qu'elle participe à l'honneur de son mari, et qu'elle en est le «trésor réservé» [4]. Mais justement saint Paul a voulu retenir cette appellation de gloire pour la femme. N'est-elle pas comme l'épiphanie dernière de Dieu, à travers l'homme, le suprême rebondissement de la création?

Ce rang d'image au second degré lui confère à la fois son prix, puisqu'elle est comme le couronnement du travail créateur, la gloire même de l'homme, mais du même coup il maintient la femme dans une hiérarchie seconde et une réelle subordination (hupotagé dira saint Paul (1 Tim. II, 11).Cette obédience n'est plus esclavage. Saint Paul a proclamé l'égalité des devoirs et des droits dans le mariage. Il prescrira cependant à la femme de vénérer son mari (Eph. V, 33), révérence sans servilité précisera saint Pierre [1]. Soumission du même type que celle toute aimante et confiante du Christ «Pantocrator», remettant à la fin de l'Histoire le monde ressuscité à son Père, Lui, le Fils, pourtant l'égal de son Principe: Saint Paul n'utilise-t-il pas le même vocable dans les deux cas «hupotassein» (1 Cor. XV, 28). Par ailleurs, la femme a droit de la part de son époux à un amour poussé jusqu'au sacrifice de sa vie, à l'imitation du Christ se livrant pour l'Eglise dans la folie de la Croix. Elle doit être chérie par lui dans le respect de l'égalité, comme «sa propre chair». Mais elle lui doit aussi «obéissance en tout» (Eph. V, 24). Toutefois, saint Paul tempère plus haut ses dires en parlant, par un renversement dialectique familier à sa forme de pensée, de «soumission mutuelle» (Eph. V, 28). Le Christ en effet, s'est fait serviteur: le mari ne doit-il pas sur ce point savoir suivre l'exemple du Maître? [2]. En outre, dépendance et déférence de la femme à l'endroit de son époux admettront toutes les nuances des divers contextes culturels où elles s'incarneront.

«*Dans le Christ*»

De la sorte, le texte de Gn. I, 27, est bien présent à saint Paul quand il examine les relations homme-femme, bien qu'il cite plus fréquemment Gn. II. Les termes «d'icône», de 1 Cor. XI, 7, et surtout les instructions sur le mariage d'Eph. V, 22, nous le montrent en filigrane de sa perspective. Mais ces normes originelles du couple, l'Apôtre les contemple dans la coruscation du «Mystère» caché avant les siècles, et désormais déployé

[1] Cf. P. ALLO, p. 260 in fine, et p. 261 initio, p. 265, avant le dernier §. La remarque de J. Héring se retrouve à la page 93 de l'op. cit.: «L'homme étant le chef de la femme, c'est elle qui pourrait se glorifier de l'avoir comme maître».

[2] Cf. C. SPICQ: «Les épîtres de saint Pierre», Paris Gabalda, 1966, coll. Sources Bibliques – Commentaires in I. P. III, 1 à 7, en particulier p. 123: la glose sur le v. 6B à propos des femmes «qui ne doivent redouter aucune intimidation».

[3] Cf. Thierry MAERTENS, op. cit. («Soumission au partage d'autorité») pp. 151 et s. Cf. Pierre BONNARD, op. cit., p. 210.

dans le Christ [1]. Le projet divin de la masculinité, les tâches de chef qui lui sont allouées, s'est trouvé accompli dans le Christ nouvel Adam. Il reste le modèle pour tout homme, de même que la réponse de l'Eglise à l'endroit de son Sauveur demeure le spécimen de la démarche féminine. Il y a là plus qu'une comparaison, puisque l'alliance de Dieu avec l'humanité pardonnée et régénérée s'est concrétisée en l'adoption par son Fils d'une nature humaine et d'un comportement masculin, avec les limites afférentes. Dans l'ancienne alliance, l'image des épousailles de Iahvé avec la Vierge d'Israël n'était qu'une métaphore. Dans le Nouveau Testament, le symbole est devenu réalité, à cause de l'Incarnation masculine du Fils (et de la nouvelle Eve, Marie.) C'est dans le Christ que l'Apôtre considère la création du couple homme-femme et les rapports qui en résultent. Tirant les conclusions du même verbe «hupotasseïn» employé pour désigner la soumission du Fils et celle de la femme, P. Grelot ira jusqu'à écrire: «La bipolarité de la nature humaine reflète dans la création la relation du Fils au Père» [2]. J. J. Von Allmen, développant Eph. V, 22 et s., déduit «qu'on ne peut interchanger le Christ et l'Eglise sans renverser le salut. La différence entre le Christ et l'Eglise n'est pas accidentelle et provisoire. Elle est essentielle et éternelle, malgré leur unité; ou plutôt précisément en vue de leur unité et pour la rendre possible. Si la différence des sexes ne situait pas les hommes et les femmes dans leur être le plus intime, et de façon à empêcher qu'ils deviennent interchangeables, l'argument paulinien du «grand mystère» – déjà ce terme est lourd de sens – serait artificiel et superficiel, et celà aucun exégète sérieux ne le soutiendra» [3]. C'est en la virilité du Fils, que l'Apôtre considère les orientations des conduites masculines. C'est en Lui, Serviteur du Dessein du Père, qu'il considère les différents ministères. Et c'est parce que les ministères majeurs l'associent à sa Personne, et d'une manière toute particulière à sa Mission que saint Paul ne les imagine pas en dehors du sexe masculin. Il y a là, comme dit l'Apôtre, «un commandement du Seigneur» (1 Cor. XIV, 37), mais d'abord la pratique du Sauveur lui-même et le sens de l'option masculine de son Incarnation. Ce donné brut s'impose à Paul, sans qu'il songe à le discuter ou à émettre d'autres hypothèses...

Le Christ, l'Evangile et la femme

C'est donc au Christ que l'Apôtre nous invite à recourir: Il est sa source, c'est Lui qu'en définitive il faut écouter et regarder, Lui le Sauveur de la

[1] «Ce mystère est grand». Eph. V, 33; cf. Ro. XVI, 25; cf. Eph. I, 9; III, 3 et 4; VI, 19; cf. Col. I, 27; II, 2; IV, 3; cf. 1 Tim. III, 16; cf. D.B.S. art. «mystère», fasc. 30, Paris 1957, col. 1 à 225.

[2] Cf. P. GRELOT: «Le Ministère dans la Nouvelle Alliance», op. cit. p. 157. (Cf. en particulier pp. 152 à 158, et surtout p. 155.)

[3] Cf. J. J. Von ALLMEN: «Prophétisme sacramentel», Neuchâtel 1964: «Est-il légitime de consacrer la femme au ministère pastoral»? pp. 157 à 183. (La citation est à la page 265). A propos de 1 Cor. XI, 3 «l'homme chef de la femme», Von Allmen parlera du «caractère médiateur du mâle», p. 266.

femme (cf. Eph. V, 23). Déjà dans la généalogie de Jésus, l'Evangile dénommera quatre aïeules du Christ rachetées de leur situation irrégulière. Elles feront partie de l'ascendance du Messie par un geste d'adoption gracieux de leurs époux, préfigurant la délicatesse de Joseph vis-à-vis de Marie [1]. Pareillement, le Seigneur accueillera à plein la femme dans son Eglise. Après nous avoir rapporté la charte du Royaume – le sermon sur la montagne – saint Matthieu commence le récit des faits et miracles du Seigneur par la guérison de la belle-mère de Pierre. Celle-ci, délivrée de la fièvre, s'entremet aussitôt au service de la maisonnée. Ce miracle initial signifie que la femme pardonnée est admise dans la communauté chrétienne, à part entière, elle qui avait toujours été reléguée dans les antichambres de l'ecclésia ancienne. Sauvée comme le seront les deuxième et troisième miraculés, un lépreux et un païen, eux aussi exclus d'Israël, la belle-mère de saint Pierre introduit bien ce mystère de la réhabilitation de la femme, au seuil de l'Evangile [2]. Si le Sauveur brocardera gentiment ses disciples épais et lents dans leur pénétration des mystères, il prendra par contre chevaleresquement la défense de la femme devant eux [3]. Il s'émerveille de sa foi [4]. Il se fera le Sauveur des déchéances féminines irréparables : l'adultère et la prostitution [5]. Il consentira à les approcher et laissera au besoin ses disciples un tantinet scandalisés parce qu'il engagera conversation avec une étrangère, une hérétique, cela même que réprouvait la loi [6]. Il aimera l'hospitalité et l'amitié des deux sœurs de Béthanie, fera de l'une d'elles son interlocutrice de choix [7]. Dans les paraboles, il a toujours soin de mentionner en face des références masculines, les allégories où interviennent les figures féminines [8]. De nombreuses femmes le suivront dans sa prédication, l'assisteront dans son supplice, sa sépulture, seront les premières à le découvrir ressuscité [9].

Et pourtant, cet homme capable de braver les préjugés les plus ancrés en Israël, de s'insurger contre la loi de Moïse pour repromulguer l'indissolubilité du mariage et proclamer par là la femme partenaire égale de l'homme [1] (cette parole laissera les apôtres complêtement décontenancés), ce Fils

[1] Cf. X. L. DUFOUR: «Etudes d'Evangiles» Seuil 1965, l'annonce à Joseph, pp. 69 à 79. – J. WINANDY: «Autour de la naissance de Jésus», Cerf 1970, p. 22.

[2] Cf. Tierry MAERTENS, op. cit. ch. 4 «La femme dans la Nouvelle Alliance», p. 135.

[3] Sur les disciples lents à croire et à comprendre, Matth. XV, 16; XVI, 8; XVI, 23; XVII, 17–20; Marc, IV, 40; Luc VIII, 25; XXIV, 25; Jn. VI, 6–7; XIV, 8–9–10; sur la défense des femmes, voir Matth. XV, 28; Luc, VII, 36 à 50; X, 41; et 42; Marc XIV, 3 à 9; Jn. XII, 2 à 11.

[4] Matth. XV, 28; Luc VII, 50.

[5] Jn. VIII, 1 à 11, et Matth. XXI, 31 à 32.

[6] Jn. IV, 27. Sur l'interdit de la femme étrangère, voir par exemple Esdras, X, 2 et 11; Prov. II, 16 et suivants.

[7] Luc X, 38–42; Jn. XI, 1–44; XII, 1 à 11.

[8] Cf. Thierry MAERTENS, op, cit. pp. 138–139 et suivantes.

[9] Luc VIII, 1 à 3; XXIII, 27 à 31; Marc XV, 40-41; XV, 47; Jn. XIX, 25; Luc XXIV, 10 et suivants.

[10] Matth. XIX, 1 à 12.

de Dieu Sauveur, toutefois ne fera appel, après sa nuit de prière, qu'à douze apôtres du seul sexe masculin [1]. C'est pour eux qu'il se consacre et les consacre par son sacrifice en vérité, dans sa prière sacerdotale, avant que son intercession n'atteigne son sommet en rejoignant l'ensemble des croyants. De même qu'il y avait sacrifice d'investiture pour l'entrée en fonction des prêtres de l'ancienne loi, semblablement il marche vers son holocauste et veut être consacré par ce Golgotha dans sa souveraine prêtrise. Il veut encore par cette Croix intégrer à son office sacerdotal, son offrande victimale, ces douze qu'il a choisis. Il les intronisera dans sa charge partagée en dépendance radicale de Lui, avant de chanter en finale l'incomparable sacerdoce spirituel de tous les baptisés, leur fusion dans l'unité du Père et du Fils et de l'Amour [2]. Chez celui qui a manié les fouets du Temple, mangé avec les pécheurs au grand dam des bien-pensants, pris à parti sans ménagement toutes les contre-façons du Judaïsme et innové sans vergogne en proférant la loi nouvelle, une telle volonté est réfléchie. Il n'eut pas hésité, Lui qui a renversé tant de barrières, à briser les routines antiféministes les plus invétérées, si l'ordre du Salut eût exigé la participation, des femmes au sacerdoce ministériel. Nous ne saurions mieux d'ailleurs, résumer les arguments traditionnels qu'en cédant la parole ici à J. J. Von Allmen. «Le Nouveau Testament, malgré la chance de renouvellement total qu'il apporte aux femmes autant qu'aux hommes, n'atteste jamais, écrit-il, qu'une femme pourrait être, d'une manière publique et autorisée, représentante du Christ. A aucune femme, Jésus ne dit: «Qui vous écoute m'écoute». A aucune, il ne promet de ratifier dans le ciel ce qu'elle aurait lié ou délié sur la terre. A aucune il ne confie le ministère du kérygme public. A aucune, il ne donne l'ordre de baptiser ou de présider à la communion de son Corps et de son Sang. A aucune il ne remet son troupeau. Or, il y avait de nombreuses femmes qui auraient parfaitement rempli les conditions énumérées par exemple au début du livre des Actes, quand il s'agit de trouver un remplaçant pour Judas le traître. En lisant ces conditions, on pense involontairement d'abord à ces femmes qui avaient suivi Jésus de la Galilée à Jérusalem, qui avaient assisté à sa mort et à sa sépulture, et à qui, avant même d'apparaître aux apôtres, le Ressuscité s'était montré vivant. On connaît même leurs noms: Marie-Madeleine, Jeanne, femme de Chouza, Suzanne, l'autre Marie... Il y avait aussi la mère du Sauveur, celle qui, une fois déjà, l'avait donné au monde et qui paraissait en conséquence propre plus que quiconque à aller le porter à nouveau au monde.

Pourtant, aucune de ces femmes n'est même présentée comme candidate à la succession de Judas, mais des hommes parfaitement inconnus jusqu'alors Matthias et Joseph Barsabbas. Cela n'implique point qu'aux yeux du Nouveau

[1] Marc III, 13–19.

[2] Cf. Jn. XVII, 1 à 26; cf. Ex. XXIX, 1 à 35; Heb. II, 11; IX, 13–14; XIII, 12–15; cf. F. M. Braun: «Jean le Théologien», tome 2, Paris Gabalda, Coll. Etudes Bibliques 1964, pp. 82 à 98. Même ouvrage tome 3, pp. 165 à 167: «Je me sacrifie pour eux». Cf. A. Feuillet: «Le sacerdoce chez saint Jean» (inédit).

Testament les chrétiennes doivent être écartées du témoignage des prières, même publiques. Mais puisqu'on ne saurait répandre le kérygme, administrer les sacrements, conduire l'Eglise sans y être désigné par le Christ et autorisé par Lui, et puisque de telles charges n'ont jamais été confiées par Jésus à des femmes, ce n'est pas à des femmes que l'Eglise les confiera. Non du tout par dédain ou par entêtement «masculiniste», mais par obéissance. A ce propos, ce qui s'est passé au matin de Pâques est bien symptômatique et à mon sens normatif pour la suite de l'Ecriture Sainte: C'est à des femmes que Jésus est apparu le premier au dire de Matthieu, de Marc et de Jean; ce sont des femmes qui sont les premiers témoins du tombeau vide, au dire de Luc. Preuve nouvelle de l'importance que les femmes acquièrent avec l'Evangile et par lui. Mais à ces premiers témoins de sa victoire, à ces premiers témoins de ce qui fait le cœur et l'essence de l'Evangile, Jésus ne dit pas: «Allez l'annoncer au monde», il leur donne l'ordre d'aller le dire aux onze. Si Jésus avait voulu les revêtir dans l'Eglise, du ministère apostolique de la Parole, des sacrements et de la discipline, il les aurait chargées d'aller proclamer au monde ce qu'elles avaient vu et entendu» [1].

Le Christ et la nouvelle Eve

Ces remarques n'épuisent pas le Mystère de la femme dans l'Evangile. Il suffit de prendre une concordance grecque du Nouveau Testament au mot «Guné», pour voir se dessiner chez saint Jean la figure de la nouvelle Eve, et voir apparaître celle-ci dans un contexte nuptial: Le dialogue d'Adam et d'Eve, discordant depuis le péché, se renoue dans la réconciliation de la nouvelle Alliance. A trois reprises, le Seigneur, dans «l'Evangile spirituel», se servira de ce vocatif «Femme» [2]. La première fois – (et là il est plus surprenant, recèle davantage le Mystère) – il l'emploie à l'égard de sa Mère, à Cana de Galilée. Il la désignera encore par ce vocable sur la Croix, à l'heure de sa glorification. Les deux autres fois, c'est à deux Eves prévaricatrices, l'une qui en est à son sixième mari, l'autre qu'il a guérie de l'infestation des

[1] Cf. J. J. Von ALLMEN, op. cit., pp. 268–270.

[2] Jn. II, 4; IV, 21; XX, 13 et 15; Sur tous ces passages, voir le commentaire de F. M. BRAUN: «Evangile selon saint Jean», Paris, Pirot-Clamer, T. X, 1934. (Cana, pp. 327–329), (Samaritaine, pp. 341–348; Apparition à Madeleine, pp. 475–476.) Du même, voir: «Jean le Théologien» op. cit., tome 3, pp. 79 à 81, et pp. 90 à 95. Le thème nuptial, lié souvent à celui de la nouvelle Eve, est parfois évoqué à travers le Cantique des Cantiques: cf. M. CAMBE: «L'influence du Cantique des Cantiques sur le N. T.» Revue Thomiste 1962, pp. 5 à 26... Qumran, chez qui la femme est absente (bien que les thérapeutides de «la vie contemplative» chez Philon, semblent des Esseniennes), n'ignore pas, peut-être, le thème de la nouvelle Eve. Les écrits de Qumran parlent ça et là, de la femme qui enfante le Messie, ou la communauté, cf. Carmignac... Voir A. DUPONT – Sommer – «Semetica» – le livre des hymnes découvert près de la mer morte, Paris 1957, Hymne E, pp. 36 à 39.

sept démons. On a reconnu la Samaritaine et Marie de Magdala, aux ch. 4e et 20e de saint Jean [1]. Dans les deux dernières rencontres, on devine le thème de la nouvelle Eve arrachée par le nouvel Adam à son infidélité. Elle sera délivrée de ses liaisons successives, cette femme de Samarie que le Seigneur initie, près du puits de Jacob, à la source rafraîchissante de la Nouvelle Alliance. Les scènes des fiançailles dans l'Ancien Testament, n'aimaient-elles pas à se conclure près des puits [2]. La Samaritaine recevra la promesse du culte nouveau, celui qui procurera l'eau jaillissante en vie éternelle. Ce culte rassemblera dans l'Unique Messie tous les adorateurs du Père en Esprit et en vérité... Marie-Madeleine, dans le jardin du sépulcre devenu celui de l'Eden retrouvé, reconnaîtra le nouvel Adam ressuscité, divin jardinier de la vie. «Femme, pourquoi pleures-tu?», repris deux fois, rappelle que les pleurs d'Eve, à cause du péché passé, ne sont plus de mise et doivent céder la place à la joie des retrouvailles de la rachetée... Et ces deux femmes se feront annonciatrices envers les hommes, de salut et non plus de mort, à l'inverse d'Eve à l'égard du premier Adam. La femme de Samarie sera témoin face à sa ville hérétique, du Messie Sauveur du monde; Marie-Madeleine mobilisera le kérygme de victoire du chœur apostolique.

Mais si le thème de la Nouvelle Eve joue en sourdine avec ces deux femmes, à peine perceptible même pour la première, il donnera ses pleins accords avec Marie la Mère de Jésus. A Cana, elle sera comme l'inspiratrice, la tentatrice [3], par sa demande pourtant même pas formulée, condensée dans un simple indicatif, sans exemple dans l'Evangile en sa discrétion, toute remise par avance à ce que le Fils dira de faire [4]. Là où sa charité de mère ne discernera que la déconvenue des nouveaux mariés, Lui, le Christ, voit se profiler le vin généreux de la Nouvelle et Eternelle Alliance, le Sang versé par Lui qui enivrera de l'Esprit. Il frémit devant l'échéance

[1] Il faudrait aussi évoquer l'onction de Béthanie, Jn XII, 1 à 8, et le geste royal de cette femme sacrifiant la fortune de 300 deniers, pour chanter par avance, la mort d'amour de son Sauveur. Cf. le passage parallèle de Marc XIV, 9, avec la mémoire de cette femme proclamée partout où sera prêché l'Evangile.

[2] A. JAUBERT: «La symbolique du puits de Jacob», dans «l'homme devant Dieu» mélange offert à H. de Lubac, tome 1, p. 67.

[3] J. DILLERSBERGER: «Le mystère de la virginité», Juvisy 1935, ch. 4: «Il y eut des noces». M. E. BOISMARD: «Du baptême à Cana», Cerf 1956, pp. 132 à 159. F. M. BRAUN: «La Mère des fidèles», Paris 1964. A. FEUILLET: «L'heure de la Mère de Jésus», Prouille-Fanjeaux, 1969.

[4] La qualité de l'intervention de Marie est sans équivalent dans le N. T.. Le contraste avec les demandes réitérées et intempestives de l'officier royal dans le second miracle de Cana, est saisissant. Pour trouver le même type spirituel de démarche, il faut évoquer la demande, elle aussi informulée, des deux sœurs de Béthanie: «Seigneur, celui que tu aimes est malade». (Jn. XI, 3). Mais Marthe, mise à l'épreuve, tout en gardant intacte la foi, n'hésitera pas à protester: «Si tu avais été là, mon frère ne serait pas mort». (Jn. XI, 21.) Marie, au contraire, apparemment éconduite, s'abandonne... Ce sera la dernière de ses sept paroles dans l'Evangile: «Tout ce qu'il vous dira, faites le». (Jn. II, 15.)

néanmoins si désirée. Aussi, après avoir marqué les distances et rappelé la stature infinie de sa Filiation éternelle, Il déclenchera, à l'incitation de sa Mère, le commencement des signes. Et il la convoquera pour le Signe des Signes, celui de la Fin, de sa consommation à Lui, celui qu'Il voyait se profiler au delà de cette prélibation. Mais l'Heure du Fils sera aussi l'Heure de la Mère, cette Heure où la Croix, nouvel arbre de la connaissance du bien et du mal s'interposera entre eux deux. Alors, elle comprendra au pied de ce trône de gloire et d'ignominie, le titre inexplicable de Femme: C'est celui-là même de la nouvelle Eve, tout issu de sa souffrance d'amour, du second Adam, mais appelée aussi à engendrer l'homme nouveau, comme le discours après la Cène l'avait laissé pressentir (Jn. XVI, 21). A l'heure de sa glorification, le Fils présentera à ses bien-aimés, à son Eglise, la bénie entre les femmes, comme sa gloire de Nouvel Adam. Elle sera l'épiphanie de sa splendeur, l'éblouissement de sa beauté, celle qui montrera pour l'émerveillement des générations qui l'appelleront bienheureuse, jusqu'où peut aller cette grâce de Jésus-Christ quand elle est pleinement donnée, et pleinement reçue. Le chef-d'œuvre purement humain de l'humanité régénérée sera une femme, le sommet de la nouvelle création dans le Fils. Et dans la foi de la plus humble des femmes, les disciples, comme ils l'avaient fait à Cana [1], devraient puiser jusqu'à la fin du monde, pour qu'Il manifestât sa gloire dans leur vie.

Grotte de la Sainte Baume, Annonciation 1972.

Frère PAUL-LAURENT CARLE, O. P.

[1] Les disciples avaient suivi le Christ à la voix de Jean-Baptiste. Mais leur cœur n'adhérait pas encore pleinement. Avec le premier miracle: «ils crurent en Lui» (Jn. II, 11). Et celà, parce qu'au départ, il y avait la foi sans faille, sans problème, de la Mère! A cette foi contagieuse de la Mère, les serviteurs du Sang, devront sans cesse se réchauffer.

Trois filles de Dieu

Trois ouvrages récents: les *Lettres spirituelles* de Hadewijch d'Anvers (XIII^e siècle), les *Moradas* de sainte Thérèse d'Avila XVI^e (siècle), la *Correspondance* de Marie de l'Incarnation de Tours et Québec (XVII^e siècle), nous rendent attentifs à ce que peut devenir l'aventure de très grandes âmes qui s'offrent à Dieu sans retour pour être détruites et reconstruites par la violence et la tendresse de son Amour.

I. - LETTRES SPIRITUELLES D'HADEWIJCH (vers 1220–1240) [1]

1. Un premier ouvrage: *Hadewijch d'Anvers, Poèmes des béguines*, paru en 1954, aux éditions du Seuil, nous donnait en français «un des tout premiers monuments de la poésie lyrique de langue flamande... transposition (ou restitution) de la poésie courtoise au domaine de l'amour divin». Une Introduction magistrale, accompagnée de notes substantielles, nous introduisait au cœur de la mystique spéculative des béguines «de la génération qui a précédé celle de Ruusbroec». On y lisait: «L'époque où paraissent les béguines est non pas celle de l'affranchissement de la femme, mais celle où commence le règne de la dame, qui devait en vérité former l'âme de l'Occident et fixer définitivement les traits de sa culture. Sans doute, le rôle de nos sœurs n'a jamais cessé, les Clotilde et les Radegonde avaient été, au long des âges barbares, les interprètes d'un impératif de pureté et de douceur. Mais au XIII^e siècle, la révolution spirituelle dont nous parlons – conscience nouvelle de la solitude de l'âme avec Dieu, de sa noblesse divine, de sa liberté intangible – fut en grande partie l'œuvre des vierges extatiques, et ne laissa point par ailleurs d'emprunter ses expressions, dans une curieuse mesure, à la littérature courtoise, dont la dignité féminine était l'inspiratrice et l'objet. C'est un de ces moments de l'histoire où la femme, mère des renouvellements et des aurores, puise dans les profondeurs sacrées de son être une fraîche inspiration pour les civilisations de la lettre et du fer; et dans l'ordre spirituel, c'est alors souvent que plus naïves, protégées par une précieuse ignorance, plus patientes aussi et plus promptes au sacrifice, elles donnent à la vie religieuse un élan nouveau. Ainsi nous

[1] HADEWIJCH, *Lettres spirituelles*, traduction du moyen-néerlandais, par Dom Jean-Baptiste Porion, chartreux, Edit. Claude Martingay, Genève, 1971, 316 pages.

voyons les béguines créer une langue pour traduire leurs expériences passionnées, chercher avec Dieu une conjonction plus immédiate et plus totale, proclamer comme une sorte d'évangile intérieur, une exigence nouvelle de l'éternel Amour», p. 10.

2. Les *Lettres spirituelles* d'Hadewijch (vers 1220–1240) et l'admirable petit traité, écrit vers la même époque et récemment découvert, des *Sept degrés d'amour* de la cistercienne Béatrice de Nazareth, – où l'on peut reconnaître déjà la substance des sept *Moradas* de sainte Thérèse d'Avila –, sont précédés d'une grande Introduction où sont analysées avec une admirable délicatesse de touche, les caractéristiques de la doctrine d'Hadewijch, notamment le mystérieux parallèle qu'elle admet, avant Ruusbroec, entre d'une part *la structure de la vie spirituelle* et d'autre part *la vie trinitaire au sein même de l'Etre divin;* d'où la distinction qu'elle établira entre le passage de ce qu'on appelle la mystique de l'Amour (*Minne-mystik*) à la mystique de l'Essence (*Wesen-mystik*). «Selon cette conception, la sphère de l'*activité* est mise en relation avec la Trinité des Personnes..., tandis que le *repos* dans la simplicité de l'amour, qui dépasse tout concept, est rapporté à l'Essence, à la quiescence de Dieu dans sa propre Unité». Les Personnes représentent l'aspect actif de Dieu, et l'Essence les «engloutit» dans la fruition abyssale. Telle sera la doctrine constante de Ruusbroec. Il est clair qu'en Dieu l'activité des Personnes s'identifie réellement à leurs repos dans l'Essence. Dès lors, l'enseignement de Ruusbroec ne peut être que «la traduction d'une expérience contemplative qui va en se simplifiant à mesure que l'amour se purifie, et qui, lorsque Dieu s'unit à l'âme, débouche sur un silence plus clair que toute expression. Si l'on fait crédit aux mystiques de cette famille, on admettra qu'ils jouissent dans le recueillement suprême de cela même que le dogme énonce, mais à un niveau de connaissance qui n'est plus conceptuel. La Trinité ne cesse pas assurément d'être trine: elle est seulement contemplée d'un regard simple comme son Objet. Ce qui surprend n'est pas l'exposé d'une théologie nouvelle ou aberrante, mais le passage à la limite des puissances. Si on écarte cette dimension de l'expérience des saints, il est évident que ni Hadewijch, ni Ruusbroec, ni Catherine de Gênes ne peuvent être écoutés comme ils parlent; et ce qu'on devra éliminer ou ignorer en les lisant, est ce qui marque précisément le sommet de leur intention», pp. 24–25. L'auteur fait ici remarquer que «la tendance au dépassement (*overvaren, Ueberfahrt*) contemplatif avec ses perspectives insondables, ses jeux sur les frontières, son penchant vers l'abîme d'en-haut, se manifeste chez les mystiques du Nord plusieurs siècles *avant* que des traits analogues s'affirment chez les artistes. L'expérience spirituelle anticipe les mutations du sentiment esthétique, qui en paraissent les reflets extérieurs et matérialisés», p. 35.

3. Un autre thème auquel l'auteur nous rend attentifs est la place donnée par nos mystiques à l'*exemplarisme*, c'est-à-dire à la doctrine «du retour à ce que nous étions en Dieu avant notre création», et à la notion de *nature*

(la nature n'est point ici distinguée de la grâce dont Dieu a voulu la revêtir). Une lumière, liée à l'expérience de l'amour, «leur fait concevoir la purification de l'âme comme le dégagement de son être véritable, celui que Dieu a pensé éternellement (qu'il a *été* éternellement: d'où les expressions *avoir ce qui est à nous, devenir ce que nous sommes*». Sur quoi l'auteur écrit: «Retrouver notre nature revenir à la racine de notre vie: on reconnaît à cet élan du mouvement extatique que l'exemplarisme de nos auteurs manifeste un trait commun en profondeur à tous les réveils religieux: le *recours aux sources*. Mais le jaillissement que cherchent nos contemplatives est le tout premier: ce point au fond de l'âme où Dieu la prononce et se prononce en elle. Mises en parallèle, la réévaluation du naturel que tente actuellement la pensée religieuse, et celle que nous relevons dans le mouvement du XIII^e^ siècle, montrent que le mot *nature*, l'un des plus beaux de notre héritage linguistique, peut sonner à des niveaux très différents», p. 21.

L'intention de nos mystiques, certes, est sainte, et nous comprenons le besoin profond qu'elles ont de s'appuyer sur l'endroit secret de leur être où Dieu les touche. Mais leur langage demeure obscur. Que signifie: «l'âme doit retrouver en elle l'être véritable qu'elle avait en Dieu éternellement?» Comment concevoir cette préexistence qui doit lui devenir *hic et nunc*, une cause exemplaire? «Vous serez parfaits comme votre Père céleste est parfait» (Mt., 5, 48); «La vie éternelle est qu'ils te connaissent toi le seul vrai Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus-Christ» (Jean, 17, 3). Telle est la cause exemplaire que nous propose l'Evangile. Et sans doute, dans son dessein éternel, Dieu sait ce qu'il en sera de chacun de nous. Cela nous demeure caché. Mais ce qu'il nous importe de savoir, c'est que ce dessein éternel est établi *compte tenu pour chacun de nous*, d'une part, des constantes invitations de sa grâce et d'autre part *de nos actuels et libres consentements et de nos actuels et libres refus*.

4. L'auteur termine sa riche Introduction en signalant les points communs entre d'une part le mouvement béguinal et les autres réveils religieux-laïques de la même époque (orthodoxes, hérétiques ou glissant vers l'hérésie sans l'avoir voulu), et d'autre part les initiatives actuelles qui remettent en question divers aspects du sentiment et de la pensée catholique: «Il faut souligner cependant la différence qui oppose d'une part, un élan vers l'intérieur, une exploration enthousiaste des vierges profondeurs de l'esprit où Dieu se révèle à notre amour, – d'autre part, la poussée impatiente d'un laïcat (et d'un clergé) conditionné à l'extrême par la culture extrovertie de l'Occident moderne, sa confiance dans les solutions techniques et son hédonisme impérieux. Le mouvement extatique doit beaucoup à la culture de l'âge où il apparaît, mais il se sert des éléments qu'il lui emprunte pour exprimer une soif et une découverte étrangères au monde, pour lancer à celui-ci un nouveau défi. Le propos actuel de réforme et de ressourcement, qui anime la pensée et le comportement religieux, ne sera vraiment tel que s'il reprend pour son compte cette manœuvre inspirée: l'*aggiornamento* ne sera ouverture au jour éternel que s'il est redécouverte de la vie contem-

plative – de ce *loisir* plus précieux que toute œuvre que la fière Hadewijch a loué magnifiquement.

5. Qui est Hadewijch? On sait peu de chose de sa vie extérieure, mais on trouve dans ses *Lettres* une des plus admirables profession de foi de l'humanisme chrétien qui se puisse lire: « J'ai pourtant vécu avec les hommes en toutes les œuvres que je pouvais accomplir à leur service. Ils m'ont trouvée toujours prête en leurs nécessités, mais je regrette qu'on ait rendu ceci public. Vraiment je fus avec eux en toute chose, depuis que Dieu m'a fait goûter le tout de l'Amour, j'ai ressenti aussi les besoins de chaque créature humaine selon son état. Avec sa Charité, j'ai senti et voué à chacun l'affection dont il avait besoin. Avec sa Sagesse, j'ai éprouvé sa miséricorde et j'ai compris combien il faut pardonner aux hommes, comme ils tombent et se relèvent, comme Dieu donne et reprend, comme il frappe et guérit et se donne lui-même en tout cela gratuitement. Avec sa Sublimité, j'ai ressenti les fautes de tous ceux que j'ai entendu nommer ou que j'ai vus. Et c'est pourquoi j'ai toujours porté depuis lors avec Dieu les justes jugements, selon le fond de sa vérité, sur nous tous... Depuis que la sainteté de Dieu m'a rendue silencieuse, j'ai entendu maintes choses, pourquoi les ai-je gardées? Je n'ai pas gardé sans raison ce que j'ai gardé... Depuis lors je suis restée à jouer dans le palais du Seigneur et *j'ai laissé les vassaux prendre soin du royaume*. Ah! depuis cette heure tous les domaines (des autres pays)confluent en ce pays (qui est le mien)... Ainsi je suis restée, au-dessus de toute chose et pourtant au milieu de toute chose dans la gloire sans fin », pp. 215 et 210.

Citons encore parmi tant de grandes pages, celles de la *Lettre II:*

> « Souffrez volontiers en toute son étendue la douleur que Dieu vous envoie: c'est ainsi que vous entendrez ses mystérieux conseils, comme Job le dit de lui-même: *Une parole secrète a été dite à mon oreille* (4,12).
>
> « Il y a deux façons pour les hommes de se porter secours. Dans le premier cas, l'initiative vient de l'âme, c'est elle qui tend la main aux pécheurs par pitié pour eux. Elle est saisie de telle sorte par la compassion qu'elle veut renoncer à la fruition et aux délices de Dieu à cause de ceux qui vivent dans le péché, choisissant d'être privée du Bien-Aimé jusqu'à ce qu'elle ait l'assurance pour ces pécheurs, qu'ils ne désespéreront point de la grâce divine. Ainsi la compassion fait qu'un homme en aide un autre.
>
> « L'autre cas dont je parle est celui-ci: lorsque Dieu sait qu'une âme est confirmée dans les vertus et dans l'amour, il ne l'épargne pas; la voyant bien pourvue de forces et de lumière, il ne permet point qu'elle s'endorme ni qu'elle défaille sous l'excès de douceurs, comme il arriverait si elle ne préférait laisser tous les dons de Dieu pour le salut des pécheurs. Or parmi ces pécheurs, il en est d'une nature élevée et fière, mais qui se sont gâtés et corrompus à tel point qu'ils ne peuvent plus, de leurs propres forces, faire retour à Dieu: ce sont de tels pécheurs que Dieu, dans sa grâce singulière, confie à ces âmes fortes, jugées par lui en état de les aider, afin qu'elles les reconduisent en son nom sur les voies de l'amour parfait.
>
> « Vous n'avez pas besoin, quant à vous, d'un tel secours. Car vous avez commencé de bonne heure et n'avez rien refusé à Dieu de votre être, en sorte qu'il vous mènera sans nul doute à son Etre, pourvu que vous vous abandonniez à lui. Mais je vous dirai l'aide qui vous sied: suivez l'exigence de votre cœur, qui ne veut vivre que de Dieu. Nul étranger ne pénètre là...
>
> « Si vous voulez avoir enfin tout ce qui est à vous, donnez-vous à Dieu et devenez ce qu'il est », p. 70.

6. C'est en Jean 17, 21, qu'Hadewijch verra le sommet de la Révélation: «Lorsque le Fils eut attiré à lui tous les êtres, il voulut les glorifier avec lui-même, comme il le dit alors: *Père, je veux qu'ils soient un en nous, comme vous et moi, nous sommes un.* Ceci est la suprême parole d'amour entre toutes celles que nous lisons dans l'Ecriture», p. 181.

Hadewijch est une mystique de haut vol. Elle n'est pas sans racines dans la spiritualité médiévale, et ces racines nous sont indiquées dans *l'Annexe B.* des «références à la littérature théologique de langue latine». Mais elle transcende son milieu par la puissance en quelque sorte royale de sa personnalité et la splendeur de son expérience extatique. Toutes les violences et les paradoxes de l'amour sont en elle. Si elle emploie le mot *caritas* pour parler de l'amour du prochain. elle réserve à Dieu le nom d'Amour (*Minne*). Elle nous montre Dieu vaincu par son Amour. Elle nous parle de la «tempête unitive» intratrinitaire [1], de la redoutable sommation divine adressée à ceux qui désirent suivre Jésus dans ses abaissements: «Tout ce qu'ils disent, tout ce qu'ils font leur semble insuffisant et leur esprit ne croit pas qu'il puisse atteindre la grandeur admirable. Ainsi leur cœur demeure privé d'espérance et cette voie les conduit en Dieu très avant: c'est le grand désespoir qui les mène au-delà de tous les remparts et de tous les passages gardés, dans la ferme vérité», p. 175. Elle nous parle des profondeurs de l'âme heureuse comme nulle philosophie n'en saurait parler: «L'âme est un être qu'atteint le regard de Dieu, et pour qui Dieu en retour est visible... L'âme est un abîme sans fond en qui Dieu se suffit à Lui-même, trouvant en elle à tout instant sa plénitude, tandis que pareillement elle se suffit en Lui». C'est ce qu'elle appelle *«être Dieu avec Dieu»*. Elle exige pour cela que la croix ne soit pas portée comme Simon de Cyrène «qui ne l'eut sur les épaules que peu de temps et n'en mourut pas». Elle est perspicace à dénoncer nos lâchetés: «Nous voulons bien être Dieu avec Dieu, mais, Dieu le sait, peu d'entre nous veulent être hommes avec son Humanité, porter sa croix, être crucifiés avec lui et payer jusqu'au bout la dette de l'humanité... Nous ne vivons pas avec le Christ comme il a vécu, ni ne quittons les créatures comme il les a quittées, ni ne sommes quittés par elles comme il le fut» pp. 91–93.

Les paradoxes de la Lettre XVII: «Soyez prompte et zélée en toute vertu – *et n'ayez garde de vous appliquer à aucune.* Ne négligez aucune œuvre – *et ne faites rien de particulier.* Soyez bonne et pitoyable à toute misère – *et ne prenez soin de personne* –, pourraient n'être qu'une transcription des sublimes paroles de saint Paul: «Que ceux qui ont femme soient comme n'en ayant pas, ceux qui pleurent, comme ne pleurant pas; ceux qui se réjouissent comme ne se réjouissant pas; ceux qui achètent, comme ne possédant pas; ceux qui usent de ce monde, comme n'en usant pas» (1 Cor. 7, 29), Mais on voit Hadewijch, fascinée par le mystère suprême, constam-

[1] «Le Fond de Dieu obscur est opposé au jaillissement des Personnes (manifestation). La «tempête unitive» est le retour où les Personnes, selon nos auteurs (Hadewijch et Ruusbroec) «s'abîment» dans l'Unité», p. 171.

ment soucieuse d'exprimer son expérience fruitive en la rapprochant de la vie des trois Personnes reposant dans leur unique Essence divine. Et c'est là surtout que le lecteur demande à être guidé par le commentaire intelligent et merveilleusement compréhensif qui lui est offert, et qui lui rappellera les distinctions indispensables à faire entre la Grâce infinie et la grâce finie, entre l'unité avec Dieu selon l'ordre entitatif ou selon l'ordre intentionnel (un seul esprit avec Dieu), l'identité de chacune des Personnes avec l'unique l'Essence, leur distinction réelle entre elles, etc.

7. Dans les pages précieuses de *l'Annexe A*. ont été groupés les thèmes fondamentaux hérités de Hadewijch, et de la tradition spirituelle qu'elle incarne historiquement, et qui trouvent chez *Ruusbroec* leur pleine, paradoxale et violente expression. L'un de ces thèmes concerne *le loisir divin*. On y lit: «Chaque esprit est une braise ardente que Dieu allume au feu de son amour abyssal. Et tous unis, nous sommes une seule ardeur brûlante, inextinguible, avec le Père et avec le Fils dans l'unités de l'Esprit-Saint, *là où les divines Personnes trépassent dans l'unité de leur commune Essence...*» Le commentaire fait observer que les expressions de ce genre demandent pour être comprises «une exégèse basée sur toute l'œuvre du contemplatif», p. 260. Et voici, sur Ruusbroec, son jugement final: «Dans la composition de ses traités, non seulement Ruusbroec a soin de situer les plus hautes intuitions, véritables anticipations de la béatitude, dans un contexte ascétique et dévotionnel qui en détermine le niveau; mais il s'applique en plus d'une page à distinguer son intention de celle des quiétistes panthéistes, dont il avait dû combattre l'influence à Bruxelles. On doit reconnaître cependant que son effort pour caractériser la différence ne réussit qu'imparfaitement, les expressions qu'il adopte sont si proches de celles qu'il rejette, qu'on cherche souvent en vain la ligne de démarcation. On ne saurait s'en étonner beaucoup: Ruusbroec et les écrivains de sa race jouent nécessairement sur les frontières de l'ineffable, et nous proposent des énigmes qu'il ne nous appartient de déchiffrer qu'en les suivant dans leur vie. Il reste que ces énigmes, au sentiment de certaines âmes, sont d'une efficacité singulière pour éveiller l'esprit à sa vocation éternelle», p. 267.

8. Bien des passages de *Maître Eckhart* tentent d'exprimer la même expérience. Notamment ce texte étrange où il est parlé de «l'étincelle de l'âme», ce centre où elle se recueille lorsque l'amour retrouve sa pureté: «Si Dieu jamais doit y regarder il doit lui en coûter tous les noms divins et toutes les propriétés personnelles; il faut qu'il s'en dépouille totalement pour pénétrer ici du regard. Il le peut seulement en tant qu'il est un et simple, sans mode ni propriété: *là il n'y a plus de Père ni de Fils ni de Saint-Esprit; il ne reste qu'une (Essence) qui n'est ni ceci ni cela*», p. 272. Voici le jugement si mesuré que porte Dom Jean-Baptiste: «En ce qui concerne Maître Eckhart, on ne conteste plus sa foi chrétienne, ni la valeur de ce verbe, qui vise avec une précision admirable le sommet de la contemplation et marque vers lui un chemin sans détour. Nous sommes prêts à convenir cependant

que la mise en garde dont sa parole fut l'objet paraît providentielle: l'abus d'un tel enseignement eût été facile, et sa vulgarisation fatale aux valeurs mêmes dont il est porteur. On peut l'interpréter – à tort, mais trop aisément – de sorte qu'il mette en péril l'équilibre et la tension morale de l'homme. Alors même qu'il est bien compris, on se demandera si celui qui revendique son autorité mesure bien ses forces. L'absolu détachement que le maître intime est de réalisation si rare, il devrait se manifester par de si exceptionnelles vertus, qu'il jette à l'âme un défi redoutable. C'est entre elle et Dieu que la réponse doit jaillir, illuminant la conduite et la vie», p. 284.

Un mot caractérisera finalement la pensée de Hadewijch et de Béatrice (et de Ruusbroec): c'est «une théologie de l'Amour subsistant, sur quoi se fonde une spiritualité dont le sommet et le foyer est l'intériorité de l'amour pur, dégagé de toute occupation étrangère – *amour vaquant au seul amour*» p. 268.

9. Une dernière *Annexe C.* la troisième, est consacrée au réveil de ferveur et de spiritualité des *communautés juives de Rhénanie* des XII^e^ et XIII^e^ siècles, à ce mouvement qu'on a appelé le *Hassidisme médiéval,* pour le distinguer du mouvement de même nom, analogue à certains égards, mais sans connexion directe, qui a fleuri en Europe orientale au XVIII^e^ siècle. Persécuté par les chrétiens, Israël redécouvre par les meilleurs de ses enfants le mystère du Messie souffrant, l'importance de la prière rédemptrice, la mystique de l'amour comme substance et plénitude de la sainteté. Il rejoint saint François d'Assise et plus encore le mouvement extatique des Pays-Bas, qui lui est parallèle. Un beau mystère s'accomplit: Là où elle est méconnue par les péchés de ses propres enfants, l'Eglise du Christ, la sainte Eglise, voit du Ciel venir à elle de tous côtés d'autres enfants «qu'en son sein elle n'a point portés».

II.– LES «MORADAS» DE SAINTE THÉRÈSE (1577)

UN COMMENTAIRE D'UNE CARMÉLITE [1]

Le *Château intérieur, Les Demeures,* est le dernier livre de sainte Thérèse[2] Il a été commencé le 2 juin 1577 à Tolède, et, après un intervalle de cinq mois, achevé à Avila le 29 novembre. Elle a 62 ans, elle est à cinq années de sa mort. Elle se met au travail avec «une vive répugnance», sur l'ordre du Père Gracien, mais elle le finira avec le sentiment d'avoir pu témoigner

[1] Sœur MADELEINE DE ST-JOSEPH, o.c.d. *En esprit et en vérité, avec Thérèse d'Avila,* Tours, 1966, 358 pages.

[2] Les quatre dernières fondations seront postérieures.

une dernière fois, sous les yeux de ses filles, des invitations qui leur sont adressées à gravir progressivement tous les étages de l'Amour. Livre écrit presque d'un trait, sous la surabondance d'une expérience de soi ineffable, où c'est un même langage, trop pauvre, qui demandera fatalement à être utilisé sur des plans différents. Serons-nous sûrs de le bien entendre? Qui nous guidera dans notre lecture? On voit la difficulté, mais aussi le prix d'une aide. Elle supposera une intelligence élevée, unie à une expérience sûre, profonde, une expérience *en esprit et en vérité,* des voies thérésiennes.

Il faudra *tout prendre* des *Moradas,* «c'est-à-dire capter entre les mailles d'un émouvant réseau d'appels et de faveurs, ce qu'il y a d'essentiel et de plus efficace dans l'inspiration thérésienne». Et *tout comprendre:* c'est-à-dire d'abord «saisir le sens et l'enchaînement des parties, comment le progrès d'une étape à l'autre a des raisons positives, et, par exemple, comment les Cinquièmes Demeures introduisent normalement aux Sixièmes et celles-ci aux suivantes, le passage des Quatrièmes aux Cinquièmes étant moins assuré, – saisir aussi ce qui caractérise et différencie chaque degré – et, à travers ce progrès nuancé, saisir les rapports intimes de nos facultés avec le Saint-Esprit, ses avances et ses demandes, et pénétrer dans le mystère pratique de la vie surnaturelle»; c'est-à-dire ensuite et surtout «avoir une *vue d'ensemble,* et pour cela transposer les témoignages et les directives de Thérèse sur le plan logique, c'est-à-dire extraire de ces données une notion simple, les référer à cette notion, les éclairer à sa lumière», pp. 31–32.

Cette notion simple, qui fera tout comprendre du *Château intérieur,* c'est la présence dès le départ et tout au long du trajet *d'un acte de volonté:* non pas *volontariste,* stoïcien, pélagien, par lequel la volonté se replie sur elle-même pour se durcir contre la vie: mais acte *théologal* tout opposé, par lequel un *oui* total et irrévocable est dit à Dieu, et un *non* total et sans réticences aux ruses et aux révoltes de notre amour propre: «acte tout intérieur, par lequel la volonté veut purement Dieu son Objet pour *participer à l'acte par lequel Il se veut lui-même;* c'est pour cet acte que nous sommes créés; eh bien, un tel acte est *mystique,* il est la réalité essentielle de la vie mystique», acte qui répond au mystère de notre être et qui est lui-même quelque chose de si réservé «que la plupart des chrétiens n'en ont pas l'idée», pp. 37–38. C'est d'amour qu'il s'agit, d'amour au sens fort, il doit en être ainsi surtout pour des contemplatives, un amour faible dans nos vies serait un non-sens, et sainte Thérèse définira l'amour «un oubli de soi si complet que l'âme semble n'avoir plus d'être», p. 44.

Cet amour au sens fort, l'auteur aime à le désigner par un nom qui nous plaît: l'*objectivité.* «Dieu lui-même ne donne-t-il pas sa mesure, n'exprime-t-il pas sa divinité dans sa sainte Trinité, mystère de l'objectivité divine? C'est parce que le Père est tout entier à son Objet propre: Lui-même, qu'il y a un Verbe, et que la substance divine a une 'figure', et c'est dans le Saint-Esprit que Dieu réalise son 'poids', un poids d'amour». Le salut pour nous, «c'est l'être atteignant sa pure qualité et sa vraie mesure par l'adhésion parfaite à l'Objet». L'aspect négatif de l'objectivité, c'est l'*abneget* de

l'Evangile: «On ne peut pas vouloir Dieu de tout son vouloir, sans renoncer à se vouloir pour soi. Et cela s'étend à tout ce qui intéresse le 'moi', le renoncement sur toute la ligne est en quelque sorte la matière humaine de cet acte dont la forme est divine. C'est justement ce qui fait peur. L'idée de *négation du moi* s'oppose aux idées courantes sur les droits de la personne et cependant elle est la loi commune: 'Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de *tout* ton cœur, de *toute* ton âme, de *tout* ton esprit, de *toutes* tes forces'. Voilà notre être réclamé par le divin Objet avec tout son dynamisme». Ce sera à Dieu d'exalter ceux qui sont à lui, Il le fera par l'acte même dans lequel ils se lâchent et se renient pour lui: *Qui perd son âme, la sauve,* pp. 47–49. Nous sommes maintenant à pied d'œuvre pour entrer dans les *Moradas.*

I. LES QUATRE PREMIÈRES DEMEURES

«Les trois premières Demeures décrivent le passage laborieux de l'état de péché (1res Demeures) à la vie vertueuse et bien réglée (3es). Aux 4es Demeures, l'action divine commencera à se faire sentir plus spécialement, conviant l'âme à des fidélités plus intérieures», p. 55.

La Première Demeure

C'est celle où nous avons à prendre conscience du péché qui est en nous. Loin de s'éteindre, cette conscience deviendra par la suite toujours plus délicate. Selon sainte Thérèse, les Demeures sont interdépendantes et c'est en s'enfonçant dans la profondeur de chacune d'elles que l'âme progresse. «La Sainte n'exclut la question du péché d'aucune Demeure. Après les deux premières où c'est le grand problème, viennent les Troisièmes, avec leur sécurité peu rassurante, puis les Quatrièmes, où le péché guette. Aux Cinquièmes, l'enfer se ligue. Aux Sixièmes, se fait particulièrement poignante la proximité du péché. Il s'agit surtout des péchés passés. Mais ils sont un 'bourbier' plus présent à l'âme que les grâces dont elle est comblée. Et voici la situation aux Septièmes: 'Ne vous imaginez pas que malgré leurs grands désirs et leur ferme détermination de ne commettre aucune imperfection, il n'arrive pas à ces âmes d'en commettre beaucoup et même des péchés, non toutefois avec advertance... Elles ne peuvent s'empêcher de craindre'», p. 58.

Dès que fléchit l'élan vers l'Objet, c'est-à-dire l'intégrité contemplative, la créature retombe sur elle-même. Les petites infractions aux *observances religieuses,* et aux assujettissements qui découlent de tout *devoir d'état* manifestent en nous la présence du péché. C'est dans les premières Demeures que s'élabore le sens du péché, indispensable élément de la vie profonde. Ce sens n'est pas le fait de ceux qui pèchent. L'amour seul peut comprendre ce qu'est le refus d'aimer. Il ne s'agit pas de brûler cette étape, mais de la vivre à fond.

La prise de conscience attentive et vigilante du péché qui est en nous, voilà la grâce et le climat des Premières Demeures.

Les Deuxièmes Demeures

C'est ici que se font les premiers pas dans la formation intérieure. Dure étape, où chacun doit lutter personnellement contre son égoïsme: «La vie d'amour, même au Carmel, n'est pas dans l'air qu'on respire. Elle ne s'élabore pas en commun et en série. *L'une sera prise, l'autre sera laissée,* Mt. 24, 41. Le Seigneur dit cela pour des gens qui vivent ensemble, en grande intimité et dans les mêmes disciplines», p. 72.

Il s'agit d'aller à Dieu notre Objet, mais en commençant par la voie de l'abnégation. Thérèse dit: «Faire bon marché de soi-même – Embrasser la croix – Entrer dans la carrière sans penser aux consolations». D'où l'importance des petits actes de renoncement. Les deux Thérèse insistent pour les recommander, elles racontent comment elles ont fait leurs premiers pas grâce à de très petits actes, qui étaient de leur part tellement purs et profonds. Plus tard, la négation du moi deviendra savoureuse. «Mais ce n'est pas possible encore, car on est partagé. La volonté de renoncement se heurte à un subconscient encore encombré de retours égoïstes. Et ce sont mille petits barrages spirituels qui ne cessent d'arrêter et de faire dévier imperceptiblement: susceptibilités inconscientes, passion innée d'avoir raison, dépit dans les échecs ou les accidents humiliants, souvenir bien gardé de blessures reçues, subtiles représailles, l'excuse souriante... ou dramatique à toute approche de blâme, la manie de parler de soi, etc. Toutes choses qu'on suppose involontaires, mais qui tiennent en échec le travail d'approfondissement», p. 74. Que faire? Ce qui est possible, c'est peut-être simplement de souffrir obscurément. Puis de revenir plus ardemment aux petits actes de renoncement, par besoin plus que par principe. Persévérer, affronter la *durée.* Se souvenir que telle ou telle Demeure n'est jamais totalement dépassée ici-bas.

Séparation d'avec soi-même, qui doit aller se perfectionnant: voilà le désert spirituel du Carmel. Le but précis, et qui pourrait être prochain, existe: pour une fille de Thérèse, «c'est l'union de volonté des Cinquièmes Demeures», p. 78. Que de travaux s'impose une Sœur de charité pour pouvoir l'être efficacement: formation technique, stages, examens... Dès le début elle sait que sa carrière de dévouement dépend de cet effort assidu et pas seulement de son bon cœur. Et nous? Nous avons à comprendre que l'essentiel de notre «métier» est une certaine disposition intérieure de volonté qui, une fois épanouie dans ce que sainte Thérèse appelle «union» nous mettra au niveau de notre tâche dans l'Eglise. Tout devient lourd de sens dans ces premiers pas quand on les place, sans fausse humilité, sur leur vraie perspective. Le Seigneur ne pourra rien opérer de valable que sur le fondement solidement assuré des Deuxièmes Demeures, p. 79.

La volonté de persévérance dans le renoncement, tels sont la grâce et le climat des Deuxièmes Demeures.

Les Troisièmes Demeures

Ceux que la miséricorde de Dieu et leur persévérance y introduisent sont bienheureux: ils sont dans une voie *sûre* pour le salut: S'ils ne retournent pas en arrière! Tout est là. Mais comment l'âme, au vu de ses misères et de ses inconstances, ne serait-elle pas saisie de crainte, de la crainte filiale d'être infidèle à Dieu? «Bienheureux l'homme habité par la crainte», Les Troisièmes Demeures sont la patrie de la crainte filiale. Elle n'a fait que grandir en sainte Thérèse. Au moment même où elle écrit, elle ne peut se retenir de l'exprimer: «Comprenez-le bien: toutes les fois que je parlerai de *sûreté,* cela s'entend: si l'on ne retourne pas en arrière. Ah! quelle misère que celle de cette vie! O mon Seigneur! Mon Trésor! Comment voulez-vous qu'on aime une si misérable vie? Pour ne pas demander d'en sortir, il ne faut rien de moins que l'espérance de la perdre pour vous!»

Les âmes qui parviennent à ces Demeures sont, pense-t-elle, nombreuses dans le monde: elles ont un grand désir de ne pas offenser Dieu, elles évitent les péchés véniels, elles aiment la pénitence... Mais il faut quelque chose de plus pour que Dieu soit maître absolu d'une âme. «Entrez, entrez dans votre intérieur, mes filles, dépassez vos petits actes de vertu; comme chrétiennes, vous êtes tenues à tout cela, et à bien davantage». Si au moment où le Seigneur nous dit ce que nous avons à faire pour être parfaits, nous lui tournons le dos et nous en allons tout tristes, que voulez-vous qu'Il fasse? Pour n'avoir pas compris ces invitations, des personnes qui auraient dû dominer le monde de bien haut sont tombées, à la suite d'épreuves assez légères, revers de fortune ou humiliations, dans une inquiétude et une angoisse de cœur extraordinaires: «J'en étais interdite, dit la sainte, et même effrayée».

Dans son commentaire, Sœur Madeleine rappelle que les Troisièmes Demeures ne réalisent vraiment la perfection extérieure qu'en préludant à une conversion plus intime de la volonté. Elle cite la constitution *Lumen Gentium:* «Il est donc évident *pour tous* que l'appel à la plénitude de la vie chrétienne et à la perfection de la charité s'adresse à *tous* ceux qui croient au Christ, quel que soit leur état ou leur forme de vie». Tous les chrétiens sont conviés à vivre l'amour de Dieu dans sa profondeur. Il faudra pour cela sortir non seulement du péché, mais du «moi» qui sait fort bien coexister avec une certaine vertu, et dire un «oui» que peut-être nous n'avons jamais dit encore. L'engagement dans la «vie religieuse» pour libre et généreux qu'il soit, n'est lui-même qu'un commencement: on n'a pas du premier coup la disposition de ce qui est à donner: à savoir la maîtrise de nos passions au point, dit la Sainte, «*de ne pas vouloir que notre volonté* se fasse, mais seulement celle de Dieu». Il y faudra le labeur de l'amour, qui consiste moins dans une action à produire, que dans un acte intérieur de dépendance et de subordination à Dieu: acte mystérieux, qui doit se faire dans une région de nous-mêmes qui est impénétrable, et sous la survenance de l'action divine Les Troisièmes Demeures, pour n'être pas une impasse, appellent ainsi les suivantes.

C'est la crainte filiale qui convient à ces Demeures. «Craindre le Seigneur, c'est se rendre capable de sa direction intime. La vie mystique n'est pas autre chose que cet exercice. Comment dès lors, à quelque degré, ne serait-elle pas nécessaire à tous? Songeons qu'il n'est pas un mouvement de notre volonté qui ne doive être parfaitement orienté vers Dieu; et, du mystère infini qu'est l'Objet, concluons que l'acte ne peut pas échapper au mystère, qu'il a plus souvent à être posé au-delà de nos lumières», p. 89. En attendant, dit la Sainte, «Faisons tout le bien que nous connaissons et dont on nous a enseigné la pratique». Et S[r] Madeleine précise: «Ce ne sont pas les surcharges et les soucis qui sont un danger, mais la pâture inconsciente qu'ils offrent aux instincts naturels».

Les Quatrièmes Demeures

L'exposé de Quatrièmes Demeures est remarquable. «On se représente volontiers ces Demeures comme un premier degré d'intimité divine où l'on peut rêver de s'installer. Rêve permis, semble-t-il, car, d'une part, sainte Thérèse l'affirme, ce degré est assez commun; d'autre part, on peut penser qu'il a de quoi satisfaire un bon chrétien, une moniale: la Sainte ne le dépeint-elle pas en termes pleins d'estime? Ce n'est pas du tout l'idée de Thérèse. Pesons ses phrases et nous verrons que ces demeures sont d'après elle, un lieu de passage, une préparation aux Cinquièmes, et ne peuvent constituer un but.»

Les sens du dedans commencent à s'éveiller, et c'est d'abord le plus humble qui est atteint: le goût. Il ne s'agit pas de «consolations» plus ou moins sucrées: on pénètre dans le profond et le substantiel. Seulement on y pénètre par une expérience d'ordre élémentaire. L'âme dans cette douceur apprend trois choses: que Dieu est *tout près,* qu'il est *son bien propre,* et que ce bien *la dépasse.* On croit savoir cela. En réalité, le fond de notre cœur l'ignore tant qu'il n'a pas reçu le ferment spirituel. Touché par son Objet, ce fond mystérieux semble s'*éveiller* avec une grande douceur, dans un pressentiment d'équilibre et d'harmonie: telle est la «*quiétude*» thérésienne, second aspect de l'action divine aux Quatrièmes Demeures. Le réveil est un appel à la vie; la quiétude rend possible ce nouveau départ, la rupture avec le «moi» ne se présentera plus comme un paradoxe.

L'action divine est ici infiniment discrète. Il importe que l'enfant de Dieu, dès ce départ, prenne *sa* responsabilité, donne *sa* mesure, tende à *son* acte en toute spontanéité... On n'oublie pas que le but à atteindre est une attitude de *volonté.* Voici donc que la pauvre volonté, toujours plus ou moins abusée par ses bonnes intentions, rencontre une main délicate qui la redresse... Notre Dieu ne peut se permettre ici que des tendresses timides. Si l'âme se sent comme en suspens, craignant que le don d'en haut ne lui échappe, c'est parce que Celui qui l'attire se retient lui-même pour ne la toucher qu'à peine. C'est déjà cependant une œuvre divine. Dieu seul peut ainsi atteindre la volonté dans sa substance, lui révéler sa grandeur. Le travail essentiel s'ébauche. L'âme se délecte sans doute, mais elle

a bien autre chose à faire: sans le savoir, elle apprend à se perdre. Sinon, les avances divines se feront plus rares.

Ce que sainte Thérèse exige ici c'est une forme nouvelle et totale d'humilité: «La cire, dit-elle, ne se marque pas elle-même. Elle est seulement disposée à recevoir une impression. Elle ne fait que *rester immobile sans opposer de résistance*». La résistance à l'action divine, c'est essentiellement le retour sur soi; car Dieu ne veut qu'assimiler les siens à sa vie, les amener à sa bienheureuse objectivité. Le retour sur soi serait de vouloir retenir les douceurs divines: leur but est de préparer une adhésion plus haute. Sr Madeleine apporte une comparaison: «Qui n'a vu faire des confitures? Pour éprouver le sirop, on en laisse tomber une goutte dans un verre d'eau froide. S'il est au degré voulu, la goutte va droit au fond du verre, d'où rapidement elle remonte à la surface sous la forme d'une perle. Ainsi en est-il de la douceur spirituelle. Faible, elle demeure à la surface de l'âme, ou se dilue dans la sensibilité. Forte et vraiment divine, elle atteint le fond. Si elle y trouve pureté et fraîcheur, elle remonte, entraînant les forces les plus secrètes de la volonté. C'est le dynamisme propre aux Quatrièmes Demeures.»

II. LES CINQUIÈMES DEMEURES

«Les Cinquièmes Demeures sont un premier degré d'*union* à Dieu, fruit des grâces des Quatrièmes. Sainte Thérèse appelle ce degré: union de volonté. C'est une étape qui mérite grande attention, car, comme l'explique la Sainte, d'une part elle est accessible à tout chrétien qui veut vraiment se donner, d'autre part elle introduit normalement aux grâces très spéciales des Demeures suivantes», p. 109. Une telle grande union est la patrie désirée du Carmel.

1. «*Que ta volonté soit mienne!*» C'est de l'*union de volonté* qu'il sera question aux Cinquièmes Demeures, et le commentaire nous paraît donner ici toute sa mesure. Sainte Thérèse définit en trois mots l'union de volonté: «C'est l'amour s'unissant à l'amour.» Dans un élan de souveraine liberté, l'âme se dégage de tout ce qui pourrait la tenir captive pour devenir simple vouloir de Dieu. La petite créature devenue amour ne fait qu'un seul esprit avec Celui qui est l'Amour. Deux cierges qui mêlent leurs flammes sans se fondre l'un dans l'autre.

Mouvement de volonté si positif que l'âme en garde la *certitude* d'avoir «été en Dieu». Ce qui était en elle tendance obscure, tout d'un coup, à trouvé son repos. La flèche a touché le but. L'abeille quêteuse s'est enfoncée dans la fleur. Ce *mouvement parfait* est de courte durée; c'est le sommet d'une courbe, un temps fort. Mais un *climat d'union* doit durer. Il consiste dans une soumission «*réelle*» de notre esprit à la volonté de Dieu: pas seulement pour vouloir tout événement voulu de Dieu, mais pour ne vouloir

que Dieu par-dessus tout événement. Vouloir Dieu *en Dieu* et *comme Dieu.* «Que ta volonté soit mienne». Vue de notre côté, l'union de volonté est le point culminant du *don de soi;* parce qu'elle est *don total,* elle est nettement autre chose que les Quatrièmes Demeures où l'âme en est encore à apprendre ce don.

2. Tout chrétien a le devoir de se disposer à l'union de volonté, et il le fait sans le savoir quand il est profondément sincère. Mais que dire des personnes vouées à la vie contemplative? «Ne point vouloir que notre volonté se fasse» dit sainte Thérèse: formule inexorable dans sa limpidité. Elle nous révèle que notre tâche n'est pas ici de construire, mais de *creuser* jusqu'à ce que ce fond soit atteint et donné: «creuser sans relâche» car la grâce de l'union est un trésor caché au fond de nous-mêmes.» Les racines de la volonté se dérobent sous toutes sortes de sentiments d'apparence fort honnête. Il s'agit de les rencontrer et de les arracher à l'étreinte du «moi». Nous n'irons à l'union, dit-elle, «*qu'en nous ôtant à nous-mêmes, en donnant de nous-mêmes*».

En vraie Mère elle offre cependant pour y parvenir autre chose qu'une ascension verticale sur le sentier du «rien». Elle a son secret pour faire monter sans vertige: le parfait amour du prochain. Mais l'accent est mis sur la qualité *intérieure* de cet amour: autrement les infirmières et les enseignantes seraient à cet égard en meilleure disposition que les contemplatives. «Si vous faites plier votre volonté pour que s'accomplisse en tout celle de vos Sœurs, fallût-il pour cela *perdre de votre droit, si vous savez oublier votre intérêt* pour songer au leur...». Nous sommes au cœur de la stratégie thérésienne: une telle délicatesse exige des sacrifices profonds; elle est un «gouffre» pour le «moi» et ses prétentions. Tout cela *accueilli dans les dispositions intimes que veut Thérèse* installe l'âme au seuil de l'union véritable. Imaginons, dit S[r] Madeleine, un tout petit incident: «Un rapport fait sur une compagne: – Pas de malice consciente, mais le zèle n'est pas très éclairé, l'empressement un peu passionné. – Et cela porte: à l'accusatrice maintenant toute confiance, à l'autre réticence et froideur. Que fera cette dernière? Accepter avec résignation en murmurant: Rien... rien... rien...? Cela peut paraître sublime, mais il y a mieux: aimer la petite joie humaine de sa Sœur, être contente de la payer avec la sienne profondément donnée. La Sainte ne demande rien de moins que cela. Et si l'on s'y essaie, la grâce est là pour faire de ce petit effort un acte immense», p. 125. On pourrait dire qu'ainsi la volonté a trouvé, par la bonté de Dieu, dans l'amour des autres, la clef de «l'objectivité».

«Mais ici se présente un autre mot, simple et radieux: celui d'innocence. Car l'innocence, la disposition du cœur qui ne menace personne, qui ne se pose jamais en concurrent, suppose qu'on ne veut rien pour soi. C'est donc bien une vertu des sommets. Et c'est le signe de la rencontre: Dieu lui-même est Innocence, Bonté sans repli, sans calcul, sans limites. Il a des yeux d'enfants. Il cherche des yeux semblables pour y plonger les siens...» p. 127.

3. Le chemin de l'amour des autres conduit à l'*«innocence»*, qui est une ouverture sur la vie divine. Il est bien entendu que cette «innocence» résume et couronne le travail profond d'abnégation que sainte Thérèse place en première ligne lorsqu'il est question des Cinquièmes Demeures. Au bout de ce chemin, l'*union* avec Dieu est-elle réalisée?

Il le semble, à se rappeler certaines déclarations de la Sainte: «Le Seigneur ne nous demande que deux choses, l'amour de Dieu et celui du prochain... Si nous les accomplissons parfaitement nous faisons sa volonté, et *par là-même,* nous lui sommes unies». Oui, mais elle dit aussi: «L'oraison d'union est le cellier où le Seigneur nous fait entrer *quand il veut* et comme il le veut, Quels que puissent être nos efforts, la porte nous restera fermée. C'est à Notre Seigneur de nous y introduire».

Est-ce une contradiction?

Non. «Frappez, et *il vous sera ouvert*». Il y a bien un rapport de préparation entre le travail vertueux et la grâce de l'union. Ce travail n'est pourtant pas la cause véritable, mais il sollicite la cause divine avec une sorte d'autorité, parce que le Seigneur est fidèle à ses promesses. Sainte Thérèse met tout au point: «Si, en cette œuvre de Dieu en nous, *notre part de concours est nulle, nous pouvons cependant beaucoup* pour incliner sa Majesté à nous en gratifier, et cela en nous mettant dans les dispositions voulues».

Après avoir insisté sur nos dispositions, il faut insister sur ce fait que l'union est un *don gratuit.* A chaque degré de la préparation, la grâce donne succès aux efforts; mais il y a des réussites plus marquantes où la grâce inaugure *sa vie propre,* brisant la coque et ouvrant les ailes de l'âme. Aux Quatrièmes Demeures le doigt divin effleure l'intime de l'âme et laisse en elle une nostalgie de l'objectivité; ici c'est une souveraine énergie qui s'offre et qui pénètre. Cette vie nouvelle caractérise si bien le Carmel que la Réformatrice trouvait normale une certaine incompréhension foncière entre ses filles et les «bons chrétiens» qui venaient les visiter. «L'honneur des enfants du Carmel, c'est d'être à Dieu plus qu'en désirs. Seule la grâce de l'union réalise ce mouvement *plein et direct* de la volonté vers Dieu, qui va jusqu'à l'oubli des autres intérêts», p. 134.

4. Avant tout la grâce des Cinquièmes Demeures réalise une attitude de *volonté,* une victoire sur l'infidélité de l'âme à se référer totalement à son Objet divin. Et la *conséquence* est une fête dans le Ciel, et ici-bas la *certitude* d'avoir été en Dieu. La volonté est allée au-delà d'elle-même; et au-delà d'elle-même il n'y a pas d'autre plénitude que celle de Dieu. Les Cinquièmes Demeures sont aux Demeures suivantes ce qu'une entrevue est aux fiançailles: une rencontre brève et sans engagement, mais une approche lucide. Leur fruit est une *intimité:* non celle du serviteur, ni celle de l'enfant, mais celle des grands qui comprennent les pensées du père, partagent ses sentiments, travaillent avec lui. Le frère aîné du prodigue, «proche» du père pour administrer ses biens, mais incapable d'entrer dans les entreprises de son cœur, ne lui était pas «intime».

Le papillon a percé son cocon, c'est vrai. Il vole, mais d'un vol faible et inquiet: «Il ne sait où se poser.» La *joie* de l'union est fugitive. De plus, le *climat* de l'union n'est pas assuré. Pourquoi? L'union est acte de la volonté, mais la volonté n'est pas faite pour opérer seule, elle demande à travailler en équipe avec les facultés inférieures. Que peut faire un pilote sur un navire dont l'équipage n'est pas entraîné ou se refuse à la manœuvre? Ce qu'elle peut faire, c'est une *option,* un mouvement de la «fine pointe»; ce n'est pas encore une *opération.* «*Si ton oeil est simple,* tout ton corps sera dans la lumière»: «L'*œil simple,* l'intention toute rapportée à l'Objet, ce n'est pas autre chose que l'union de volonté. La *lumière divine* pénétrant dans les facultés sensibles, ce seront les Sixièmes Demeures», p. 156.

III. LES SIXIÈMES DEMEURES

«C'est l'action divine sur les facultés inférieures qui caractérise ces Demeures. Ici la sensibilité est directement en cause et l'est, quand il plaît à Dieu, avec intensité. Il en fut ainsi pour nombre d'âmes, dont sainte Thérèse. Elle nous dépeint des expériences. Nous avons, sous sa conduite, à en dégager le sens», p. 159.

1. Sr Madeleine pensera pouvoir le faire en laissant très délibérément de côté, peut-être pour ne pas décourager ses lecteurs, l'analyse profonde et métaphysique des nuits de saint Jean de la Croix, vers qui on la sent moins attirée. Elle sait bien que la transfiguration des facultés inférieures, déconcertées par l'arrachement de l'union de volonté, est douloureuse, mais une telle souffrance résulte à ses yeux directement de la situation. C'est le désert: au-dehors, incompréhension de l'entourage; au-dedans, dit la Sainte: «quelque chose d'inexprimable» des angoisses et des peines spirituelles auxquelles on ne sait quel nom donner», p. 163. Le plus grand mal, pour les saints est «de ne pouvoir assez disposer de tout eux-mêmes pour passer à plein de l'option à l'opération», p. 166. Il s'agit d'en venir à Dieu abstraction faite de nous-mêmes, ce qui ne va pas sans déchirement. Dieu viendra secourir la volonté en détresse: ce «donné» divin constitue les Sixièmes Demeures.

2. Le Seigneur va mobiliser les facultés inférieures par une action directe éclairante et sensible. L'âme est «éveillée aux choses de Dieu», Dieu «lui dévoile» quelques-unes de ses merveilles. Ces connaissances «s'impriment» en elle, sont «gravées dans la mémoire». La Sainte parle d'une «étincelle qui touche l'âme en lui faisant sentir l'ardeur de cet incendie», d'un «parfum pénétrant», de «transports d'allégresse». Mais à cette joie se mêle la souffrance: «Unir une telle souffrance au repos et à la jouissance de l'âme, cela dépasse le pouvoir du démon». Thérèse a tout un vocabulaire pour désigner les formes de l'appel aux sens intérieurs: blessure, attouchement, étincelle, embrasement, ravissement, vol...

Ici se pose la question de ce qu'en théologie on appelle, les grâces charismatiques ou *gratis datae,* dont la définition, on l'a suggéré récemment, devrait être élargie: «Ce qui les caractérise essentiellement» ce n'est pas la relation *ad alios* évidente chez certaines d'entre elles, mais bien leur fonction de *moyens* d'ordre supranaturel donnés, pour la conduite pratique de la vie, par une gratuite effusion de la générosité divine, *en plus* des moyens que tous ceux qui ont la grâce sanctifiante tiennent de celle-ci, et dont ils doivent tous user: les moyens de surcroît en question jouant un rôle *majeur* à l'égard de l'œuvre apostolique de l'Eglise, et avant tout à l'égard de sa fondation elle-même..., mais pouvant, dans certains cas où une aide spéciale est requise, jouer leur rôle aussi, – un rôle *mineur*, quoique beaucoup plus étendu, à l'égard de l'œuvre tout intérieure et toute privée à accomplir par chaque personne individuelle avançant fidèlement dans les ombres de ce ce monde, vers la perfection de la charité» [1].

Sr Madeleine met ici en parallèle les deux Thérèse: «La grande Thérèse est une muraille. Sur elle repose l'édifice du Carmel. A elle, comme à ses compagnes et à celles qui par la suite auront à soutenir la Réforme, toute la richesse des faveurs 'extraordinaires'. Thérèse de l'Enfant Jésus est une porte. Sa doctrine n'est-elle pas une petite voie? Très consciente de ce qui convient à sa mission, elle préfère à l'extase 'la monotonie du sacrifice'», p. 175. Mais qui oserait dire que la Sainte de Lisieux n'a pas été constamment visitée par les suggestions des Anges? Tout le ciel est à l'œuvre dans ces floraisons de notre terre.

3. La floraison sensible des Sixièmes Demeures n'est que l'effet d'une grâce plus profonde, décrite au huitième chapitre comme une *présence permanente de Notre Seigneur*. Aux Cinquièmes Demeures, le drame se jouait dans la volonté; ici l'action s'élève: c'est le Maître qui mène le jeu. Le mystère des actuelles Demeures pourrait s'exprimer ainsi: *L'âme présente à Jésus présent.* «Plus une âme avance, dit la Sainte, plus elle vit dans la compagnie de notre Bon Jésus». Comprenons qu'au cœur de la Présence divine, il y a la divine Opération; c'est ainsi que le Seigneur Jésus est au centre des Sixièmes Demeures: «Mon Père travaille toujours et Moi aussi je travaille»; il travaille conformément à ce qu'il est: «Il y a en moi, dit saint Ignace, martyr, une eau vive qui murmure et qui dit: Viens vers le Père!» Ce mot exprime tout le mystère des Sixièmes Demeures. Jésus est l'eau vive. Il est dans l'âme un courant qui l'emporte; et dit «Viens vers le Père!». C'est là l'extase, consciente ou non.

4. Au terme des Sixièmes Demeures se laisse pressentir la paix qui sera la caractéristique des Septièmes Demeures. Mais la transition ne pourra se réaliser qu'au prix d'un *drame*. Et voici la raison que nous en propose Sr Madeleine, p. 220. La sensibilité gagnée à Dieu, aspire à goûter, à sentir

[1] Jacques MARITAIN, *Le tenant-lieu de théologie chez les simples*, *Nova et Vetera*, 1969, nº 2, p. 118.

Dieu en lui-même. Chose impossible. Une telle convoitise doit être humiliée. Elle l'est au maximum par l'inutile intensité de son propre élan qui la brise. Telle serait la suprême «purification» qui, selon les mots de sainte Thérèse, «doit introduire l'âme dans la Septième Demeure, comme la purification du Purgatoire l'introduit dans le Ciel».

Il semble cependant que l'épreuve terrible dont parle la Sainte au chapitre XI soit plus mystérieuse. Il y est question d'une âme transpercée soudain par une flèche, par un coup, qui ne part pas de notre nature; d'une douleur qui, à la différence des douleurs d'ici-bas, se fait sentir au plus intime de l'âme; d'une foudre céleste qui réduit en poussière notre nature terrestre; d'une souffrance à laquelle le Seigneur ajoute encore. Il est difficile de ne pas songer ici à ce que saint Jean de la Croix dit, non seulement de la nuit des sens, mais de celle même de l'esprit.

IV. LES SEPTIÈMES DEMEURES

«C'est l'aboutissement des états précédents, état d'équilibre, où s'épanouissent les fruits de l'Esprit; mais non pas état du ciel: la douleur y a sa place, les fautes sont possibles, les humbles vertus en sont le signe. Cependant l'union à Dieu est alors parfaite autant qu'il se peut ici-bas. Car l'unité intérieure est réalisée, et tout l'être concourt à la vie de charité», p. 223.

Le texte de la Sainte est commenté dans le livre de S^r^ Madeleine de Saint-Joseph, qui s'achèvera par de précieuses *Réflexions pratiques* sur le réalisme carmélitain, les rapports de la culture et de la vie contemplative, de la sagesse thérésienne avec le Peuple de Dieu, pp. 265–366. Mais peut-être sommes-nous maintenant grâce à elle suffisamment instruits sur la structure et le mouvement du *Castillo interior* pour aller directement aux quatre chapitres – une vingtaine de grandes pages – qui traitent des Septièmes Demeures. Nous sommes ici sur l'un de ces sommets où l'incompréhensible Amour vient à la rencontre de sa créature totalement docile pour la prendre par la main et la conduire toujours par la Croix jusqu'aux portes de la gloire.

«Lorsqu'il plaît à Notre Seigneur d'avoir pitié de ce qu'a souffert et de ce que souffre encore, par le désir de le posséder, cette âme qu'il a déjà prise spirituellement pour sa fiancée, il l'introduit, avant la consommation du mariage spirituel, dans sa propre demeure qui est la septième. De même, en effet, que Dieu a dans le ciel son séjour, de même il a dans l'âme une résidence où il habite seul...[1]

[1] Sur la distinction, chez saint Jean de la Croix, entre l'état de fiançailles où l'âme rend à Dieu *mesure pour mesure* et l'état de mariage spirituel où l'âme rend à Dieu un *amour sans mesure,* voir les grandes pages de Jacques MARITAIN dans *Les degrés du savoir,* au chapitre *Todo y nada,* p. 740, et à l'Annexe, *Le amarä tanto como es amada,* p. 897.

«Jusqu'ici, quand le Seigneur unissait l'âme à lui, c'était en la rendant aveugle et muette comme saint Paul au moment de sa conversion...

«Ici, il en va tout autrement. Il plaît à Dieu de faire tomber les écailles des yeux de l'âme... Les trois Personnes de la très sainte Trinité, dans une vision intellectuelle, se découvrent à elle par une certaine représentation de la vérité et au milieu d'un embrasement qui, semblable à une nuée resplendissante, vient droit à son esprit... L'âme connaît d'une certitude absolue que toutes trois ne sont qu'une même substance, une même puissance, une même science et un seul Dieu. Ainsi ce que nous croyons par la foi, l'âme, on peut le dire, le perçoit ici par la vue. Et cependant l'on ne voit rien, ni des yeux du corps, ni des yeux de l'âme...

«D'après cela, vous croirez peut-être que cette âme est comme hors d'elle-même, et dans un tel transport qu'elle ne peut s'occuper de rien: c'est le contraire...

Dans les fiançailles spirituelles, on se sépare souvent... Dans le mariage spirituel, l'âme demeure toujours avec son Dieu, dans le centre où il habite... Deux cierges unis dans la même flamme peuvent se séparer; l'eau du ciel qui tombe dans une rivière en est inséparable.

«Le premier effet de cette union est un oubli de soi si complet, qu'il semble que cette âme n'ait plus d'être. La parole du Seigneur qu'il était temps qu'elle s'occupât de ses intérêts et que lui veillerait aux siens, a opéré ce qu'elle signifiait... Ne vous figurez pas cependant, mes filles, qu'en cet état, malgré le tourment qu'on en éprouve, ou se croie dispensée de manger et de dormir et de remplir toutes les obligations de son état.

«Le second effet est un immense désir de souffrir; mais ce désir ne cause plus d'inquiétude comme auparavant. Telle est l'ardeur avec laquelle ces âmes souhaitent que la volonté de Dieu s'accomplisse en elles, qu'elles sont satisfaites de tout ce qu'il ordonne: s'il veut qu'elles souffrent, fort bien; s'il ne le veut pas, elles ne s'en désolent plus. Sont-elles en butte à la persécution, elles en ressentent intérieurement la joie la plus vive... Elles n'ont pas le moindre ressentiment contre ceux qui leur font du mal ou voudraient leur en faire. Que dis-je? Elles les aiment d'une affection spéciale. Si elles les voient sous le poids d'une épreuve, elles sont tendrement touchées.

«Mais voici ce qui me surprend le plus. Vous avez vu les tourments que causait à ces âmes le désir de mourir pour aller jouir de Notre Seigneur. Maintenant elles ont une telle soif de le servir qu'elles désirent vivre de longues années au milieu des plus sensibles épreuves... Leur béatitude, elles la trouvent à venir en aide au Crucifié, surtout lorsqu'elles voient à quel point on l'offense, et combien sont rares ceux qui cherchent véritablement sa gloire, dans un entier détachement de tout le reste...

«Le Seigneur regarde moins la grandeur de nos œuvres que l'amour avec lequel nous les accomplissons...»

Les philosophies ont beaucoup parlé de l'âme, de son mystère, de sa dignité, de ses dimensions... Après ce que l'on convient d'appeler aujourd'hui la «psychologie des profondeurs», celle de l'*inconscient psycho-soma-*

tique, on commence à découvrir la «psychologie des cîmes», celle du *supra-conscient spirituel* d'où naissent dans tous les domaines de la culture, les découvertes et les inventions du génie, et d'où nous viennent du Ciel les inspirations de la grâce. Toutes ces recherches, si précieuses soient-elles, nous laissent sur le seuil de régions inexplorées, d'une vaste *terra incognita* où une sainte Thérèse nous invite à la suivre. Dès la Première Demeure elle a conscience de l'univers qui s'ouvre à elle: «Pour moi, je ne vois rien à quoi l'on puisse comparer l'excellente beauté d'une âme et son immense capacité. Non, en vérité, quelque pénétration qu'aient nos esprits, *ils sont aussi impuissants à s'en faire une idée juste qu'à se représenter Dieu, car c'est à son image et ressemblance que nous avons été créés...* Nous savons confusément que nous avons une âme..., mais les richesses que peut renfermer cette âme, mais l'Hôte qui y fait séjour, mais le prix inestimable qu'elle vaut, c'est à quoi nous réfléchissons rarement. De là notre négligence à conserver sa beauté». Elle y revient au seuil de la Septième Demeure: «Il est très important pour nous, mes Sœurs, de ne pas nous représenter notre âme comme quelque chose de ténébreux. Nous nous figurons d'ordinaire qu'il n'existe pas d'autre lumière que celle qui frappe nos regards, et notre âme étant invisible, nous nous imaginons qu'il règne au-dedans de nous une sorte d'obscurité. Il en est ainsi, je le reconnais, pour les âmes qui ne sont pas en état de grâce, non que le Soleil de justice leur fasse défaut – il est en elles pour leur donner l'être – mais parce qu'elles se trouvent incapables de recevoir sa lumière.»

Sainte Thérèse a une clef pour parler de l'âme humaine. Elle en découvre avec émerveillement les profondeurs à mesure qu'elle expérimente en elle les degrés d'intensité de l'habitation des Personnes divines.

III.– CORRESPONDANCE DE MARIE DE L'INCARNATION (1626–1671) [1]

Dans l'édition monumentale des *Ecrits spirituels et historiques,* publiés par Dom Jamet, *La Correspondance,* qui occupe les deux derniers volumes (III et IV), s'arrête à l'année 1652. La présente édition se termine avec la Lettre 278, datée du 9 novembre 1671, six mois avant la mort de Marie de l'Incarnation, 30 avril 1672. Comment donner quelque idée de ce trésor? C'est une sorte de Cantique des Cantiques de l'âme missionnaire qui éprouve «ce que c'est que d'avoir épousé les intérêts du Fils de Dieu». «On ne traite jamais mieux avec Dieu que dans le silence, écrit-elle à son fils devenu bénédictin, et vous pouvez faire pour vous et pour autrui plus que vous ne feriez de paroles». Mais elle ajoute aussitôt: «La vie mixte a son tracas,

[1] MARIE DE L'INCARNATION, *Ursuline (1599–1672), correspondance,* Nouvelle édition par Dom Guy OURY, moine de Solesmes, Solesmes 1971, 1074 pages.

mais elle est animée de l'esprit de Celui qui l'ordonne. Je ne me trouve jamais mieux en Dieu que lorsque je quitte mon repos pour son amour, afin de parler à quelque bon sauvage et de lui apprendre à faire quelque acte de chrétien: je prends plaisir d'en faire devant lui, car nos sauvages sont si simples que je leur dirais tout ce que j'ai dans le cœur», p. 187.

Les trente-trois premières lettres, adressées de Tours à Dom Raymond de Saint-Bernard, nous révèlent les préparations divines et la puissance des désirs soulevés par l'Esprit dans une âme grande par nature, plus grande encore par grâce. «Mon âme, se voyant comme absorbée dans la grandeur immense et infinie de la Majesté de Dieu, s'écriait: ô largeur, ô longueur, ô profondeur, ô hauteur infinie, immense, incompréhensible, ineffable, adorable! Vous êtes, ô mon grand Dieu, et tout ce qui est n'est qu'en tant qu'il subsiste en vous et par vous. O éternité, beauté, bonté, pureté, netteté, amour, mon centre, mon principe, ma fin, ma béatitude, mon tout!... Je voyais Dieu en toutes choses, et toutes choses en Dieu, et cette infinie Majesté était à mon égard comme une grande et vaste mer qui, venant à rompre ses bornes, me couvrait, m'inondait et m'enveloppait de toutes part... Je ne pouvais comprendre comme les hommes oublient si facilement Celui dans lequel ils sont, et par lequel ils vivent et subsistent, et je voyais en même temps comme la bonté infinie de Dieu retient sa justice, de crainte qu'elle ne punisse ces ingrats, et qu'elle n'écrase ceux qui se laissent aller à l'offense mortelle», p. 1.

Un mot cher à saint Thomas parlant des vertus théologales: *adhaerere Deo*, reçoit ici, lors d'une vision de la Trinité, sa pleine traduction: «En un instant je compris beaucoup, et cette vue fut pour moi toute d'amour, mon âme se tenant collée bien fortement à son Objet, sans pourtant se servir de son propre agir, car elle ne pouvait rien que pâtir ce que voulait l'Objet qui la tenait dans l'admiration et dans l'adoration», p. 3. C'est le temps des invitations: «Une fois que j'étais bien fort unie à cette divine Majesté... cette parole intérieure me fut dite: *Apporte-moi des vaisseaux vides*. Je reconnus qu'elle voulait parler des âmes vides de toutes choses, qui comme saint Paul courent sans cesse au but afin d'y arriver», p. 2. C'est le temps aussi des exclamations: «Grand merci, Amour, de quoi vous êtes Tout! Ha! que je suis aise de quoi vous êtes Tout! et de quoi je suis rien! Si j'étais quelque chose, vous ne seriez pas Tout!», p. 19. C'est le temps des impatiences missionnaires: «Faites donc au plus tôt, mon Révérend Père, nos cœurs seront tout brûlés avant que nous soyons en Canada, si vous n'y prenez garde! Et ne nous condamnez pas, si nous semblons impétueuses, comme vous dites, hors de l'occasion; car ce n'est pas sans occasion, vous la voyez précise», p. 45. Les obstacles paraissaient insurmontables, mais que sont-ils?» «Ce ne sont que pailles et toiles d'araignées devant Dieu, qu'il peut détruire en un moment, quoi qu'ils paraissent comme des montagnes aux hommes, que j'ai toujours regardés impuissants comme des moucherons. C'est pourquoi, si ce grand Dieu ne donne des âmes remplies de son divin Esprit, on ne fera jamais rien»,

p. 56. Plus tard, en Canada, au milieu d'épreuves sans nombre, ce seront des consolations ineffables; par exemple après une communion de Pâques de quatre jeunes filles sauvages: «Elles firent cette action avec tant de pureté que la moindre ombre de péché leur faisait peur, et avec tant d'ardeur et de désir de s'unir à notre Seigneur, que dans l'attente de le recevoir elles s'écriaient: ah! quand sera-ce que Jésus viendra nous baiser au cœur», p. 97.

Le sujet principal de la *Correspondance* est la rencontre immédiate de missionnaires de notre grave XVII[e] siècle, – Pères jésuites et religieuses contemplatives ou hospitalières –, avec les tribus nomades voyageant entre la région des grands Lacs et du Saint-Laurent, et la Baie d'Hudson. Nous sommes introduits au cœur d'une aventure spirituelle d'une exceptionnelle qualité. Précédée, comme presque toujours par la trouble marée des conquêtes coloniales, l'Eglise pourra néanmoins paraître dans tout l'éclat de sa pureté. Les deux royaumes, le ciel et l'enfer vont s'affronter.

L'enfer, ce sera la guerre sourde et indirecte que se livrent entre elles, à travers les pauvres tribus, les nations rivales de l'Europe. Ce sera encore leur fatale contamination par les vices des colons:

> Il est vrai qu'il vient ici beaucoup de monde de France, et que le pays se peuple beaucoup. Mais parmi les honnêtes gens il vient beaucoup de canailles de l'un et de l'autre sexe, qui causent beaucoup de scandale. Il aurait été bien plus avantageux à cette nouvelle Eglise d'avoir peu de bons chrétiens, que d'en avoir un si grand nombre qui nous causent tant de trouble. Ce qui fait le plus de mal c'est le trafic des boissons de vin et d'eau de vie. On déclame contre ceux qui en donnent aux Sauvages, on les excommunie, l'Evêque et les Prédicateurs publient en chaire que c'est un péché mortel; et nonobstant tout cela plusieurs se sont formé une conscience que cela se peut, et sur cette erreur volontaire, ils vont dans les bois, et portent des boissons aux Sauvages, afin d'avoir leur pelleterie pour rien quand ils sont enivrés. Il s'ensuit de là des impuretés, des violements, des larcins, des meurtres; et le désordre a été si loin cette année (1669) que nous avons été à la veille de voir toutes les Nations Sauvages en combustion entre elles, ou de s'unir ensemble pour venir fondre sur les Français, p. 863.

L'enfer – il sait agir sournoisement – et profiter de la moindre négligence– ce sera le terrible incendie qui détruit en 1651 toute la mission:

> Nos petites pensionnaires étaient en chemise sur la neige, elles pensèrent mourir de froid; quelques-unes ont été fort malades, toutes leurs robes et leur petit équipage fut brûlé. Nous avions quelques habits et quelques meubles pour nos séminaristes sauvages, le feu a tout ravi et nous a réduites sur la neige comme le bon Job sur un fumier. Il y a cette différence que tous nos chers amis français et sauvages étaient touchés d'une extrême compassion dont le bon Job était privé... Sortant de cet incendie, je trouvai toutes mes pauvres Sœurs presque nues, priant Dieu sur la neige, qui est fort profonde en cette saison. Elles regardaient les effets de la divine Providence avec des visages aussi contents comme si l'affaire ne nous eût point touchées, ce qui fit dire à quelques personnes fort émues à la vue de cet effroyable spectacle, ou que nous étions folles, ou insensibles, ou remplies d' un grand amour de Dieu, p. 409.

Le ciel aussi est là. Il apparaît dans ces sortes de «miracles» qui sont beaucoup plus fréquents qu'on ne croit là où vivent les saints. Ainsi, lors de la traversée de l'océan lorsque le navire, toutes voiles déployées va foncer contre un iceberg: «Un seul homme qui tenait le gouvernail tourna lors si dextrement le navire lequel allait de grande vitesse fondre sur le glaçon, qu'on a tenu une chose impossible qu'un homme put faire cela», p. 953. Il y aura les «songes»: celui de Marie de Saint-Joseph, p. 445, mais surtout celui où Marie de l'Incarnation, cinq ou six jours avant son entrée au noviciat à Tours, voit avec une extraordinaire précision les lieux qu'elle reconnaîtra lors de son arrivée en Canada. Les «signes» répondent aux «signes». Alors que la mortalité semble étrangement s'acharner sur les néophytes et épargner les païens, p. 117, le ciel ne reste pas toujours muet:

> Il est arrivé une chose bien remarquable et qui a donné une grande estime du Baptême. Un enfant mourut incontinent après avoir reçu ce sacrement; et comme la terre était toute couverte de neige, en sorte que ses parents ne le pouvaient mettre en terre, ils l'élevèrent en l'air sur un échafaud, où pour pour lui faire honneur, ils l'ornèrent et entourèrent de peaux et de porcelaines. Une nuit les loups affamés sentant l'odeur d'un corps mort, sortirent du bois et montèrent sur l'échafaud. Ils dévorèrent les peaux, les porcelaines et tout ce qui ornait l'enfant, mais ils ne touchèrent point à ce petit Ange. Le matin étant venu, les Sauvages vinrent voir cette merveille et tous commencèrent à louer et estimer le saint Baptême, p. 873.

Plus encore que les «signes», le ciel, ce sera l'aventure inouïe de missionnaires s'offrant eux-mêmes à subir les pires tortures par désir d'être configurés jusqu'au bout avec la croix du Christ. Ils ont peu de temps pour faire passer des populations, non certes dégénérées, on le verra bien, mais vivant d'une vie misérable et sous-humaine, de la nuit d'un paganisme millénaire à la connaissance amoureuse des plus hauts mystères chrétiens. L'heure presse, il faut aller vite. Il faut brûler les étapes. Tous les problèmes sont posés: celui de la nécessité d'un développement préalable des cultures et des civilisations pour accueillir normalement la prédication de l'Evangile, – le problème lui-même du temps et du lieu de l'histoire de l'humanité que le Verbe devait choisir pour se faire chair. Le souci de la sédentarisation de ces pauvres tribus préoccupe les missionnaires. il en est question dans la Correspondance. Il n'est pas résolu. Mais aujourd'hui encore l'avons-nous vraiment résolu?

Mariée à 17 ans, veuve à 19 ans, Marie de l'Incarnation aura 30 ans et son petit garçon 11 ans quand Dieu, la voulant aux Ursulines, lui demandera comme une sorte de sacrifice d'Abraham. Il s'agit d'un acte de cet «amour fou» où l'on donne non seulement tout ce que l'on a – même sa vie – mais tout ce que l'on est, et qui ne peut, dès lors, aller qu'à une seule Personne. «Sortant de notre logis pour entrer dans la maison de Dieu, cet enfant vint avec moi tout résigné. Il n'osait me témoigner son affection, mais je lui voyais couler les larmes des yeux. Il me semblait qu'on m'arra-

chait l'âme. Mais Dieu m'était plus cher que tout cela» [1]. La rupture sera cruelle. Il lui en restera comme une blessure au cœur, d'autant que ceux à qui elle l'avait confié ont peu tenu parole: l'enfant faillit mal tourner..., avant de devenir Dom Claude, le Prieur des Bénédictins de Saint-Maur. C'est à lui qu'elle écrira du Canada les plus révélatrices des lettres de la *Correspondance.*

> Il fallait que tout se passât de la sorte... Pour vous parler franchement, j'ai eu des sentiments de contrition de vous avoir tant fait de mal, depuis même que je suis en Canada. Avant que Dieu ne vous eût appelé en Religion je me suis trouvée en des détresses si extrêmes par la crainte que j'avais que mon éloignement n'aboutît à votre perte, et que mes parents et mes amis ne vous abandonnassent, que j'avais peine de vivre. Une fois le diable me donna une forte tentation que c'en était fait, par de certains accidents dont il emplit mon imagination: je croyais que tout cela était véritable, en sorte que je fus contrainte de sortir de la maison, pour me retirer à l'écart. Je pensai alors mourir de douleur: mon recours néanmoins fut à celui qui m'avait promis d'avoir soin de vous. Peu après j'appris votre retraite du monde dans la sacrée Religion, ce qui me fit comme ressusciter de la mort à la vie, p. 898 (cf. p. 186). Vous avez beaucoup gagné en me perdant, p. 527.

Elle lui donnera les maximes de vie spirituelle dans lesquelles elle s'exerce elle-même, p. 342. Elle lui livrera quand il l'en sollicitera, les épanchements de son cœur, ces «brouillons écrits sans dessein et seulement pour soulager une tête faible» et qu'elle avait coutume de jeter au feu. Cette hymne par exemple sur les mots du Cantique des Cantiques: *Speciosus forma prae filiis hominum:*

> Vous êtes le plus beau de tous les enfants des hommes, ô mon bien-aimé! Vous êtes beau, mon cher amour, et en votre double beauté divine et humaine. Vous êtes beau, mon cher Amour, et vous emportez mon esprit dans une vue inexplicable de ce que vous êtes en votre Père, et de ce que votre Père est en vous. Mais comment vous pourrais-je supporter dans vos splendeurs, si vous ne ravissez mon cœur et mon esprit, et si dans ce ravissement vous ne l'introduisez dans vous-même, lui donnant une capacité qui le rend une même chose avec vous? De sorte qu'encore que je vous voie Dieu de Dieu, lumière de lumière et Dieu de vrai Dieu, je vous embrasse comme étant mon amour et tout mon bien.
> O mon divin Epoux! Qu'est ceci? Je vous vois tout à votre Père, et vous êtes tout à moi: votre Père et vous, êtes tout à moi: votre Père est aussi à moi, et je ne sais comment cela se fait...
> Cette ouverture que vous avez faite à mon cœur... vous tient un langage qui

[1] Henri Bremond a raconté admirablement ces choses, au sixième livre, un des plus beaux, de son *Histoire littéraire des sentiments religieux en France.* C'est lui qui de nos jours a «redécouvert» Marie de l'Incarnation: «Où la mettre? A quelle école feronsnous ce présent royal?... Elle veut être étudiée séparément et pour elle-même. Marie est vraiment notre Thérèse, comme on l'a dit avant Bossuet; une Thérèse de chez nous, sans rien d'espagnol, de flamand, ni de germanique; tourangelle, française de tête et de cœur» jusqu'au bout des ongles, ajouterais-je, s'il était permis de parler ainsi», *op. cit.*, p. 9.

tuerait le corps, s'il fallait qu'il passât par les sens... Ha amour! ha amour! m'ayant fait longtemps chanter ce cantique... vous me rendez muette...
Vous savez toutes mes affaires, faites-les toutes pour moi. Vous savez de quelle quantité d'âmes je suis chargée pour les présenter tous les jours à notre Père sur votre divin cœur! Aujourd'hui je suis si malade et si impuissante que je ne le saurais plus faire: me voilà abandonnée à votre disposition, p. 319.

C'est à la demande de son fils qu'elle rappellera le ravissement d'amour qui l'avait jetée autrefois dans le mystère de la Trinité.

En ce temps-là, mon état était d'être attachée aux sacrés mystères dn Verbe incarné. Les cinq heures de temps se passaient à genoux sans me lasser ni penser à moi, l'amour de ce divin Sauveur me tenant liée et comme transformée en lui... Cela m'arriva par une impression subite... J'oubliai tout, mon esprit étant absorbé dans ce divin mystère et toutes les puissances de l'âme arrêtées et souffrantes l'impression de la très auguste Trinité sans forme ni figure de ce qui tombe sous les sens... L'âme était abîmée dans ce grand Océan où elle voyait et entendait des choses inexplicables... Et quoi qu'ainsi anéantie dans cet abîme de lumière, comme le néant dans le tout, cette suradorable Majesté l'instruisait par son immense et paternelle bonté, sans que sa grandeur fût retenue par aucun obstacle de ce néant, et elle lui communiquait ses secrets touchant ce divin commerce du Père au Fils, et du Père et du Fils au Saint-Esprit, par leur embrassement et mutuel amour; et tout cela avec une netteté et pureté qui ne se peut dire, p. 928.

C'est encore à son fils qu'elle parlera de l'état d'union:

C'est un abîme sans fond qui ne dit jamais *c'est assez* aux âmes qu'elle possède... Il y a des états où l'âme souffre de saintes inquiétudes et des impatiences amoureuses quoi qu'il lui semble être dans la jouissance de son unique bien. Il la fait jouir, puis il se retire pour la faire courir après lui. Ce sont des jeux de cette adorable sagesse qui *est descendue du Ciel pour jouer dans le monde, et pour prendre ses divertissements avec les enfants des hommes* (Prov. 8, 31). Ces divins états ne finissent point jusqu'à ce que cette même sagesse, ayant purifié dans son feu l'âme dans laquelle elle se plaît d'habiter, elle la possède enfin parfaitement dans son fond, où il ne se trouve plus d'inquiétude, je veux dire plus de désir, mais une paix profonde qui par expérience est inaltérable. Je ne veux pas dire que l'on devienne impeccable, car ce serait une illusion de le présumer, mais on jouit de la liberté des enfants de Dieu avec une douceur et tranquillité ineffable. Les embarras des affaires, les vexations des démons, les distractions des créatures, les croix, les peines, les maladies, ni quoi que ce soit, ne saurait troubler ni inquiéter ce fond, qui est la demeure de Dieu, et je crois qu'il n'y a que le péché et l'imperfection volontaire qui le puisse faire. Mais comme dans le Ciel outre la gloire essentielle, Dieu fait goûter aux bienheureux des joies et des félicités accidentelles pour faire éclater en eux sa magnificence divine ainsi dans ces âmes chéries où il fait sa demeure en terre, outre cette possession foncière qu'il leur donne de lui-même, il leur fait quelquefois sentir un épanchement de joie qui est comme un avant goût de l'état des bienheureux... Ces âmes ainsi avancées ont trouvé leur fin en jouissant dans leur fond de Celui qu'elles aiment; et ce qu'elles pâtissent extraordinairement hors de ce fond n'est qu'un excès de sa magnifique bonté... Si elles se trouvent engagées dans les affaires temporelles, il ne leur est pas besoin de faire tant de réflexion pour trouver des raisons ou des réponses convenables, parce que Celui qui les dirige intérieurement leur met en un moment dans la pensée ce qui est à dire ou à faire, p. 765.

Un an et demi avant sa mort, elle répondra pareillement à la lettre d'un religieux: «Je me sens dans une pauvreté qui m'anéantit sous son poids aux pieds de sa divine Majesté. Avec tout cela Dieu fait compâtir avec cet état celui d'union qui me tient liée à sa divine Majesté il y a plusieurs années, sans en sortir un seul moment. Si les affaires soit nécessaires soit indifférentes font passer quelques objets dans l'imagination, ce ne sont que de petits nuages semblables à ceux qui passent sous le Soleil, et qui n'en ôtent la vue que pour quelque petit moment, le laissant aussitôt en son même jour. Et encore durant cet espace Dieu luit au fond de l'âme, qui est comme dans l'attente... Elle est comme l'attendant en silence, puis elle retourne dans son intime union... Il n'y a point de visions ni d'imaginations dans cet état: ce que vous savez qui m'est arrivé autrefois n'était qu'en vue du Canada, tout le reste est dans la pureté de la foi où pourtant l'on a une expérience de Dieu d'une façon admirable. Voilà ce que je puis vous dire; et je vous le dis, parce que vous le voulez: mais le secret, s'il vous plaît! et brûlez ce papier je vous en supplie. Priez pour moi qui mérite l'oubli de toutes les saintes Ames. *Québec, le 17 septembre 1670.*

L'éditeur de la *Correspondance*, Dom Guy Oury, vient de publier un précieux petit livre: *Ce que croyait Marie de l'Incarnation, et comment elle vivait sa foi?*. La première partie retrace son *itinéraire spirituel*, la seconde partie dégage les thèmes *de sa pensée et de son expérience:* expérience du «dépouillement de l'âme» et de la «vraie pauvreté spirituelle et substantielle». Qu'il nous soit permis d'emprunter ici la conclusion de Dom Oury: «L'expérience des mystiques, leur aventure spirituelle est de révéler le sérieux, voire le tragique de l'amour de Dieu pour sa créature, et de dévoiler en même temps quelque chose de sa douceur infinie. Les mystiques montrent par leur exemple que l'amour divin est plus véhément, plus possessif que le plus violent des amours humains. L'amour de Dieu détruit et reconstruit l'homme, il le dénude jusqu'aux racines de son être et l'élève à l'union la plus intime. Il y a des échecs et de merveilleuses réussites.; des appels qui restent sans écho parce que l'homme interpellé n'a pas le courage nécessaire pour se livrer aux mains exigeantes qui vont le dépouiller de lui-même; il y a aussi des réponses d'une générosité totale qui s'épanouissent en témoignages que, de génération en génération, on ne se lasse point d'admirer. Marie de l'Incarnation nous a légué le sien».

CHARLES JOURNET

[1] Tours, Mame, 1972, 194 pages

Introduction à l'athéisme moderne[1]

L'honneur de signaler au lecteur de langue française cette œuvre magistrale, d'une étonnante richesse d'analyse – c'est un corps à corps avec trois siècles de philosophie moderne – et d'une exceptionnelle rigueur de pensée, serait-il réservé à *Nova et Vetera?* Nous n'en ferons pas l'éloge et tenterons moins encore de la résumer. On nous saura gré davantage, croyons-nous, de présenter tels quels au lecteur les passages principaux où l'auteur explique son dessein.

1. Introduction

Intention de l'auteur. – Le but de l'ouvrage est de mettre en lumière avant tout l' «itinérarire essentiel» de ce néant, creusé par le *cogito* de Descartes, et qui a conduit l'homme à une radicale désespérance. Elle est le fruit fatal du principe que l'homme ne peut sauver l'homme. Et l'on voudrait éveiller en celui-ci une espérance de salut qui ne soit plus trompeuse. Il ne s'agit pas de proposer une histoire de la pensée moderne, mais plutôt une analyse en diagonale de l'instance ultime de la liberté, de l'aspiration suprême à se dégager de la tyrannie du fini à laquelle elle est condamnée par la logique du principe d'immanence. L'itinéraire passionnant de la pensée moderne, qui n'a pas de pair dans l'histoire de l'esprit humain, demande ici à être capté et interprété dans son moment de naissance: ce qui directement nous intéresse n'est pas seulement le problème de Dieu, ni celui de l'homme ou du monde, ni celui du connaître et de l'être, ou de l'Un et du multiple... mais le moment d'incandescence de leur crise. C'est le point où l'on émerge du vide, le moment de l'attente; le jugement que la pensée a porté sur elle-même lui permet d'espérer une réalité de présence qui ne soit plus décevante. Nul temps autant que le nôtre, qui a donné lieu à toutes les apparences illusoires de la temporalité, ne peut être plus proche de l'espérance essentielle et indiquer à la philosophie sa mission originelle de guider vers la sagesse et de conforter dans la lutte pour la fondation de la liberté, pp. 9–10.

[1] Cornelio Fabro, *Introduzione all'ateismo moderno*, seconda edizione riveduta e aumentata, Roma, editore Studium, 1969, 1268 pages, dont 160 réservées aux index.

Structure de l'athéisme moderne. – Le seul problème posé à la philosophie classique par l'athéisme de l'antiquité était celui du matérialisme et du scepticisme. L'athéisme de la pensée moderne, au contraire, épouse la destinée multiple du nouveau principe d'immanence: En ce sens, il est positif et constructif. C'est dès leur première démarche que le réalisme et l'immanentisme vont se poser et s'imposer. Pour le réalisme, c'est l'être qui fonde et mesure l'activité de la conscience; pour l'immanentisme, la source et la mesure de l'être découlent de la conscience: l'*esse* est fonction du *cogito*, quelle que soit la manière d'entendre le *cogitare* dans les différents systèmes. En conséquence, la première question qu'un réaliste posera à l'idéaliste n'est pas de nature topique et systématique, mais préjudicielle et de principe: qu'est-ce que l'être pour la conscience? la requête première est avant tout d'établir le rapport originel être-conscience. Dès lors, la question posée par Leibniz, répétée par Schelling et Heidegger et reprise par Gilson dans sa polémique contre Brunschvicg: «pourquoi y a-t-il l'être plutôt que le rien?» est selon nous postérieure, et ne peut avoir aucune signification tant qu'on n'a pas établi le «c'est ainsi», l'être et l'exister de l'être. Pour nous la première évidence est que l'être est: voilà le premier éveil de la conscience, hors duquel il n'y a que ténèbre de l'esprit.

Et l'être, en *se donnant* immédiatement s'illumine de lui-même: en sorte que le don de l'être (existant) à la conscience – «l'être est» – est un acte *synthétique* pour la conscience, et il n'en peut être autrement. Dès lors sera synthétique toute la connaissance du réel, immédiate ou médiate; le connaître analytique est réservé à la sphère formelle du possible... Si les philosophies formalistes, réalistes et immanentistes, ont résolu l'être dans l'essence, c'est leur malheur: à toutes ces philosophies nous opposons celle authentique de saint Thomas qui le premier depuis Parménide met le commencement absolu dans l'*ens*... Si l'être est synthétique et que l'esprit est la *capacitas entis in veritate sua*, ni le mal physique, quel qu'il soit ni la mort ne peuvent décider de l'être de l'homme en tant que tel qui ne se perfectionne que par la liberté; et le mal moral lui-même, tant que dure la vie n'est jamais fatal et définitif, car la liberté «peut» le vaincre ou le renier et s'établir dans le bien, pp. 59–60.

Contradiction interne? ou cohérence? – Nier l'existence de Dieu, *dans une métaphysique réaliste* qui part de l'être, est certainement contradictoire, mais d'une «contradiction secondaire» – si l'on peut dire – puisque la contradiction primaire concerne la négation des objets d'évidence première ou immédiate soit dans l'expérience soit dans la réflexion. Pour *la philosophie moderne*, au contraire, qui fonde et qualifie l'être sur la pensée ou à partir de l'acte de conscience, la négation de Dieu n'est d'aucune manière contradictoire, mais constitue la conclusion essentielle et inévitable du principe même d'immanence ramené à son fondement. La raison première et fondamentale de l'athéisme moderne, auquel doit se référer le jugement même sur la possibilité de l'athéisme, ne relève pas de la logique formelle, mais

de sa nature constitutive, et doit se chercher plus avant, à savoir dans la première démarche de la pensée. Quand elle a commencé par le *cogito*, par l'acte de pensée écartant de soi tout contenu d'être, la philosophie a nié de soi sa fondation dans l'être, et mis l'être à la merci de la pensée... Dans ce renversement de la fondation de la vérité de l'être est impliquée la signification des premiers principes qui s'identifient à leur fondement (*Grund*), savoir à l'acte de conscience. Si pour le réaliste la négation de l'existence de Dieu est contradictoire, ou peut le devenir en vertu d'une réflexion bien conduite, elle ne l'est aucunement pour l'immanentiste et n'est pour lui qu'une position cohérente. Le fait que pendant quelques siècles quelques-uns des plus grands philosophes modernes ont admis l'existence de Dieu (Descartes, Spinoza, Leibniz, Locke, Kant, Hegel...) témoigne simplement de la complexité des facteurs intervenant à chaque époque dans la formation de la conception du monde, p. 72.

Dans sa dernière réponse à Gilson, Brunschvicg touche le nœud de la controverse en répliquant que le problème de l'existence du monde n'est aucunement un problème, et que c'est seulement par l'imagination, se transportant à quelque moment du temps supposé antérieur à l'univers, qu'un tel problème peut être posé. A sa manière, Brunschvicg affirme que «la conscience est la condition, non de l'être, mais de la connaissance de l'être». C'est sur ce point qu'il convenait d'insister, à savoir le rapport entre la conscience et l'être: car c'est ici, – avant même que sur le concept de création –, que réalisme et idéalisme divergent, p. 79.

L'interprétation de l'essence de la philosophie moderne comme athéisme positif et constitutif, qui est la nôtre, prend dès lors au sérieux les accusations d'athéisme faites à (presque) tous les représentants de la pensée moderne, et s'aligne sur la thèse de Feuerbach selon qui «le secret de la théologie (hégélienne) est l'anthropologie». Le commencement du *dubito-cogito* annonce l'avènement de l'humanisme essentiel ou constitutif qui insère le principe de la conscience au fondement de l'être (Fichte). Dès lors, la pensée dans la philosophie moderne ne se présente plus sur le fondement de l'être (Parménide et réalisme traditionnel), mais fait de la conscience même le principe d'unité de l'expérience en sorte que la conscience devient l'horizon transcendant de l'apparition du monde, p. 80.

2. *Incipit tragoedia hominis moderni*

Si extravagant qu'il paraisse, ce titre veut indiquer l'orientation fondamentale de la civilisation moderne, dont les moments constitutifs ont été signalés: à savoir que la pensée moderne est essentiellement athée, dès son principe, en sorte qu'il faut reconnaître à l'athéisme des philosophies contemporaines la légitimité de revendiquer pour elles leur cohérence avec le *cogito*. Les professions de théisme plus ou moins explicites d'une bonne partie des philosophes modernes jusqu'au XIX^{e} siècle appartiennent uniquement au règne des bonnes intentions et concernent l'attitude subjective

de chacun de ces philosophes, mais elles sont inexorablement renversées par la cohérence du principe. Dans l'*epistula dedicatoria* des *Meditationes de prima philosophia* adressée au doyen et aux docteurs de la Faculté de Théologie de la Sorbonne, Descartes déclarait: «J'ai toujours estimé que ces deux questions de Dieu et de l'Ame étaient les principales de celles qu'il appartient à la philosophie plutôt qu'à la théologie de démontrer» [1]. Kant lui-même s'était proposé dans sa critique de la Raison pure, de combattre l'athéisme et l'incrédulité: «Ce n'est que par une telle critique que l'on peut couper à la racine le matérialisme, la fatalisme, l'athéisme, l'incrédulité des libres penseurs, le fanatisme et la superstition, dont la nuisance peut être universelle, et enfin l'idéalisme et le scepticisme qui sont plus dangereux pour les écoles et passent difficilement dans le public» [2]. Plus connue est la déclaration de Bacon: «Un peu de philosophie peut conduire peut-être à l'athéisme, mais plus de philosophie ramène à la religion». Le texte est repris par Leibniz dans sa *Confessio naturae contra atheistas*. Et pour Hegel aussi, on le sait, le but principal de la philosophie et de la vie entière de l'homme est la «connaissance» de Dieu par la raison [3]. On pourrait continuer les citations. Mais déjà Jacobi avait rappelé une «prophétie» du paradoxal Lichtenberg: «Notre monde s'achemine vers un état où il sera aussi ridicule de croire en un Dieu, qu'aujourd'hui de croire aux spectres». Il me semble, sans être trop pessimiste que déjà nous y sommes.

Le problème théologique de la pensée moderne a rejoint, à notre avis, dans les philosophies contemporaines le propre «moment de la vérité»: son terme n'exprime pas quelque «valence» dont le développement serait laissé à la libre option des continuateurs, mais découle de l' «analyse de structure» du *cogito*. La thèse de l'implication de l'athéisme dans le principe d'immanence n'est certes pas nouvelle: mais ce qu'il importe de saisir et de retenir avec force est la profonde affinité des systèmes les plus opposés de la pensée moderne, qui est la raison même de leurs mutuels conflits. Rationalisme et empirisme, déisme, sensisme, criticisme, idéalisme, phénoménisme, positivisme... et tous les systèmes mineurs qu'on pourrait indiquer, constituent les étapes authentiques du *cogito*. Il est vrai que dans la résolution athée du *cogito*, le matérialisme semble apporter une fausse-note et un contresens évident et c'est pourquoi l'aile rationaliste et idéaliste a toujours rejeté avec dédain la qualification d'athéisme. Mais après l'œuvre de Feuerbach, Nietzsche et Sartre, un tel rejet est devenu toujours plus rare, et l'on peut dire qu'il est aujourd'hui complètement disparu chez les philosophes: notons qu'il en résulte au plan spéculatif un progrès notable d'honnêteté et de clarté.

La philosophie moderne a constitué sans doute la plus audacieuse tentative de l'esprit humain, à savoir celle d'une autofondation et formation de

[1] Adam-Tannery, t. VII, p. 1.
[2] Préface à la 2e édition.
[3] Philosophie der Weltgeschichte,

la pensée sur elle-même. La philosophie antique, dans sa sérénité olympique, et la pensée chrétienne elle-même confortée par la révélation, ne supportent pas, sur le point de la hardiesse spéculative et de la variété des recherches dans tout le champ de l'esprit, la comparaison avec l'agitation, la vitalité, l'insatisfaction des systèmes modernes. Aussi, quel que soit le jugement que l'on porte sur la philosophie moderne de l'immanence qui en est maintenant venue à son point zéro, il faut admettre qu'elle a façonné le monde moderne dans lequel nous aussi nous nous trouvons. Si ce monde s'en est allé à la dérive et a besoin d'une réorientation vers l'Absolu, qui ne déçoive pas et comble le vide des Absolus du rationalisme et de l'idéalisme, c'est le mérite du principe d'immanence d'avoir montré, en se résolvant et se dissolvant dans le vide, que celui qui interroge comme aussi celui qui répond ne peut être que l'Etre même, et qu'il convient à l'homme de s'occuper et préoccuper d'être à l'écoute et de répéter le Vrai qu'il a entendu et recueilli dans la présence de l'Etre.

L'itinéraire de notre recherche s'éclairera par le progrès même de la technique intérieure au *cogito* dans ses trois moments fondamentaux qui sont la *Via Crucis* ou Vendredi saint de Dieu (Hegel): à savoir le moment rationalistique de l'Absolu posé comme Principe; le moment criticiste-idéalistique de l'Absolu interprété comme Principe-résulté; le moment post-hégélien et contemporain de l'Absolu liquidé comme résultat d'une illusion. Ces trois étapes pourraient se formuler en fonction du progrès de la conscience à l'égard du nouveau «concept» d'homme (conscience), comme Absolu, qui avec le rationalisme revendique pour soi le principe comme acte, avec l'idéalisme transcendental l'affirme comme principe du contenu-même, et avec la pensée contemporaine aboutit à la pure identité de l'acte et du contenu. Ce qui importe dans cet itinéraire est qu'il commence par le néant du doute (*cogito*), qu'il se justifie comme affirmation de l'action (*volo*) à savoir comme néant de pensée, et qu'il se termine dans la finitude de l'être comme néant de l'être et de la pensée, et avec la réduction de l'homme à une passion inutile.

Notre principe méthodologique est que l'on doit «prendre avec un grand sérieux» soit le principe, soit le développement soit le terme de cette ultime *tragoedia hominis* qui porte en elle la profondeur et l'angoisse de l'antique tragédie et en reproduit les étapes sur le plan d'une civilisation qui a comme destinée la menace impersonnelle des armes nucléaires et pour horizon un monde privé de l'homme lui-même submergé par la technique. Et comme à l'homme de la tragédie antique le message chrétien du salut a pu apparaître plus radieux, il n'est pas tout à fait téméraire d'espérer qu'à l'homme contemporain s'ouvre, sur le fondement de l'extrême raison en laquelle se consume le *cogito*, le libre chemin d'une espérance plus fondée. C'est pourquoi notre présente interprétation vise, et le lecteur en jugera, à un caractère rigoureusement unitaire, du fait qu'elle retient comme essentielle l'instance du *cogito*, pour passer, de l'intérieur de la structure du *cogito*, à l'examen des diverses positions immanentistiques, en vue de rejeter tour à tour comme des corps étrangers ou des résidus extrinsèques, les

toujours plus pâles et équivoques affirmations d'Absolu. C'est pourquoi elle rejette radicalement, comme contamination et incompréhension, tout compromis systématique ou structurel entre la philosophie classique de la trancendance et la philosophie moderne de l'immanence; mais assume en même temps, en regard de la fascinante aventure de la pensée moderne, l'insistance de la radicalité, en vue non plus de proposer la pensée comme acte de l'être – chose impossible comme le démontre la plus élémentaire analyse structurelle de la pensée et comme l'a démontré sans possibilité de retour le développement de la philosophie moderne –, mais de présenter l'être comme acte et fondement de la pensée.

La lecture de la pensée moderne est aussi décisive pour la crise de l'idéal métaphysique – et plus encore en raison de la déviation formalistique – que ne l'a été celle de la pensée grecque dans la formation de la philosophie chrétienne [1]. Et grâce au nouvel apport de l'exigence du transcendental, lorsqu'est reconnu – comme il se doit – le primat de l'Etre même, on devrait éviter les déviations qui l'ont rendue ambiguë et inopérante pendant tant de siècles et rendre claire la vérité en son langage authentique qui est la conscience en acte, pp. 81–85.

3. Conclusion. Immanence et Athéisme: deux termes et un destin

Si notre recherche n'a pas manqué complètement le but, on peut conclure que la pensée moderne a trouvé dans la philosophie contemporaine son propre «moment de vérité»: à savoir la résolution du *cogito* dans l'athéisme de structure de la conscience comme telle; ou dans une ontologie qui a pour contenu «l'être de l'homme dans le monde», et pour fondement la conscience elle-même comme intentionalité ou comme «possibilité d'être dans le monde». La «valence athée» de la pensée moderne, en vertu de ce qui la distingue de la pensée classique et a ouvert la nouvelle conception du monde, n'est pas quelque chose de facultatif mais de constitutif, en sorte que toute concession directe et indirecte à la transcendance est une déviation et une incompréhension de cette immanence dont on a voulu faire le premier pas et le *status in quo* de la pensée. Telles doivent être considérées toutes les tentatives de récupérer l'Absolu opérées à partir de l'intérieur du principe d'immanence, depuis les plus somptueuses de l'époque rationaliste jusqu'à celles plus vagues et confuses des temps plus récents: chercher Dieu à partir du *cogito* – après les clarifications fondamentales de Feuerbach, Kierkegaard et Nietzsche... – est signe d'une pauvre pénétration du monde moderne, ou, au moins (et surtout) de la transcendance de Dieu et de l'esprit humain.

[1] Cette ambiguîté a été au contraire aggravée dans la position de ces néo-scolastiques (Maréchal-Rahner-Metz...) qui, s'inspirant de Suarez-Kant-Hegel-Heidegger... émoussent et évaporent l'opposition radicale entre l'immanence perfective thomiste et l'immanence constitutive moderne, jusqu'à identifier le transcendental thomiste (*omne ens est verum*) avec le transcendental moderne, malgré les réserves précises formulées par Kant lui-même..., p. 85.

L'incidence athée du principe d'immanence s'est manifestée aussitôt, à la première apparition du *cogito* cartésien, il n'est pas de philosophe moderne de quelque relief qui n'ait été accusé d'athéisme. Mais ce qui importe par-dessus tout, pour ne pas manquer le but, est de reconnaître que la philosophie moderne a fait de la conscience son nouveau point de départ et a pour cela renversé la perspective de l'être, accomplissant la plus audacieuse et fascinante tentative de l'esprit humain, celui d'une auto-fondation radicale de la pensée en elle-même. Le «point zéro» en lequel s'est résolu le *cogito* dans les philosophies contemporaines en constitue la «vérification essentielle», et c'est la reconnaissance définitive du non-être ou du néant de l'homme, fondée précisément sur la proclamation du non-être constitutif de la conscience. Et ce n'est point hasard si le non-être de Dieu apparaît désormais sans hésitation comme solidaire du non-être de l'homme: le chemin de cette «vérification» ou résolution a été long et laborieux, mais il n'est ni incertain ni inutile dans l'économie de l'esprit.

C'est une histoire captivante que celle du «*polymorphisme*» déployé par le principe d'immanence au cours des trois siècles de son développement. Du point de vue historique, il n'est pas possible d'évoquer toute la richesse de la problématique de la pensée moderne, – que nous avons caractérisée comme réduction au point zéro, – en qui s'exprime une descente au fond du principe d'immanence (Hegel), et la grande aventure d'exploration de la subjectivité humaine qui a ouvert des horizons nouveaux... Le polymorphisme du *cogito* et le conflit des alternatives contrastantes qui en est résulté n'ont pas été vains. Dans la frénésie de vaincre le doute, en faisant de l'Absolu une tête de pont, la conscience soi-disant autonome a expérimenté en ces trois derniers siècles la gamme multiple de ses fascinantes et terribles possibilités, témoignant qu'elle peut bien déboucher sur le néant mais non pas rejoindre l'être. D'une part, en effet, l'homme s'est confronté à l'Infini d'une manière finie, d'autre part il s'est confronté d'une manière finie avec le fini: que dans un cas il ne s'agissait que d'un pseudo-Infini de contenu, et dans l'autre d'une pseudo-infinité d'acte, cela n'empêche pas de reconnaître l'extraordinaire richesse de valences spirituelles qui de cette façon ont été évoquées sous un aspect auaparavant inconnu.

C'est un fait que dans le camp théologique, tant catholique que protestant, on a minimisé jusqu'à ces dernières décennies le problème de l'athéisme – et beaucoup le font encore. Attachés aux vieux schèmes, les théologiens ont perdu contact avec la nouvelle réalité qui a renversé l'axe spirituel du monde et leur discours est devenu «hors de situation»: les protestants par excès, en faisant coïncider l'athéisme avec l'état de l'homme abandonné au péché par le *Deus absconditus;* les catholiques par défaut, en rangeant l'athéisme avec les vieilles choses, ou avec le matérialisme, le scepticisme, le relativisme. Puis la politique est entrée en scène et alors aujourd'hui encore, on s'alarme plus des conséquences pratiques d'un certain type d'athéisme – celui du communisme – sans aller au fond des principes et sans toucher la racine de la maladie mortelle de la conscience moderne, partout présente non seulement par ses instances mais aussi par ses effets.

La *positivité* de l'athéisme moderne a un point de référence sûr et précis, à savoir le *principe d'immanence*, ou le renversement du *fondement de la liberté*, comme notre enquête l'a révélé en procédant d'étape à étape dans la marche tumultueuse mais irrésistible de la nouvelle philosophie. Dans cette irruption de l'homme sur l'être, qui le portera à s'enfoncer dans le fini sans possibilité d'évasion, l'analyse de structure peut distinguer diverses lignes de force ou de pulsion intentionnelle (peut-on dire) qui sous un aspect semblent s'opposer, mais sous un autre s'accordent à «précipiter» le principe d'immanence vers sa conclusion. Et la conclusion – que cela soit dit en toute clarté et sans moyens termes – est la plus étrange et paradoxale qui soit jamais apparue dans l'histoire de l'esprit: – à savoir que, tandis qu'avec Descartes et le rationalisme on était parti pour fonder radicalement le connaître sur un fondement absolu, on est arrivé à la radicalité du vouloir qui dissipe dans l'air le connaître; – tandis qu'avec Kant et l'idéalisme on voulait garantir la suprématie de la conscience et l'intériorité du Moi contre la prétendue invasion de l'extériorité du monde, on a perdu à la fin le terme même de conscience: l'homme se considérant comme un «être-dans-le-monde» où c'est l'homme qui disparaît pour faire émerger le monde et l'histoire, et où lui-même est sans cesse dispersé et immergé par sa mise en situation; – tandis qu'avec la dissolution du théologisme hégélien on prétendait restituer l'homme à son authentique originalité et proclamer le nouvel humanisme, le résultat a été de perdre pour toujours le sens de l'humain pour avoir abandonné l'homme aux chutes voire à la déchéance constitutive de son existence. L'homme qui prétendait fonder la vérité de l'être, est l'unique être resté aujourd'hui sans possibilité de définition parce qu'il a dissous son être propre dans la possibilité de la possibilité ou néant radical.

Les étapes de cette «résolution» sont variées et même en apparence opposées, et c'est ainsi que les a jusqu'ici considérées la storiographie officielle, même celle du marxisme... Selon notre enquête, ces étapes, ces points de force dans la résolution athée du principe d'immanence sont surtout les suivantes: le doute radical volontaire de Descartes – la possibilité d'une morale athée de Bayle – la priorité de l'acte sur le contenu de Locke-Hume – l'absolu de la raison selon l'illuminisme déiste – le Moi pensant transcendental dans le développement qui va de Kant à Hegel – le volontarisme absolu de Schopenhauer-Nietzsche – l'humanisme radical de Feuerbach à Sartre – l'évolutionnisme émergent absolu de Darwin à L. Morgan-Alexander-Whitehead... Il s'agit à chaque fois de phénomènes de rupture nouveaux en vue de dépasser une position précédente d'immanence, et d'en inaugurer une plus radicale qui veut couper tout lien du compromis où restait engluée la position précédente: il s'agit de «phénomènes de dissolution-résolution» du principe d'immanence. Et c'est en effet une résolution qui se résout en une «chute» ou une mort que l'on veut dire: on est parti pour fonder l'immanence à savoir le Je pense, et on a fini dans l'extériorité du monde, par la perte totale du Moi qui s'est diffusé dans la «mondanité constitutive» de l'être même. L'homme d'aujourd'hui

est tout entier [un être-pour] la science, pour la technique, pour la politique, pour la culture... Désormais c'est le monde qui définit l'homme, ou plutôt sa situation dans le monde, laquelle est un «hasard», et c'est pourquoi l'on a dit que l'homme est l'unique réalité qui reste sans définition et donc sans connaissance de soi, dans cette dilatation de lui-même à la démesure de la science.

Mais le phénomène que nous avons analysé est encore plus profond et plus intense. Quand l'une des positions ou étapes prétend «dépasser» l'autre, en réalité elle ne lui confère qu'un aspect nouveau, ou plus exactement elle ne lui apporte qu'une nouvelle sémantique plus adaptée. En d'autres mots, une fois saisi, le côté véritablement constitutif du doute radical (*cogito, ergo sum*) de Descartes, on doit admettre encore avec Sartre que l'existence précède l'essence, ou que c'est à la volonté de conditionner la vérité: en ce sens théorique, Descartes, Spinoza, Leibniz, Hume, Kant, Hegel, Marx... et chaque philosophe essentiel n'ont pas été dépassés, et ne sont pas dépassables. En ce sens on pourrait dire que Sartre est plus cartésien que Descartes et Marx plus hégélien que Hegel, et cela a été dit...

Mais il y a plus, me semble-t-il. On pourrait encore dire que chacune des solutions modernes du principe d'immanence est divergente-convergente: elle diverge selon la sémantique et elle converge en se référant au fondement (de l'immanence). Le volontarisme cartésien affirme avec Bayle l'indépendance de la morale par rapport à la religion, ce volontarisme porte Locke à affirmer la possibilité de la «matière pensante»: avec ces deux principes, on peut expliquer toute la philosophie suivante qui dérive du Je pense, de la morale autonome de Kant, de l'humanisme matérialiste, phénoménologique, néopositiviste, historiciste...

Et voici la conclusion de tout l'ouvrage. La critique – si on l'entreprend – de l'athéisme moderne ne regarde pas le problème de Dieu, mais le problème de l'être; ou le «problème du commencement» posé par Descartes et repris tour à tour par Locke, Hume, Kant, Schelling, Hegel, Heidegger...; ou le problème du rapport conscience-être posé au fondement». Seul celui qui commence avec l'*être* et fait levier sur l'être peut arriver à l'Absolu d'être qui est Dieu. Qui part du fondement de la conscience, finira par se laisser résorber dans la finitude intrinsèque de son horizon, ou par se perdre dans le néant d'être. Ainsi la finitude devient la structure transcendentale de la conscience même, en sorte que plus elle la soulève au-dessus du néant, plus elle la ramène chaque fois à ce même néant. Et c'est dans cette finitude de l'horizon humain, placé au fondement de l'apparition, du don et de l'activité de l'être, que consiste l'athéisme essentiel ou constructif de la pensée moderne, en sorte que sa qualification d'humanisme est synonyme d'athéisme, et cet athéisme ne signifie plus opposition à Dieu ou polémique contre Dieu, ou antithéisme, mais absence et carence intentionnelle radicale de la «fuite de Dieu» par l'homme et de la «fuite de Dieu» de l'homme.

A la fatalité antique de la rationalité ou *logos* de la *nature* à laquelle devaient se soumettre même les dieux, la pensée moderne a substitué le destin (*Geschick*), la lutte de l'homme contre le néant; il émerge désormais

sans commune mesure des conquêtes de la science et de la technique, en avançant continuellement dans la recherche de l'être sans l'exister: condamné à errer dans les silences immenses des espaces infinis, oublieux de soi depuis qu'il a nié Dieu.

Il y avait un drame que la conscience, tôt ou tard, devait affronter, à savoir le risque de sa propre solitude cosmique: et il faut reconnaître que la multiplicité des aperçus suscités par le *cogito* a su créer de nouvelles disciplines, de nouveaux domaines de recherche dans tous les secteurs de l'esprit, beaucoup plus adaptés et féconds que les fragmentaires analyses et classifications formalistes traditionnelles, et beaucoup plus voisines – au moins par contraste –, des plus profondes intuitions de la métaphysique. Par-dessus tout, l'affirmation de l'originalité de la conscience et du caractère absolu de la liberté, – malgré la mystification et la déviation radicale qui se profile dès la première apparition du *cogito* et qui s'est maintenant consommée au point zéro, – a été à sa manière une expression de l'originalité constitutive de la pensée et, partant, de la lutte que la philosophie mène pour sauver l'homme de l'absorption par le néant. Réserve faite d'une opposition de principe fondamentale, rien n'empêche d'entrer ouvertement en contact avec le monde, dans la tension de la technique et de la dialectique avec les autres hommes, dans les conflits de l'éthique et dans les oscillations de l'histoire, dans les dispersions de la nature et dans les instances de la liberté, pp. 1091–1100.

*

«Les pentes sont faites pour être remontées» (J. Maritain). Celles de la philosophie ne font pas exception. Mais elles ne pourront l'être que sous un ciel préalablement – et incessamment – balayé par le grand souffle d'amour d'une nouvelle authentique Pentecôte.

C. J.

Bibliographies

ETIENNE GILSON, de l'Académie française, *D'Aristote à Darwin et retour, Essai sur quelques constantes de la biophilosophie*, Paris, Vrin, 1971, 256 pages.

Un beau livre. Quelle lucide intelligence, quelle richesse de culture et de lecture, quelle loyauté dans l'analyse des textes, vont, à propos d'une notion de la «philosophie de la nature», celle de *finalité*, nous faire passer de l'univers de pensée d'Aristote à celui de Darwin et Malthus, etc., et bien au-delà, jusqu'à Bergson et jusqu'aux toutes récentes discussions de nos contemporains! «L'objet du présent essai n'est pas de faire de la finalité une notion *scientifique*, ce qu'elle n'est pas, mais de faire voir qu'elle est une inévitabilité *philosophique*, et pour cela même, *une constante de la biophilosophie, ou philosophie de la vie.*

Il ne s'agira donc pas de théologie: s'il y a de la finalité dans la nature, le théologien a droit de s'appuyer sur ce fait pour en tirer les conséquences qui à ses yeux, en découlent touchant l'existence de Dieu; mais l'existence de la finalité dans l'univers sera l'objet d'une réflexion philosophique propre, qui n'aura aucun autre but que d'en confirmer ou infirmer la réalité. Le présent ouvrage ne parlera pas d'autre chose: la raison interprétant l'expérience sensible, conclut-elle ou non qu'il existe de la finalité dans la nature?». Le philosophe qui traite d'un tel problème «éprouve le scrupule constant de son incompétence scientifique en une matière où la science est directement intéressée. C'est donc pour lui une grande satisfaction de rencontrer parfois un biologiste, conscient de l'évidence de l'existence et de la nature du problème philosophique posé par l'organisation des êtres vivants.» Voici un témoignage de Lucien Cuénot, de l'Académie des Sciences: «Plus on pénètre profondément dans les déterminismes, plus les relations se compliquent, et comme cette complexité aboutit à un résultat univoque que le moindre écart peut troubler, alors naît invinciblement l'idée d'une direction finaliste; je concède qu'elle est incompréhensible, indémontrable, que c'est expliquer l'obscur par le plus obscur, mais elle est nécessaire; elle est d'autant plus nécessaire que l'on connaît mieux les déterminismes, parce qu'*on ne peut se passer d'un fil conducteur dans la trame des événements. Il n'est pas téméraire de croire que l'œil est fait pour voir*», p. 10. Un autre texte de L. Cuénot sera cité plus loin: «La philosophie finaliste croit que la biologie est un domaine spécial; parmi ses principes, on doit ranger le pouvoir d'invention et d'organisation et le principe d'organisation que je nomme l'*Anti-hasard*», p. 215. Par des voies différentes, continue E. Gilson, «le présent ouvrage aboutit à la même conclusion. Cette conclusion, dira-t-on, n'est donc pas originale? Non, elle est seulement vraie, et il est peut-être utile de la redire en un temps où il est de bon ton philosophique et scientifique de prétendre le contraire. On lit dans le *Cahier de Notes* de Claude Bernard: 'La science est révolutionnaire'. Je suis profondément convaincu que la philosophie ne l'est pas», p. 10.

2. La lecture du livre nous ménage bien des surprises. «Deux noms symbolisent pour le grand public cultivé le problème de l'évolution: Lamarck et Darwin. Pourtant on peut lire Lamarck sans rencontrer le mot «évolution». Quant à Darwin il n'a écrit aucun livre dont le titre annonce une doctrine de l'évolution. Il ne figure pas davantage dans le titre d'aucun des quinze chapitres de l'*Origine des espèces*, ni des vingt et un chapitres de *La descente de l'homme*... On continue de se demander qui, de Lamarck ou de Darwin,

est le premier inventeur de la doctrine de l'évolution, bien que ni l'un ni l'autre n'ait revendiqué la paternité de cette découverte, tandis que nul ne songe à l'attribuer à Spencer, qui la revendique à bon droit. Ce nouvel *hircocervus, l'evolutionismus darwinianus,* fait preuve d'une vitalité remarquable. Il la doit sans doute à sa nature particulière comme hybride d'une doctrine *philosophique* et d'une loi *scientivque,* ayant la généralité de l'une et la certitude démonstrative de l'autre, il est pratiquement indestructible...

«Il est paradoxal que de deux hommes (Darwin et Spencer) si différents à tous égards, le modeste, le toujours absent des réunions scientifiques consacrées à la discussion de son œuvre, ait récolté la gloire pour avoir annoncé une doctrine dont lui-même, qui savait bien qu'elle n'était pas la sienne, hésitait à partager la responsabilité. C'est Darwin, non Spencer, qui eut les honneurs des funérailles à Westminster. Le darwinisme de l'Evolution n'appartient pas à l'histoire réelle, mais à celle des mythes. C'est le fruit d'une représentation collective désormais incorporée à la presse, aux partis intellectuels et politiques et vivant des intérêts de toute sorte dont ils l'ont chargé. On perdrait aujourd'hui son temps à vouloir redresser la situation», pp. 82, 115, 117.

3. Il est touché plusieurs fois à la crise religieuse de Darwin. Son manque de vocation médicale avait été interprété par son père comme l'équivalent d'une vocation cléricale. Ce furent ses observations de naturaliste au cours de sa longue croisière sur le *Beagle* qui, le mettant en opposition avec ce qu'il tenait pour la vérité littérale de la Bible, mirent en déroute sa foi en la véracité de l'Ancien Testament et, par suite, en toute révélation. La *Genèse*, prétendait que Dieu avait créé les espèces par des actes de création distincts et telles qu'elles sont encore aujourd'hui; puisque c'était faux, la Bible n'était pas digne de foi. Il n'en vint jamais à un athéïsme déclaré – les positions absolues n'étaient pas dans sa nature, – mais il aboutit à un agnosticisme qu'il devait garder jusqu'à la fin. Cette opposition entre ce qu'il regardait d'une part comme la science et d'autre part comme la révélation, fut pour lui l'occasion d'une crise personnelle profonde, pp. 91–93, 123, 237. Mais la notion de création immédiate des espèces vivantes, contre laquelle il s'insurgeait, exigeait d'être critiquée. L'acte créateur initial de l'univers demandait à s'accomplir à travers le temps par un processus de progression, faisant surgir de la potentialité de la matière des formes de vie toujours plus parfaites: c'est seulement avec l'apparition de l'âme humaine, qui est spirituelle, qu'un acte propre de création est à nouveau requis. Cette progressive formation des vivants qui se serait poursuivie d'elle-même, nous dit E. Gilson, «est une simple vue de l'esprit dont le mérite est de rendre raison de manière satisfaisante (si elle est vraie) d'une littéralement innombrable multitude de faits, observés ou observables, présents, passés ou même futurs», p. 238.

Sur le plan *métaphysique*, Darwin était vulnérable et complètement désarmé. Que l'existence des lois naturelles implique la finalité, «je ne peux pas l'admettre». Après avoir indiqué ses raisons, il fait cette remarque qui montre qu'il se connaissait bien: «Mais je n'ai pas l'habitude du raisonnement abstrait, et je peux me fourvoyer entièrement.» Vient alors une déclaration inattendue après ce qui précède: «Néanmoins, vous avez exprimé ma conviction intime et même de manière plus frappante et plus claire que je n'eusse pu le faire, savoir que l'univers n'est pas le fruit du hasard.» Se resaisissant, il continue: «Mais alors en moi le même horrible doute surgit toujours: les convictions de la pensée de l'homme, qui s'est développée à partir de la pensée des animaux inférieurs, ont-elles une valeur quelconque, méritent-elles aucune confiance? Qui voudrait prêter confiance aux convictions de la pensée d'un singe, s'il y a des convictions quelconques dans une pensée de ce genre», p. 142.

4. Pour expliquer comment les espèces, sans avoir été «créées» ont pu se constituer d'elles-mêmes, Darwin faisait appel à la loi de la Lutte pour la Vie, aussi nommée loi de la Survivance du plus apte. La loi de la Sélection Naturelle à laquelle il tenait comme à la pupille de son œil lui permettait d'expliquer comment par l'heureux accident de variations favorables et transmises par hérédité, des formes anciennes pouvaient faire place à de nouvelles, p. 236. Mais l'*Encyclopédie française* nous dit aujourd'hui que la Sélection Naturelle a, contrairement à ce que pensait Darwin, un effet conservateur. Et elle conclut que «la théorie de l'évolution est impossible. Au fond, malgré les apparences, personne n'y croit plus, et l'on dit, sans y atta-

cher autrement d'importance, évolution pour signifier enchaînement – ou plus évolués, moins évolués, au sens de plus perfectionnés, moins perfectionnés, parce que c'est un langage conventionnel, admis et presque obligatoire dans le monde scientifique... Cela il faut avoir le courage de le dire, pour que les hommes de la génération future orientent leur recherche d'une autre façon», p. 146.

5. Le long détour où nous a entraînés l'évolutionnisme n'aura pas été inutile. Il fait voir d'abord que le problème de la finalité est tout aussi inévitable dans la perspective de l'évolution des espèces que dans celle de la création. En fait, la finalité se porte aujourd'hui moins mal que l'évolution. La conclusion est que la situation n'apparaît pas très différente aujourd'hui de ce qu'elle était au temps d'Aristote. On retrouve ce que l'auteur appelle les constantes philosophiques. Il cite un beau texte de Claude Bernard sur la *téléologie:* «Quand nous voyons dans les phénomènes naturels l'enchaînement qui existe de telle façon que les choses semblent faites dans un but de précision, comme l'œil, l'estomac, etc., qui se forment en vue d'aliments, de lumières futures, etc., nous ne pouvons nous empêcher de supposer que ces choses sont faites intentionnellement, dans un but déterminé. ...Cette détermination intentionnelle paraît surtout évidente dans les êtres vivants qui forment un tout fini; elle le paraît moins pour le physicien et le chimiste qui ne voient que des fragments des phénomènes généraux du grand tout. Aussi sont-ce ceux-ci qui ont combattu la téléologie comme fournissant des idées fausses et aujourd'hui les savants n'osent pas avouer qu'ils sont téléologistes parce que ce sont des choses qui ne se démontrent pas. Dans tous les cas, on n'a rien mis à la place, et la place est vide», p. 206. Et ce mot encore: «Le changement d'ordre qui s'opère quand on passe de l'inorganique à l'organique a été fort bien défini par Auguste Comte comme le passage de l'ordre où les parties conditionnent le tout à celui où le tout conditionne les parties et en ce sens leur est antérieur. C'est, disons-nous à notre tour, comme si les parties n'étaient là qu'en vue du tout ou du moins requises par le tout. C'est ce qu'on appelle l'ordre de la finalité», p. 198. Sur le rôle de la *finalité en biologie,* voir la distinction faite par J. Maritain, *Philosophie de la Nature,* p. 111.

ROBERT LAHAYE, *Qu'est-ce que l'âme, Réponse à Claude Tresmontant,* Paris, Téqui, 1971, 94 pages.

On trouvera un exposé du livre de Cl. Tr. sur le *Problème de l'Ame,* dans *Nova et Vetera,* 1971, nº 2, pp. 148–150. C'est en suivant le mouvement de la recherche et en gardant les divisions de ce livre qu'une critique très serrée nous en est ici présentée. Elle est faite du point de vue d'une philosophie de la nature très fidèle à Aristote et à Thomas d'Aquin. Elle nous donne, en résumé, comme un petit traité de la nature de l'homme et de son âme. Nous en retiendrons plus particulièrement quelques points.

1. Selon saint Thomas, la pensée d'Aristote est que ce par quoi nous intelligeons, à savoir l'intellect, est la forme d'un corps naturel. Mais l'intellect, doué d'une activité spirituelle au-dessus de toute activité corporelle, ne peut pas être produit par la génération. D'où vient-il donc? «Le Philosophe exprime le mystère de son origine dans un des textes les plus émouvants de toute la philosophie, un des textes qui montrent le mieux ce qu'est la vraie philosophie, parce qu'on y voit poindre une lumière sublime dans une pauvre obscurité: l'âme intellective ne préexistant pas (c'était l'erreur de Platon) et n'étant pas engendrée par les parents, elle vient *du dehors;* elle n'est pas tirée de la puissance de la matière par la cause qui la produit, elle est infusée dans la matière par cette cause en même temps qu'elle reçoit d'elle l'être; quelle est donc cette cause? Elle n'est pas nommée, mais elle est cause de quelque chose de divin», p. 20.

2. Aristote savait très bien qu'en se nourrissant le vivant se renouvelle matériellement tout en restant formellement le même: il en va de la forme et de la matière de la chair et des os, comme de la mesure qui reste la même et de l'eau qui change, lorsque celle-ci s'écoule d'un vase plein et s'y déverse goutte goutte à goutte. Il a saisi en outre la nature de ce renouvellement beaucoup plus profondément que les biologistes. L'aliment ne vient pas seulement se juxtaposer aux parties du corps qui demeurent en attendant d'être elles-mêmes renouvelées: il est assimilé à la

substance du vivant par le passage de sa matière sous la forme substantielle, p. 45.

3. Pouvons-nous affirmer que l'âme subsistera après la mort? On verra, pp. 55–56, comment la manière dont Cl. Tr. répond à la question doit être redressée. Puis on lira: «Pourtant, si l'on peut montrer que l'âme intellective est naturellement immortelle, et que Dieu ne veut rien annihiler, il faut concéder que la pure philosophie se trouve devant l'immortalité de notre âme comme devant une conclusion qui, pour nécessaire qu'elle soit, n'en est pas moins mystérieuse. En effet, il est naturel à l'âme humaine d'être immortelle; et il est naturel au corps d'être corruptible; mais il est aussi naturel à l'âme d'informer un corps. Sera-t-elle donc frustrée pour toujours de cette information qui lui est naturelle? – Il faut répondre avec saint Thomas s'adressant aux Gentils, qu'il y a précisément là une raison évidente qui apporte son suffrage à la résurrection de la chair. On peut montrer, dit-il, que l'âme humaine est immortelle, et qu'elle demeure, séparée du corps; mais elle est naturellement unie au corps, et il est contre sa nature d'en être séparée; or, rien de ce qui est contre une nature ne peut durer toujours; il faut donc que l'âme soit réunie au corps: ainsi l'immortalité de l'âme semble exiger la résurrection des corps (C. G. 4, 79).» – Mais attention! cette réunion de l'âme au corps ne peut avoir comme principe la nature, mais la seule vertu divine, elle est miraculeuse... Qu'une révélation divine vienne proposer cette résurrection miraculeuse, la philosophie y trouvera son propre accomplissement.

4. Le problème de la résurrection. C'est le chapitre le moins recevable du livre de Cl. Tr. Il faut remercier Robert Lahaye de lui donner réponse, pp. 71–89, qu'il s'agisse soit de notre résurrection future, soit de la résurrection de Jésus. La vision vers laquelle s'oriente Cl. Tr. serait-elle celle d'un Univers compris comme la matrice dans laquelle le Créateur formerait progressivement des êtres capables de la vie divine, en sorte que, l'œuvre achevée, la matrice cosmique cesserait d'être utile? Nous n'y reconnaîtrions plus la religion du Verbe fait chair.

CLAUDE TRESMONTANT, *Les problèmes de l'athéisme*, Paris, Seuil, 446 pages.

I. – La première partie: *Comment l'athéisme s'est efforcé de se penser lui-même* examine d'abord

1. *Les problèmes de l'athéisme en cosmologie fixiste:* il oscille entre deux visions du monde, le matérialisme et l'hylozoïsme, qui ont en commun la seule affirmation que le monde est le seul être, qu'il n'y a pas à distinguer comme font les Hébreux, entre le monde et Dieu, c'est-à-dire que Dieu n'est pas un être personnel distinct du monde et créateur du monde. On nous donne les textes des atomistes, des stoïciens, jusqu'à Descartes, Spinoza, et au matérialisme français du XVIII[e] siècle. Le grand responsable est, selon l'auteur, Parménide, pp. 11–133.

2. Puis *Les problèmes de l'athéisme en cosmologie évolutive:* La découverte de l'évolution biologique (XIX[e] siècle) puis de l'évolution cosmique généralisée (XX[e] siècle) et du second principe de la thermodynamique vont montrer que la nature n'est pas le système statique qu'avaient rêvé Parménide, Spinoza et le baron d'Holbach. La nature est un système historique, évolutif, irréversible, p. 137.

a) A partir d'Occam (XIV[e] siècle), de Luther (XVI[e]) de Kant (XVIII[e]) l'idée se répand parmi les philosophes que l'existence de Dieu ne peut pas être établie par la raison qui réfléchit sur le monde: elle n'est qu'une question de «foi». En présence de cette corruption du monothéisme, l'athéisme lui aussi s'est corrompu: il renonce à se justifier rationnellement: au *fidéisme religieux*, il oppose son *fidéisme athée*. Pour Feuerbach, le mystère de la théologie, c'est l'anthropologie. Quant à l'être inconscient de la nature, il est déclaré éternel p. 144.

b) Mais voici que le second principe de la thermodynamique, à savoir que l'entropie ou *involution* de l'univers tend vers un maximum est en complet désaccord avec la conception d'un univers éternel et cyclique, d'un *éternel retour*. Là pourtant, selon Nietzsche dont les textes sont cités, résidait la «plus haute pensée qui puisse être atteinte», la sienne qui lui est venue à Silvaplana dans l'Engadine, pp. 206–235.

c) Bergson nous est ici présenté comme «celui par lequel la philosophie s'est libérée des présupposés de Parménide», «l'Anti-Parménide», pp. 235–241. Le réel lui apparaît «comme un jaillissement ininterrompu de nouveauté», «une création continue». Il faut dès lors distinguer dans l'univers deux processus, tous deux irréversibles, l'un de montée l'autre de descente: l'un est la crois-

sance de l'*information*, l'autre est la croissance de l'*entropie:* le premier porte la matière vers des structures de plus en plus complexes, les organismes capables de vie et de pensée; le second porte les formations physiques et biologiques vers la dégradation, la décomposition, la poussière, si elles ne reçoivent pas d'information. Sur un point cependant Cl. T. se sépare à bon droit de Bergson. Ce dernier estime que le «refus d'admettre la nouveauté» qui aurait pesé «sur toute l'histoire de la philosophie occidentale», tient à la nature même de notre *intelligence*. Pour Cl. T. ce refus ne tient qu'à l'influence de Parménide, qu'à une certaine «théologie de la nature», selon laquelle la nature étant divine ne peut comporter ni genèse ni évolution, car la divinité ne peut pas croître. Mais en se séparant de Bergson, Cl. T. se rapproche sans le vouloir de Parménide. Il importe ici de rejeter à la fois l'erreur de Parménide et celle d'Héraclite et de Bergson; et de sauver à la fois la vérité entrevue par Parménide (l'intuition de l'*être:* le plus ne sort pas du moins), et la vérité entrevue par Héraclite (l'intuition du *devenir:* l'univers est en continuel changement). On s'orientera alors vers Platon et Aristote pour finir par trouver saint Thomas.

d) Le problème fondamental de l'athéisme au XX^e^ siècle est d'osciller astucieusement entre un *positivisme de méthode*, par lequel on répudie toute investigation ontologique, et un *dogmatisme athée*, qui est une ontologie, qui ne se déduit nullement des faits explorés par la méthode positive. Telles sont aujourd'hui les positions de E. Kahane et de J. Monod, pp, 256–269.

e) *Les maîtres de l'athéisme contemporain*, Feuerbach, Marx, Nietzsche, Freud ne se sont pas appliqués à examiner comment le monde peut être pensé du point de vue de l'athéisme. Ils ont tenté de montrer la genèse psychologique et historique de l'idée de dieu, telle qu'ils l'ont comprise. C'est l'*athéisme acosmique et irrationaliste*. Il procède par une série de réductions. 1. réduction de type kantien: rejet de la métaphysique et néopositivisme scientiste; 2. réduction de type marxiste, les problèmes de Dieu et de l'âme ne sont que les sécrétions de conditions sociales anormales; 3. réduction de type freudien, pp. 271–277. Les textes caractéristiques de *Freud* sont longuement cités. La réponse radicale à lui opposer est que «si l'on part du monde de la nature et de l'expérience objective, la critique psychologique, politique, sociologique n'a plus aucune portée, aucune efficacité». Ou du moins sa seule efficacité consiste à «réduire» tout ce qui est *purement subjectif* et œuvre de l'homme dans la genèse de l'idée de Dieu, «mais non le *fait objectif* qu'en réalité le monde et la nature sont impensables dans la perspective athée, et n'ont jamais été pensés d'une manière correcte», p. 290. Quant à *Sartre*, l'expérience fondamentale est, déclare-t-il, que le monde, n'ayant sa rasion d'être ni en lui-même (monisme de Spinoza) ni dans un être distinct de lui-même (monothéisme hébraïque), alors il est «de trop»: de trop par rapport aux thèses que l'on a posées au départ, en écartant les deux seules manières de comprendre l'existence du monde, p. 292.

II. – La deuxième partie du livre étudie *Les raisons et les causes de l'athéisme*, p. 297. Si l'athéisme absolu est impensable, comment comprendre l'existence de penseurs remarquables, parfois savants, honnêtes, intelligents et de bonne foi qui professent l'athéisme?

a) Les *raisons* viennent de ce que les preuves de l'existence de Dieu critiquées par eux sont celles de Descartes, de Spinoza, de Leibniz, ou méconnues (exemple les critiques de Bertrand Russel); pour le problème du mal, il fera l'objet d'un prochain livre, etc...

b) Parmi les *causes* de l'athéisme, sont énumérés: – *La théorie luthérienne du péché originel*, p. 341; – *L'enseignement de la théologie:* «Pendant des siècles, les premiers surtout, la pensée chrétienne s'est efforcée d'exprimer techniquement ce qu'elle pense, comment elle se pense, quel est le contenu de sa pensée. Les plus grands docteurs des premiers siècles ont coopéré à ce travail séculaire qui est ce que le cardinal Newman a appelé le 'développement' dogmatique. Des conciles œcuméniques ont exprimé la pensée de l'orthodoxie. Depuis des générations, les chrétiens, même cultivés, ne prennent plus la peine de se renseigner pour savoir ce que l'orthodoxie pense d'elle-même, comment elle se pense, en ce qui concerne les points fondamentaux de la dogmatique: Dieu, la théologie trinitaire, la christologie, etc. Aussi bien, ne s'étant pas renseignés, ils ne savent pas, et ils confondent le christianisme avec ce qui n'est pas lui», p. 354. Il sont vulnérables et restent sans réponse valable devant les attaques et les caricatures d'écrivains comme Diderot, d'Holbach, Voltaire, Ba-

kounine, Proudhon, pp. 353–369; – *Nietzsche et les contresens majeurs de sa critique du christianisme*, pp. 371–403: il confond le christianisme avec le platonisme, avec la gnose manichéenne, avec le christianisme de Luther, avec le moralisme, et un moralisme d'interdits; suivent des textes sur le mythe du Surhomme; – *Renan: sa critique biblique et la théologie*, p. 405; – et enfin *La dialectique de la vérité*, où Cl. T. nous parle de ce qu'il nomme «la grande et noble crise de croissance de la pensée chrétienne, qu'on a appelée ‚la crise moderniste'», pp. 415–423...–!

Un dernier chapitre parle des *causes secrètes de l'athéisme:* «Cet accord entre le matérialisme absolu et l'idéalisme absolu dans la détestation de la théologie hébraïque, cet accord des révolutionnaires et des théoriciens de l'aristocratie de caste dans la haine du judaïsme et du christianisme, doit conduire à se poser des questions au sujet des motivations premières de cette détestation et de cette haine, qui sont justifiées par des arguments rationnels exactement inverses.

«Nous avons cherché à dégager, autant que nous en étions capables, toutes les causalités, accessibles à notre analyse, de l'athéisme moderne. Nous avons trouvé plusieurs sortes de causalités, emmêlées d'ailleurs finalement.

«Mais, une fois qu'on a fait ce travail d'analyse, il reste un élément non-analysé, un résidu, qui ne s'explique ni par la politique, ni par les crimes ni par les erreurs de la chrétienté. Indépendamment des malentendus, des contresens, des crimes, des impostures et des erreurs, il existe une opposition au christianisme qui est spirituelle, qui tient à une préférence –, une préférence opposée au christianisme. A ce niveau, l'analyse peut difficilement avancer. Peut-être le psychologue pourra-t-il nous apporter quelques lumières concernant cette détestation du judaïsme et du christianisme qui se manifeste et s'exprime à travers les siècles. Mais peut-être faut-il aller encore plus loin, et plus profond au niveau des options secrètes et libres. La théologie la plus classique enseigne que cet assentiment à la vérité du christianisme qui s'appelle la foi, est un assentiment de l'intelligence, un assentiment rationnel, fondé en raison. Mais elle enseigne aussi que cet assentiment est libre. Il n'est pas, et il ne peut pas être contraint. La vérité ne fait pas violence L'histoire de l'athéisme semble vérifier cette thèse», pp. 430–431.

La grande richesse de cet ouvrage consiste dans le nombre et dans l'importance des textes caractéristiques des auteurs étudiés, et dans la critique serrée qui est faite de leurs positions. On regrette que Cl. T. ne semble pas connaître l'ouvrage monumental, de Cornelio FABRO: *Introduzione all'Ateismo niderno*, 2e édit., Roma 1969, 1268 pages.

GEORGES ROUAULT, *Sur l'art et sur la vie*, Paris 1971, Denoël-Gonthier, 208 pages.

Il y a des réflexions sur les peintres et poètes ses contemporains: Bloy, Baudelaire, Cézanne, Renoir, Daumier, Degas. Et des réflexions sur l'art: «Le vitrail, mosaïque riche de verres de couleur, à la longue est devenu jeu de trompe-l'œil imitant le tableau ...jusqu'à oublier sa destination première, qui était d'orner une travée lumineuses ouvrant sur le ciel...», p. 17. Et ses fières révoltes contre les critiques et les marchands de tableaux, dans cette lettre par exemple à Ambroise Vollard: «J'ai fui la cohue, le monde, les artistes bruyants, les Salons, mais il y a une chose que je ne puis fuir (à moins de me retirer complètement au cloître, je le répète) c'est quelques cœurs et esprits dévoués (cela existe encore, M. V.); et aussi il faut bien le dire, *un mouvement obscur,* mais *continu, silencieux,* en dehors des spéculations (cela existe, M. V.) qui me porte malgré moi; et ma *résistance à rester obscur.* Un mouvement dont j'ai peur, car au fond, qu'on le veuille ou non ‚je suis comme un enfant en face de mon art, très modeste en pensant aux grands ancêtres et encore plus humble en pensant à mon effort. Cela, j'ose le dire, j'en suis certain», p. 183. «Et vous, Jeanne, nul n'a connu votre vrai visage, mais en couleurs sur le bûcher, ils vont vous photographier et vous demander de vous expliquer», p. 104.

Il y a encore ses aveux et ses confidences: «Vous allez écrire sur moi: je vous en prie, parlez de la peinture, mais de son fidèle serviteur, n'en dites rien ou peu de choses... Ne me donnez pas comme le brandon fumeux de la révolte et de la négation, ce que j'ai fait n'est rien, ne me donnez pas tant d'importance. Un cri dans la nuit. Un sanglot raté. Un rire qui s'étrangle. Dans le monde, tous les jours, mille et mille obscurs besogneux qui valent mieux que moi meurent à la tâche. Je suis l'ami silencieux de ceux qui peinent dans le sillon creux, je suis le lierre de la misère éternelle qui s'attache sur le mur lépreux derrière lequel l'humanité rebelle

cache ses vices et ses vertus. Chrétien, je ne crois, dans des temps si hasardeux, qu'à Jésus sur la Croix. Chrétien des temps anciens», p. 102.

«A mesure que j'ai mieux pénétré au cœur de ma passion picturale, j'ai senti la forme plus sobre et sévère, l'effort à donner plus dépouillé. C'est en ce sens que j'entends un effort religieux, car le visage humain, à l'instant où il ne représentait pour certains que le type du portrait officiel de Salon, et pour d'autres peu d'intérêt, je le sentais une source infinie des moyens d'expression d'une richesse incomparable», p. 115.

«J'ai été envoûté par Rembrandt peut-être puis, vers la trentième année, j'ai eu un coup de folie, soit une grâce suivant l'angle où l'on se place. La face du monde a changé pour moi, si ce n'est pas trop prétentieux de parler ainsi; j'ai vu alors tout ce que je voyais auparavant mais dans une autre forme et harmonie. L'œil serait-il parfois menteur? Dans la solitude ont commencé à défiler clowns pantelants, Christs sous les outrages...», p. 187. «On n'est pas moderne parce qu'on peint des sujets actuels... On n'est pas pornographe parce qu'on peint une prostituée. Ce n'est pas le casque qui fait le pompier», p. 130.

«Peintre de la joie! Pourquoi pas? J'ai été si heureux de peindre, fou de peinture, oubliant tout dans le plus noir chagrin. Les critiques ne s'en apercevaient pas parce que mes sujets étaient tragiques. Mais la joie n'est-elle que dans le sujet qu'on peint?», p. 129: «O Joie, tu n'es pas ce rire inextinguible et indécent, mais parfois telle cette eau paisible, sans une ride, de la petite rivière limpide de l'Ile de France, quand les maisons blanches viennent s'y mirer», p. 120. «Seigneur, je sais que je suis un ingrat serviteur, un insolent putois qui voudrait à Ténèbres chanter Matines. Mais je ne suis pas cependant celui-là que supposent tous ces augures, ni l'anarchiste militant vers un art de damnation totale, ni le classique des classiques, comme dira l'autre. Seigneur, je suis un obéissant, quelle que soit mon infirmité. Mon nom est Fidèle – c'est celui d'un vieux chien, mais il est beau en ces temps de négation», p. 187.

Il faut signaler le très beau *numéro spécial illustré de la Revue XX*e *siècle: Hommage à Georges Rouault.* Et le magnifique *Rouault* de *Pierre Courthion,* Nouvelles Editions Françaises 1971, réalisé en étroite collaboration avec Isabelle Rouault.

*Lumière sur l'échafaud, Lettres de prison de Jacques Fesch, guillotiné le 1*er *octobre 1957, à 27 ans,* présentées par Augustin-Michel Lemonnier, Paris, Editions ouvrières, 1971, 142 pages.

Au cours d'une folle équipée, imaginée pour sortir d'une enfance et d'une jeunesse désespérées, il assomme un changeur, tue d'une balle un policier, blesse plusieurs personnes. Au cours d'une détention qui durera trois ans, après des mois de recherches, de purifications, de luttes, il commence par perdre «la certitude de l'inexistence de Dieu». «J'essayais de croire par la raison, sans prier ou si peu! Et puis, au bout d'un an, il m'est arrivé une douleur affective très forte qui m'a fait beaucoup souffrir, et brutalement, en quelques heures, j'ai possédé la Foi, une certitude absolue. J'ai cru et ne comprenais plus comment je faisais pour ne pas croire. La grâce m'a visité, une grande joie s'est emparée de moi et surtout une grande paix. Tout est devenu clair en quelques instants. C'était une joie sensible très forte, et j'ai peut-être trop tendance à la rechercher maintenant, alors que l'essentiel n'est pas l'émotion, mais la foi.»

Il espère d'abord échapper à la condamnation à mort. A son avocat qui préparera finalement un recours en grâce, il répondra: «Faites tout ce que votre devoir vous commande pour que votre conscience soit en repos, mais je ne serai pas grâcié; d'ailleurs, si je l'étais, je serais profondément troublé, car à deux reprises Dieu m'a dit: *Tu reçois les grâces de ta mort.*

Puis: «Dieu s'est emparé de ma petite âme... Un voile s'est déchiré... Si je continuais à vivre, jamais je ne pourrais rester sur les hauteurs où je suis parvenu. Mieux vaut que je meure.

A sa jeune femme, non croyante, il écrit: «Si tu savais la gravité de la mort... Il n'y a aucune interprétation à donner. Les clous dans les mains sont réels, et les clous *acceptés.*»

La dernière nuit: «Je suis plus tranquille que tout à l'heure, parce que Jésus m'a promis de m'emmener tout de suite au Paradis...

«Mon Seigneur et mon Dieu, que je vais voir face à face.

«Tout à l'heure, il me semblait que quoi que je fasse, jamais le Paradis ne serait pour moi! C'est Satan qui m'inspire ceci. Il veut me décourager. Je me suis jeté aux pieds de Marie, et ça va mieux...

«Sainte Vierge, à moi!...
«Je suis heureux... Adieu!»
A 5 h. 30, il est guillotiné.

R.-L. BRUCKBERGER, O.P., *Dieu et la politique*, Plon, Paris, 1971, 146 pages.

Non, l'auteur n'était pas homme à traiter un tel sujet dans le style académique. Dès l'abord, il a voulu sortir «de l'abstraction et de la solennité».

Le premier terme, Dieu, n'est certes pas un sujet «abstrait». «Quant à la politique, en cette fin du XX^e siècle, nous sommes tous payés pour savoir que ce n'est pas non plus un sujet abstrait, c'est un sujet terrible, ruisselant de la peine et du sang des hommes».

On connaît la distinction fondamentale établie par le Christ à l'occasion d'une pièce de monnaie: «Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu». Dès lors, la double appartenance de l'homme au Royaume de Dieu «premier servi» comme aux patries de ce monde auxquelles on doit jusqu'au sacrifice de la vie était clairement établie. Mais l'histoire des hommes est bien plus confuse et cette double appartenance a été cause de déchirements sanglants. La tentation du totalitarisme renaît sans cesse sous d'autres formes et la société politique tend à s'ériger en fin dernière, s'arrogeant le droit d'absorber le tout de l'homme soit (dans le passé) sous le déguisement du césaropapisme, soit (aujourd'hui) en se convertissant en Etat totalitaire athée.

La politique prend alors un sens redoutable.

Les pires aventures peuvent commencer dans le cabinet capitonné du philosophe. Mais, comme disait Hegel, «les idées sont des êtres vivants» qui peuvent s'incarner dans le corps social: «Nous honnissons Hitler et Staline; ils n'étaient pourtant que les bons élèves de philosophes que nous révérons et dont ils ont appliqué en toute candeur les théories et le mépris de l'homme».

Il faut ajouter quelque chose de très important et propre à notre époque: ce sont les moyens techniques que la science moderne met et mettra de façon de plus en plus perfectionnée à la disposition de ceux qui sauront s'en servir. Certes, nous connaissions Machiavel et son usage du mensonge au service de la domination politique. Mais ce qui est tout à fait nouveau «c'est que le mensonge, sous le nom de propagande, ait de tels moyens de diffusion, de pression, de pilonnage massif sur les cerveaux».

Autre nouveauté plus redoutable encore, c'est, comme l'écrit le savant américain Albert Szent Györggi, «la possibilité du suicide collectif; il suffit, en 1970, que quatre ou cinq hommes dans le monde appuient sur quatre ou cinq boutons pour que tous les autres hommes cessent d'exister. Et cette nouveauté, nous la devons à la science». En fait de «suicide», remarque fort justement le R. P. Bruckberger, il s'agirait bel et bien d'un crime, l'assentiment des victimes n'étant pas requis.

Et pourtant, le Royaume de Dieu est présent dans ce monde terrible et l'on en saisit tout à coup une manifestation inattendue, comme un éclair dans la nuit, telle cette splendide réponse du poète soviétique Guinzburg à ses juges: «Je serai toujours prêt à mourir pour mon pays, mais je ne peux mentir pour lui». Echo de cette parole du Christ au juge Pilate: «Je suis venu dans le monde pour rendre témoignage à la vérité. Quiconque procède de la vérité écoute ma voix.»

Dans une seconde partie, l'auteur aborde un autre aspect de la question: l'Eglise et la Révolution.

Nous savons qu'aux temps «primitifs», «chaque nation marchait avec ses dieux». Spirituel et temporel étaient étroitement imbriqués et Israël, à ce point de vue, ne faisait pas exception: «petit peuple qui du seul fait de son monothéisme se croyait sincèrement appelé à dominer l'univers». Nous savons aussi comment le Christ a cassé cela. Son Royaume est dans ce monde mais il n'est pas de ce monde, d'où la double appartenance.

Mais la tentation d'effacer cette distinction entre les fins dernières et les fins temporelles et d'absorber le religieux dans le politique et à son profit existe toujours au sein même du christianisme, tentation permanente de régression vers l'Ancien Testament.

Ce sont les mêmes qui reprochent à l'Eglise de s'être constamment dans le passé (depuis Constantin) compromise avec le pouvoir politique qui nous préparent maintenant une compromission nouvelle avec un nouveau pouvoir qui n'est plus celui d'un monarque de droit divin mais «celui ineffable et qu'on voudrait aussi de droit divin de la Révolution en marche... avec son terme dans le temps, le triomphe nécessaire et final de la Révolution pure et dure confondu ici avec

l'avènement du Royaume de Dieu, Dieu n'étant d'ailleurs que l'humanité réconciliée avec elle-même par la grâce de l'Histoire toute-puissante». «Actuellement, nous dit le R. P. Bruckberger, une grande partie du jeune clergé (est) fascinée par la Révolution et cette fascination est de nature mystique... Ils considèrent que la Révolution c'est Dieu, Dieu même au travail dans l'histoire».

Ils croient du même coup rendre le plus grand service à l'Eglise de demain. Les «grandes idéologies à la mode comme le freudisme et le marxisme», l'économie humaine, la sociologie ont besoin d'un «supplément d'âme» et c'est cela que l'Eglise peut leur apporter: «Nous rions (disent-ils) de ceux qui nous accusent de trahir l'Eglise, alors qu'au contraire nous avons conscience de la sauver du destin qui la guettait de finir dans un Musée des Antiquités».

De la part de ces prêtres selon l'ordre de Melchisédech, quelle tragique méconnaissance de la vraie nature du Royaume de Dieu et de la vertu théologale d'espérance transformée en millénarisme à la sauce socialiste!

La dernière partie de l'ouvrage est constituée par une merveilleuse «supplique aux évêques de France» qui pourrait intéresser les évêques de bien d'autres pays.

Tout tient en ce seul rappel: «Vous êtes les pasteurs. Votre charge, votre représentation, votre témoignage, votre martyre s'il le faut, c'est d'être les images du Pasteur suprême, Jésus-Christ, et les successeurs légitimes des premiers pasteurs, les Apôtres.» C'est pour l'avoir oublié que certains, par souci de démocratisation, refusent les honneurs qui en fait ne s'adressent pas à eux mais à travers eux au seul Christ. Ou pis encore se présentent «comme représentant la communauté chrétienne dont ils ont la charge. Mais, leur dit le R. P. Bruckberger et nous avec lui: «Si, au lieu de nous répercuter la voix de Jésus-Christ et celle du Père, vous ne nous transmettez que les bêlements de la terre, vous ne nous intéressez plus du tout et, qui plus est, vous n'avez aucun droit d'exiger qu'on vous écoute».

Vouloir enlever l'image sacrée du Christ qui revêt – aussi par des expressions sensibles dont le peuple, en fait, a tant beoin – la fonction d'évêque est en réalité un iconoclasme, celui-là même qui a vidé les églises de leurs statues et mis à l'abandon certains sacramentaux. Cela s'accorde avec la vague de démythisation, de déclergification, de désacralisation qui loin d'aider à «reconquérir les cœurs et particulièrement les cœurs de la jeunesse» les pousse à chercher ailleurs ou à se créer «au petit bonheur la chance ou la malchance un sacré artificiel, un sacré improvisé et clandestin, un sacré sauvage».

Le R. P. Bruckerger dit aux évêques encore bien d'autres choses avec des accents qui sont dans la foulée de son cher ami Bernanos qu'il cite avec bonheur. Sera-t-il entendu? Comment pourrait-il en être autrement lorsqu'il conclut: «Finalement, Messeigneurs, il n'y a pas trente-six solutions à l'angoisse des temps. Nous sommes acculés à devenir et à faire des saints».

Lucien MÉROZ

PETER BROWN, *La vie de saint Augustin (354–430)*, traduit de l'anglais par Jeanne-Henri Marrou, Paris, Seuil, 1971, 542 pages.

1. Non seulement Augustin a vécu à une époque aux changements rapides et spectaculaires, mais lui-même n'a cessé de se transformer. «La tâche la plus difficile et la plus féconde consiste pour l'historien à essayer de mettre en lumière l'interdépendance de ces changements extérieurs et de cette évolution intérieure... cherchant à retracer l'évolution que j'ai suivie, j'ai le sentiment aigu de m'être aventuré à mi-flanc d'une paroi montagneuse: je me situe bien sûr au-dessus des plaines que sont les devoirs quotidiens de l'évêque Augustin, mais bien en contrebas de ses hautes spéculations trinitaires... Chaque année l'enthousiasme et l'intérêt renouvelé avec lesquels une poignée de jeunes étudiants de la Modern History School of Oxford entreprend de franchir la passerelle légère et peu fréquentée que leurs programmes jettent entre l'histoire de l'Antiquité et celle du Moyen Age, entre les disciplines de l'historien, du théologien et du philosophe ont fortifié la fascination personnelle qui m'attirait déjà vers Augustin et son époque». Nous sommes devant une biographie d'Augustin tracée par un humaniste anglais, historien de la fin du Bas-Empire, pp. 7–9.

2. Loyal d'abord envers l'Eglise catholique qui lui présentait le Christ «Sagesse de Dieu et Puissance de Dieu», Augustin se tourna vers la Bible pour y trouver la Sagesse. Ce fut une immense déception. L'Ancien Testament était sans rapport avec ce que Cicéron lui avait enseigné à aimer. En outre, en Afrique, la Bible était l'épine dorsale de l'Eglise

chrétienne, aussi rigide et exigeante que l'ancienne Loi judaïque. A ce littéralisme de l'Eglise traditionnelle, le *manichéisme* opposait un christianisme neuf et spirituel, ayant rejeté l'Ancien Testament. Le Christ n'avait pas besoin des prophètes juifs. Il parlait directement à l'âme. Telles étaient les idées d'un groupe particulièrement actif parmi les étudiants et l'intelligentsia des demi-chrétiens de Carthage. Leurs missionnaires étaient remarquablement éloquents et cultivés. Augustin trouvait chez eux ce que Cicéron lui aurait enseigné en termes plus classiques, à savoir la nature divine de son âme. Pendant neuf ans il sera «auditeur» chez les manichéens. Mais ce qui est sagesse pour un garçon de 20 ans ne l'est pas nécessairement pour un homme d'âge. Les failles du manichéisme se révéleront, pp. 45–49.

La lecture dans Cicéron, d'une exhortation à la philosophie avait conduit le jeune Augustin en 370 à Carthage à se faire manichéen. Quelles répercussions n'allaient pas entraîner sa *lecture de Plotin* à Milan? «Voilà que certains livres riches de substance répandirent sur nous les parfums de l'Arabie et firent tomber sur notre petite flamme quelques gouttes de leur essence si précieuse: ce fut une chose incroyable». Augustin croyait trouver dans l'Intellect de Plotin l'équivalent de ce qu'est le Verbe dans l'évangile de saint Jean. Le néo-platonisme allait-il retenir Augustin captif? Les chrétiens étaient heureux de trouver dans le platonisme une belle analyse de la structure de l'univers spirituel; mais les platoniciens païens considéraient le mythe chrétien de la Rédemption – cette incarnation, cette crucifixion, cette résurrection de corps – comme une innovation barbare. Ils professaient que «Au commencement était le Verbe», mais ne pouvaient admettre que «Le Verbe s'est fait chair». Le drame qui allait se jouer, pour Augustin, serait celui du passage de l'immanence plotinienne à la transcendance chrétienne. Dans quelle mesure un homme était-il capable d'assurer son salut personnel uniquement par ses propres moyens? Plotin avait répondu d'une façon catégorique. Ses dernières paroles avaient été: «*Je m'efforce de faire remonter ce qu'il y a de divin en nous à ce qu'il y a de divin dans l'univers.*» Ce moi d'origine divine n'attend pas une libération, il n'a besoin que d'une prise de conscience, il n'y a pas de «drame de la rédemption», Augustin écrira plus tard: «La raison des prétentions de ces orgueilleux à se purifier par leurs propres moyens est que quelques-uns parmi eux ont réussi à soulever la pointe de l'esprit au-dessus de toute créature et à atteindre si peu que ce soit la lumière de l'immuable vérité, et comme la foule des chrétiens qui ne vivent actuellement que de la foi n'ont encore pu en faire autant, il les ridiculisent.» Au cours de l'été 386, à l'âge de 32 ans, Augustin, s'étant mis à la lecture de saint Paul, rompra avec les tentations d'une totale autonomie spirituelle, et rejoindra «la religion qui lui avait été enseignée dès l'enfance», pp. 110–120.

3. Un beau parallèle d'Ambroise et d'Augustin: «La différence entre ces deux hommes est le symptôme d'une importante mutation culturelle au sein de l'Eglise chrétienne. L'évêque Ambroise qui avait parcouru tous les degrés de l'éducation et qui savait le grec appartient encore à l'ancienne tradition. Il se sentait intimement lié au vaste et précieux héritage des savants chrétiens du monde grec et par-dessus tout au grand Alexandrin, Origène. Augustin, cet amateur, se sentait beaucoup plus libre de suivre sa voie personnelle: ce faisant, il devint paradoxalement plus proche que ne l'était Ambroise de l'esprit de l'ancienne école chrétienne d'Alexandrie, et, ainsi, de la ferme conviction qu'un esprit entraîné aux méthodes philosophiques peut exercer sa créativité à l'intérieur des cadres de l'orthodoxie traditionnelle de l'Eglise. La révolution est d'autant plus radicale qu'Augustin, à l'époque, semble avoir considéré sa position personnelle comme allant entièrement de soi: *Je suis désormais en des sentiments tels que je désire ardemment saisir la vérité non seulement par la foi, mais encore par l'intelligence...* On a l'impression que la soudaine et riche flambée de créativité qui a marqué la nouvelle vie philosophique d'Augustin reflète l'état d'âme d'un homme qui, pendant quelques brèves et précieuses années, a senti qu'enfin il avait retrouvé son innocence perdue», pp. 128–131.

4. On suivra avec intérêt et profit l'auteur nous décrivant les circonstances de temps et de lieux où ont été préparés et écrits le livre des *Confessions* (II) qui retient longtemps ses analyses, les traités *antidonatistes* (III), le grand ouvrage sur la *Cité de Dieu* (IV) et enfin les traités contre le *pélagianisme* où saint Augustin se trouvera jusqu'à sa mort en conflit avec un jeune évêque italien, Julien d'Eclane près de Bénévent (V), qui lui survivra d'un quart de siècle et mourra en exil.

Contre l'hérésie de Pélage, écrit Jean Chéné, saint Augustin «avait victorieusement défendu, outre la réalité du péché originel, *a*) la *nécessité* et *b*) la *gratuité* de la grâce: montré que l'homme déchu ne peut rien faire, dans l'ordre du salut et de la vie éternelle, sans la grâce de Dieu, une grâce qui ne soit pas seulement une aide extérieure (la doctrine et la loi), mais une lumière et une force intimes pénétrant toutes les puissances spirituelles pour les purifier et les refondre: montré aussi que ce don divin est un don de pure miséricorde que ne précède aucun mérite. Ces deux vérités avaient été, sous son admirable impulsion, sanctionnées par l'Eglise» (Œuvres de saint Augustin, D D E, 24, p. 9). Il restait encore cependant des points obscurs: que son génie ne parvenait pas à éclairer, et où il demeurait vulnérable. Si le salut éternel est l'effet d'une initiative divine, pourquoi ne s'exerce-t-elle pas à l'égard de tous les hommes? Il répondait que Dieu est libre de manifester sa miséricorde envers certains qui seront sauvés, et sa justice envers d'autres qui seront laissés. Il fallait répondre que Dieu aide tous les hommes de sa grâce prévenante et que seuls ceux qui volontairement la brisent sont définitivement abandonnés à leur propre révolte. Il avait dit lui-même un grand mot que reprendront les conciles de l'Eglise: «Dieu ne délaisse que ceux qui auparavant l'auront délaissé.» C'était la bonne réponse. Il y avait encore le problème du sort des enfants morts sans baptême ou sans ce qui pouvait tenir lieu de baptême. Quand le Christ, au dernier jour, séparera ceux qui l'auront aimé de ceux qui l'auront méprisé, où sera leur place? Ni à droite ni à gauche, puisque l'invitation, ne leur ayant pas été adressée, n'aura été ni acceptée ni refusée par eux. Saint Thomas répondra qu'ils n'échappent pas au dessein salvifique universel de Dieu. C'est au Christ qu'ils devront à leur mort l'entrée dans la plénitude d'une *félicité naturelle,* et à la fin des temps la *résurrection de leur corps,* non plus faible et fragile, mais adapté au plein déploiement de leur vie naturelle de connaissance et d'amour. Même sur les points où Augustin est resté vulnérable, le grand élan qui l'entraîne vers la vérité divine aimée par-dessus tout lui fait toucher par instinct et par instants la réponse qui conviendra. «*Seigneur, donne ce que tu ordonnes, et ordonne ce que tu veux!*» Cette prière admirable scandalise Peter Brown, qui dans ces hautes régions du problème du mal, prend, on dirait avec passion? le parti de l'humanisme sélect, mais bien court, de Pélage et de son disciple Julien d'Eclane. Pardonnons-lui, en échange de tout ce qu'il nous aura appris.

Signalons ici la très belle *Confrontation avec saint Augustin,* écrite avec amour, de O. Perler, *Revue Thomiste,* 1971, pp. 222-245.

Yvon Bodin, *Saint Jérôme et l'Eglise,* Collection «Théologie historique», Paris, Beauchesne, 1966, 382 pages.

Un bon livre dont voici la conclsluion: «Tel est, nous semble-t-il, non pas tant l'ecclésiologie de Jérôme, que le bilan de ses contributions doctrinales les plus importantes à l'idée d'Eglise. Ramenée à leur ligne essentielle, ces éléments laissent apparaître trois idées maîtresses:

«1° L'Eglise est d'abord pour Jérôme une Donnée que l'on vit: à propos de Jérôme, il faudrait plutôt parler de conscience ou de piété ecclésiale que de théologie ecclésiale. L'Eglise en effet tient toute la place dans sa pensée, dans sa piété, dans sa vie. Jusque dans ses préoccupations d'exégète, elle est sans cesse la première découverte, exposée, défendue: sa typologie ecclésiale en est une illustration évidente. A ce titre Jérôme est un modèle et un maître. Il mérite le respect et l'amour qu'il portait au *Vir ecclesiasticus.* Ce qu'il dit de l'homme d'Eglise, Jérôme l'a été: il fut le mur et la tour de l'Eglise, le verrou de ses portes par sa parole et sa science, son glaive, car il ne fut pas hérétique mais fidèle et robuste.

«2° L'Eglise est pour Jérôme, comme pour Origène, un fait que l'on voit, une expérience quotidienne supplantant la synagogue; structurée par une hiérarchie visible qui la rend fidèle à ses origines; animée d'un dynamisme irrésistible d'expansion. La page dominante de cette vision est incontestablement son témoignage sur la primauté de Pierre, et la page la plus sujette à caution est sa problématique compréhension des origines de l'épiscopat.

«3° L'Eglise enfin est aussi pour lui un mystère que l'on croit, cet objet de foi que résuma l'analogie paulinienne du Corps du Christ. Cette Théologie du Corps du Christ a toutes les défaillances origéniennes: d'ecclésiologie à proprement parler, il n'y en a pas. Il faut butiner, il n'y a pas de cohérence. Les intuitions sont parfois grandes, les éléments épars toujours intéressants, et certains

rapports particulièrement riches comme celui qui unit le corps historique du Sauveur au Corps scripturaire, et son Corps eucharistique à son Corps ecclésial. Mais sur ce terrain, tant par sa sobriété que par ses dépendances, Jérôme n'est qu'un témoin, il est vrai peut-être trop négligé, mais il ne saurait être un Maître», pp. 356–357.

La première partie de l'ouvrage concerne la *Typologie de l'Eglise:* saint Jérôme est un témoin de la typologie ecclésiale du IVe siècle latin; et un témoin débiteur par rapport à ses maîtres: Origène et Didyme l'Aveugle. C'est dans l'Ancien Testament, puis dans le Nouveau qu'il aime à trouver partout des figures de l'Eglise. La deuxième partie présente une *Théologie de l'Eglise.* On y trouve rassemblés et discutés les textes de saint Jérôme relatifs aux principaux points de l'ecclésiologie. Notons en particulier la perspective dans laquelle il faut se placer pour lire correctement les passages sur le Corps du Christ qui signifient tantôt l'Ecriture, tantôt l'Eucharistie. Si saint Jérôme n'a pas l'envergure théologique d'un Origène, il reste néanmoins profondément sensible au caractère mystique de l'Eglise: «L'Eglise catholique, écrit-il, est la colombe unique, parfaite et très aimée, qui se tient à droite... Elle se tient debout, dans ses vêtements dorés, parce qu'elle passe des mots de l'Ecriture à leur sens, et qu'elle est remplie de toutes les vertus.» S'il revendique pour l'Eglise le privilège de la sainteté, il sait bien qu'en elle «ne demeurent pas que les brebis, ne voltigent pas que des oiseaux purs».

Sur le plan scripturaire, Jérôme se présente comme un adaptateur, mais cet adaptateur «est un homme intelligent et génial. Même quand il avoue qu'il a sous les yeux le texte d'un auteur pour commenter un passage de l'Ecriture, même quand il emprunte à cet exégète ce qu'il a de meilleur, Jérôme laisse toujours l'empreinte de son génie, de son tempérament et de ses considérations exégétiques. Il n'est finalement jamais totalement servile; même quand il copie il choisit, il approuve, il critique, il rejette», p. 40.

Dom JEAN-ROBERT POUCHET, *Saint Anselme, Un croyant cherche à comprendre, Textes choisis et présentés.* Paris, Cerf, Coll. «Chrétiens de tous les temps», 1970, 216 pages.

Après une *présentation* de la vie, des œuvres, de la doctrine de saint Anselme, pp. 9–82, les *Textes* concernent la foi en *prière,* la foi en quête d'*intelligence,* la foi en *action.* Le tout présenté avec amour, et suivi d'une chronologie, d'une bibliographie, d'un index analytique. Détachons deux passages: «Quiconque prend soin des plus petites choses ne se laisse pas aller à négliger les plus grandes. Quant à notre ennemi, sa tactique ne consiste pas à proposer, sans déguisement, des péchés graves à ceux dont il constate les saintes résolutions, mais à tâcher de les prendre au piège de fautes vénielles comme de choses négligeables.» Cela est adressé aux moines. Et voici pour Baudouin, roi de Jérusalem: «Dieu n'aime rien tant, ici-bas, que la liberté de son Eglise. Et ceux qui cherchent à la dominer, plus qu'à veiller sur elle, prouvent sans contredit possible, qu'ils s'opposent à Dieu...»

ANDRÉ BORD, Docteur ès lettres, *Mémoire et Espérance chez saint Jean de la Croix,* Paris, Beauchesne, 1971, 326 pages.

Dans la montée de l'âme vers Dieu, l'état des commençants fait place, grâce à la nuit (active et passive) du sens, à l'état des progressants; puis la nuit (active et passive) de l'esprit permet d'accéder à l'état des parfaits avec ses deux degrés: fiançailles, mariage spirituel. A cet ordre chronologique, une architecture logique est sous-jacente: on peut y discerner trois séquences: 1° démon, obéissance, entendement, foi; 2° monde, pauvreté, mémoire, espérance; 3° chair, chasteté, volonté, charité. C'est la deuxième de ces séquences qui fait l'objet de ce livre.

Le *monde* est étudié en tant que création de Dieu, puis en tant que règne du mal, dès que l'homme au lieu d'user des choses comme un intendant, entend s'en faire le propriétaire. D'où la nécessaire *pauvreté,* – de beaux textes de saint Jean de la Croix sont cités – qui détachera de tous les moyens pour passer au terme, qui exigera la purification de la *mémoire,* et qui ne se réalisera pleinement que par l'*espérance théologale* (Livre I).

2. La *mémoire* est étudiée dans le livre II. On oppose habituellement la division tripartite des puissances spirituelles de l'âme: mémoire, intelligence, volonté, dite augustinienne, à la division bipartite thomiste: intelligence et volonté. Mais sur la manière de distinguer mémoire et intelligence, saint Thomas marque lui-même son accord avec Augustin, I, qu. 79, a. 7, ad 1. Saint Augustin,

dit-il, appelle *intelligence* l'acte de l'intellect, et *volonté* l'acte de la volonté; et il appelle *mémoire* l'habituel trésor de l'âme. Pour lui, mémoire, intelligence, volonté ne sont pas *trois* puissances. Thomas d'Aquin et Jean de la Croix savent tous deux que l'âme humaine peut *accueillir* les idées qui se forment en elle, et qu'elle peut les *retenir,* les conserver, s'en souvenir. Pour Thomas, ce sont les deux moments d'une même puissance ou faculté spirituelle, l'intelligence. Jean de la Croix, usant plus librement du mot puissance et en vue d'insister sur les souvenirs en tant qu'ils affectent le sujet pensant, qu'ils ont pour lui valeur pratique, qu'ils engagent sa volonté et sa responsabilité, qu'ils composent la trame de son passé toujours grossissant, distinguera ici deux «puissances»: l'*entendement,* impliquant les sens et l'imagination, et que purifie la Foi; la *mémoire* que purifiera l'Espérance. La troisième puissance spirituelle est la *volonté* que purifiera la charité (cf. *Nova et Vetera,* 1971, p. 177). Jean de la Croix n'ignorait certes pas, lui qui était poète, qu'il y a en nous une mémoire sensible par laquelle nous nous souvenons des couleurs, des sons, des paysages, des douleurs et délectations corporelles. Mais il ne s'attarde pas à scruter ces choses; son analyse des sens internes ne saurait être comparée à celle de saint Thomas. La seule manière éclairante de rapprocher ces deux docteurs, comme le fait Jacques Maritain dans *Saint Jean de la Croix praticien de la contemplation,* est, en voyant en l'un «le suprême docteur du savoir communicable» et dans l'autre «le suprême docteur du savoir incommunicable», de déboucher ainsi sur la suprême et merveilleuse unité de leur témoignage: «Un saint Jean de la Croix, comme un saint Thomas, a pris son bien partout... La question qui importe n'est pas de savoir s'il a lu saint Thomas. La question est de savoir si le témoignage qu'il nous apporte, pris dans sa signification objective, s'accorde, et à quel degré il s'accorde, avec le témoignage de saint Thomas, pris lui aussi dans sa signification objective. Et mieux vaudrait à ce point de vue qu'il eût beaucoup moins lu saint Thomas qu'il ne l'a lu sans doute, mieux vaudrait qu'il n'eût jamais lu saint Thomas. Les résultats de la confrontation des deux doctrines n'en seraient que plus significatifs», *Les degrés du savoir,* p. 617. «Ce n'est pas au point de vue de la structure de notre substance et de ses facultés que Jean de la Croix s'est placé, c'est au point de vue de la *propriété de nous-mêmes* dans l'usage libre et l'exercice moral que nous faisons de notre activité», *Ibid.,* p. 659. Et quand il parle d'une action divine qui s'exerce sur la substance même de l'âme, non sur les facultés, c'est pour signifier une action qui atteignant d'abord la substance, touche les facultés par le fond et la racine, «*dans les ténèbres et en cachette*». *Ibid.,* p. 652. Quand l'âme ne s'agite pas sous l'action divine, ne faisant que consentir, elle est, selon le point de vue, suprêmement passive (Jean de la Croix) et suprêmement active (Thomas d'Aquin). C'est sous un tel angle, si l'on ne veut pas errer, qu'il faut comparer les deux docteurs.

3. De beaux textes de la *Montée du Carmel* et de la *Nuit obscure* sont rappelés dans ce second livre, touchant les imperfections de la mémoire et la nécessité de sa purification par le passage à travers les nuits du sens et de l'esprit. «Par cette contemplation obscure, Dieu purge l'âme, anéantit, évacue, consume, comme le feu fait à la rouille et aux taches du métal..., toutes les affections et toutes les habitudes imparfaites qu'elle a contractées en toute sa vie... Comme l'âme a quitté une bonne fois ce péché et cette laideur, jamais plus Dieu ne lui fera de reproches...»

4. Le livre III traite de l'espérance. La différence est faite entre espérer en Dieu (*en Dios*) ce qu'il veut, comme il le veut, et espérance de Dieu (*del Senor*) laquelle ne se contente que de lui seul. «L'espérance vide la mémoire de toute possession, la met en ténèbres des choses de cette vie et de l'autre, parce que l'espérance est toujours de ce qu'on ne possède pas.» L'auteur dit très bien: «En dépouillant l'espérance de l'espoir, Jean de la Croix la fait surgir dans une dimension verticale, surnaturelle, qui garde son mystère.» L'ouvrage se termine en évoquant les textes splendides de saint Jean de la Croix, sur la gloire du ciel et la vision divine. L'auteur, qui est docteur en lettres, ne se retient pas de rapprocher des modernes (de Nietzsche à Valéry) certains textes de saint Jean de la Croix, mais en les rejetant en note pour ne pas briser le fil de son discours.

M.-D. Molinié, O.P. *La catéchèse – La Résurrection du Christ,* extrait d'une interview de Robert Rochefort, dans «France Catholique», 2 juin 1972.

La catéchèse. – «Les orthodoxes reprochent aux catholiques d'avoir le souci de «faire» plutôt que d' «être»... Entre le chrétien

«ordinaire» et le mystique il n'y a qu'une différence de degré. Mais je reconnais que cette différence est capitale. Dostoïevski fait dire à l'un de ses héros: ‚Je ne fais que pousser jusqu'au bout ce que vous-même n'avez pas poussé à moitié. Mes pensées sont celles de tout le monde, mais chauffées au rouge et c'est précisément dans l'*échauffement au rouge* que consiste toute mon idée'. De même les plus grands saints vivent de foi, avec les dogmes de notre enfance, le catéchisme que certains trouvent bête et qu'ils voudraient rajeunir: mais c'est d'un catéchisme chauffé au rouge, et il importe peu de le rajeunir s'il doit rester froid – ou chaud d'une autre chaleur que celle du Christ, le feu qu'il est venu jeter sur la terre. Autrement dit, ils vivent pour le ciel, ils touchent déjà la réalité du ciel, et là encore on rejoint nettement la spiritualité des orthodoxes: ceux-ci ne peuvent pas voir des fleurs, le printemps, et en général la beauté, comme des splendeurs purement naturelles, ils pressentent immédiatement à travers l'exubérance de la vie et de la lumière l'explosion de la Résurrection. En même temps ils pressentent comme Dostoïevski l'abîme des ténèbres... Et tout le reste, tout l'entre-deux qui intéresse tellement l'Occident, ne les arrête guère...»

La Résurrection. – «Ce qui sépare le plus gravement la vraie résurrection – celle du Christ comme la nôtre – de ce qu'on voudrait en faire aujourd'hui c'est que la vraie résurrection est transcendante à nos efforts: elle se reçoit à genoux, dans l'humilité, l'action de grâces. La résurrection qu'on nous propose, au contraire, est à la fois technologique et dionysiaque... Et on peut dire que c'est très très créateur, prométhéen, génial, tout ce qu'on voudra: ce n'est pas du christianisme. En même temps, à l'autre bout de l'horizon, la spiritualité hindoue vient achever ce travail de sape de la vraie foi en dissolvant la personne dans une évolution soi-disant contemplative où il n'y a plus de dialogue avec le Dieu vivant. On parle de retour aux sources, – car tout de même on se sent en danger – et on s'écarte complètement en fait de la spiritualité juive où le Créateur s'adresse à la créature et lui dit: ‚Tu n'es rien, mais de toi je ferai tout, c'est-à-dire mon peuple, ma vigne et mon épouse'... Et quand on se réfère aux textes – il le faut bien pour se dire chrétien – on oppose le 'souffle' de l'Evangile à une interprétation soi-disant littérale de ces textes. Or ceux-ci traduisent justement un certain esprit, une attitude intérieure d'écrasement et d'exaltation, de tremblement et d'exultation: et c'est cet *esprit* – ce souffle – que précisément on repousse et qu'on expulse en le remplaçant par l'esprit de l'homme moderne, et en appelant cela une interprétation dynamique de l'Evangile. Ce qui me lasse le plus, voyez-vous, dans la situation actuelle et me donne l'impression que l'Eglise traverse une sorte d'agonie, c'est qu'à travers toutes les escarmouches et les combats de diversion des théologiens et des exégètes, une bataille fantastique se joue: la bataille des anges, ou tout au moins la réédition de la chute originelle... plus exactement l'extension au niveau du monde et de l'Eglise du combat qui mena le Christ en croix. Cela, c'est bien, c'est normal, c'est éternel et c'est divin. Mais la plupart des pasteurs semblent aveuglés par le détail des escarmouches et des discussions, les arbres leur cachent la forêt, ils ne voient pas les deux abîmes qui s'ouvrent devant leurs pas, et à ceux qui proclament ces abîmes – le véritable kérygme dont on parle tant – ils reprochent de n'être pas optimistes et de n'avoir pas confiance, alors que leur optimisme a simplement la dimension du ciel et de l'enfer, et non pas la dimension médiocre de l'humanisme...»

A. Feuillet, Professeur à l'Institut catholique de Paris, *Le mystère de l'amour divin dans la théologie johannique*, Paris, 1972, Gabalda, 294 pages.

On a reproché à saint Jean d'avoir altéré la conception chrétienne primitive de l'*agapè* divine sous l'influence de l'*éros* païen. «Nous avons essayé de montrer que non seulement Jean n'a pas changé la conception chrétienne primitive de l'agapè, mais encore qu'il lui a apporté un enrichissement considérables. C'est à faire comprendre que cet enrichissement est d'ordre trinitaire que ce travail et» consacré. Il comporte cinq étapes.

1. Si l'initiative d'amour du Père tombe *d'abord* sur son Fils: – saint Jean y insiste – c'est pour qu'*ensuite* par lui soit communiquée une filiation adoptive qui demandera à s'étendre à tous les hommes qui deviendront ses «frères».

2. L'amour dont le Père enveloppe le Fils et qui est communiqué aux disciples. est trinitaire, c'est l'Esprit-Saint. A l'encontre de

ce que voudraient certains exégètes, il est impossible de s'en tenir à un point de vue purement fonctionnel. Rejeter l'axiome *missio sequitur et manifestat processionem* serait retomber dans le sabellianisme, p. 62. Le texte «Le Père est plus grand que moi» (14, 28) est commenté par un beau texte de Bossuet, p. 76. Au problème: Pourquoi le don de l'Esprit est-il subordonné au retour de Jésus auprès du Père (7, 39)? l'auteur répond qu'il fallait qu'aient pris fin les abaissements de l'Incarnation pour que l'Esprit fût communiqué aux hommes, p. 78.

3. De graves déformations de la doctrine johannique sont énumérées: M. Dibelius, suivant qui elle serait un mélange d'une conception populaire et d'une métaphysique hellénistique. A. Nygren: il y aurait chez Jean une contamination de la pensée chrétienne et de la pensée grecque qui n'aurait fait que s'accentuer au cours de l'histoire; c'est Luther qui aurait retrouvé la pureté de la conception primitive. E. Käsemann: l'auteur du 4e évangile appartiendrait à une communauté chrétienne gnostique, aux yeux de laquelle les fonctions hiérarchiques n'ont pas d'importance et qui se croit gouvernée par l'Esprit-Saint, p. 84. La meilleure réfutation à leur opposer est un exposé approfondi de *la pensée johannique sur l'agapè*. Dans les douze premiers chapitres le Fils seul est mentionné; dans les discours après la Cène la possibilité est offerte aux disciples d'entrer dans le circuit de l'amour trinitaire. «Bultmann fait observer avec profondeur que, tandis qu'en Jean 3, 16, c'est le monde entier qui est objet de l'amour salvifique du Père et du Fils; en 3, 1, au contraire seuls sont donnés explicitement comme objet de l'amour de Jésus les disciples qui par la foi se sont ouverts à la révélation apportée par lui et sont devenus ses amis: *ayant aimé les siens qui étaient dans le monde, il les aima jusqu'à la fin*. Le même auteur ajoute avec raison qu'il n'y a là aucune contradiction, mais bien plutôt complémentarité des points de vue». Jean rappelle qu'un amour divin absolument gratuit est au *point de départ* de toute l'histoire du salut; cependant et c'est là son originalité, il s'intéresse beaucoup plus au *point d'arrivée*, c'est-à-dire au but ultime du plan divin, qui est l'insertion des hommes dans la famille même de Dieu, pp. 83–86. D'où la définition de la charité comme amour d'amitié, p. 90, et l'analyse des formules: «demeurer avec», p. 241.

4. On relève avec pénétration les points d'attache que la grande théologie johannique trouve dans les Synoptiques. Mais l'attention se porte surtout sur l'extraordinaire *Hymne de Jubilation* (Mt. 11, 25–30). Il fait partie intégrante des Synoptiques; son apparentement doctrinal au quatrième évangile est incontestable et profond, mais c'est à tort qu'on l'a désigné sous le nom de *logion johannique*, ce qui laisserait croire qu'il n'est au fond qu'un texte johannique égaré dans les Synoptiques.

5. La formule johannique «*Dieu est Amour*» est le point culminant de la révélation du Nouveau Testament. Elle se rencontre dans un des derniers écrits du Nouveau Testament: ce qui est premier dans l'ordre de l'être et explique tout le reste, c'est le dernier connu. Le Dieu des philosophes grecs, Platon et Aristote, «n'aime pas l'homme parce qu'il ne l'a pas créé, et qu'ainsi l'homme n'est pas sa chose, encore moins son enfant. C'est ici l'abîme entre la philosophie grecque et le chritianisme: *Il ne peut être question d'amitié là où les relations réciproques sont par essence interdites*» ((Festugière). On se tromperait en donnant un sens chrétien aux termes de Père et de Providence des stoïciens. «L'inouï pour toute l'antiquité, c'est Dieu lui-même qui descend spontanément chez les hommes, vit comme un pauvre et meurt sur la croix» (Marc Scheler). Mais quel sens donner au mot: Dieu est amour? L'auteur répond: «La Bible répugne aux abstractions. Si elle définit Dieu comme *Celui qui est*, il faut comprendre en premier lieu: Celui qui est réellement présent et agissant dans l'histoire, par opposition aux divinités mensongères qui ne font rien. De même la formule *Dieu est lumière* semble bien inclure ce sens dynamique que Dieu, absolument étranger au péché et qui en a horreur, se porte au-devant des ténèbres morales pour les chasser. Il convient d'interpréter de semblable façon l'expression *Dieu est amour:* elle veut dire que toute l'activité de Dieu, et en particulier son activité à notre égard est inspirée par l'amour». Mais l'auteur ajoute a bon droit qu'il convient «de dépasser cette exégèse purement fonctionnelle. C'est parce que Dieu est par essence amour que demeurer dans l'amour équivaut à demeurer en Dieu: 'qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu en lui', 1 Jean, 4, 16». Allons plus loin dans la précision, que l'auteur et disons que, les *notions* d'être, de bonté, de vérité,

d'amour, appliquées à Dieu, désignent une Réalité innommable par nous, où elles se *réalisent* formellement mais en se dépassant, comme les sept couleurs du spectre solaire se réalisent en se dépassant dans l'unique lumière blanche. L'auteur cite Bergson: «Cette nature (de Dieu), le philosophe aurait vite fait de la définir, s'il voulait mettre le mysticisme en formule: *Dieu est amour, et il est objet d'amour; tout l'apport du mysticisme est là.* De ce double amour le mystique n'aura jamais fini de parler. Sa description est interminable parce que la chose à décrire est inexprimable. Mais ce qu'elle dit clairement c'est que l'*amour divin n'est pas quelque chose de Dieu; c'est Dieu lui-même*», p. 200. L'Apocalypse elle-même qui prolonge le théologie vétérotestamentaire avec plus d'insistance que n'importe quel autre écrit du Nouveau Testament n'a garde cependant d'oublier la tendresse miséricordieuse de Dieu. Est-il dans la Bible un passage plus touchant que 3,20–21: «Voici que je me tiens à la porte et je frappe: si quelqu'un entend ma voix et m'ouvre la porte, j'entrerai chez lui, je souperai chez lui, et lui avec moi»?

La fin de ce cinquième et dernier chapitre étudie: *L'amour de Dieu dans l'Ancien Testament: les principales préparations vétérotestamentaires de la doctrine johannique:* généralités – Le prophète Osée – Le Cantique des Cantiques, c'est le chapitre 11 du *livre d'Osée* qui a été appelé le point culminant de la révélation de l'amour dans l'Ancien Testament. Le chapitre 14 est le dialogue d'amour entre Yahvé et la nation choisie: «Je serai pour Israël comme la rosée, il fleurira comme un lis... Je suis comme un cyprès, toujours vert, c'est grâce à moi que tu portes du fruit». Dans le *Cantique des Cantiques*, c'est l'Epouse qui demande à Yahvé de la poser comme un sceau sur son cœur, et de se souvenir sans cesse d'elle. A propos de la jalousie inflexible de Yahvé, on fait remarquer «qu'à partir de la catastrophe de 586, le concept de jalousie divine subit une transformation profonde. Ce n'est plus contre les prostitutions idolâtriques d'Israël que s'exerce désormais la jalousie de Yahvé; *elle protège la nation choisie* en se tournant contre ses ennemis». C'est-à-cette jalousie que l'Epouse fait appel, dans sa ferme espérance d'être protégée par l'Epoux, p. 225.

Un beau livre sur un très haut sujet. L'auteur lit saint Jean dans l'ample perspective de la foi catholique. Il connaît les interprétations des exégètes contemporains naufragés dans la gnose. Il les signale sans s'y arrêter plus qu'il ne convient. Son principal souci est de montrer que la profonde originalité de la révélation de saint Jean est en continuité d'une part avec l'enseignement des Synoptiques et d'autre part avec celui de l'Ancien Testament.

Le dernier message pascal d'Athénagoras, dans Episkepsis, Bulletin bimensuel d'Information, 18 avril 1972.

† *Athénagoras, Archevêque de Constantinople, Nouvelle Rome et Patriarche œcuménique.*
A tout le clergé et à tous les fidèles – Que la grâce et la paix du Christ ressuscité soient avec vous

Perpétuant la tradition séculaire, dans la continuité de la foi, ayant achevé le Vendredi Saint, nous proclamons de ce Trône œcuménique la Résurrection du Crucifié:

Le Christ est ressuscité!

Réunis avec les Onze dans l'Eglise dès l'aube du premier jour de la semaine, riches de l'expérience et de l'attente de la chambre haute, nous vivons dans la Résurrection par la véritable présence parmi nous – à travers les portes fermées –, présence réjouissante, paisible et toute-puissante du Seigneur ressuscité.

Oui, les portes étant fermées... Jésus vint, se présenta au milieu d'eux et leur dit... et nous dit: La paix soit avec vous!

C'est dans cette paix de Jésus ressuscité que nous goûtons la joie sereine de Pâques, que nul ne pourra nous ravir. Mais en même temps nous reconnaissons dans le corps glorifié de la Résurrection la marque des clous et la cicatrice du côté percé par la lance, les empreintes et le souvenir de la Passion – les preuves ineffaçables de l'amour divin pour nous et la condescendance jusqu'à Thomas. Et il y a plus: ces traces de la Crucifixion qui survivent à la Résurrection, nous montrent et nous rappellent que la Résurrection, bien que triomphant du mal, de la corruption et de la mort, n'efface toutefois pas – par l'inscrutable mystère de l'économie divine – ni la souffrance ni le souvenir de la souffrance.

La révélation des marques de la Passion par le Seigneur ressuscité à ses disciples n'est pas simplement la preuve de l'identité existant entre le Crucifié et le Ressuscité, mais est aussi un témoignage et un avertissement, à savoir que, jusqu'à la fin des siècles, le Christ, avec son Corps de Résurrection, l'Eglise, avance dans ce monde d'une manière

non sans rapport avec sa Passion et sa Crucifixion. «Rappelez-vous la parole que je vous ai dite: le serviteur n'est pas plus grand que son maître. S'ils m'ont persécuté, ils vous persécuteront aussi». «Dans le monde vous aurez à souffrir: mais gardez courage! J'ai vaincu le monde». «Que votre cœur cesse de se troubler! Croyez en Dieu, croyez aussi en moi!»

Croyant en Dieu et en son Christ, et puisant constamment du courage du fait de la Résurrection, nous poursuivons fermement la voie de l'économie divine, en confrontant d'un cœur non troublé toutes les contrariétés. Cela s'exprime, d'une part, dans la connaissance et l'affrontement face à face des réalités de la vie et la juste estimation de leur valeur, mais aussi, d'autre part, dans la certitude que le Seigneur Ressuscité reste fidèle, puisqu'il a dit: «Tout pouvoir m'a été donné au ciel et sur la terre... Et moi, je suis avec vous pour toujours, jusqu'à la fin du monde».

Dans cet état de cœur et d'esprit nous vous saluons paternellement en ce jour saint, que vous soyez ici ou partout dans le monde, enfants de l'Eglise-mère chère à nous, et nous vous convions tous, en recevant la lumière de la Lumière inextinguible, à glorifier et à adorer avec nous dans nos églises ceintes de lauriers le Seigneur ressuscité, et à célébrer Pâques avec nous en paix et charité envers tous nos frères dans la foi et envers tous les hommes.

En donnant à vous tous notre bénédiction patriarcale, nous vous clamons: Le Christ est ressuscité!

A lui soit la gloire et l'adoration aux siècles des siècles! Amen!

Pâques 1972.

† *Athénagoras de Constantinople*

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 1972

(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 peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal sur notre CCP (Frs fr. 21.–)