NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

Georgss COTTIER, O. P. – *La conception chrétienne de la sexualité*.. p. 1

Guy BOISSARD. – *Religion, éducation et psychanalyse* ..... p. 22

Olivier LACOMBE. – *Science et sagesse* ..... p. 39

S. PINKAERS, O. P. – *Réflexions pour une histoire de la théologie morale* p. 50

Philippe BAUD. – *Le voyage d'hiver, Evocation de l'œuvre de G. Roud* p. 62

DOSSIER

Georges COTTIER, O. P. – *Pas d'équivoque possible* ..... p. 74

† Charles JOURNET – *S'opposer aux erreurs par les armes de lumière – Avec une grande obéissance – Lettre à une religieuse* ..... p. 76

LII^e ANNÉE – N° 1 – JANVIER – MARS 1977

La conception chrétienne de la sexualité

Introduction

1. La Déclaration de la Congrégation pour la doctrine de la foi «sur certaines questions d'éthique sexuelle» *(Persona humana)* a suscité les remous que l'on sait. Le phénomène était prévisible. Il a cependant révélé une fois de plus la puissance des *mass media* et la liberté que trop souvent la presse s'octroie à l'égard de l'objectivité la plus élémentaire. Nous ne parlons pas des publications dont on ne pouvait attendre que l'hostilité. Nous ne confondons pas non plus journal d'opinion et journal d'information, encore que l'énoncé d'une opinion ne doive jamais laisser supposer que les idées critiquées sont autres que ce qu'elles sont en réalité. Mais j'ai suivi l'affaire dans deux quotidiens explicitement catholiques. Ce sont leurs procédés qui me paraissent troublants. En effet, le premier jour, nous trouvons un résumé, plus ou moins bien fait, de la *Déclaration*. Mais ce résumé est accompagné dans les deux cas d'un éditorial qui émet quelques réserves, suffisantes pour qu'une orientation soit donnée, qui ne manquera pas de conditionner l'esprit des lecteurs, lesquels par ailleurs n'auront jamais accès au document lui-même. Car là est l'étonnant: dans les jours qui suivent et sur de larges espaces, se succèdent opinions de personnalités, revues de presse, réactions de lecteurs. Mais le texte dont on parle, la plupart ne l'ont pas lu et ne le liront jamais. Dès lors les jeux sont faits.

Plus que d'information, il faut donc parler de débats d'opinions, sur des sujets, ici un document, dont on admet au départ qu'il n'est pas nécessaire de les bien connaître pour en juger. Le journaliste ne nous a-t-il pas épargné la peine de la lecture? Quel paradoxe que ce pouvoir, à la fois redoutable et fragile, remis à une catégorie d'hommes, et ceci à notre époque où la raison scientifique exige rigueur de méthode, vérification, contrôle! Où sont les garanties de l'objectivité?

Le thème de l'information nous suggère une seconde réflexion. La *Déclaration* (n. 13) dit:

> «Il appartient aux évêques d'enseigner aux fidèles la doctrine morale concernant la sexualité, quelles que soient les difficultés que l'accomplissement de cette tâche rencontre dans les idées et les mœurs aujourd'hui répandues. Cette doctrine traditionnelle sera approfondie, exprimée de façon propre à éclairer les consciences face aux situations nouvellement créées, enrichie avec discernement de ce qui peut être dit de vrai et d'utile sur le sens et la valeur de la sexualité humaine (...)».

Le document est rédigé dans la langue des moralistes. Tel terme y prend donc un sens différent de celui qu'il a dans l'usage courant; telle nuance importante échappe aisément au profane. Il est probable que les évêques en avaient eu connaissance avant la publication. Pourquoi ce ne sont pas eux, «docteurs authentiques, revêtus de l'autorité du Christ» (*Lumen Gentium*, n. 25) qui en ont exposé le contenu en termes clairs et accessibles? Quelques-uns, trop rares, l'ont fait. Mais pourquoi ces trop nombreuses interventions improvisées, maladroites ou même ambiguës? On peut penser, en effet, que si les pasteurs avaient pris la parole avec ce souci d'explication qui est dans la ligne de leur mission, on aurait évité la plupart des interprétations erronées et caricaturales qui se sont répandues comme une traînée de poudre. Dans un monde de plus en plus marqué par l'emprise des *médias*, il importe que l'on réfléchisse aux moyens choisis pour diffuser un message de portée universelle, de telle sorte qu'il ne soit ni déformé ni incompris dès le départ. Il semble qu'il y ait là une tâche épiscopale prioritaire qui, en l'occurrence, a été gravement déficiente.

I

Une opinion de Grégoire de Nysse

2. Quelques considérations générales, d'ordre philosophique et théologique, nous aideront à entrer dans la lecture de la *Déclaration*.

La levée des «tabous» qui frappaient le domaine de la sexualité, dont maintenant on parle ouvertement, si ce n'est toujours judicieusement, est un fait culturel de première importance et, dans l'ensemble, bénéfique. Mais par lui-même il n'a pas rendu les problèmes plus clairs. La sexualité demeure comme auparavant chargée de mystère. Elle constitue peut-être la dimension où apparaît le plus le paradoxe de l'être humain, dans sa constitution comme dans son statut existentiel.

In doubt to deem himself a god, or beast...

3. Un texte de saint Thomas nous servira de fil conducteur pour une première série de réflexions [1]. Certains Pères de l'Eglise, comme Grégoire de Nysse, avaient posé que le mode de la génération eût été différent dans l'état d'innocence originelle de ce qu'il est aujourd'hui. Dieu aurait créé l'homme homme et femme avant la faute, en considérant le mode de génération qui aurait cours après le péché qu'il prévoyait. Une telle explication n'est pas «raisonnable».

> «Car ce qui fait partie de la nature de l'homme ne dépend ni de l'absence ni de la présence du péché. Or il est manifeste qu'il est naturel à l'homme selon sa vie animale, qu'il possédait déjà avant le péché originel d'engendrer par *coitus* comme le font aussi les autres animaux parfaits.»

[1] *Sum. theol.*, 1 P., q. 98, a.2.

D'ailleurs la simple physiologie le prouve. Mais il convient de distinguer, par rapport à l'innocence originelle et à l'état de l'homme pécheur, deux aspects: ce qui est de la nature et dont il vient d'être question, et un désordre de la concupiscence, qui, lui, est consécutif au péché. C'est pour n'avoir pas distingué ces deux aspects que Grégoire de Nysse a proposé l'étrange théorie critiquée par le Docteur Angélique. Celui-ci, dans sa réponse, ne fait pas allusion directement au dualisme platonicien, pour expliquer le pessimisme du grand Cappadocien concernant la sexualité. Mais les formules qu'il emploie, inspirées d'Augustin, en suggèrent le pourquoi: *concupiscentiae foeditas, deformitas immoderatae concupiscentiae.* Ce qui a conduit à cette position c'est donc le sens d'une certaine laideur, par rapport aux exigences de l'esprit, de la concupiscence quand elle est «immodérée», c'est-à-dire privée de la mesure de la raison, laquelle assurait pleinement sa domination dans l'état d'innocence. Si l'on a un sens aigu des exigences de l'esprit, et de la lutte que, dans l'homme pécheur, la chair mène contre lui, on comprend (ce qui n'est pas approuver) la majoration du sentiment de honte attaché par certains Pères à l'usage de la sexualité. Il est important de noter que saint Thomas ne condamne pas ici le plaisir *(delectatio)* sexuel. Il pense même qu'il eût été plus grand dans l'état d'innocence dans la mesure où «la nature était plus pure et plus sensible le corps». C'est au contraire à l'affaiblissement de la raison et de sa domination sur les sens et les passions que doit être attribué tout le désordre qui règne actuellement dans le domaine de la sexualité. Nulle trace ici de dualisme, ni de manichéisme, mais la ferme distinction entre une nature, qui est bonne, et les désordres consécutifs au premier péché, qui rendent compte des blessures qui affectent l'usage de la sexualité chez l'homme pécheur que nous sommes. On saisit ici l'importance, dans une anthropologie chrétienne, d'un concept *philosophique et théologique* de *nature* pleinement élucidé. Car dès que ce concept disparaît ou qu'il est plus ou moins confondu avec l'*état existentiel* de l'humanité (innocente ou héritière du péché originel), on perd tout critère objectif et, suivant la psychologie des auteurs ou les époques culturelles, on oscillera entre une exaltation indue et un mépris injuste et malsain de la sexualité, inspirés l'un et l'autre de motifs subjectifs et contingents.

Une vision anthropologique fondamentale

4. Mais la réponse de saint Thomas à Grégoire de Nysse ne dit pas encore l'essentiel. Elle découle en effet d'une vision anthropologique fondamentale dont il est traité dans l'article précédent et à laquelle il convient de nous arrêter quelque peu. La question posée était celle-ci: *Est-ce que dans l'état d'innocence il y aurait eu génération?*

La première réponse du théologien s'appuie sur le commandement de la *Genèse* 1,28, *«Croissez et multipliez-vous et peuplez la terre»*, ce qui implique nouvelle génération.

Puis le corps de l'article développe un second argument. Dans l'état d'innocence il y aurait eu génération en vue de la multiplication du genre humain. «Autrement le péché de l'homme eût été fort nécessaire puisqu'il en a résulté un si grand bien.» En effet,

> «l'homme, selon sa nature, est constitué comme un être intermédiaire (*quasi medium quoddam*) entre les créatures corruptibles et les incorruptibles. Car son âme est naturellement incorruptible, et son corps naturellement corruptible».

Or

> «l'intention de la nature se porte de façon différente vers les créatures corruptibles et les créatures incorruptibles.»
> «Il semble en effet que l'intention de la nature vise essentiellement (*per se*) ce qui existe toujours et sans fin *(perpetuum)*. Quant à ce qui existe seulement pour un temps, il ne semble pas entrer dans l'intention de la nature à titre principal *(principaliter)* mais comme en tant qu'ordonné à autre chose; autrement, de par sa corruption, l'intention de la nature serait rendue vaine. Comme donc dans les choses corruptibles rien ne dure sans fin *(perpetuum)* et ne demeure toujours, si ce n'est l'espèce, le bien de l'espèce entre dans l'intention principale de la nature; c'est à la conservation de l'espèce qu'est ordonnée la génération naturelle. Les substances incorruptibles, de leur côté, demeurent toujours non seulement quant à l'espèce, mais également quant aux individus; et c'est pourquoi les individus eux aussi entrent dans la visée principale de la nature.
> Ainsi donc la génération convient à l'homme, en vertu *(ex parte)* de son corps, qui est corruptible selon sa nature. D'autre part, en vertu de son âme qui est incorruptible, il convient que la multitude des individus soit visée pour elle-même par la nature ou plutôt par l'Auteur de la nature qui seul est le créateur des âmes humaines. Et c'est pourquoi il a institué la génération dans le genre humain, en vertu de la multiplication, même dans l'état d'innocence.»

5. Ce texte dense, dont les implications n'apparaissent pas toutes à première vue, suggère quelques commentaires.

a) Comme souvent chez saint Thomas, une vue anthropologique est ici éclairée par un principe métaphysique, qu'exprime la formule *intentio naturae*. Il faut entendre par là l'orientation ou finalité ontologique inscrite dans l'*être créé* en tant que tel. Il y a dans la créature une tendance à durer sans fin. Cette tendance, qui se réalisera selon des modalités diverses, et dans la mesure où elle ne sera pas contrariée, est une manière pour la créature de participer aux perfections divines. Il y a là comme une expression de la dépendance constante où toutes choses sont par rapport à Dieu qui les crée et les conserve dans l'être. Car, soustraite à cette action divine, les êtres créés, par eux-mêmes, retourneraient au néant d'où la création les a tirés [1].

[1] Cf. 1 P., q. 104, a.3 ad 2: par soi, l'être est cause de l'être: aussi Dieu ne peut-il pas être cause d'une tendance au non-être, mais une telle tendance, la créature l'a par elle-même *(ex seipsa)*, en tant qu'elle est tirée du néant *(inquantum est ex nihilo)*. Cependant Dieu peut être cause par accident de la réduction des choses au néant, c'est-à-dire en retirant son action (conservatrice). L'article 1 avait montré que l'être

La puissance infinie de Dieu maintient dans l'être les créatures qui, tendant vers leur perfection, tendent du même coup à lui ressembler, dans la mesure où elles le peuvent. Elles tendent, notamment, par leur tendance à persévérer perpétuellement dans l'être, à imiter son éternité. Cette tendance à être toujours se réalise différemment selon qu'il s'agit des êtres corruptibles et des êtres incorruptibles.

b) Or l'homme tient de ces deux ordres de réalité, puisque son âme est naturellement incorruptible et son corps naturellement corruptible. Il va donc réaliser en lui-même selon deux modes distincts l'*intention de la nature* à persévérer toujours dans l'être.

c) En effet, cette intention, étant intrinsèque à l'être créé en tant que tel, se vérifie également dans les êtres corruptibles. Qu'est-ce à dire, sinon que la corruptibilité va atteindre directement les *individus*, tandis que l'*espèce* est de soi, je veux dire si aucun facteur extérieur ne survient pour l'anéantir, appelée à durer à perpétuité? L'individu est mortel, l'espèce est immortelle.

C'est à ce niveau qu'il faut d'abord considérer la sexualité. Elle a ainsi un lien intrinsèque avec cette loi du monde matériel et corporel qu'est la loi de la «génération et de la corruption». Nous sommes ici dans l'ordre biologique et animal [1]. Il y a une relation entre la sexualité et la mort.

d'une chose ne peut se maintenir, si cesse l'action de l'agent qui est cause non seulement de son devenir, mais encore de son être *(esse)*. Le rôle des causes secondes dans la conservation des êtres faisait l'objet de l'article 2. L'article 3 établit que Dieu a le pouvoir de réduire un être à néant, puisqu'il a produit les choses non par nécessité de nature, mais par sa libre volonté. L'article 4 concluera que à proprement parler «rien absolument n'est réduit à néant». En effet l'action de Dieu sur les choses se fait soit selon leur cours naturel, soit miraculeusement. La finalité du miracle est la manifestation de la grâce. Or c'est en conservant les choses dans l'être, et non en les réduisant à néant, que la puissance et la bonté divines se font connaître. La nature des créatures pour sa part montre qu'aucune n'est réduite à néant. (Le néant, notons-le, est pris au sens propre qui est son sens fort: ce qui s'oppose contradictoirement à l'*esse*). En effet ou bien les créatures sont immatérielles, et il n'y a pas en elles de puissance au non-être. Ou bien elles sont matérielles, «et ainsi elles demeurent toujours du moins selon la matière qui est incorruptible, en tant que sujet du processus de génération et de corruption». La réponse à la seconde objection apporte une précieuse explicitation: «la puissance de la créature à être est seulement réceptive, mais la puissance active vient de Dieu lui-même, de qui vient l'influx de l'être *(influxus essendi)*. Dès lors, que des êtres durent toujours *(in infinitum)* est une conséquence de l'infinité de la puissance *(virtus)* divine. Cependant certains êtres ont une puissance *(virtus)* déterminée à durer un temps déterminé, en tant qu'ils peuvent être empêchés de recevoir l'influx d'être qui vient de Dieu, par un agent contraire auquel cette puissance finie ne peut résister un temps infini, mais seulement durant un temps déterminé. Et c'est pourquoi les êtres qui n'ont pas de contraire, bien que leur puissance soit finie, persévèrent éternellement».

[1] Aussi est-il très éclairant, pour comprendre la sexualité humaine, de prendre des points de comparaison dans la sexualité des végétaux et des animaux. Voir l'intéressant article du professeur Jérôme LEJEUNE dans l'*Osservatore Romano* du dimanche 13 février 1976.

C'est en pensant sans doute à cet aspect que Hegel a pu écrire que le devenir de l'enfant est la «mort des parents». Quoi qu'il en soit, toute réflexion sur la sexualité qui escamote cette proximité de la mort est condamnée à rester en surface. La pérennité de l'espèce suppose sa division en deux catégories: mâles et femelles, et le caractère mortel des individus. La puissance de l'instinct sexuel dans l'individu vient de ce qu'ici ce dernier est subordonné aux «intérêts» de l'espèce, qui débordent ses intérêts d'individu et en bouleversent les limites. Par la sexualité l'individu est entraîné au-delà de lui-même vers un destin qui le dépasse. Il participe ainsi, déjà au plan biologique, à une sorte d'infinité.

d) Mais ici intervient la spécificité de la multiplication des êtres humains. Parce que son âme est incorruptible, c'est-à-dire parce qu'elle est spirituelle, et confère ainsi la qualité de personne à l'individu humain, celui-ci est visé en raison de lui-même et non en fonction de l'espèce. Dans le règne purement biologique, comme dans l'ensemble de l'ordre matériel, la multiplication des individus est en définitive pour l'affirmation de l'espèce, l'individualité constituant par rapport à l'espèce une limitation. Aussi bien saint Thomas rattache-t-il à la matière le principe d'individuation. Il est vrai que plus le vivant est parfait, plus son individualité s'affirme, sans cependant que le rapport de subordination à l'espèce soit supprimé. Avec l'homme la perspective est renversée. En tant que *sujet* intelligent et libre, l'individu humain, qui porte également les marques de la limitation matérielle, est une personne voulue *pour elle-même*. Telle est ici «l'intention de la nature» ou plutôt, précise saint Thomas, l'auteur de la nature. Tandis que partout ailleurs, l'individu est voulu par l'intermédiaire de ce bien plus universel qu'est le bien de l'espèce, ici il est voulu par Dieu directement et pour lui-même. Cette affirmation est rattachée à cette autre que Dieu seul est le créateur des âmes humaines.

Qu'est-ce à dire sinon que se servant du processus biologique de la propagation de l'espèce – lequel chez tous les autres vivants vise la perpétuité de l'espèce – Dieu a en vue, dans la multiplication du genre humain, une société de personnes dont chacune est aimée pour elle-même? Et ce sont les mêmes individus qui, de par leur nature corporelle, sont sexués et membres de l'espèce, et de par leur âme spirituelle des personnes voulues pour elles-mêmes.

e) Nous touchons là ce qui constitue peut-être l'aspect le plus mystérieux de la sexualité et de l'amour humains. Les partenaires sexuels appartenant à l'espèce humaine sont des personnes. A ce titre de personnes, elles nouent des rapports de communion et d'amitié qui sont de nature spirituelle. La personne, en effet, de par sa richesse intérieure, tend à surabonder dans une vie de connaissance et d'amour. Dans son essence l'amour humain est principalement spirituel, il est un amour entre deux personnes. Le statut de la sexualité en est radicalement modifié, sans pour autant perdre son essence de sexualité. Celle-ci, en effet, devient le

moyen privilégié du dialogue amoureux entre personnes. C'est donc par des actes ordonnés par eux-mêmes à une activité concernant l'espèce que s'exprime l'échange entre des personnes qui se manifestent par là la reconnaissance de leur unicité.

Précisons que l'espèce n'existe pas en dehors des individus. Aussi bien le terme du processus de génération est-il le nouvel individu engendré. Dans la génération humaine, cet individu est une personne, de sorte que l'on doit dire que le terme de la procréation humaine est une personne. Ajoutons que pour autant ce n'est pas la génération charnelle qui produit la personnalité et la tradition chrétienne tient que Dieu crée directement l'âme humaine. Les parents sont donc les collaborateurs de Dieu.

Mais revenons à notre propos. L'amour entre personnes s'exprime par des actes orientés à la propagation de l'espèce. Tel est le grand paradoxe de l'amour humain qui est si difficilement perçu et, semble-t-il, si difficilement accepté par la réflexion sur le mystère de la sexualité. Cela signifie en effet que des processus biologiques doivent être assumés, à ses fins, par une communion entre personnes qui, comme telle, est le propre de la vie de l'esprit.

La tentation dualiste, avec le mépris de la chair qu'elle entraîne, qui est une donnée culturelle si fréquente, n'a-t-elle pas son origine dans la sorte de scandale pour un esprit d'être soumis à la servitude de l'expression biologique dans ce qui constitue une des formes les plus hautes de sa vie d'esprit ?

Les tentations du spiritualisme

f) Si les conceptions dualistes de l'homme sont une réponse à ce scandale, elles ne sont pas les seules ni les plus subtiles. Une de ces formes, très caractéristique d'une certaine pensée spiritualiste ou personnaliste, consiste à concevoir la maîtrise de l'esprit sur le corps comme une sublimation qui aboutit à absorber, non sans de lourdes illusions, le sexuel dans la sphère propre de l'esprit. Parce que les gestes et comportements érotiques expriment l'amour des personnes, on y verra exclusivement le *langage* de l'amour. La formule en elle-même a une signification acceptable, à condition qu'on s'avise que le langage est pris ici dans un sens dérivé. En effet, le langage, dans son sens propre et premier, est un système de signes. Un langage est donc d'autant plus parfait qu'il possède la ductilité et la transparence de purs signes, remplissant le plus adéquatement possible leur fonction instrumentale par rapport à l'esprit. Or la sexualité ne peut être réduite à cette fonction de pur signe et d'instrument de la communion entre personnes, pour la raison qu'elle a sa finalité propre dans la perspective de l'espèce, qu'elle est guidée par de puissants instincts dont le contrôle risque toujours d'échapper à l'esprit, et qu'en conséquence grande y est la part de l'inconscient. Et pourtant c'est un vœu profond des personnes que leur communion spirituelle s'accomplisse sans obstacles et sans opacité,

dans la transparence de l'immédiateté. Ce désir spirituel poussera toujours tout amour humain digne de ce nom à se spiritualiser. Pour cela deux voies sont possibles. La première, sur laquelle nous reviendrons, est celle que les anciens exprimaient par le mot aujourd'hui discrédité de *vertu*, par quoi il faut entendre une soumission stable et croissante de la sphère des sens et des instincts à l'emprise de la volonté. L'autre voie, qui est une aberration pleine d'illusion, consiste à traiter le corps comme si précisément il était ce langage totalement transparent de la vie de l'esprit. Dans cette perspective, où l'on ignore des évidences, on tendra à la limite à nier toute ressemblance entre sexualité animale et sexualité humaine, on ira de préférence vers l'exégèse des versets de la *Genèse*, 1,26–27 qui veut voir l'image de Dieu dans le *couple* comme tel, et non pas dans le fait que l'homme et la femme possèdent à égalité une nature spirituelle portant la similitude divine [1]; on définira le mariage sans aucune référence à la finalité procréatrice, on traitera enfin le problème de la contraception comme si le jugement éthique pouvait s'en tenir au seul niveau de l'*intention* [2] et ceci d'une manière conséquente: si le corps n'a pas dans l'unité de la personne de signification et de finalité propres, il ne saurait être source de sens pour le gouvernement moral des sujets; il devient pur instrument qui ne tient sa valeur que de la volonté qui l'utilise. Nous sommes dans un monde de purs esprits échangeant entre eux grâce à un langage sensible; le monde physique et le corps humain n'ont plus en eux-mêmes de signification philosophique et théologique. Cet idéalisme larvé, forme actuelle de ce dualisme qu'on ne manque pas par ailleurs de dénoncer, a pour aboutissement une vision totalement sécularisée du monde physique et notamment de la sexualité. Cette vision concorde parfaitement avec l'approche technique de la nature qui domine dans notre civilisation. Mais, à l'inverse, parce qu'on pense que le corps n'est qu'instrument, on ne comprend plus quels «tabous» peuvent s'opposer à une conception largement permissive de la morale sexuelle. Et c'est au nom même de la liberté et de la responsabilité chrétiennes qu'on entrera dans le mouvement hédoniste qui a tant d'impact sur nos sociétés. Mais est-ce que ce seront vraiment les personnes qui alors communieront à travers ce «langage» qui n'est pas un pur langage, et non plutôt l'instinct sexuel paré des prestiges justificatifs du «personnalisme» qui les entraînera vers une conception et un comportement plus païens que chrétiens?

[1] Nous lisons dans une note de la *Bible de Jérusalem:* ...«Ce rapport à Dieu sépare l'homme des animaux. Il suppose de plus une similitude générale de nature: intelligence, volonté, puissance: l'homme est une personne. Il prépare une révélation plus haute: participation de nature par la grâce.»

[2] Le «texte rédigé par un groupe d'étude à la demande du Conseil de la Fédération Protestante de France», *La sexualité, pour une réflexion chrétienne*, Paris, Le Centurion-Labor et Fides, 1975, 115 p., note (p. 39, n. 47) que pour la pensée protestante, il n'y a pas de «différence, au niveau des intentions, entre les méthodes de contraception naturelles et artificielles».

Le mirage du faux infini

g) Je trouve dans un commentaire du *Cantique des Cantiques*, cette affirmation surprenante: «Ainsi est vraie la parole de L.-F. CÉLINE (...): «L'amour, c'est l'infini mis à la portée des caniches» [1]. Elle est significative de l'ambiguïté attachée au terme d'amour et qui tient au paradoxe que je m'efforce de cerner. Pour ce qui est de la phrase de Céline, elle suggère que le sens de l'infini serait attaché à l'activité sexuelle conçue à un niveau purement animal. A sa manière elle révèle une conception dualiste, qui appelle une double critique. La première concerne l'*unité* du sujet humain. Ce qui, dans l'homme, ressortit à l'animalité est assumé et gouverné par le spirituel, de sorte que l'ensemble des activités corporelles susceptibles d'entrer dans la mouvance de la volonté spirituelle ne sont pas des activités du corps, mais des activités corporelles de ce sujet qu'est la personne. En ce sens la sexualité *humaine* diffère spécifiquement de la sexualité des autres vivants. Parce que la sexualité se retrouve chez les hommes et chez les caniches, il ne s'ensuit pas que, dès qu'il s'agit du comportement amoureux, l'homme soit semblable à un caniche. Nous avons plus haut réagi contre la conception qui veut réduire le corps à un pur instrument linguistique de la personne, en ignorant sa densité et ses finalités propres. Il faut préciser maintenant que ces finalités sont intégrées dans l'unité de la personne et acquièrent par là, en elles-mêmes, une dimension *humaine* [2].

Mais – et c'est là la seconde remarque – Céline voit dans l'amour une sorte de transmutation qui permettrait aux caniches que nous sommes d'accéder à l'expérience de l'infini. Il y aurait donc une espèce d'alliance entre la trivialité honteuse et le sublime le plus noble. Mais que signifie cet infini? Ici deux interprétations sont possibles. A l'individu caniche, dès lors qu'on le suppose doté de conscience, la poussée d'instincts puissants qui sont au service des intérêts de l'espèce et qui comme tels, débordent la sphère de l'individu, se présente comme une ouverture sur un infini, qui est incessant renversement de ses limites. Appelons *infini biologique* cette insertion des instincts dans le processus illimité de la propagation de l'espèce. On ne quitte pas pour autant l'immanence du biologique. Mais d'autre part, la personne spirituelle est *capax Dei*, capable de Dieu, elle est ordonnée à une destinée transcendante, à la communion avec Celui qui est infini, et c'est pourquoi rien dans les créatures, en définitive, ne peut la satisfaire et combler totalement. Quand deux personnes s'aiment vraiment, c'est comme porteuses chacune de cette capacité de Dieu qu'elles entrent en communion l'une avec l'autre. Et quand cette amitié s'instaure dans l'axe de l'amour de Dieu, la charité théologale, avec son poids d'infini, vient l'imprégner. Quand Dieu est absent de cet amour, parce qu'on l'a

[1] Daniel LYS, *Le plus beau chant de la création, Lectio Divina 51*, Le Cerf, Paris, 1968, p. 55.

[2] «La sexualité abstraite retranchée des personnes (de leur vie totale) a un aspect, non seulement sous-humain, mais même en partie infra-animal, car il y a des animaux «monogames», lit-on dans Jean de MENASCE, *La porte sur le jardin*, Paris, Le Cerf, 1975, p. 190.

rejeté, on risque de demander à la personne d'autrui de satisfaire cette soif d'infini qui est de soi orientée vers Dieu. De là le pathétique, l'exaltation mais aussi les déceptions de certains destins amoureux. Il reste que l'infini qui est en cause ici est un *infini spirituel*, qui rejoint l'infini de Dieu ou la capacité d'infini qui habite autrui comme personne. Aussi bien il n'est pas rare que certains aient accès à la découverte du spirituel et de Dieu à travers l'expérience de l'amour humain.

h) En fait, si les choses ne sont pas toujours aussi claires, c'est que les deux «infinis», spirituel et biologique, font chacun retentir leur appel au cœur du sujet humain, qui est tout ensemble personne et individu de l'espèce humaine. Le paradoxe vient en effet, de ce que, composé de deux principes, l'être humain est *un*. L'âme spirituelle est appelée à dominer le corps; le patient et difficile travail des vertus a pour but, la grâce aidant, de drainer les richesses de la sensibilité et des instincts au service de l'esprit, de les rendre dociles aux requêtes de l'intelligence et de la volonté, d'y trouver un appui et une expression pour ce qui constitue la vie propre de l'esprit. Ainsi la corporéité, tout en restant elle-même, est entraînée dans la sphère de l'esprit; celui-ci l'imprègne, et dans une certaine mesure, le transperce de sa clarté. Il nous arrive parfois de percevoir les signes de cette compénétration: qu'on pense à la sensibilité d'un artiste pénétrée d'intelligence, à la beauté «spirituelle» d'un visage, d'un regard ou d'un geste. Mais cette domination et assomption du corps à la vie de l'âme spirituelle reste fragile, menacée, imparfaite et c'est pourquoi les spirituels sont unanimes pour dire qu'elle n'advient qu'après des purifications profondes et radicales. C'est qu'en vertu de l'unité du sujet humain, l'inverse peut aussi bien se produire: les appétits et instincts corporels entraînent l'esprit dans leur mouvance et à leur service. Et c'est pour cela que les instincts peuvent avoir chez l'homme une puissance et un caractère inassouvi et inquiet qu'ils n'ont pas chez les autres animaux; c'est qu'alors ils débauchent les capacités de l'esprit qui leur fournissent un surcroît pour ainsi dire illimité d'énergie et d'aspiration. Ceci est tout particulièrement vrai dans l'ordre de la sexualité, où la capacité d'infini spirituel peut être comme confisquée et monopolisée par l'aspiration à ce que nous avons appelé l'infini biologique. Celui-ci est alors renforcé d'une manière inouïe par des ressources qui sont le propre de l'esprit. Dans ce cas, se vérifie la phrase de Céline. Et c'est pourquoi il peut arriver qu'une activité érotique qui a son centre dans l'animalité humaine se couvre des prestiges de la mystique, de la religion, ou simplement apparaît comme une expérience humainement saturante.

C'est là une des sources principales des mystifications et des illusions. Chez l'homme, la chair peut se revêtir des apparences de l'esprit et donner le change: des affirmations d'une sensualité tyrannique, mais servie par les ressources de l'intelligence et les forces de la volonté, se présentent alors comme des manifestations élevées de l'amour humain ou même de la charité mystique. L'histoire de la mystique par exemple, rencontre

plus d'un faux-monnayeur. La pathologie n'est d'ailleurs pas toujours étrangère à de telles mystifications.

En d'autres termes, la vie humaine tendra à graviter soit autour du pôle corporel soit autour du pôle spirituel. Dans les deux cas, c'est la totalité des énergies de l'unique sujet humain qui ira s'investir dans la poursuite des fins de l'un ou l'autre «pôle». Pour ce qui est du pôle spirituel, sa pleine domination ne va pas sans la grâce et un long effort de maîtrise de soi. Aussi bien, l'expérience la plus commune est-elle celle de la division, des combats intérieurs d'un être tiraillé entre les appels discordants. Le sujet humain est radicalement un, mais son unification morale en fonction de ce qui en lui est le plus noble et le plus haut est une difficile conquête.

i) On n'a pas tort de s'en prendre au mépris du corps, fondé sur une conception dualiste de la nature humaine, ou au pessimisme d'origine puritaine ou janséniste avec leur séquelle de dégâts psychologiques et éducatifs. Ce pessimisme est la traduction d'une théologie qui souligne la gravité des péchés de la chair mais surtout nie, ou minimise à l'extrême, la réalité de la grâce sanctifiante et sa force de transformation intérieure. Dès lors le corps et la sexualité, liés au péché, se présentent comme la part sauvage et ténébreuse de notre être; il importe donc de se barricader contre ses explosions, de les refouler le plus fortement possible; la peur et l'angoisse devant cette zone obscure et menaçante de soi habite l'âme. Mais dénoncer les ravages qui doivent découler d'une telle vision des choses ne justifie pas qu'on se livre «corps et âme», si l'on peut dire, à des pulsions aveugles qui se trouvent renforcées par la permissivité que l'on oppose au rigorisme de jadis. Une sorte d'innocence ambiguë est alors conférée à la sexualité et à l'érotisme: la sexualité devient à la fois chose banale et facile et dispensatrice d'une espèce de félicité sacrée. Comme si l'expérience ne montrait pas à l'évidence que la sexualité affecte l'être humain dans ses racines; ce n'est pas pour rien qu'elle est liée chez beaucoup à des névroses, des déséquilibres et des conflits souvent tragiques.

La tradition chrétienne a toujours été consciente de la fragilité humaine en ce domaine et c'est pourquoi tout autant qu'au mépris du corps, elle s'oppose à un optimisme de la chair qui est d'essence païenne et qui est une méconnaissance de la situation existentielle de l'homme pécheur. Dans la question que nous avons déjà citée (q. 98 a.2 ad 3), saint Thomas, dans la ligne d'Augustin, va jusqu'à affirmer que «la continence n'eût pas mérité d'éloges dans l'état d'innocence», car là il y aurait eu «fécondité sans convoitise». Si, à l'inverse, elle en mérite dans l'état actuel de l'homme pécheur «ce n'est pas en raison de l'absence de fécondité, mais parce qu'elle écarte la convoitise désordonnée». Et c'est dans la mesure où, avec la tradition chrétienne, il a une très haute idée de perfection proprement humaine assurée par le primat de la raison qu'il a une perception aiguë de ce que représente le désordre passionnel. Nous avons déjà fait référence à son analyse:

> «Les bêtes sont dépourvues de raison. C'est pourquoi si l'homme devient bestial dans l'union charnelle, c'est en tant qu'il n'est pas capable de régler par la

raison le plaisir *(delectatio)* de l'union charnelle et le bouillonnement de la convoitise *(concupiscentia)*.»

Or dans l'état d'innocence rien dans ce domaine n'eût échappé à la régulation *(moderari)* de la raison.

«Non pas, comme le disent certains, que le plaisir sensible y eût été moindre – car le désir sensible eût été d'autant plus grand, que la nature eût été plus pure et le corps plus sensible – mais parce que l'appétit *(vis)* de la concupiscence n'eût pas débordé d'une manière aussi désordonnée au-dessus du plaisir réglé par la raison, celle-ci ne rendant pas moindre le plaisir qui est dans le sens, mais faisant que l'appétit de concupiscence ne s'attache pas immodérément au plaisir: et j'entends par «immodérément»: en dehors de la mesure *(praeter mensuram rationis)*.»

La distinction est fort importante: ce que règle la raison ce n'est pas la mesure du plaisir, mais la mesure de l'attachement au plaisir selon les requêtes suprêmes de la personne.

C'est cette mesure-là qui est si difficile à l'homme pécheur et si aisément transgressée.

6. En conséquence, quand l'ascèse s'imposera, ce ne sera pas en raison d'une prétendue malice du plaisir comme tel, car le plaisir ou délectation *(delectatio)* accompagne comme un fruit tout acte d'une faculté appétitive quand elle atteint son objet. Mais il y a une hiérarchie des biens et par conséquent une hiérarchie des actes. *De soi*, selon la nature des choses, la délectation que procure un bien spirituel est plus haute et plus intense que celles que procurent les biens sensibles. Ajoutons que, pour autant que l'ordre des choses est respecté, un bien – et ceci se vérifie davantage si ce bien est plus élevé – sera recherché pour lui-même, la délectation, consécutive à sa possession n'étant que le sceau de l'accomplissement de la faculté désirante. Il y a, au contraire, désordre quand le désir ne se porte à un bien qu'en vue du plaisir qu'il procure. Tel est souvent le cas dans l'ordre des jouissances sensibles.

C'est dès lors l'élévation des biens suprêmes auxquels la personne humaine est appelée, qui donne la mesure de l'ascèse et de la tempérance. C'est en ce sens que saint Thomas commente les versets de la *1re Epître aux Corinthiens*, 7,29–31:

«Je vous le dis, frères: le temps se fait court. Reste donc que ceux qui ont femme vivent comme s'ils n'en avaient pas; ceux qui pleurent comme s'ils ne pleuraient pas; ceux qui sont dans la joie, comme s'ils n'étaient pas dans la joie; ceux qui achètent comme s'ils ne possédaient pas; ceux qui usent de ce monde, comme s'ils n'en usaient pas vraiment. Car elle passe la figure de ce monde.»

L'emploi du verbe *user* invite d'abord à faire allusion à la célèbre distinction augustinienne entre *uti* et *frui*. *Frui* désigne la joie de la possession de la fin, c'est-à-dire du souverain bien; *uti* dit l'usage des biens relatifs qui ne sont objet du vouloir que pour autant qu'ils sont des moyens qui conduisent à la fin. Certes la doctrine thomiste soulignera que tout

bien créé ne peut être réduit à la valeur d'un pur moyen et que certains biens ont valeur de fin intermédiaire ou infravalente, dignes comme tels d'être voulus pour eux-mêmes. Mais ici il s'agit de l'élan de l'être vers Dieu et vers sa félicité éternelle, en comparaison de quoi la relativité de tout autre bien est manifestée. D'où les formules qui suivent: ce qui est transitoire doit être compté comme si ce n'était pas *(transitoria sunt reputanda quasi non sint)*. Quant à la *figure*, elle désigne la beauté *extérieure*, non la substance de ce monde. Or ce qu'on trouve à ce niveau c'est quelque chose de fragile correspondant au statut de fragilité: «en effet les qualités mortelles passeront, les qualités immortelles demeureront» [1]. On sait que le chapitre VII, d'où les versets sont tirés, traite du mariage et de la virginité.

II

Le corps et le mystère de la résurrection

7. Que penser des exigences élevées de l'Apôtre? Y voir un discrédit jeté sur la sexualité, c'est se fourvoyer du tout au tout. Comment saint Paul pouvait-il parler de ces problèmes, si ce n'est en les situant d'emblée dans la lumière de la vocation à la sainteté qui est celle des chrétiens? Or qui dit vocation à la sainteté dit vie selon l'Esprit. Telles sont les coordonnées normales d'une vision chrétienne qui, en dehors d'elles, devient incompréhensible. Nous reviendrons un peu plus loin sur l'argument, qui est capital.

Mais auparavant arrêtons-nous à un autre passage de la même *première Epître aux Corinthiens*, auquel renvoie le document (n. 11). Citons-le dans son entier.

> «Mais le corps n'est pas pour la fornication; il est pour le Seigneur, et le Seigneur pour le corps. Et Dieu, qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera, nous aussi, par sa puissance.
> Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ? Et j'irais prendre les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée? Certes non! Ou bien ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul corps? Car il est dit: *Les deux ne seront qu'une seule chair.* Celui qui s'unit au Seigneur, au contraire, n'est avec lui qu'un seul esprit.
> Fuyez la fornication! Tout péché que l'homme peut commettre est extérieur à son corps; celui qui fornique, lui, pèche contre son propre corps.
> Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit, qui est en vous et que vous tenez de Dieu? Et que vous ne vous appartenez pas? Vous avez bel et bien été achetés! Glorifiez donc Dieu dans votre corps» (6, 13–20).

8. Relevons quelques points de ce texte essentiel.

a) Les versets qui précèdent notre passage ont trait aux prescriptions alimentaires. Le chrétien, qui est libre, n'a pas à se soumettre à cette servitude. *«Tout m'est permis»*. L'Apôtre précise comment l'adage doit être

[1] Cf. St Thomas, *In Epistolam I ad Corinthios*, c. VII lect. VI.

compris: il est une affirmation de la *liberté du chrétien: «mais j'entends, moi ne me laisser dominer par rien»* (v. 12). Certains cependant déformaient la signification de cette maxime en lui donnant le sens permissif et libertin de la licence en ce qui touche la fornication. C'est pour l'Apôtre l'occasion de développer une conception proprement chrétienne du corps.

b) Le corps n'est ni autonome ni indifférent. Il est *pour le Seigneur*. Il est ordonné à cette appartenance. Les versets 19 et 20 reviendront sur l'idée plus fortement encore. Le chrétien ne s'appartient pas, en vertu de sa rédemption, de son rachat par le sacrifice du Christ. Il a été «acheté», comme on rachète un esclave, de la servitude du péché, pour être dorénavant au Seigneur.

Mais l'inverse est également vrai: *le Seigneur est pour le corps*. Le v. 14 éclaire cette formule: Dieu qui a ressuscité le Seigneur, nous ressuscitera nous aussi. Saint Thomas commente «Le Seigneur Jésus-Christ a été donné aux hommes pour cela, à savoir pour conformer les corps humains à sa gloire». Le corps humain est donc appelé à la résurrection et à la gloire que lui communique le Seigneur et dans cette ordination intrinsèque est inscrit, comme à celui qui est sa cause, le lien au Seigneur ressuscité. Il y a «une affinité du corps humain au Christ» (saint Thomas). Tel est le fondement de sa dignité et du respect qui lui est dû. La foi en la résurrection est comme la clé de l'édifice chrétien, Paul le rappellera avec force au ch. XV.

c) Par trois fois (v. 15, 16, 19), notre passage emploie la formule, qui sonne comme un rappel solennel: «ne savez-vous pas?» C'est dire que l'enseignement proposé se réfère à la *conscience de soi*, et du sens de son corps, du chrétien qui réfléchit à son identité.

Il doit se mémorer d'abord que son corps est un membre du Christ. Son corps et pas seulement son âme. Cela implique que le corps est partie intégrante de l'unité de la personne. Mais aussi qu'il porte en lui les effets de la résurrection du Christ qui le ressuscitera comme il justifie son âme. Il faut noter ici qu'un peu plus loin, au ch. XII, v. 12–30, saint Paul développera longuement le thème des chrétiens «membres du Christ». De membres du Christ, on ne saurait donc «faire des membres de prostituée», sans les arracher à leur nature et à leur finalité. Saint Thomas remarque que l'usage du corps dans la fornication met obstacle *(impendit)* à «l'incorruptibilité future».

d) L'argument suivant précise la nature du lien qui relie le chrétien au Christ: il s'agit de *l'union la plus grande*, puisque celui qui s'unit au Seigneur, «n'est avec lui qu'un seul esprit». En antithèse, celui qui s'unit à une prostituée «n'est avec elle qu'un seul corps». Mais Paul ne se contente pas de souligner ainsi fortement l'opposition. Il se réfère au texte de la *Genèse*, 2,24: *Les deux ne seront qu'une seule chair*. C'est un autre aspect essentiel de la doctrine chrétienne qui est ainsi mis en évidence. En effet l'usage de ce verset dans une telle argumentation est paradoxal et auda-

cieux. N'est-ce pas à lui que Jésus se réfère pour affirmer solennellement le caractère indissoluble du mariage (cf. Mtt, 19, v. 5)! La pointe de l'argumentation porte sur la force de l'union du chrétien à son Seigneur, union spirituelle par la foi et la charité.

Mais

> «parce que le corps est au service de l'esprit, les corps sont par conséquent aussi membres de celui auquel nous sommes unis par l'esprit, d'une union non pas charnelle mais spirituelle» [1].

Les paroles de Jésus insistent sur la profondeur du lien affectif qui unit l'homme et la femme dans le mariage selon la volonté de Dieu. Cette union, à titre de comparaison, sert à comprendre la profondeur de celle du croyant à son Seigneur. Le corps lui-même y participe. Et c'est pourquoi l'union charnelle avec une prostituée, que les libertins revendiquaient comme une conséquence de la liberté chrétienne, ne peut en réalité que la détruire.

e) Mais, pour aller au fond de la pensée de Paul, il faut sans doute se rapporter encore à un autre texte capital où le verset de la *Genèse* est également cité. Il s'agit du passage de l'*Epître aux Ephésiens* où l'Apôtre place les exigences de l'union et de la tendresse mutuelle des époux dans la lumière du mystère de l'union du Christ et de l'Eglise (5,21–33). On relèvera que l'Apôtre rappelle que nous sommes membres du Corps du Christ (v. 30). Ainsi apparaît la relation organique qui existe entre d'une part le lien du chrétien, et de son corps, au Christ, et l'union de l'homme et de la femme, dans le mariage. C'est en tant qu'elle est sacrement de l'union du Christ et de l'Eglise, sacrement du mystère de l'Eglise, que cette union trouve sa signification.

Notons en passant que nous avons là la raison théologique profonde du caractère non licite des rapports sexuels hors du mariage, et donc des relations préconjugales dont traite explicitement le document (n. 7).

L'union sexuelle des conjoints chrétiens prend ainsi son sens et revêt toute sa profondeur en tant qu'elle est sacrement de l'union la plus radicale à laquelle l'humanité rachetée (cf. v. 25–26) ait été appelée et qui est l'union du Christ et de l'Eglise. Or c'est la charité divine qui opère cette union et si l'Apôtre pour exprimer l'amour du mari pour sa femme reprend la formule du commandement de l'amour du prochain («que chacun aime sa femme comme soi-même», v. 33), il suggère auparavant les exigences spécifiques du *comme soi-même* dans le cas de l'amour conjugal en affirmant que «les maris doivent aimer leur femme comme leur propre corps» (v. 28), à l'image de l'amour que le Christ porte à l'Eglise (cf. 27–29).

f) Mais revenons au texte de *1 Corinthiens*. Il y a un motif de fuir la fornication qui tient à la nature propre de ce péché. Alors que les autres péchés que commet l'homme sont extérieurs à son corps, «celui qui fornique pèche contre son propre corps», ce corps qui est membre du Christ et destiné à la résurrection.

[1] Cf. St THOMAS, *op. cit.* c. VI, lect. III.

g) Le v. 19 met en évidence un autre aspect de cette doctrine. Le v. 17, parlant de celui qui est uni au Seigneur, disait qu'il «n'est avec lui qu'un seul esprit». La source de cette unité spirituelle est ici désignée: elle n'est autre que le Saint-Esprit «qui est en vous et que vous tenez de Dieu», ce qui permet à Paul d'affirmer que «votre corps est un temple du Saint-Esprit». Nous verrons combien cette référence à l'Esprit est essentielle pour la morale chrétienne. Notons pour l'instant que le corps, à l'image du temple, lieu consacré, participe à ce culte rendu à Dieu que doit être toute vie chrétienne. D'où la conclusion de tout ce développement: «Glorifiez donc Dieu dans votre corps» v. 20).

Relevons ici que cette doctrine ne s'oppose pas seulement au dualisme de type platonicien (à quoi des exégètes insuffisamment informés de l'histoire de la philosophie réduisent trop hâtivement toute la conception grecque), ou au dualisme cartésien. Elle s'oppose aussi à une autre forme de dualisme qui a sa source dans la manière dont Luther a conçu la distinction entre «l'homme intérieur» et «l'homme extérieur» comme si toute la destinée chrétienne s'accomplissait dans l'enceinte de l'*homme intérieur*, lui-même ramené au seul *croyant:* seule en conséquence importe la «foi». Et c'est sans doute une conjonction du mécanisme d'origine cartésienne et de cette conception de l'intériorité qui est responsable de cette *sécularisation* du corps – et partant des problèmes dès lors sans objet de la chasteté – peut-être plus répandue aujourd'hui que le mépris du corps d'origine platonicienne [1]. Le corps n'est pas tant méprisé, que considéré comme insignifiant pour la destinée spirituelle de la personne. De là découle une position extrêmement laxiste et permissive pour tout ce qui touche le domaine de la sexualité.

h) Le document au n. 11 et 12 cite un certain nombre d'autres textes du Nouveau Testament qui mettent en évidence tel ou tel aspect qui se trouve dans le passage de la *1re aux Corinthiens* que nous venons d'examiner. Transcrivons ces lignes de la *1re aux Thessaloniciens*, 4,3–8:

> «Voici quelle est la volonté de Dieu: c'est votre sanctification; c'est que vous vous absteniez d'impudicité, que chacun de vous sache user du corps qui lui appartient [2] avec sainteté et respect, sans se laisser emporter par la passion comme font les païens qui ne connaissent pas Dieu; que personne en cette matière ne blesse ou ne lèse son frère. Le Seigneur tire vengeance de tout cela, nous vous l'avons déjà dit et attesté. Car Dieu ne nous a pas appelés à l'impureté, mais à la sanctification. Dès lors, qui rejette cela, ce n'est pas un homme qu'il rejette, c'est Dieu, lui qui vous fait le don de son Saint-Esprit.»

i) Il convient encore de citer un texte de l'*Epître aux Galates*, 3, v. 27–28:

> «Vous tous en effet, baptisés dans le Christ, vous avez revêtu le Christ: il n'y a ni Juif ni Grec, il n'y a ni esclave ni homme libre, il n'y a ni homme ni femme: car tous vous ne faites qu'un dans le Christ Jésus» [3].

[1] Un tel sécularisme caractérise sur plus d'un point le document édité par la Fédération Protestante de France, *La sexualité, pour une réflexion chrétienne, op. cit.*

[2] Il s'agit, selon les interprètes, ou du propre corps ou du corps du conjoint.

[3] Cf. aussi *Col*, 3,9–11.

La grâce du baptême crée un «homme nouveau», à l'image du Fils, qui est au-delà de toutes les différences, y compris la différence des sexes. Au niveau de la partie spirituelle qui nous constitue dans notre dignité de personne humaine appelée à partager la vie de Dieu il n'y a pas à faire intervenir la distinction des sexes. Cette précision importante suffit à écarter toutes les spéculations qui, puisant leur inspiration consciente ou inconsciente dans une forme de panthéisme païen, donnent une valeur transcendantale à la distinction des sexes et tendent donc à la projeter en Dieu.

Dans le même sens, on lira la réponse de Jésus aux Sadducéens (Mtt, 22, 23–33): «A la résurrection, en effet, on ne prend ni femme, ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel» [1].

La vertu de chasteté et la liberté chrétienne

9. Ainsi le corps, temple de l'Esprit, «appartient» au Seigneur. Ceci doit s'entendre d'abord de la charité divine répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint et qui doit inspirer, animer le «service» que rendent au prochain les membres corporels. Il y a là une vue sur le corps et sa vocation qui concerne l'*être chrétien* et c'est pourquoi le moraliste abordant les questions de la sexualité ne peut s'en tenir au seul examen de la moralité des actes. Aussi bien le document (n. 11), allant au-delà, parle de la *vertu de chasteté* et de ses exigences positives, car une vertu n'épuise pas sa finalité en évitant les fautes, mais elle s'accomplit dans la mesure où elle «marque toute la personnalité dans son comportement tant intérieur qu'extérieur». En effet, n'envisager que les actes dans leur ponctualité, c'est porter encore un regard abstrait. Nos actes émanent de notre personnalité, prise au sens éthique, et contribuent à l'édification de celle-ci. Car je deviens ce que je suis à travers mon histoire et dans cette histoire, avec mes choix et les événements rencontrés, les vertus, ou dispositions permanentes au bien, jouent un rôle décisif. Ce sont elles, qui, en créant comme des pentes intérieures qui orientent la personne pour ainsi dire spontanément dans le sens de ses choix fondamentaux dans la ligne du bien [2], lui donnent la fermeté et cette aisance qui traduit la liberté d'autonomie par rapport aux passions et aux sollicitations extérieures. Elles constituent une «seconde nature», c'est-à-dire qu'elles édifient la personnalité et lui confèrent la promptitude dans la poursuite de ses biens authentiques.

Un malheureux glissement de langage fait que le plus souvent on ne parle de chasteté que pour désigner l'état des personnes consacrées. Le document rappelle opportunément que la vertu de chasteté doit qualifier tout chrétien, d'une manière évidemment conforme à son état de vie: virginité, célibat consacré, célibat, ou mariage. La mesure vertueuse ne

[1] Voir aussi le texte plus développé de Luc, 20, 34–36.

[2] Je n'envisage ici que la ligne du bien. *Mutatis mutandis*, on portera des affirmations analogues en ce qui concerne les vices.

se réduit pas à régler le comportement extérieur. «Elle doit rendre pur le cœur de l'homme» (cf. Mtt, 5,28). Le document renvoie ensuite à une série de textes du Nouveau Testament, dont quelques-uns ont retenu plus haut notre attention.

De l'accent mis sur la vertu de chasteté, qui «fait honneur à l'être humain et le rend capable d'un amour vrai, désintéressé, généreux et respectueux d'autrui», découlent l'exigence de l'ascèse chrétienne (n. 12) et la nécessité d'une éducation, dont on souligne qu'elle doit être intégrale, visant à la maturité psychologique, affective et morale (n. 13).

10. Les considérations sur la vertu de chasteté se terminent par cette conclusion:

> «Plus les fidèles comprendront la valeur de la chasteté et son rôle nécessaire dans leur vie d'hommes et de femmes, plus ils en saisiront, par une sorte d'instinct spirituel, les exigences et les conseils, mieux aussi ils sauront accepter et accomplir, dociles à l'enseignement de l'Eglise, ce que la conscience droite leur commandera dans les cas concrets.»

Nous reviendrons sur le problème de l'enseignement de l'Eglise et sur celui de la conscience droite. Arrêtons-nous pour l'instant à l'expression: «par une sorte d'instinct spirituel». Nous avons vu que le texte de la *1re aux Corinthiens* disait que «celui qui s'unit au Seigneur... n'est avec lui qu'un seul esprit» (v. 17) et que le corps est un temple du Saint-Esprit (cf. v. 19). C'est de la grâce divine, versée dans l'âme dont la vie est sous la mouvance de l'Esprit-Saint que germent comme des branches les vertus et les dons. Le chapitre V de l'*Epître aux Galates* traite de la liberté du chrétien. Le chrétien est libre parce qu'il est mené par l'Esprit. Et aux fruits de l'Esprit s'opposent les vices que produit la chair (au sens biblique de l'homme pécheur livré à lui-même): parmi ces vices figurent ceux qui offensent la chasteté. C'est à propos de cette opposition que l'Apôtre écrit: «si l'Esprit vous anime, vous n'êtes pas sous la loi» (v. 18). Autrement dit, l'Esprit qui libère de la servitude de la chair libère du même coup de la servitude de la loi. Comment l'entendre? Pour ce qui est des préceptes de la morale, saint Thomas note qu'*être sous la loi* peut s'entendre de deux manières. Dans un premier sens, il s'agit de l'*obligation* de la loi: donnée à tous, elle concerne tous les fidèles. Dans un second sens on vise la *contrainte (coactio)* de la loi. Ainsi

> «les justes ne sont pas sous la loi, parce que la motion *(motus)* et l'instinct de l'Esprit saint, qui est en eux, est leur propre instinct. En effet la charité incline à cela même que la loi prescrit. Parce que donc les justes ont une loi intérieure, ils font spontanément ce que la loi commande, sans être contraints par elle. Quant à ceux qui ont la volonté de mal faire, et sont cependant opprimés *(comprimuntur)* par le respect *(pudor)* ou la crainte de la loi, ils sont contraints. Et ainsi les justes sont sous la loi, uniquement en tant qu'elle oblige, non en tant qu'elle contraint, ce qui est le cas uniquement des injustes»[1].

De sorte que le rôle de la loi est d'enseigner extérieurement ces œuvres des vertus, vers lesquelles l'Esprit meut intérieurement.

[1] *Ad Galatas*, c. V, lect. V.

La liberté du chrétien n'est donc pas abolition des normes éthiques. Elle est liberté d'autonomie, dans laquelle l'Esprit saint qui est en nous par la grâce nous donne de tendre spontanément comme à notre bien désirable à ce que prescrit la loi. Les vertus et les dons disposent l'âme d'une manière stable à suivre les motions et les suggestions de l'Esprit qui l'orientent et la dirigent vers ce bien.[1] Qu'à l'inverse l'âme soit peu affermie dans les vertus et que ses inclinations habituelles la portent ainsi au péché, la loi, avec son obligation, se présentera à elle comme un joug extérieur, opposé à sa spontanéité, et contre laquelle elle est sans cesse prête à se révolter. Même si elle finit par obéir, c'est en regimbant et renâclant, comme si le fardeau de la morale l'écrasait et contrecarrait sa liberté. En ce cas elle fera peut-être les actes extérieurs qu'exige la loi, mais ce sera à contre-cœur et sans la joyeuse adhésion intérieure, qui est le signe de la présence de l'Esprit.

Des pécheurs appelés à la sainteté

11. Mais ici surgira peut-être une objection: cette doctrine est très belle, mais ne manque-t-elle pas de réalisme? Elle constitue un «idéal» élevé, mais correspond-elle à l'expérience courante des chrétiens? Visant trop haut n'est-elle pas finalement étrangère à la vie?

A cette objection, qui resurgira toujours, il faut répondre: le mystère chrétien de l'existence est précisément que nous sommes des pécheurs appelés à la sainteté, c'est-à-dire à partager la vie du Dieu trois fois saint [2]. Il s'agit de ne perdre de vue ni l'un ni l'autre de ces deux pôles: pécheur, appelé à la sanctification. Telle est la vérité profonde de l'homme, sa réalité existentielle, que seul un regard de foi peut nous faire découvrir. Telle est la réalité que rejoint l'expérience proprement chrétienne de la vie.

Ne parlons pas de pessimisme ou même de jansénisme aussitôt qu'intervient la conscience du péché. Car le jansénisme et le pessimisme ne consistent pas à reconnaître le péché, la «loi de la chair», la force des tentations: cette expérience-là est tout simplement chrétienne. Ils consistent à souligner l'impuissance de l'homme dans son combat contre le péché parce qu'ils doutent, sinon de la réalité, du moins de la puissance de transformation de la grâce sanctifiante. L'appel au renoncement et à l'ascèse, l'adjuration de l'Apôtre: «Que le péché ne règne donc plus dans votre corps mortel, de manière à vous plier à ses convoitises» (Rom, 6,12) restent toujours actuels, aujourd'hui comme jadis. Cependant cet homme pécheur, la grâce, à condition qu'il lui ouvre son cœur, vient le libérer et le régénérer. L'expérience chrétienne est l'expérience d'un homme qui vient du péché, qui, demeurant fragile, est toujours menacé d'y retomber et qui est néanmoins en marche, sur la trace du Christ et avec l'aide du Christ, vers la plénitude de la vie d'amour avec Dieu.

[1] L'esprit, note saint Thomas, agit ici comme *director* et *gubernator*, non comme *coactor*.

[2] La Constitution conciliaire sur l'Eglise au ch. V expose la doctrine de *l'appel universel à la sainteté dans l'Eglise*.

> «Cette libération, lisons-nous, tout en rendant apte à servir dans une vie nouvelle, ne supprime pas la concupiscence provenant du péché originel, ni les incitations au mal d'un monde «qui gît au pouvoir du Mauvais» (n. 12).

Et c'est pourquoi l'Eglise a conscience de se faire l'écho des «invitations pressantes» de saint Paul, quand elle réitère les recommandations qu'elle a toujours adressées aux fidèles de prendre les moyens humains nécessaires pour mener une vie chaste:

> «la discipline des sens et de l'esprit, la prudence attentive à éviter les occasions de chute, la garde de la pudeur, la modération dans les divertissements, de saines occupations, le recours fréquent aux sacrements de Pénitence et d'Eucharistie» [1].

Conscience réaliste du péché et de la fragilité de l'homme pécheur et simultanément conscience des exigences de pureté et de délicatesse inscrites dans notre vocation à la sanctification, ce qui implique la confiance dans l'efficacité des moyens spirituels dont nous disposons si nous le voulons: telles sont les coordonnées premières qu'on ne saurait abandonner. Ce n'est que sur cet horizon que prend sens le *combat* qu'est la vie chrétienne.

Or l'expérience de beaucoup est celle de la médiocrité et des difficultés. De là la tentation la plus perfide à laquelle trop de chrétiens, y compris les pasteurs, cèdent aujourd'hui: on dénature le christianisme en l'aplatissant. Pour éviter d'être «inhumain», on tourne les difficultés, en diminuant et atténuant les exigences du christianisme. La sainteté? un idéal très beau, mais déclaré inaccessible. Le péché? il ne faut pas «exagérer» et surtout pas «culpabiliser». A l'appel à la sainteté se substitue ainsi un idéal d'honnêteté, qui fera certes éviter les grands écarts de conduite. Quant au péché on reproche au Magistère son rigorisme et son étroitesse. La bonne volonté et la paix de la conscience ne suffisent-elles pas? c'est ainsi que dans le christianisme, au sens sociologique du terme, des pays d'Occident, est en train de naître une sorte de spiritualité *middle class* qui se caractérise essentiellement par un sens émoussé du péché et de la grâce et par une médiocrité, au sens de mesure trop humaine, qui rejette violemment toute dimension héroïque de l'existence chrétienne. Et après avoir ainsi limé et estompé les exigences de la fidélité à Dieu et la gravité de l'infidélité à son égard, on s'étonne de la perte du sens de Dieu! La sécularisation de la morale qui s'opère ainsi par le rétrécissement des horizons de la vie chrétienne et qui installe la conscience des chrétiens dans la grisaille est aujourd'hui une des voies qui conduit le plus sûrement à la perte de la foi et à l'athéisme. La perfidie de la tentation réside en définitive dans la non-acceptation de notre condition pécheresse et dans un manque d'espérance dans les ressources propres de la grâce.

[1] Le texte poursuit: «La jeunesse, surtout, doit avoir le souci de développer sa piété envers l'Immaculée Mère de Dieu et se proposer en exemple la vie des saints et des autres fidèles, en tout premier des jeunes qui se sont distingués par la pratique de la chasteté» (12).

Aussi convient-il de méditer ces paroles de Paul VI que le document rappelle opportunément (n. 10) :

> «Ne diminuer en rien la salutaire doctrine du Christ est une forme éminente de charité envers les âmes; mais cela doit être toujours accompagné de la patience et de la bonté dont le Seigneur lui-même a donné l'exemple en traitant avec les hommes. Venu non pour juger mais pour sauver, il fut certes intransigeant avec le mal, mais miséricordieux envers les personnes.»

Arrêtons ici ces considérations qui concernent les fondements d'une vision chrétienne de la sexualité. Un prochain article, avant d'aborder les points précis de morale sexuelle traités dans la Déclaration *Persona Humana,* examinera encore quelques questions relatives notamment à la loi morale et au péché.

GEORGES COTTIER, O.P.

Religion, éducation et psychanalyse

Les réflexions qui suivent sont nées à la lecture d'un ouvrage [1] qui rassemble un certain nombre d'idées, de théories, d'opinions qui ont largement cours à notre époque. A ce titre, il mérite attention.

L'auteur est un psychiatre chrétien dont l'expérience tient à de nombreuses années de pratique auprès d'une clientèle notamment composée de prêtres, de religieux, de laïcs engagés. Comme il l'annonce dans son avant-propos, il défend une thèse selon laquelle «l'éducation chrétienne traditionnelle favorise les troubles névrotiques et les maladies psychosomatiques qui en sont la conséquence».

A la base de son argumentation, il cite de nombreux faits tirés de ses observations médicales et présentant un caractère certain d'authenticité. Il convient cependant d'examiner attentivement les théories avancées, ainsi que les postulats qui fondent l'analyse des cas cités.

A cet effet, nous commencerons par présenter les principaux éléments de cet ouvrage auxquels nous tenterons ensuite d'appliquer une réflexion critique.

I

a) *Les cas présentés*

L'auteur se réfère à un certain nombre de cas suivis par lui-même. Relevons entre autres ceux d'un prêtre atteint de troubles psychosomatiques, d'un homme de 26 ans, agrégé de physique, venu consulter pour impuissance, d'une religieuse d'une soixantaine d'années souffrant de dépression accompagnée d'une crampe d'écrivain, d'un prêtre marié après 20 ans de sacerdoce soigné pour une névrose d'angoisse, d'un médecin catholique pratiquant présentant une névrose phobique.

Tous ont pour caractéristique commune le fait d'avoir subi l'influence d'une éducation rigide dans leurs familles croyantes et pratiquantes ou dans des institutions religieuses. Les facteurs marquants de ce type d'éducation sont multiples; nous en retiendrons quelques-uns, évoqués par les patients eux-mêmes au cours de leurs entretiens avec le pyschiatre:

- climat de crainte exagérée du péché et de l'enfer;
- éducation «spartiate» (entraînement à l'exercice des vertus) impliquant une carence de manifestations affectueuses de la part de la mère;

[1] Dr Pierre Solignac, *La névrose chrétienne*, Paris, Ed. de Trévise, Coll. «Polémique», 1976.

- au contraire, climat d'affection écrasante et attitude possessive des parents;
- orientation précoce imposée vers une vocation religieuse ou sacerdotale;
- présentation uniquement négative de la sexualité (le cas échéant, de l'affectivité) considérée comme un mal en soi; méconnaissance totale et dévalorisation de la femme (ou de l'homme);
- rigidité du père souvent perçu comme homme parfait et chrétien modèle;
- accumulation des interdits;
- pénitences et mortifications imposées de façon rigide, dépréciation de toute satisfaction personnelle;
- présentation rigide, extérieure et casuistique de la morale («morale du noir et du blanc»).

Le Dr Solignac trouve dans le contexte de vie passé de chacun de ses patients la cause de leurs troubles psychologiques actuels. En outre, il en dégage un tableau clinique systématisé ainsi qu'une étiologie commune à toutes ces situations. Il en relève les conséquences régressives, les blocages, «l'absence de communication et d'amour vrai», les confusions, le légalisme. Il conclut à l'idée d'une éducation névrotique qu'il assimile à l'éducation chrétienne classique. «Le milieu chrétien, dit-il, n'a défini aucune politique éducative. L'Eglise continue à se servir de la culpabilité, du péché, de l'angoisse comme base de son éducation» (p. 36). «Combien de chrétiens admirables ont fait de leurs enfants des adultes immatures, fragiles, incapables de s'accepter, irresponsables et agressifs, toujours à la recherche d'une image identifiable qui les prenne en charge!» (p. 37).

Dans tous les cas, la psychanalyse a été un moyen de libération et d'épanouissement, par la prise de conscience des véritables problèmes et de leurs causes. Par exemple, un tel parvient à accepter sa vie de prêtre marié «sans angoisse et sans culpabilité» et à se réconcilier avec lui-même. Tel autre, médecin, parvient à se «dégager d'une éducation névrotique» jusqu'alors paralysante; ne se contentant plus d' «obéir à sa conscience de chrétien légaliste», il apprend à «juger et à apprécier par lui-même la nécessité de telle ou telle attitude ou de telle décision» (notamment à propos d'avortement et de contraception).

b) *La notion d' «éducation chrétienne»*

L'analyse des cas présentés dévoile une certaine conception de l'éducation chrétienne. L'auteur s'en explique tout au long du livre et plus particulièrement au chapitre I.3.

Ainsi, selon lui, «l'éducation chrétienne repose essentiellement sur l'angoisse et la peur, le manque de confiance en la nature humaine, le mépris du corps, de la sexualité et de la femme en tant qu'être sexué» (p. 82). La peur est essentiellement celle du péché, inculquée dès l'enfance, en particulier lors de la préparation à la confession et à la première communion. Le manque de confiance en la nature humaine conduit surtout à une affec-

tivité entravée dans ses manifestations légitimes et dans son développement, de crainte, par exemple, de laisser germer des tendances déviées. Quant à la sexualité, immaturité, mauvaise liquidation du complexe d'Œdipe sont les conséquences de ces principes éducatifs.

Le schéma psychanalytique freudien classique auquel se rapporte l'auteur l'amène à certaines constatations et conclusions. Il parle de «la difficulté primordiale dont l'éducation chrétienne est responsable: la difficulté à s'aimer soi-même et à s'accepter. Elle construit ainsi des surmoi fragiles qui ne sont que l'intériorisation d'une loi extérieure rigide et coercitive. Le chrétien traditionnel est construit du dehors et non pas du dedans. La loi, sous la forme la plus négative, est représentée par les interdits et les tabous. Il s'agit d'appliquer le règlement sans explication et sans justification. La morale du permis et du défendu a fait de la sexualité humaine une sexualité coupable et non une sexualité responsable. Elle s'est révélée totalement inefficace» (p. 89–90).

Pour l'auteur, «l'éducation doit apprendre à l'homme à harmoniser les données de ses instincts, celle de sa situation particulière et celles de la collectivité, et cela à chaque instant, ces données changeant continuellement au cours de l'histoire individuelle et collective» (p. 93). Il en vient donc logiquement à se demander «comment maintenir un tel équilibre en étant éduqué dans une relativisation légaliste à des normes extérieures à nous-mêmes, sous les regards d'un Dieu qui nous aime, mais qui, à l'heure du jugement dernier, nous demandera des comptes: l'angoisse du péché, le manque de confiance en notre propre nature, le mépris de notre corps et de ses instincts construisent un surmoi névrotique» (p. 93).

Ainsi considérée, l'éducation ne peut être que la source de nombreux maux. C'est pourquoi «l'Eglise, par l'éducation qu'elle dispense, est en partie responsable de la société inhumaine dans laquelle nous vivons; par l'inhibition, le refoulement et l'angoisse elle crée des adultes tendus, insatisfaits et culpabilisés, incapables de s'aimer et de s'accepter» (p. 93).

c) *La culpabilité*

A ce propos, l'auteur rapporte ces mots d'un prêtre venu le consulter: «Moi qui ai suivi la voie classique: famille chrétienne et petit séminaire, j'ai l'impression d'être construit par l'entassement de plusieurs couches: une couche profonde faite d'angoisse et de culpabilité: c'est la couche familiale. Enfant, j'étais obsédé par le péché que je devais avouer à la prière familiale du soir... La seconde couche est une couche de refoulement: au petit séminaire, j'ai été obsédé par le péché sexuel» (p. 60). Il relève également la «culpabilité sexuelle» constatée chez les couples chrétiens et il incrimine instamment la notion de «devoir conjugal» souvent évoquée par les confesseurs. On entretient ainsi l'idée de «l'illégalité du plaisir». «Certes, ajoute-t-il, l'Eglise a actuellement des positions beaucoup moins rigides. Ce n'est pas suffisant pour que les générations déformées par son éducation retrouvent, du jour au lendemain, un comportement normal» (p. 65).

Avec l'«éducation chrétienne», la confession est considérée comme un des principaux facteurs d'immaturation: «La confession ne soigne pas en profondeur... Telle qu'elle est pratiquée, elle favorise au maximum la névrose chrétienne car elle est infantilisante et superficielle... A travers le péché et la culpabilité, il n'y a pas de maturation possible. Si l'interdit est transgressé, il faut rapidement se mettre en règle avec Dieu. La transgression est aussi indispensable à la maturation que le renoncement. Mais transgression et renoncement ne sont valables que si le sujet qui les vit est capable de comprendre pourquoi il transgresse ou pourquoi il renonce» (p. 63–66). Ainsi la confession n'est que l'occasion de «se mettre en règle avec la loi: grâce à la confession qui permet la réconciliation avec Dieu et la bonne conscience qui permet la réconciliation avec soi-même, le chrétien légaliste peut survivre» (p. 76).

Mais la confession ne guérit pas. Elle maintient dans l'idée que l'homme «est pécheur et qu'il restera toujours pécheur». C'est comme un médecin qui dirait à ses malades: «Vous êtes malade et vous serez toujours malade» (p. 67). Elle perpétue «la relation infantilisante prêtre-pécheur» qui «permet que soient perpétrés des actes magiques expéditifs, superficiels... et nuisibles» (p. 63).

Il faut préciser que l'auteur est convaincu que «contrairement aux idées imposées par l'éducation chrétienne classique, l'enfant n'est pas marqué par le péché dès sa naissance» (p. 62).

Quant au problème de la relation entre la maladie et le péché, le médecin le pose en prenant ses références auprès de la théologie. Il part de saint Athanase, de saint Grégoire de Nysse pour qui la nature de l'homme devient accessible à la maladie à cause du premier péché et qui affirment que «l'homme aurait été créé dans un état d'impassibilité et d'asexualité». Le Christ, dans l'Evangile, «estime qu'il existe une connexion entre la maladie et le péché. Jésus supprime tout d'abord le mal fondamental: le péché, puis sa séquelle: la maladie» (p. 98). Solignac admet que «la théologie catholique ne considère pas la maladie comme la conséquence directe, comme le châtiment d'un péché personnel surajouté au péché originel». Pourtant, «la conviction que la maladie est le châtiment direct d'un péché grave était très répandue dans le monde chrétien antique». Bien que «purement spirituel dans son essence», le péché peut être «responsable d'un certain nombre de réactions physiques... Plus subtilement encore, la faute, entendue au sens large du terme, comme transgression de la loi morale que chaque homme accepte et reconnaît comme nécessaire, entraîne à la longue une séquelle inexorable, un sentiment de culpabilité». D'où des désordres psychiques qui font parfois qu' «une âme malade au sens moral finit par devenir une âme malade au sens médical» (p. 102).

d) *Education et civilisation*

La crise de la société conduit le psychiatre à certaines constatations et réflexions. Citant Mounier, il remarque «que, dans notre civilisation

occidentale, on arrive à obtenir tous les moyens possibles de vivre, mais on n'en a plus les raisons». En conséquence, poursuit-il, «il faut maintenant lutter pour survivre psychologiquement, autrement que par le renoncement et le refoulement systématique».

Constatant l'effondrement de la société patriarcale, avec pour corollaire la remise en cause de l'autorité, du rôle du père et l'émancipation de la femme, il analyse certains aspects de l'éducation par rapport à ce contexte. «Si, aujourd'hui, tant de jeunes refusent totalement et anarchiquement la société, n'est-ce pas par compensation de l'attitude des pères dont ils expriment, peut-être, les sentiments refoulés ? La révolte contre le père serait la révolte contre un père amoindri qui ne fait plus son métier d'homme adulte. Pour que les jeunes soient moins contestataires, ne faudrait-il pas que le père le soit davantage?» (p. 129). «Actuellement l'autorité n'est plus un droit: celui qui la détient doit être reconnu, accepté, identifiable... Les jeunes ne refusent pas l'autorité; ils refusent autant l'autoritarisme que la démagogie... L'éducation se fait plus par osmose et par symbiose avec le milieu culturel ambiant que de manière magistrale» (p. 132).

Par ailleurs, on assiste à une désacralisation de la nature, qu'il ne faut pas assimiler à la déchristianisation. La science a appris à l'homme à compter sur lui seul. Au lieu du «Dieu chargé de venir au secours» et du «Dieu-récompense», «les jeunes cherchent un Dieu qui donne un sens à leur vie et qui permette d'être épanoui et heureux sur cette terre». «L'homme moderne veut avoir le droit de réussir sa vie» (p. 132). «La crise actuelle est due à deux faits importants: les jeunes ne peuvent pas sortir de la réduction moralisante du christianisme et ils sont bloqués dans leur évolution par le paternalisme de la hiérarchie» (p. 133).

Dans cette évolution, la psychanalyse tient une place importante. Avec Freud, il faut se séparer de la théologie chrétienne primitive pour ce qui touche à l'épanouissement psychologique de l'homme. «Le message chrétien est facteur de névrose et d'angoisse car il exige de l'homme une attitude qui ne lui est pas naturelle» (p. 145).

Il est donc «nécessaire de changer profondément nos conceptions si nous voulons, par une éducation préventive, lutter efficacement contre les névroses collectives... Il n'y a pas d'incompatibilité entre une spiritualité où l'essence de l'être trouve sa justification, son explication, son destin, et une évolution psycho-sociologique où se structure, dans les influences, les convergences et les confrontations, le futur et changeant modèle du monde» (p. 148).

e) *La «névrose institutionnelle» de l'Eglise*

L'Eglise est en crise parce qu'elle est névrosée. Comme tous les névrosés, «elle communique mal avec elle-même et avec le monde qui l'entoure. Incapable d'être créative, l'institution, anxieuse et tendue, est toujours sur sa défensive» (p. 152). «L'Eglise institution défend la structure patriarcale, alors qu'elle est de plus en plus dévitalisée à la base. Le surmoi

rigide et hypertrophié représenté par l'autorité romaine ne tient pas grand compte des désirs du moi, formés par la masse des chrétiens» (p. 156).

Tel est le diagnostic. Le remède consiste entre autres en une meilleure formation psychologique et psychanalytique des pasteurs de telle sorte qu'ils soient mieux capables «de jouer leur rôle éducatif face à une jeunesse soumise à une information très large... Les jeunes n'acceptent plus l'éducation à base de jugements tout faits, d'interdits et de tabous. Ils veulent comprendre, savoir, et être responsables. A l'éducation névrotique traditionnelle, il faut envisager de substituer l'éducation du 'pourquoi'» (p. 169).

Il faut avoir de plus en plus confiance en l'homme et en ses possibilités de maturation et ne pas se référer constamment au sens du péché, à l'observance de la loi, à l'obéissance au magistère et aux exigences de l'ascèse. «Consacrer sa vie à l'amour, à la communication, à l'échange, n'est-ce pas le seul moyen d'être heureux? Pour cela est-il nécessaire d'être détaché des biens extérieurs et temporels, d'exalter la pauvreté de l'esprit, de présenter la joue gauche à qui nous frappe sur la joue droite?» (p. 176).

«Je ne vois pas, conclut Solignac, que par sincérité on entende abandon de la liberté personnelle de l'homme aux impulsions de son animalité, à son appétit de jouissance sans inhibitions supérieures, à son ignoble égoïsme... Y a-t-il incompatibilité entre épanouissement humain, réussite sociale et morale chrétienne?» (176). Il suggère en fin de compte «que l'Eglise de ce temps soit plus téméraire que sage et qu'elle s'occupe sérieusement des idées en cours dans le monde» (p. 176).

f) *Une nouvelle forme d'éducation*

Voici, à travers quelques citations, la manière dont Solignac estime que doit être conçue l'éducation.

«Les gens heureux sont ceux qui se plaisent à eux-mêmes et qui aiment leur propre compagnie... L'éducation de l'amour de soi est diamétralement opposée à l'éducation chrétienne traditionnelle... Elle impose aux parents deux impératifs: – inculquer à l'enfant l'amour de la vie, en lui laissant la possibilité de parfaire son apprentissage du plaisir sexuel à travers l'assouvissement de ses pulsions... – Permettre à l'enfant, à travers les frustrations inhérentes à toute éducation, d'accéder au sentiment de ses responsabilités. Il est faux de croire qu'il faille tout permettre aux enfants. L'interdiction et la limitation du plaisir sont nécessaires à l'investissement intellectuel et à la promotion socio-culturelle. En matière d'éducation, l'enfant ressent les interdictions comme une limitation à sa liberté, mais aussi comme un rempart contre ses instincts» (p. 187).

Il faut éliminer nos réflexes moralisateurs et comprendre que certains agissements moralement répréhensibles ne sont, pour les jeunes, que le moyen de compenser de multiples manières leur sentiment d'infériorité, d'impuissance, d'angoisse et de culpabilité. «La personnalité ne peut se constituer que grâce à l'acceptation du plaisir et du renoncement à ce plaisir... Beaucoup d'adolescents en difficulté et beaucoup d'adultes déséquilibrés ont été des enfants insuffisamment aimés» (p. 196).

L'auteur insiste sur la nécessité, pour les jeunes, de «se construire du dedans après avoir été construits du dehors par la famille, l'école, l'Eglise» (p. 211).

Il reprend les termes de Mendel pour qui «il faut décoloniser l'enfant», également en matière d'éducation religieuse. L'éducation jésuite est considérée comme le prototype du colonialisme de l'enfance et de l'adolescence. Elle maintient ses sujets dans un état de sous-développement psychologique; la maturation et l'épanouissement de l'homme n'ont jamais été ses objectifs. Solignac propose «que les adultes, que le surmoi social, que le surmoi hiérarchique de l'Eglise soient à l'écoute du monde de l'enfance et de l'adolescence, pour pouvoir répondre à ses besoins... La seule manière de 'décoloniser l'enfant' est peut-être de partir ensemble, enfants et adultes, à la découverte de terres nouvelles, inconnues de nous» (p. 223).

De même, les institutions de formation sacerdotale ou religieuse doivent avoir le souci de trouver des hommes «qui tiennent debout du dedans» et renoncer à traiter l'homme «comme un être qui cherche la sécurité et que l'Eglise infantilise en le soumettant perpétuellement à une loi extérieure à lui-même» (p. 211). A propos de séminaire et de noviciats, reviennent souvent les mots d' «écrasement», «refoulement», «irresponsabilité».

Ancien médecin psychiatre de la Mission de France, l'auteur déplore le manque de formation des prêtres ouvriers: «Il est dommage que l'Eglise n'ait pas attaché autant de soin à la formation des prêtres ouvriers qu'à celle des jésuites. Le monde ouvrier aurait besoin de prêtres très matures, très cultivés et professionnellement valables. Combien ont été démolis par leur premier contact avec les militants syndicalistes et marxistes très bien formés. L'école du Parti est mieux organisée que l'Eglise. La formation des prêtres ouvriers a été sabotée par un manque de réflexion. Encore une fois, l'institution névrotique n'a pas communiqué avec elle-même, pour comprendre les besoins du moi, représenté par le monde ouvrier: un moi exigeant et réaliste. Le surmoi rigide et lointain a cru qu'il suffisait de créer un séminaire pour répondre à un besoin vital» (p. 227).

II

Pourquoi s'arrêter particulièrement à ce livre dont les idées, pour la plupart, sont largement répandues à notre époque et que certes le Dr Solignac n'est pas le premier à énoncer? Plusieurs raisons en justifient l'analyse. De nombreux éléments de l'ouvrage correspondent à la réalité, mais il importe de les différencier des généralisations hâtives qui, formulées dans les termes prestigieux de la psychanalyse, ont pour effet de donner une image à notre sens caricaturale de la véritable éducation chrétienne, de la morale et de l'Eglise. D'autre part, l'œuvre est précisément représentative d'un vaste courant de pensée auquel se rattachent des chrétiens d'un peu partout et il n'est pas certain que ces idées soient toujours en conformité avec la vision profonde qu'a l'Eglise de l'homme, d'elle-même et des choses.

Une étude critique de tous les sujets traités dans *La névrose chrétienne* dépasserait de beaucoup le cadre d'un bref article, notamment en ce qui concerne une certaine conception de l'Eglise. Nous nous bornerons ici à reprendre quelques thèmes plus particulièrement relatifs à la psychologie et à l'éducation.

1. *Les cas de névrose en milieu chrétien*

Il est évident que cela existe. Nombre de familles chrétiennes n'offrent pas des conditions affectives normales. Quantité de prêtres, de religieux et de religieuses traînent les séquelles d'une formation en séminaire ou en noviciat conçue en dépit des règles élémentaires de la pédagogie et de la psychologie.

Bien souvent, dans de telles institutions, le souci de l'équilibre personnel humain des candidats était à peu près inexistant (nous employons à dessein l'imparfait, car depuis une vingtaine d'années, on a assisté à un revirement complet de la situation et peut-être abonde-t-on aujourd'hui dans l'excès contraire). Le don de soi, le dévouement étaient considérés comme une démarche exclusive et postulaient fréquemment la négation de toute satisfaction personnelle. On oubliait que, pour pouvoir s'épanouir humainement et spirituellement, il est *normalement* [1] nécessaire d'avoir trouvé un équilibre physiologique et psychologique suffisant. Que de prêtres et de religieux se sont vu assigner des tâches plus ou moins incompatibles avec leurs caractéristiques personnelles, leurs aptitudes, leurs aspirations, leurs intérêts. Le fait que cela ait pu se faire sciemment et volontairement de la part de supérieurs qui voyaient là des occasions privilégiées de mortification n'a pas rendu la chose plus crédible ou plus attirante aux yeux des subordonnés concernés. Reconnaissons qu'il fallait avoir une fameuse dose de sainteté au départ pour jouer le jeu et retrouver au plan spirituel un équilibre impossible à réaliser humainement. C'est dans un climat d'enthousiasme spirituel et de grâce spécialement accordés à ses fondations que sainte Thérèse d'Avila demandait à ses filles d'aller planter des navets la racine en l'air. Ni elle-même ni les sœurs n'étaient dupes et leur attention restait fixée sur la signification surnaturelle d'un acte apparemment absurde. Mais en tout autre circonstance – et aussi en d'autres temps – il devient dangereux de se permettre des initiatives analogues que seule la motion de l'Esprit peut légitimer.

Il y a des degrés dans la sainteté, et également des cheminements personnels vers une plus grande perfection. A vouloir brimer la nature chez des

[1] Nous soulignons intentionnellement le mot «normalement» car le fait de manquer des conditions en principe indispensables à une croissance harmonieuse se vérifie, hélas! très fréquemment, indépendamment de la volonté de qui que ce soit. On conviendra cependant que, dans de telles circonstances, des ressources humaines insoupçonnées ou celles de la grâce, permettent à beaucoup de trouver malgré tout l'équivalent d'un véritable équilibre personnel. Cela ne justifie naturellement pas la recherche intentionnelle, pour quelque raison que ce soit, de circonstances les moins favorables à la croissance normale des individus.

jeunes pas encore prêts à affronter les épreuves majeures, on a trop souvent détruit leur personnalité. Il a fallu longtemps pour que certains supérieurs de séminaires et maîtres des novices reconnaissent (également à la lumière des progrès de la psychologie) les critères indispensables d'une harmonie personnelle fondant tout engagement dans la voie des conseils évangéliques. Ainsi, le Père René Voillaume, l'un des premiers, osa réhabiliter la vie affective humaine du religieux. A propos de cette exigence de la vocation des Petits Frères de Jésus «d'aimer chaque homme, au moins un petit peu, comme Jésus les aime», il écrivait, en 1949:

> «Car l'amour se manifeste. S'il ne passe pas dans les actes, dans les paroles, il est une illusion ou une hypocrisie... Qu'est-ce que cet amour tellement chaste et tellement pur que seul jusqu'ici le Christ a été capable de le vivre en plénitude dans un cœur d'homme?... Un amour chaste et pur, mais un amour d'homme cependant... Puisqu'il s'agit d'aimer, nous voici en face de notre cœur et de notre sensibilité. Comment faire autrement? Un homme n'est pas un ange. Comment parler d'amour si on ne parle pas de cœur, d'amitié, de tendresse, de sensibilité? Il y a en nous un organisme complexe et très délicat de l'amour, monté en notre nature d'homme par Dieu lui-même» [1].

Certes, des objections surgissent: l'amour du Christ est purement spirituel alors que notre cœur nous entraîne à aimer les créatures, à nous attacher à elles; il y a dans notre sensibilité une recherche égoïste inconsciente de soi; le jeu de notre faculté naturelle, par la joie qu'il procure, pourrait ôter le mérite qu'il y a à aimer, ce ne serait plus pour l'amour de Dieu que nous aimerions; le plus sûr ne serait-il pas de ne pas se servir de cet organisme naturel de l'amour?

> «Il ne faut pas comprimer, réprimer brutalement le cœur mais le diriger», poursuivait pourtant le Prieur des Petits Frères. «Il ne faut pas détruire la sensibilité, mais la purifier et la dominer. Ce n'est pas la même chose, car il s'agit, non d'amoindrir et d'étouffer, mais de rendre le cœur plus grand et la sensibilité plus délicate, pour les mettre l'un et l'autre au service d'un amour surnaturalisé... Il ne s'agit pas seulement pour nous d'aimer d'une manière platonique et cachée, mais d'un amour qui se manifeste, qui soulage, qui porte la peine, qui soutient, qui répand autour de lui la vraie joie» [2].

En ce qui concerne les parents et les éducateurs chrétiens, la réflexion peut être analogue. Que d'enfants et d'adolescents se sont vus littéralement brimer sous prétexte de vertu à développer, de perfection à atteindre, d'idéal à réaliser, voire au nom de la charité, et cela au grand dam des exigences élémentaires de la croissance humaine. Les consultations psychologiques comptent nombre de cas perturbés par des milieux éducatifs rigides. Une justification religieuse de cette rigidité est souvent invoquée, avec notamment la référence à la loi et à l'autorité hiérarchique. Les troubles les plus divers en résultent.

[1] René VOILLAUME, *Au cœur des masses*, Paris, Ed. du Cerf, 1961, 3e partie, chap. IX: *L'amour de chasteté*, p. 384 et ss.
[2] Ibid.

En ce sens, les remarques du Dr Solignac sont fort judicieuses et on ne peut que le féliciter de dénoncer ce qu'il faut considérer comme des abus, voire comme de graves déviations. Sur le plan purement psychothérapeutique, la lecture de son livre est éventuellement susceptible d'apporter aide et libération à des personnes dont l'enfance et la jeunesse ont été marquées par de telles carences éducatives et affectives. Il est en outre urgent de rappeler que, pour vivre en paix, il faut commencer par «être un bon compagnon pour soi-même», c'est-à-dire par être «capable de s'aimer» et que le but de l'éducation chrétienne doit être «de faire des hommes libres, responsables, capables de se connaître et de s'accepter pour arriver à cet état de plénitude qui permet le don généreux de soi-même» [1].

D'autres auteurs ont d'ailleurs abouti à de semblables réflexions [2]. Encore faut-il faire preuve de nuances sur ce point, comme nous y incite notamment le psychiatre autrichien V. Frankl dans *La psychothérapie et son image de l'homme* [3].Très justement, il fait la remarque suivante:

> «Si tant est que l'accomplissement et la réalisation de soi-même ont leur place dans une vie humaine, ils ne peuvent être atteints que «per effectum», et non «per intentionem»... L'opinion courante au sujet de l'accomplissement et de la réalisation de l'homme par lui-même est extrêmement traîtresse ou du moins trompeuse! Comme si l'homme n'existait que pour satisfaire des besoins (...). L'accomplissement de soi-même, la réalisation de ses propres possibilités ne sauraient donc représenter un but consciemment recherché par l'homme lui-même: seul un homme qui aura manqué le véritable sens de sa vie rêvera d'accomplissement de soi-même, non comme d'un effet, mais comme d'une fin en soi.»

Maritain rejoint certes la même idée lorsqu'il affirme dans *Pour une philosophie de l'éducation:*

> «Je dois ajouter que l'expression même de 'perfection personnelle' que j'ai employée tout à l'heure a besoin d'être exactement entendue. La perfection de l'homme consiste en la perfection de l'amour, et ainsi elle est moins la perfection de la personne que celle de son amour, où le 'soi' est en quelque façon perdu de vue. Et avancer dans cette perfection personnelle n'est pas copier un idéal. C'est vous laisser conduire par un autre, là où vous ne voulez pas aller, et laisser l'Amour divin, qui appelle chacun par son nom, vous modeler et faire de vous une personne, un original, non une copie» [4].

2. *Y a-t-il une «névrose chrétienne»?*

Les justes observations du médecin auprès de ses patients l'autorisent-elles à généraliser? Il semble que, sur ce point, nous ne puissions plus le suivre, notamment lorsqu'il emploie arbitrairement le terme de «névrose chrétienne». Ce disant, il considère de façon définitive toute l'éducation

[1] *La névrose chrétienne*, p. 94.
[2] Cf. Dr Marcel Eck, *Sacerdoce et sexualité*, Ed. Fayard, Coll. Expérience et psychologie, Paris, 1973.
[3] Coll. *Le fait humain*, Resma éd., Paris, 1970, p. 71.
[4] Jacques Maritain, *Pour une philosophie de l'éducation*, Ed. Fayard, p. 49.

chrétienne «classique» comme névrotique et névrotisante (jusqu'au jour, laisse-t-il entendre, où elle sera enfin éclairée et réformée par la psychanalyse). Nous nous trouvons là en face de graves allégations que nous ne sommes pas prêts à admettre sans examen.

Tout d'abord, les faits rapportés par l'auteur sont-il bien représentatifs de l'éducation chrétienne? Est-ce cela, l'éducation chrétienne? Ou bien ces situations résultent-elles d'abus, d'exagérations, de déformations de l'idée chrétienne d'éducation? Ces faits relèvent-ils de la véritable idée chrétienne de l'homme, de sa croissance, de son épanouissement, ou bien d'idées faussées, caricaturées? Il importe de faire la distinction. Le fait qu'un ordre religieux, par exemple, développe un système d'éducation, l'expérimente, le codifie en quelque sorte, puis en arrive, le cas échéant, à le figer par perte de dynamisme et manque d'adaptation, cela représente-t-il nécessairement les idées que défend l'Eglise catholique en matière d'éducation? N'y-a-t-il pas eu éventuellement fausse conception, au moins en partie, dès le départ, ou déviation par la suite? Tout cela est possible, hélas! comme dans toute entreprise humaine, et les gens d'Eglise n'échappent pas plus que les autres à l'erreur. Faut-il incriminer les principes lorsqu'ils sont mal appliqués? [1]

En réalité, l'éducation chrétienne authentique repose sur d'autres principes que ceux que le Dr Solignac a induits des cas observés. Pour s'en convaincre, on se rapportera aux textes conciliaires, notamment à la déclaration *Gravissimum educationis*. Ainsi, en ce qui concerne la maturité de la personne humaine,

> «il faut aider les enfants et les jeunes gens – en tenant compte des progrès des sciences psychologiques, pédagogiques et didactiques – à développer harmonieusement leurs aptitudes physiques, morales, intellectuelles, à acquérir graduellement un sens plus aigu de leur responsabilité, tant dans l'effort soutenu pour mener droit leur vie personnelle que dans la poursuite de la vraie liberté, en surmontant à force de courage et de générosité tous les obstacles. Qu'ils reçoivent une éducation sexuelle positive, prudente, qui progressera au fur et à mesure qu'ils grandiront. Qu'ils reçoivent, en outre, une formation à la vie en société qui, en leur fournissant convenablement les moyens nécessaires et opportuns, les rende capables de s'insérer de façon active dans les différents groupes de la communauté humaine, de s'ouvrir au dialogue avec autrui et d'apporter de bon cœur leur contribution à la réalisation du bien commun.» (GE 1).

Est-ce là une conception «névrotisante» de l'éducation? Est-ce une éducation purement extérieure, celle qui exige

> «le droit pour les enfants et les jeunes gens d'être stimulés à porter un jugement de valeur sur les réalités morales avec une conscience droite et de les assumer par une adhésion personnelle» (GE 1).

[1] Tel ce cas rencontré d'une jeune fille présentant tous les symptômes de ce que Solignac appelle une «névrose chrétienne». Il apparaît cependant que ses parents, responsables d'une éducation profondément traumatisante souffrent eux-mêmes d'un sérieux déséquilibre psychique. La mère, en particulier, qui se réfère le plus souvent à des arguments de nature religieuse, présente une conception gravement erronée de la vie chrétienne et passe, aux yeux de son entourage, pour atteinte d'une sorte de folie mystique.

Quant à son aspect spécifiquement religieux, l'éducation chrétienne doit viser

> «à ce que les baptisés deviennent chaque jour plus conscients de ce don de la foi qu'ils ont reçu, apprennent à adorer Dieu le Père en esprit et en vérité, soient formés de façon à mener leur vie propre selon l'homme nouveau dans une justice et une sainteté véritables» (GE 2).

La dignité de la personne humaine fondée dans sa ressemblance à son Créateur, telle que la rappelle *Gaudium et Spes*, peut-elle s'accommoder de mesures éducatives mesquines, refoulantes et basées sur la peur?

> «La vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine. Car Dieu a voulu le 'laisser à son propre conseil', pour qu'il puisse de lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à Lui, s'achever aussi dans une bienheureuse plénitude. La dignité de l'homme exige donc de lui qu'il agisse selon un choix conscient et libre, mû et déterminé par une conviction personnelle et non sous le seul effet de poussées instinctives ou d'une contrainte extérieure» (GS 17).

On objectera que ce sont les thèses d'un Concile qui, enfin, a su s'ouvrir aux idées modernes et que l'éducation chrétienne «classique» n'était rien de tout cela. C'est oublier que cette conception repose sur une vision de l'homme en profondeur et sur des principes essentiels que l'Eglise a cultivés depuis toujours. Saint Thomas, lorsqu'il parle d'éducation [1], accorde une haute dignité et une immense responsabilité à l' «éduqué», en ce sens qu'il reconnaît en lui l'agent principal de son propre développement, alors que le maître, en tant que principe extérieur, reste un facteur dynamique second. Est-ce compatible avec des pratiques éducatives dévalorisantes et opprimantes? Jacques Maritain, dans *Pour une philosophie de l'éducation*, déjà cité, a fait la synthèse de ces principes éducatifs conçus dans une perspective résolument chrétienne [2].

Nous dirons donc que le schéma d'éducation auquel s'en prend – justement d'ailleurs – le Dr Solignac n'est qu'une caricature de l'éducation chrétienne authentique. Les principes de celle-ci sont fondamentalement opposés aux causes névrotiques mises en lumière par l'analyse des cas présentés. Si éducation névrotique il y a, il ne peut s'agir d'une éducation chrétienne dans son essence.

D'ailleurs il est fréquemment constaté que des symptômes identiques ainsi que des facteurs semblables de troubles psychologiques apparaissent dans des situations, des milieux sans aucune référence à la religion catholique. La psychiatrie et la psychanalyse se sont depuis longtemps préoccupées de tels problèmes sans y faire intervenir nécessairement le facteur

[1] «Art coopérateur de la nature», cf. *Sum. Theol.*, Ia, q. 117, a.1.

[2] «Le premier but de l'éducation, écrit-il notamment, est la conquête de la liberté intérieure et spirituelle à atteindre par la personne individuelle, ou, en d'autres termes, la libération de celle-ci par la connaissance et la sagesse, la bonne volonté, et l'amour» (p. 26). – «Le but premier de l'éducation au sens le plus large est d'aider un enfant d'homme à atteindre sa pleine formation d'homme» (p. 130).

confessionnel. Ainsi quant au développement des attitudes parents-enfant, le psychiatre H. Ey écrit dans son *Manuel de psychiatrie:*

> «La majorité des enfants soumis à une éducation de type autoritaire (dominance parentale) réagissent par une conduite passive-dépendante et par des attitudes d'agressivité refoulée, des troubles du caractère, de l'anxiété, des tendances obsessionnelles» [1].

Tel est bien le type de symptômes évoqués dans l'ouvrage de Solignac, mais ils n'apparaissent pas obligatoirement liés à des causes religieuses et encore moins aux principes éducatifs catholiques.

D'autre part, faut-il attribuer les causes de névroses uniquement à l'influence du milieu? Nous entrons là dans un vieux débat dans lequel il semble bien que la psychiatrie refuse de trancher. On ne nie pas le fait de milieux pathogènes, mais on considère également les facteurs constitutionnels intervenant dans l'étiologie des névroses: on admet que des facteurs héréditaires, des facteurs morpho-physiologiques forment un terrain favorable au développement des névroses [2].

En conséquence, tel individu prédisposé pâtira fortement des aspects pathogènes de son environnement socio-familial. Tel autre dont le moi est apte à se structurer plus fermement se développera harmonieusement, malgré des conditions défavorables.

> «Comme pour toute chose en matière de développement psychologique, il y a des pierres dures qui résistent à tout, même aux pires ambiances; mais il y a aussi les cires molles qui gardent toutes les empreintes. Ce ne serait cependant pas un argument pour prétendre que les jeunes qui aujourd'hui s'avancent dans la vie sans connaître ces atmosphères restrictives, coercitives, étouffantes, seront mieux ou moins bien que ceux qui ont réussi à les traverser sans en être trop marqués» [3].

On constate en effet que bien des hommes et des femmes issus de milieux catholiques, élevés dans des institutions chrétiennes dont les structures et l'esprit étaient empreints de rigidité, dans lesquelles on entretenait parfois «une atmosphère où toute idée de maturité affective et sexuelle est impensable» [4] sont parvenus à mûrir convenablement dans ces climats. Devenus adultes au sens plein du terme, ils n'évoquent pas sans humour la rigueur bornée de leurs éducateurs.

> «Il est certain, remarque encore Marcel Eck, que les climats actuels moins renfermés, plus épanouissants, éclairés par les acquisitions de la psychologie profonde font surgir moins d'obstacles sur la route de l'état adulte, mais cette route ne saurait être celle de la facilité» [5].

[1] H. Ey, P. Bernard et Ch. Brisset, *Manuel de psychiatrie*, Paris, Masson et Cie, Ed., 1963.
[2] Cf. *Op. cit.*, p. 352–353.
[3] M. Eck, *Sacerdoce et sexualité*, p. 67.
[4] *Op. cit.*, p. 69.
[5] *Op. cit.*, p. 74.

On ne saurait prétendre en effet garantir ainsi l'impossibilité de tout développement névrotique. Certains internats tenus par des religieux avertis en matière d'éducation ont laissé à la plupart de leurs anciens élèves des souvenirs merveilleux. Mais il s'en trouve toujours l'un ou l'autre aigri, revendicateur, scandalisé, présentant toutes les caractéristiques d'une maturation inachevée, pour rendre responsable de ses «malheurs» l'éducation chrétienne reçue.

3. *A propos de la confession et du sentiment de culpabilité*

Au sujet de la confession, Solignac fait une grave confusion en plaçant la question résolument sur le terrain de la psychanalyse. Il l'assimile à une tentative de psychothérapie. Il en considère les résultats avec les réflexes du médecin et du scientifique. Ne trouvant généralement pas les signes cliniques de guérison «médicale» et psychologique, il conclut à l'inutilité, voire à la nuisance du sacrement.

La question a été maintes fois disputée et les mises au point ne manquent pas. Nous nous contentons de signaler la difficulté et d'y apporter quelques brefs commentaires. Il est tout à fait illégitime de mettre sur le même plan grâce et médecine, car c'est de cela qu'il s'agit dans ce livre. La confession n'a pas pour fin de soigner le corps et le psychisme, mais de rétablir et de conforter l'âme dans la grâce. Celle-ci est d'ordre surnaturel. La médecine, la psychiatrie et la psychanalyse sont dans l'ordre naturel. Le fait que la confession ne guérisse pas, médicalement et psychologiquement parlant, ne touche en rien à sa valeur et à sa nécessité. Qu'elle paraisse favoriser la névrose peut parfois se constater dans les faits, mais cela signifie seulement que celui qui s'approche du sacrement n'y recherche pas ce que celui-ci offre de spécifique. Il en attend exclusivement un bien-être psychologique et ne considère pas la transcendance de l'action de la grâce. Il est lui-même dans une situation infantile – et peut-être névrotique – *préalable* et dès lors tout est faussé. (On n'en concluera pourtant pas que le sacrement de réconciliation, même reçu dans ces conditions, perdrait sa validité: nul ne sait, sinon Dieu, ce qui se passe au fond de l'âme de chaque être humain où se joue l'action du sacrement). Certes l'idéal chrétien postule qu'on reçoive le sacrement dans les meilleures conditions possibles de conscience, de liberté, de responsabilité. Mais le fait que la démarche consciente souffre d'imperfection par rapport aux normes communes de l'agir humain ne signifie pas nécessairement que l'être en sa racine profonde ne soit pas apte à accueillir la grâce.

L'essentiel, à ce propos, semble avoir été dit par Jacques Maritain dans *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* [1]:

> «On a dit parfois que la psychanalyse était un succédané, un ersatz de la confession. Cela me semble très inexact. D'une part ce serait une illusion de croire

[1] J. MARITAIN, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle*, Desclée De Brouwer, Paris, 1939, p. 34.

> que la confession a un pouvoir curatif sur les névroses et sur les psychoses, son objet et sa finalité ne sont nullement psychothérapiques, aussi bien les souvenirs dont le pénitent fait part au confesseur sont-ils par définition des souvenirs qui appartiennent à la sphère du conscient ou du préconscient et dépendent de l'évocation volontaire; si le pénitent se scrute et tend sa volonté pour aller plus loin, il risque de faire du scrupule, il n'entre pas pour cela dans le monde de l'inconscient; quand un névrosé ou un délirant se confesse, loin de mettre à nu la racine de sa névrose ou de son délire, c'est des constructions de sa névrose et de son délire qu'il accable son confesseur.»

Il ajoute que

> «La confession est de soi un acte de la vie rationnelle, un acte de raison et de volonté»,

ce qui est à l'opposé d'une attitude névrotique, irrationnelle et incontrôlable par définition. Et on ne saurait réduire la relation pénitent-confesseur à une quelconque relation humaine ou à une relation psychothérapeutique, du fait que le confesseur n'est ici qu'un «instrument de Dieu et qu'il retire toute sa personnalité derrière son ministère de juge».

Il est intéressant de relier à la citation précédente les propos tenus par V. Frankl d'une part dans sa thèse intitulée *Le dieu inconscient* [1] et, d'autre part, dans *La psychothérapie et son image de l'homme*. Par une approche différente, il parvient à de semblables conclusions. Il souligne en effet fort judicieusement non seulement la distinction existant entre le domaine psychothérapeutique et le domaine religieux, mais encore l'opposition parfois inévitable dans laquelle ils se situent:

> «Pour ce qui est des frontières entre la psychothérapie (...) et la religion, on peut, à mon avis, les esquisser ainsi: la psychothérapie recherche la guérison psychologique – la religion le salut de l'âme. On saisira combien ces deux visées sont différentes en considérant que le prêtre pourra éventuellement lutter pour le salut de l'âme de son fidèle, alors même qu'il sera pleinement conscient du danger de la précipiter ainsi dans une tension émotionnelle encore plus grande – il ne pourra pas lui épargner cette tension émotionnelle. La perspective propre du prêtre n'est en effet pas celle d'une hygiène psychique» [2].

S'il arrive que la religion soit efficace au plan de la santé psychique, c'est «per effectum» et non «per intentionem»,

> «en assurant à l'homme une sécurité et un enracinement sans pareils, qu'il ne saurait trouver nulle part ailleurs, la sécurité et l'enracinement dans la transcendance, dans l'absolu» [3].

A l'inverse, la psychothérapie peut, par effet secondaire non recherché, exercer une influence par rapport à la foi et à l'attitude religieuse du patient, par exemple,

> «dans la mesure où, dans des cas isolés, particulièrement heureux et favorables, le patient retrouve, au cours de la psychothérapie, les sources depuis trop longtemps ensevelies d'une foi originelle, inconsciente et refoulée» [4].

[1] Ed. du Centurion, 1975.
[2] V. FRANKL, *La psychothérapie et son image de l'homme*, p. 69.
[3] Loc. cit.
[4] Loc. cit.

Corrélatif au précédent est le problème de la culpabilité. Comme beaucoup de monde aujourd'hui, Solignac semble penser que tout sentiment de culpabilité est de nature névrotique. Faut-il rappeler qu'il existe une culpabilité vraie, naturelle, normale et nécessaire et une culpabilité pathologique, névrotique et donc fausse ? Leur différence consiste en ce que la première est d'origine consciente et se fonde sur une raison objective de se sentir subjectivement coupable d'une faute réelle, tandis que la seconde est d'origine inconsciente et que son objet n'est pas réel, ou est inexistant, ou est disproportionné par rapport à l'intensité du sentiment éprouvé. Celle-ci n'est en fait qu'un symptôme névrotique correspondant à un moyen de lutte contre l'angoisse. Charles Odier assimile le scrupulisme nerveux dans la plupart des cas à un «mécanisme automatique de défense contre des sentiments agressifs refoulés».

> «Le moi, poursuit-il, s'efforce alors d'apaiser l'inquiétude de sa conscience morale au moyen de manœuvres de 'réparation'. Il est porté, sous l'aiguillon de l'auto-accusation et du remords, à réparer les torts causés à autrui. Ce besoin peut tourner en manie de réparation, ou manies superstitieuses, ou en obsessions diverses, selon les cas. Ces mécanismes toutefois ne modifient en rien le sentiment fondamental de culpabilité... Le scrupulisme offre un bon exemple d'une règle énergétique déjà énoncée, à savoir que toute tendance refoulée maintient par sa seule existence une disposition latente à l'angoisse, et que par son réveil elle rend celle-ci manifeste et sensible» [1].

Le même auteur attribue au mécanisme du scrupulisme les trois caractéristiques suivantes:

A. La cause à laquelle le sujet accroche son malaise de conscience est fictive.
B. Elle est minime (donc sans proportion avec l'intensité du remords éprouvé).
C. Par ces deux mécanismes, le scrupuleux se ménage inconsciemment une issue de secours.

Remarque importante: les mécanismes en jeu

> «impliquent et révèlent une remarquable intolérance et au sentiment vrai de culpabilité et au sentiment vrai de responsabilité» [2].

Ainsi, et de toute évidence, la culpabilité névrotique en tant que telle n'offre pas matière à confession puisque sa cause ne réside pas dans une faute consciente et voulue ou acceptée. D'autre part, on l'a vu, la confession n'est effectivement pas le moyen adéquat de soigner cette maladie et l'on a raison de rendre les chrétiens attentifs au fait que le sacrement n'est pas un refuge pour irresponsables névrosés.

[1] Ch. ODIER, *Les deux sources consciente et inconsciente de la vie morale.*
[2] *Op. cit.*, p. 139.

Mais l'on va trop loin lorsqu'on décrète du même coup que toute culpabilité est anormale. Il existe des raisons valables, légitimes pourrait-on dire, de se sentir responsable de fautes commises consciemment et volontairement.

> «Le sens de la faute et le sens de l'obligation morale sont naturels en nous, ils dérivent du fonctionnement naturel de l'intellect pratique en chacun» [1].

Cela ne contrarie pas l'épanouissement de l'être humain. Au contraire, un sens vrai de la faute et de la culpabilité est indispensable à une saine croissance de même qu'à une pleine accession à l'état adulte.

C'est totalement différent des manifestations issues des processus inconscients. Il importe donc de faire une nette distinction et de ne pas laisser croire que toute culpabilité est morbide, ce qui rendrait évidemment inutile tout recours à la confession et supposerait d'ailleurs l'abolition de la notion de péché.

Il est évident cependant que, dans la réalité vécue, il n'est pas aisé de faire une différence tranchée entre une culpabilité vraie et une culpabilité névrotique, l'une et l'autre étant parfois étroitement imbriquées. C'est tout le problème de la responsabilité subjective par rapport à une faute objective ou imaginaire [2]. C'est en référence à la morale que ce problème doit être chaque fois résolu au plan individuel. La psychologie peut être ici un précieux adjuvant dans la mesure où ses lumières permettent de mieux juger du fait subjectif individuel. Mais elle n'est jamais l'ultime critère de référence en matière de responsabilité morale.

Les psychologues n'ont donc pas le droit d'évaluer la nature et les effets de la confession du seul point de vue de leur science, et il est abusif que des prêtres assimilent leur action dans le sacrement de pénitence à celle des psychothérapeutes.

GUY BOISSARD

[1] J. MARITAIN, *La philosophie morale*, Gallimard, Paris, 1960, p. 119.

[2] Notons qu'il est des cas où une faute imaginaire est susceptible d'engendrer une culpabilité véritable dans la mesure où l'on a cru, en conscience, commettre un acte répréhensible.

Science et Sagesse

Jacques Maritain a prononcé à Rome, en 1934, sur le thème *Science et Sagesse*, une conférence qu'il a publiée l'année suivante, avec d'autres essais, en un volume «portant le même titre commun» [1].

Je me propose de commenter librement ici ce beau texte en m'aidant d'autres pages de l'auteur, dispersées dans ses œuvres, et, si cela m'est permis, de mes propres réflexions.

Dans l'histoire des idées comme dans l'ordonnance des relations conceptuelles, *science* et *sagesse* tantôt se rapprochent et s'harmonisent et tantôt s'opposent voire entrent en conflit.

En un sens supérieur, que beaucoup de nos contemporains, prévenus par Kant, récusent, mais qui garde un prix infini, science désigne tout mode de savoir affermi dans la vérité par la connaissance des raisons et causes, des principes et sources d'intelligibilité, des lumières les plus hautes, les plus profondes, les plus simples. Dans cette acception la vraie métaphysique, la vraie théologie, l'expérience spirituelle des saints méritent, diversement et analogiquement le nom de *science* en même temps que celui de *sagesse*.

Au sens moderne, assurément valable et digne de respect, est *science* tout savoir qui peut être porté à une formalisation parfaite, telles les mathématiques, ou qui, nourri de l'observation des phénomènes, passe l'épreuve de la vérification expérimentale, ou encore qui répond à ces deux exigences, telles la physique mathématique et plus généralement les sciences empirio-métriques. Quant aux sciences dites humaines elles tendent à se rapprocher de ces hautes disciplines et les prennent, dans une certaine mesure, pour modèles. Mais leur situation épistémologique, on le sait, n'est pas exempte d'ambiguïté.

En un sens archaïque, mais, à tout prendre, nullement périmé, «le mot science ne se rapporte plus à une manière de savoir particulièrement ferme et parfaite, mais à une manière de savoir particulièrement curieuse et instruite du goût propre des choses créées, et comme en connivence ou complicité avec elles» [2]. C'est d'une telle façon que la Bible parle de «la

[1] Voir: Jacques MARITAIN, *Œuvres (1912–1939), choix, présentation et notes* par Henry BARS, tome I, Paris, Desclée De Brouwer, 1975. Note 22 (p. 1289) relative à Science et Sagesse.

[2] J. M., *Science et Sagesse*, dans le volume cité à la note 1, p. 860.

science du bien et du mal», que le pécheur connaît la saveur du péché, ou, plus innocemment, mais toujours avec connivence, que le dégustateur de vins en apprécie la qualité, l'amateur d'âmes déchiffre les replis et nuances de la psychologie humaine et s'y complaît, ou très obscurément, que le «sorcier», le «magicien» entretiennent avec les forces cachées de la nature une relation expérimentale qui est une collusion tantôt «blanche» et bienveillante, tantôt «noire» et malfaisante.

On peut se demander si un quatrième type de «science» n'apparaît pas avec le «savoir» du psychanalyste ou autres praticiens des sciences humaines appliquées, pour autant que leur art demande une participation intersubjective aux manières d'être et d'évaluer de l'interlocuteur, qu'elles soient conscientes ou inconscientes. N'y a-t-il pas là une connivence dans a mise en œuvre d'une connaissance qui se veut par ailleurs scientifique?

*

Venons-en maintenant à la *sagesse*. Entendue dans l'ordre théorétique, ou dans l'ordre pratique, ou dans un registre supérieur les englobant l'un et l'autre, elle implique d'abord altitude, maîtrise, souveraineté, totalité du savoir, ou, comme dit Platon, une vue «synoptique» du connaissable.

Le mot grec σοφία a commencé par signifier humblement l'habileté manuelle, et cette étymologie ne peut que combler d'aise le marxiste pour qui la transformation du monde naturel par le travail humain constitue les prémices de la sagesse, sinon davantage.

Mais on nous pardonnera de préférer l'usage que Platon et Aristote ont fait du terme quand ils l'ont appliqué à la forme de connaissance la plus élevée qu'il leur fût donné de concevoir, et plus encore l'acception qu'il a revêtue dans les Saintes Ecritures, en leur version grecque, puis dans les textes patristiques, où il signifie la Sagesse divine considérée tantôt en Dieu même, tantôt dans le Christ, la Vierge Marie, ou l'Eglise, tantôt même dans la Création entière reconnue par le Créateur comme «très bonne». On sait qu'aujourd'hui encore «le culte de la σοφία est très vivant dans l'orthodoxie gréco-slave» (Mgr Rupp, message ecclésial de Soloviev, p. 336).

Le mot latin *sapientia* dérive du verbe *sapio* qui veut dire avoir du goût – par exemple, avoir un goût de miel – exhaler une odeur, puis sentir par le sens du goût, sentir une saveur, puis avoir du jugement, de l'intelligence. *Sapientia* signifie donc: intelligence, jugement, sagesse. La liturgie romaine se souvient de cette gerbe de significations lorsqu'elle nous fait demander au Saint-Esprit la Sagesse, c'est-à-dire de savoir goûter ce qui est droit: *recta sapere*. «*Sapientia*» s'applique avec une parfaite justesse à la sagesse expérimentale des mystiques, des saints qui goûtent la saveur des mystères divins, de la présence divine.

Enfin, la tradition philosophique helléno-latine a fait le plus grand cas d'une vertu intellectuelle dont le rôle est d'éclairer de près l'action morale: c'est la φρόνησις ou *prudentia* (contraction de *providentia*). Cette sagesse

prudentielle ne se tient plus sur les hauteurs de la contemplation souveraine des principes. Elle en est comme la délégation dans les situations concrètes où l'agent moral doit s'engager. Elle promeut à ce plan les normes universelles de l'éthique, mais en les singularisant et inventant pour chaque cas unique la solution unique requise. Dans la langue moderne, prudence est malheureusement devenu synonyme de précaution craintive et sans générosité. Dans la langue classique, ce mot désigne une sagesse hardie et généreuse autant qu'éclairante dans le clair-obscur du concret.

*

J'évoquais plus haut les Saintes Ecritures. On sait que l'Ancien Testament renferme, entre autres, des livres sapientiaux et des livres prophétiques: l'occasion nous est ainsi offerte de méditer sur ce qui distingue le sage du prophète.

Selon la Bible de Jérusalem, «les premières œuvres sapientielles d'Israël ressemblent beaucoup à celles de ses voisins... Les parties anciennes des Proverbes ne donnent guère que des préceptes de sagesse humaine», d'un «art de bien vivre» qui concerne la destinée des individus. «Mais ils l'envisagent sous une lumière plus haute, celle de la religion yahviste... Si la sagesse orientale est un humanisme, on pourrait dire que la sagesse israélite est un *humanisme dévot*» [1].

Le Livre de Job pose avec une grandeur pathétique la question du juste malheureux, question qui ne peut recevoir de réponse dans les perspectives de la seule existence terrestre. La sagesse humaine doit s'avouer impuissante et se taire dans la foi comme fit jadis Abraham.

Puis le livre de la *Sapientia Salomonis* affirmera que «Dieu a créé l'homme incorruptible... Les âmes des justes sont dans la main de Dieu... Aux yeux des insensés ils ont paru mourir... mais ils sont dans la paix... Ceux qui sont fidèles demeureront auprès de Lui dans l'amour, car ses élus trouvent grâce et miséricorde».

Ainsi la sagesse de l'homme doit se laisser pénétrer par la Sagesse transcendante de Dieu et ravir en elle. La doctrine sapientielle s'élève de l'ordre moral à l'ordre théologal.

Le prophète, au contraire, est d'emblée arraché à lui-même pour une mission qui, toute personnelle, dépasse néanmoins sa destinée propre: «Avant de te former au ventre maternel, je t'ai connu... je t'ai consacré; comme prophète de nations je t'ai établi... Va vers tous ceux à qui je t'enverrai et tout ce que je t'ordonnerai, dis-le» (Jérémie, I, 5,7) [2].

Parlant au nom de Dieu au peuple élu et, à travers lui, à l'humanité, le prophète se sert non de la langue des savants, comme fait souvent le sage, mais de la langue de tous, riche en images et symboles, et des «signes» l'accompagnent, événements ou œuvres extraordinaires, attestant la bonté

[1] *La Sainte Bible* traduite en français sous la direction de l'Ecole biblique de Jérusalem, Les Editions du Cerf, Paris, 1956, p. 597.

[2] Traduction de la Bible de Jérusalem.

(guérison) et la toute-puissance divines, et par là l'authenticité de sa mission. L'homme qu'a touché le charisme prophétique ne dit pas sa volonté, mais la volonté de Dieu, ne dit pas ses desseins, mais les desseins de Dieu, qu'il s'agisse de juger le présent ou d'annoncer l'avenir. Le prophète clame et proclame ce qui vient de plus haut que lui: les mystères de la sainteté divine et l'économie du salut offert à tous. Et s'il élève la voix, c'est que son message est auguste et que les hommes sont sourds.

Ce don de prophétie, il ne l'a pas reçu pour lui-même mais pour les autres. N'a-t-il pas reçu pour autant la grâce qui sanctifie? Il y a certes une affinité profonde entre la sainteté personnelle et la vocation prophétique. Nous déclarons saint: Jean-Baptiste, le dernier des prophètes de l'Ancienne Alliance. Mais la sainteté, qu'elle soit ou non canonisée et reconnue exemplaire, est d'un autre ordre, de l'ordre incommensurable de la charité.

La sagesse, la prophétie, la sainteté ont donc leurs traits propres. Elles sont en affinité et peuvent, s'il plaît à Dieu, coexister en la même personne: en ce cas, elles se colorent l'une l'autre sans s'altérer.

Pour compléter notre introduction parlons encore de mystique. Jacques Maritain, dans un texte célèbre, *L'expérience mystique naturelle et le vide*, a rompu avec une opinion très répandue selon laquelle se retrouverait une et identique à elle-même, dans toutes les religions et toutes les cultures, cette attitude spirituelle que nous appelons en Occident, mystique.

Ce qui caractérise en commun les variétés de vraie mystique, c'est de rayonner à partir d'une expérience vécue selon un mode apophatique, à la pointe de l'esprit, à la cime de l'âme, comme appréhension directe, dense et pure du spirituel actuellement et ontologiquement présent; expérience soit ponctuelle, soit habituelle ou tendant à le devenir.

Mais le spirituel lui-même comporte des degrés et des différences, et il faut au moins distinguer entre le Spirituel incréé et le spirituel créé, participé.

Quant à l'expérience apophatique, non conceptuelle, *par inclination*, elle peut relever soit de l'intelligence se tenant en deçà de l'amour, soit de l'amour débordant l'intelligence.

La mystique chrétienne, en tant que chrétienne, appartient à l'ordre de la charité théologale. Dieu s'y donne cœur à cœur, par grâce et surnaturellement à l'âme qui répond en aimant d'un amour sans partage, et par dessus tout, Celui qui l'ayant appelée à l'existence lui ouvre maintenant les profondeurs de sa Déité, de sa vie intime elle-même, de son mystère essentiel. La mystique rejoint alors le mystère, comme le veulent l'étymologie et la plus ancienne tradition ecclésiale.

Mais d'autres univers spirituels se rencontrent où l'expérience apophatique est l'acte de la seule intelligence retrouvant le soi profond de l'être humain et son état absolu. Par analogie, nous pouvons encore parler de mystique, mais naturelle; car notre soi nous est assurément à la fois connaturel et mystérieux.

Nous aurons à nous demander quels rapports entretiennent sagesse et mystique.

«Selon la doctrine rendue classique par saint Thomas», il y a lieu de reconnaître «trois sagesses essentiellement distinctes et hiérarchiquement ordonnées: la sagesse infuse ou sagesse de grâce, la sagesse théologique et la sagesse métaphysique» [1]. Ensemble, elles forment synthétiquement et symphoniquement *la* sagesse chrétienne.

«Il y a... un double mouvement dans l'univers chrétien. Et celui par lequel il monte vers Dieu n'est qu'une suite de celui par lequel Dieu descend en lui, et qui est premier. Et plus il s'ouvre à ce mouvement par où Dieu se donne, plus s'éveille en lui le mouvement par où il se donne à Dieu. Car la grâce vivifie...» [2].

Le prétendu conflit entre la Foi et la Raison ne surgit que si l'on a d'abord perdu de vue la Source unique et transcendante dont elles émanent l'une et l'autre.

Malgré les sceptiques de tous les temps, malgré le criticisme kantien, malgré le fidéisme auquel beaucoup cèdent aujourd'hui, nous ne pensons pas que les jours de la métaphysique soient révolus. Le philosophe ne saurait renoncer à voir et penser toutes choses par lui-même et dans sa lumière propre; il se réserve le droit d'une approche directe et originale du réel.

La sagesse métaphysique est contemplative: sa première démarche est de s'établir en l'intuition de l'être saisi au cœur du jugement d'existence. Cette intuition, si fragile et si délicate qu'un rien l'obscurcit, s'épanouit dans le consentement à tout ce qu'il y a de vrai, de bien, de beau en chaque être. Puis l'existence créée apparaît comme existence contingente, c'est-à-dire gracieusement donnée, et par un prompt mouvement de la raison, l'intelligence s'élève de l'être donné à Celui qui le donne et s'offre à l'adoration du philosophe, lequel doit d'abord savoir dire oui à l'être et à Dieu.

Toutefois, la sagesse métaphysique «ne connaît Dieu que comme cause de l'être. C'est une sagesse de raison, elle est naturelle par son essence... Elle n'implique pas par elle-même [la] communication, [la] descente surnaturelle de la divinité..., mais seulement la communication naturelle et cette première générosité, la générosité créatrice, par laquelle la première Intelligence éclaire tout homme venant en ce monde... Sagesse inférieure, [elle] aspire d'elle-même à la supérieure... Plus elle boit, plus elle a soif. Plus la métaphysique connaît l'être, plus elle voudrait voir la cause de l'être...» [3].

Alors, monte à l'horizon du penseur chrétien la théologie, laquelle «a pour lumière propre la communication de la science que Dieu a de lui-même, qui nous est faite par la révélation...» [4]. C'est par la foi théologale que nous adhérons à la vérité révélée; c'est par l'intuitivité de l'intelligence et le labeur de la raison que nous l'explicitons. *Fides quaerens intellectum.*

[1] J. M., *Science et sagesse*, p. 875.
[2] Op. cit. p. 873.
[3] Op. cit. p. 877.
[4] Op. cit., p. 876.

L'intuition intellectuelle et le discours rationnel organisateur de l'expérience étaient, chez le philosophe, autonomes. Maintenant la raison est au service de la foi.

Par la foi, Dieu s'atteste lui-même dans le cœur du fidèle, qui se trouve ainsi introduit jusqu'à l'intime de la vie et de la vérité divines. La foi est par essence personnelle, communion de connaissance et d'amour entre deux sujets, le Sujet divin et le sujet humain, sous le sceau de la Vérité première révélante, bien que dans la demi-obscurité de la condition humaine. La foi ne croit pas seulement *que* Dieu est, qu'il est esprit et perfection infinie et ineffable; elle croit *en* Dieu comme véridique, comme trois fois personnel, comme dévoilant les profondeurs du mystère de son être et de son cœur, le mystère de ses desseins à l'égard des hommes, comme l'Amour qui nous a aimés le premier, comme Celui qui est fidèle à jamais.

La sagesse chrétienne, à son degré théologique, entend harmoniser, équilibrer les exigences universelles de la vérité et le caractère interpersonnel de la foi vécue.

Mais la charge rationnelle et conceptuelle est encore forte et lourde à ce niveau. Quand le théologien est aussi un saint, il aspire à dépasser la sagesse théologique elle-même. Non pas dépasser la foi, qui est ici-bas indépassable et ne sera transcendée que dans la vision béatifique, mais accéder à cette expérience spirituelle qui a «pour lumière propre la connaturalité d'amour au surnaturel». Les principes de cette «sagesse d'amour et d'union» sont, avec la foi, «l'amour de charité, et les dons du Saint-Esprit, agissant sous une inspiration et une illumination actuelles de Dieu...» [1].

Il ne s'agit donc aucunement ici d'une science et d'une expérience «ésotériques» introduisant en des vérités cachées à la foi du vulgaire, mais d'une sagesse expérimentale *dans* la foi. «Si elle est toute rassemblée en Dieu, au-dessus des concepts et des images, elle est contemplation mystique proprement dite. Mais elle peut user de tout, étant souveraine; user des trésors de l'imagination et de l'intuition créatrice et des balbutiements de la poésie, elle chante alors avec David; user des idées et des trésors de l'intelligence, et des balbutiements des philosophes, elle enseigne alors avec Augustin» [2].

Pourquoi saint Paul la présente-t-il comme «folie» et «scandale»? Folie et scandale de la croix du Christ, assumés par l'amour infini de Dieu pour sa créature et l'amour sans partage pour Dieu de la créature sanctifiée. Que devient la note de mesure, d'harmonie, d'équilibre communément et justement associée à l'idée de sagesse? Le paradoxe paulinien en fait-il bon marché? Non, sans doute, mais il oblige la sagesse humaine à se dépasser infiniment sans se renier.

Aussi bien, la sainteté chrétienne admet-elle des «styles» divers. Un saint François de Sales conduit l'humanisme dévot jusqu'à la sainteté la

[1] Op. cit., p. 875.
[2] Op. cit., p. 876.

plus vraie, jusqu'à la parfaite liberté des enfants de Dieu. Le style n'est certes pas celui du paradoxe paulinien, mais la substance est la même.

La sagesse des saints transcende les autres formes et degrés de la sagesse intégrale, sans toutefois les annuler. Vue de moins haut qu'elle-même, elle peut déconcerter la raison humaine, mais sa «folie» répond à des raisons plus profondes et plus mystérieuses.

Emanée du clair-obscur de la foi, la sagesse des saints d'ici-bas n'est pas encore la vision béatifique dont l'attente ne sera comblée pour l'homme mortel que passé le seuil de la mort. Mais dès cette vie, le cœur à cœur avec Dieu est commencé pour les saints, pour les «fous» de la croix, dont la folie est sagesse.

*

Qu'en est-il maintenant des grandes sagesses de l'Asie, indienne ou extrême-orientale? Elles remontent, on le sait, à une haute Antiquité et vivent encore aujourd hui. Nous nous arrêterons au cas de l'Inde.

«On dirait que, se souvenant de la contemplation adamique, [elle] a préféré en imiter comme elle pouvait l'immobilité supra-temporelle, et qu'ainsi mise pour ainsi dire en réserve, sous ce régime où selon le mot de saint Paul le juste est à lui-même sa loi, elle est demeurée dans l'attente, comme un grand témoin des suprêmes aspirations naturelles et des impuissances de notre esprit.»

Les grandes doctrines de l'indianité n'accèdent au rang sapiential que dans la mesure où elles se proposent d'ouvrir une «vue» *(darśana)* sur la «délivrance» *(mokṣa)*. Ce sont des sagesses de salut, non des philosophies purement spéculatives.

La plus célèbre d'entre elles, le Vedānta, se donne même comme une simple exégèse, systématique et cohérente, de la Parole sacrée tenant d'elle-même son autorité, et de ses enseignements concernant le chemin par lequel les êtres asservis et misérables que nous sommes peuvent se libérer des chaînes de la mondanité, des *re*naissances et des *re*morts indéfiniment répétées, de l'expérience sans cesse recommencée de la déception métaphysique et de la douleur.

Simple exégèse, cette «philosophie», cette quête de la sagesse, n'en forme pas moins une totalité organique. Voici comment elle se présente dans la formulation donnée par Maître Śaṅkara (VIII^{e}, IX^{e} siècle A. D.), le prince des docteurs brahmaniques.

Elle s'explicite d'abord en un discours positif qui rassemble en plénitude les allusions dispersées et fugitives à l'Etre véritable que sont les apparences de ce monde. De ce point de vue, le *Brahman*, le Sacré en sa source, se manifeste comme Souverain Seigneur, Maître universel, porteur d'attributs augustes et adorables.

Ce discours affirmatif cède ensuite la place à un discours négatif, à une apophase drastique, éliminant toute qualification adventice qui prétendrait signifier l'Absolu. *Neti, neti*, le Brahman n'est pas ainsi, pas ainsi... Il est sans attributs. La relation que le monde soutient avec lui n'apparaît plus

au sage digne de sa considération. Il n'est plus question maintenant de rendre compte des valeurs et quasi-réalités incluses dans le monde, mais de les transcender, de les «annuler», d'en marquer l'insignifiance. Comme l'a dit excellemment un Vedāntin moderne, à ce stade, «we do not explain the world, we explain it away».

Mais ces deux discours, affirmatif et négatif, n'auraient aucun sens, s'ils ne préparaient l'Expérience libératrice, la Connaissance intuitive, supra-discursive, supra-notionnelle, supra-mondaine, silencieuse, par laquelle le Soi infini et éternel se laisse reconnaître en nous, goûte sa Réalité et sa Béatitude et s'y repose, sans que sa parfaite simplicité interne soit brisée par une différenciation quelconque, sans que son unicité et sa rayonnante solitude aient à tenir compte d'un autre ou d'autre chose que lui-même. Car altérité dirait bientôt aliénation.

Il faut donc commencer par *croire* en l'autorité du Veda, puis en comprendre la signification par un effort intellectuel et en défendre la validité par le raisonnement, puis *se concentrer* sur l'identification du Soi et du Brahman, pour se perdre enfin dans l'abîme d'une *expérience* spirituelle insondable, d'une intériorité si intérieure que tout ce qui lui apparaîtrait extérieur soit aboli.

Si l'on veut parler ici de mystique, il s'agira d'une mystique «naturelle», d'une mystique d'immanence, car le Soi est toujours présent et intime à soi alors même qu'il croit se chercher encore dans l'ombre de la croyance et le clair-obscur de l'investigation intellectuelle.

Cette sagesse à trois niveaux est donc profondément une et c'est une sagesse de délivrance s'achevant en mode purement expérimental.

Il s'en faut de beaucoup, bien sûr, que l'école de Śaṅkara épuise à elle seule toute la riche diversité des spiritualités indiennes et orientales. Le puissant courant de la *bhakti* a mis en valeur la gratuité du don divin qui délivre par amour l'âme pieuse aspirant à n'être libre qu'en la Déité. Le *yoga* a mis à la disposition du sage des méthodes psycho-somatiques et spirituelles de maîtrise de soi, rigoureuses, ascétiques et héroïques.

Le Vedānta śaṅkarien n'en reste pas moins très représentatif du style indien et extrême-oriental de sagesse.

*

Les grandes philosophies de notre Antiquité classique se sont édifiées «non pas sur le fond des traditions hiératiques et sacerdotales, comme la sagesse de l'Orient, mais en dehors d'elles, parfois contre elles» [1].

Certes, le philosophe grec aspire au Souverain Bien, à un état de bonheur, voire de béatitude qui laisserait loin derrière lui le bonheur empirique et fragile du vulgaire. En ce sens-là on peut et doit dire qu'il est en quête d'un salut. Mais la mesure dans laquelle ce salut est accessible à l'homme, la mesure dans laquelle la sagesse peut être atteinte ici-bas ou après la

[1] Op. cit., p. 865.

mort, ne lui apparaît pas avec certitude. En sorte que sa recherche de la *vita beata* est comme timide si on la compare à l'élan indien vers l'abolition du moi dans le Soi, vers le *nirvāṇa* en Brahman ou même, avec le Bouddhisme, vers le *nirvāṇa* tout court.

Par ailleurs, «ce n'est pas du Suprême [que part sa réflexion], de l'Etre absolu comme faisait le Vedānta, en se demandant comment il est possible que quelque chose existe qui ne soit pas Dieu... C'est des choses au contraire qu'elle part, de la réalité tangible et visible, du devenir, du mouvement, de ce multiple qui exerce avec une scandaleuse énergie l'acte d'être» [1].

L'esprit grec redoute l'ὕβρις et la démesure, «la sagesse grecque a les mesures de l'homme» [2], la philosophie grecque entend se constituer «dans son ordre propre, dans sa ligne propre d'œuvre parfaite de la raison, *perfectum opus rationis*», heureuse quand elle croit avoir rempli sa première mission: *rendre raison* de ce qui est. Non qu'elle se soit emmurée dans un rationalisme fermé. «Des traditions sacrées n'ont cessé de cheminer à l'arrière-plan de la pensée hellénique, et... la raison antique était une raison naturellement religieuse...» [3].

Mais quand elle a rencontré la foi théologale d'un saint Paul, elle s'est d'abord détournée en la taxant de «folie». Puis, chez Plotin, elle a été séduite par la sagesse mystique de l'Orient lointain qui lui paraissait moins étrangère à son génie.

On sait comment la conversion de l'Occident au christianisme devait mettre fin, pour un temps, à cette «compétition des sagesses» [4].

*

«C'est à partir du XVI^e^ siècle que s'est produit le renversement caractéristique du monde moderne. Tout cet ordre intellectuel [aménagé par les grands docteurs chrétiens] s'est brisé. Le monde moderne, j'entends par là celui qui achève de passer sous nos yeux, n'a pas été le monde des harmonies de la sagesse, mais celui du *conflit de la sagesse et des sciences* et de la *victoire de la science sur la sagesse*» [5].

Certes, l'idée même de sagesse a gardé longtemps son crédit. On peut considérer que le système de Hegel constitue en Occident une grandiose et dernière entreprise pour édifier un monument de sagesse spéculative qui se voulait impérissable et prétendait englober dans sa structure monolithique la totalité du savoir.

Entre-temps s'était produite la révolution cartésienne. Elle avait disjoint la métaphysique de la théologie et nié pratiquement «la possibilité de la théologie *comme science* ou comme savoir» [6].

La métaphysique n'en est alors que plus ambitieuse, mais elle «devient un commencement, et non plus un sommet, ce qui l'oblige à procéder d'une manière angélique, à partir de Dieu et de la pensée; et pourquoi?

[1] Op. cit., p. 865–866.
[2] Op. cit., p. 866.
[3] Op. cit., p. 865.
[4] Op. cit., p. 872.
[5] Op. cit., p. 880.
[6] Op. cit., p. 881.

à quelle fin? Pour fonder la physique, la science et la possession mathématique de la nature» [1].

La grande harmonie des trois sagesses médiévales est ruinée. La philosophie commence, «sans se l'avouer», à construire «ses vastes systèmes arbitraires en dépendance de la science positive d'un temps, et de ses états éphémères» [2].

Kant tirera de cette aventure les conclusions inévitables. «Comme Descartes avait séparé la philosophie de la théologie, il a séparé la science de la métaphysique... Il a nié la possibilité de la métaphysique *comme science*... N'étant plus un savoir, comment serait-elle une sagesse?» [3].

L'idéalisme allemand n'a pas accepté tel quel le verdict kantien: de Fichte à Hegel, nous l'avons dit, le vouloir-vivre de la philosophie comme sagesse s'affirme à nouveau.

Parallèlement, «à la fin du XVIII[e] siècle et dans les trois premiers quarts du XIX[e], on a... cru que la sagesse c'était la science elle-même, la science comme science des phénomènes et du détail des faits... Le temps d'Auguste Comte et de Renan a demandé la sagesse à la science» [4].

Il appartenait, cependant, à une nouvelle manière de philosopher d'évacuer l'idée même de sagesse. Kierkegaard au nom de la foi, Sartre, au nom de la liberté humaine, cassent les reins à l'aspiration de notre intelligence – d'ailleurs sans cesse renaissante – vers un univers de pensée animé par «une harmonie vitale et spirituelle» et qui serait pour la science et la sagesse un lieu de réconciliation.

Et pourtant, un Bergson, un Heidegger, un Gabriel Marcel sont à tout le moins des nostalgiques de la sagesse.

Et du côté des «scientifiques», comme on dit aujourd'hui, ne voyons-nous pas les sciences se dépouiller «des vestiges de la métaphysique matérialiste qui masquaient leur vrai visage, ... et les admirables renouvellements de la physique contemporaine [rendre] au savant le sens du mystère balbutié par l'atome et par l'univers» [5]?

Comme Jacques Maritain, nous ne croyons pas cependant qu'«avec les seules forces de la science... le savant [puisse] parvenir à une connaissance ontologique de la nature» [6].

La science moderne, et son corollaire la technique, ont ouvert à l'homme des avenues nouvelles et la possibilité d'aventures exaltantes pour l'esprit. Cependant, n'assistons-nous pas depuis quelques années à une crise de pessimisme quant aux répercussions humaines de l'expansion illimitée des pouvoirs inouïs dont elles nous ont dotés? Ce pessimisme est sans doute excessif, comme la phase d'optimisme immodéré qui l'a précédé. La science a encore besoin de la sagesse.

Il ne s'agit pas de revenir au Moyen Age, mais de faire droit à l'incoercible marche de l'esprit *et* vers la diversification essentielle *et* la réconciliation radicale des manières de savoir, vers l'autonomie des sciences, vers

[1] Op. cit., p. 881.
[2] Op. cit., p. 881.
[3] Op. cit., p. 882.
[4] Op. cit., p. 883.
[5] Op. cit., p. 884.
[6] Op. cit., p. 884.

l'autonomie de la philosophie, *mais* dans l'unité consonante «des formes sapientiales de la connaissance» [1].

«La condition de [cette] œuvre de réconciliation... est... de constituer dans un esprit entièrement nouveau, je veux dire dans un esprit véritablement réaliste et métaphysique, la critique de la connaissance. On pourra discerner alors, dans les profondeurs de l'esprit, les degrés du savoir spécifiquement et hiérarchiquement distincts, et montrer qu'ils correspondent à des types d'explication originaux qui ne sauraient se substituer l'un à l'autre» [2].

Toute l'œuvre de Jacques Maritain tend, en effet, à montrer qu'«un même élan qui se transforme de degré en degré, mais qui reste toujours l'élan de l'esprit en quête de l'être, traverse ces zones de connaissance hétérogènes, depuis la plus humble recherche de laboratoire jusqu'aux spéculations du métaphysicien et du théologien, et même jusqu'à l'expérience supra-rationnelle et la sagesse de grâce des mystiques» [3].

OLIVIER LACOMBE

[7] Op. cit. p. 885., [5] Op. cit., p. 884. [6] Op. cit., p. 884–885.

Réflexions pour une histoire de la théologie morale

On connaît mal l'histoire de la théologie morale. Depuis qu'on l'a séparée exagérément de la dogmatique, à l'époque moderne, la morale est devenue le parent pauvre de la théologie et n'a suivi que de loin le développement des sciences sacrées accompli, entre autres, sous l'impulsion des sciences historiques. Elle a dû se contenter des retombées de ce qui advenait, en progrès et en réflexion, dans les autres parties de la théologie.

Cette stagnation relative de la théologie morale s'explique également par la raison suivante. On ne voit pas bien, à première vue, ce que l'étude historique pourrait apporter de substantiel dans l'élaboration de la morale chrétienne. Celle-ci n'apparaît-elle pas comme un bloc ferme et solide, tel un rocher au milieu des flots mouvants de l'histoire et de l'écoulement des siècles? A quoi bon faire l'histoire de ce qui résiste à l'histoire? Ne ferait-on pas naître avec une telle étude le danger du relativisme qui attaque précisément la résistance de la morale, comme cela se vérifie effectivement chez certains moralistes actuels qui vont jusqu'à ériger en principe l'évolution historique de toute chose, y compris de la morale et de ses règles?

L'utilité d'une histoire de la théologie morale

Ce refus, cette méfiance du moins à l'adresse de l'histoire en morale, se tient trop a priori et confine le moraliste dans l'ignorance d'une partie importante de la réalité humaine qui constitue la matière de sa science. Il faut aller y voir. On s'apercevra bientôt, si on a des yeux un peu exercés, que la théologie morale a connu des changements plus importants qu'on ne croit dans la systématisation qui en a été faite au cours des âges. Les positions concrètes de la doctrine morale, la discipline de l'Eglise, sont certes demeurées très fermes au long des siècles; mais l'organisation que les théologiens ont donné à cette morale – et qui a influencé les idées des chrétiens par l'intermédiaire de la catéchèse et de la prédication – a beaucoup plus varié.

A cette heure où les moralistes catholiques sont mis en demeure de travailler à un renouveau de leur science, il est indispensable qu'ils scrutent l'histoire de la théologie morale – un peu comme on examine le passé d'un homme qu'on veut connaître et aider à surmonter une crise – afin d'y discerner les vraies sources, capables d'alimenter un authentique renouveau,

et de nous débarrasser de certaines additions historiques, utiles en un temps et qui ne conviennent plus au nôtre. Nous ne pouvons plus nous contenter de répéter ou de redorer vaille que vaille ce que nous avons appris, ni céder à la tentation de devenir les faciles prophètes d'une histoire érigée en mythe, mais qu'on se dispense d'étudier dans sa réalité. Il nous faut maintenant faire la vérification de ce qu'on nous a légué et creuser jusqu'aux fondements.

Dans ces réflexions sur l'histoire de la théologie morale, nous ne prétendons aucunement la retracer dans son entièreté, avec les auteurs, les œuvres, les discussions et les luttes qui l'ont illustrée. Au-delà des événements extérieurs, nous voudrions plutôt faire apparaître les lignes de fond qui commandent cette histoire, et concentrer principalement notre attention sur les éléments qui ont formé la structure et déterminé l'organisation de la théologie morale aux différentes époques. En somme, c'est, à gros traits, une esquisse de l'histoire de la morale fondamentale que nous voudrions tracer.

I. Une mise au point préalable

Avant d'aborder l'histoire de la théologie morale, une mise au point préalable est nécessaire. La principale difficulté de l'étude historique en morale provient moins de la matière elle-même que du regard que nous portons sur elle quand nous l'étudions. En effet, nous avons tous dans l'esprit – on pourrait les comparer à des verres de contact pour la lecture – certaines idées et catégories morales que nous avons apprises, qui nous paraissent aller de soi et que nous estimons devoir retrouver partout, entre autres dans les documents anciens devenus classiques en morale. Ces conceptions morales nous sont devenues si familières que nous les introduisons au besoin, sans même nous en apercevoir, dans des textes qui ne les contiennent cependant pas et qui organisent la morale différemment de ce que nous pensons.

Ce que nous allons dire pour préciser cette assertion, présuppose l'enquête historique qui suivra et en est un résultat. Néanmoins la chose est d'une telle importance pour la lecture et la compréhension des auteurs anciens, qu'il nous paraît nécessaire de la signaler à l'avance. Le lecteur pourra y revenir ensuite et y réfléchir après notre exposé historique.

Morale de l'obligation et séparation entre morale et spiritualité

Le point crucial réside dans la concentration de la morale moderne autour de l'idée et du sentiment de l'obligation morale, qui provoque une organisation de cette partie de la théologie autour des lois, des commandements, des normes, conçus comme l'expression de la volonté du législateur, notamment divin, comme une manifestation de son autorité contraignante. La morale devient le domaine de ce qui est obligatoire et de ce qui est défendu sous peine de péché, le reste de l'activité humaine étant abandonné à la liberté de l'homme. La loi et la liberté deviennent comme deux propriétaires qui se disputent le champ des actes humains. La conséquence directe

en est la séparation de la morale à l'égard de ce qu'on appellera l'ascétique et la mystique, ou encore la spiritualité, qui devient une science annexe de la morale, plutôt négligée dans l'enseignement, et traite de la recherche d'une perfection spirituelle de simple conseil, laissée à la libre initiative d'une élite, alors que les obligations morales s'imposent à tous indistinctement.

Cette conception de la morale a du retentissement sur la dogmatique elle-même qui devient la science des vérités que nous avons l'obligation de croire par l'autorité de la Révélation. La distance entre ces deux parties de la théologie se creuse, car la dogmatique accentue son caractère spéculatif pour étudier les documents de la Révélation et de la Tradition qui sont les sources des vérités de foi, tandis que la morale va s'attacher avec une préférence marquée aux cas de conscience pour tracer les limites du permis et du défendu dans les actions humaines.

La morale du bonheur et des vertus chez les anciens

Or, nous ne trouvons à peu près rien de pareil chez les moralistes avant le XIV^e^ siècle. Pour les anciens – appelons-les ainsi pour les désigner en bloc, même s'ils sont parfois plus proches de nous que certains modernes – qu'ils soient Pères de l'Eglise, théologiens ou philosophes, et cela vaut aussi pour les auteurs sacrés, la question morale première et fondamentale est celle du bonheur de l'homme, du vrai bonheur. C'est là pour ces auteurs une évidence première qu'ils estiment partagée par tous les hommes, avant même qu'ils ne réfléchissent, comme l'écrit saint Augustin. Aussi, chez eux, la morale aura-t-elle pour rôle de diriger l'activité humaine tout entière en tant qu'elle procède de la volonté libre animée par le désir du bonheur, et elle s'organisera autour des vertus, ou qualités d'âme et de cœur, qui nous rendent capables d'agir avec une certaine perfection dans l'ensemble de la vie. Les lois et les préceptes seront conçus comme une œuvre de la sagesse du législateur plus que de sa volonté contraignante, et mis au service des vertus. Ce que nous nommons, depuis le XVII^e^ siècle, la spiritualité, formée dans les chrétiens par l'action de l'Esprit-Saint et la méditation de l'Evangile, occupera le sommet de la vie morale, vers où convergent toutes ses lignes, car elle apportera la meilleure réponse à la question du bonheur en aidant l'intelligence et le cœur du croyant à se fixer sur les réalités divines manifestées par la Révélation.

La perception de cette différence de structure entre une morale centrée sur l'obligation et les commandements, qui est devenue classique pour nous, et la morale centrée sur le bonheur et les vertus qui était générale chez les anciens, est une clé indispensable pour comprendre et retracer l'histoire de la théologie morale. Elle a par ailleurs une portée actuelle, car on peut se demander si une morale du bonheur bien comprise ne nous ouvrirait pas des perspectives plus larges qu'une morale de l'obligation pour répondre aux problèmes contemporains et susciter le renouveau qui s'impose de nos jours.

La séparation entre la philosophie et la théologie

Mentionnons encore une difficulté: la différence tranchée mise par les modernes entre la philosophie et la théologie n'avait pas cours avant la Renaissance. Elle est si nette pour nous, cependant, que ce qui appartient à la philosophie, comme la doctrine d'un penseur païen, nous semble par là même enlevé à la théologie, même si un théologien la reprend dans son système. Ainsi la philosophie et la théologie se combattent-elles continuellement dans notre tête, s'arrachant les idées l'une à l'autre, ce qui tourne inévitablement au détriment de la théologie. Il serait anachronique de transporter cet état de guerre larvée chez les anciens, p. ex. sous le couvert de la distinction entre l'éthique philosophique et la théologie morale. Du côté chrétien, en tout cas, on n'éprouvait aucune gêne à voir un philosophe païen découvrir et exposer une vérité contenue dans l'Ecriture – on s'en réjouissait plutôt comme d'une confirmation – ni aucun scrupule à assumer dans une œuvre théologique l'apport d'une philosophie étrangère, si on l'estimait vrai. C'était le fait d'une foi qui se sentait assez puissante pour assimiler et transformer en sa propre substance intellectuelle ce que contenait de vrai et de bon une pensée non chrétienne, mais fidèle à la lumière de la raison.

Nous devons donc être en garde contre ce processus si fréquent de projection de nos catégories mentales, spécialement morales, dans les œuvres anciennes que nous lisons.

C'est ce que nous appellerions volontiers de la «schizoscopie» (littéralement: fendre, diviser par le regard), soit le découpage artificiel d'un texte par le regard du lecteur qui projette sur lui des divisions postérieures qu'il ne contient pas. Jumelé avec la myopie du lecteur moderne souvent trop éloigné du texte et trop pressé pour acquérir une vue d'ensemble, ce défaut peut produire une vision de l'histoire largement faussée et engendre de fréquentes erreurs d'interprétation et des injustices historiques. Il nous empêche de tirer profit de notre confrontation avec les grands auteurs du passé qui pourraient le mieux nous aider à faire le contrôle de nos propres idées, à élargir nos horizons, à sortir des étroitesses de certaines vues coutumières.

II. La période patristique

L'enfance de la théologie morale?

La période patristique s'étend jusqu'à la naissance de la scolastique au XII^e^ siècle, qui marque une époque nettement différente dans la formation de la théologie.

Les auteurs ont tendance à considérer cette période comme l'âge d'enfance de la théologie morale, car elle n'est pas encore constituée en science distincte au sein de la théologie et n'a pas reçu une forme développée, une structure organisée, une synthèse achevée, comme ce sera le cas au XIII^e^ siècle.

Les premiers écrits chrétiens comme la *Didachè*, avec sa présentation des deux voies, celle du bien et des vertus et celle du mal et des péchés, comme aussi, plus tard, les sermons et commentaires de saint Jean Chrysostome, ont un but pastoral, ou encore apologétique, comme chez saint Justin et, avec plus d'ampleur, chez Clément d'Alexandrie qui trace déjà, dans son *Pédagogue*, face à la philosophie et à la morale païennes, une esquisse de systématisation de la morale ordonnée autour des vertus à pratiquer par le chrétien vivant dans le monde. Les auteurs chrétiens doivent également répondre à des problèmes soulevés notamment par leur séjour en milieu païen. Tertullien écrira sur la conduite à tenir dans la persécution, à l'égard du culte officiel des idoles, sur les spectacles, sur le service militaire, sur la toilette des femmes et les problèmes du mariage, de la chasteté. Ou encore ils traiteront de l'exercice des vertus chrétiennes, comme la patience, la pratique de la prière et du jeûne. Origène ouvrira des vues plus larges et, dans sa grande synthèse théologique du *Peri Archôn*, il consacrera un livre à la liberté de l'homme face aux tentations et au péché, et à la restauration de toute chose en Dieu à la fin des temps.

De toute manière, ne se manifeste guère encore, à cette époque, l'intention de traiter et d'organiser la matière morale d'une façon scientifique. Il faudra attendre, après saint Ambroise et son *De Officiis* chrétien, imité de celui de Cicéron, l'arrivée de saint Augustin, pour assister à une élaboration d'ensemble de la matière morale à un niveau théologique. Aussi convient-il de faire à saint Augustin une place à part.

Mais avant d'en arriver là, jetons un regard en arrière. Cette façon de voir les trois premiers siècles comme le bas âge de la théologie morale semble s'imposer à première vue. N'est-il pas étonnant, cependant, que l'âge d'or de la foi et de la théologie chrétienne, l'époque des Pères, n'ait connu que des balbutiements dans le domaine de la morale? Notre regard sur cette époque ne serait-il pas trop conditionné par une certaine conception de l'évolution de la morale qui la fait toute progresser vers la morale que nous connaissons, celle du XIII^{e} ou celle du XVII^{e}, du XX^{e} siècle? Peut-être regardons-nous la morale des Pères de trop loin, sous un angle trop réduit pour en apercevoir les richesses. Ne faut-il pas faire un effort pour nous rapprocher d'elle et la voir mieux, comme elle était à l'époque?

Le primat de l'Ecriture

Une caractéristique dominante de la pensée chrétienne à l'époque patristique, pareille à un premier principe, est de considérer l'Ecriture comme la source directe et suffisante de la science sacrée sous toutes ses formes, où elle s'alimente continuellement. Les œuvres des Pères seront donc principalement des commentaires de l'Ecriture par la prédication et par l'écrit, et les ouvrages mêmes où le christianisme est confronté avec la philosophie grecque et qui utilisent celle-ci, maintiendront vigoureusement le primat de l'Ecriture. Même les compositions les plus personnelles de saint Augustin seront, qu'on nous permette l'image, arrosées jusqu'à imprégnation par

la pluie vivifiante de l'Ecriture, comme en témoignent de continuelles citations. C'est donc spécialement dans les commentaires de l'Ecriture, directs ou indirects, qu'il faudra chercher la pensée morale des Pères.

Il y a là une première leçon pour nous, moralistes modernes: notre théologie morale est-elle inspirée et alimentée par l'Ecriture au même degré que celle des Pères ou, en tout cas, suffisamment pour se dire vraiment fidèle à cette tradition? Il s'en faut de beaucoup, avouons-le. Ne voyons-nous pas plutôt surgir parmi nous des courants en faveur de l'indépendance de la morale à l'égard de la Révélation au nom de l'autonomie de la raison? Aussi sommes-nous parfois assez en peine de soutenir le caractère chrétien de la morale que nous enseignons.

L'Ecriture entière possède une dimension morale

Remarquons, en outre, que les Pères lisaient l'Ecriture autrement que nous en ce qui concerne la morale. Quand un moraliste moderne consulte l'Ecriture, il y cherche des textes normatifs, qui énoncent des lois, des commandements, des interdits, et expriment d'autorité la volonté divine législatrice. Ou encore il étudiera la manière dont sont traités des cas de conscience qui l'intéressent, comme dans certaines lettres de saint Paul. Il y a enfin les textes exhortatifs ou parénétiques de plusieurs épîtres du Nouveau Testament; mais le moraliste leur accordera moins d'attention, car ils lui semblent concerner plutôt le spirituel et le pasteur d'âme. Ainsi le regard du moraliste découpe-t-il spontanément le texte sacré qu'il lit en partie dogmatique, partie spirituelle ou parénétique et partie morale, pour n'en retenir que quelques tranches qui le concernent en propre. Et il traitera ce qu'il a conservé comme des textes de loi issus de la volonté divine.

Le regard des Pères était beaucoup plus large. Pour eux, l'Ecriture entière, d'un bout à l'autre, avait une dimension et une signification morales. C'est ce qu'exprimera la doctrine des quatre sens de l'Ecriture, dont l'un des principaux était le sens moral. C'est ainsi, par exemple, que le commentaire de saint Grégoire sur le livre de Job pourra être appelé les *Moralia in Job*.

La raison de cette vision plus vaste réside dans la conception de la morale que se faisaient les Pères, en partant de la question du bonheur. La morale était pour eux la science du vrai bonheur et des voies qui y conduisent l'homme. Ils voyaient dans l'Ecriture la réponse de Dieu à cette question et chaque livre de l'Ecriture, y compris les livres historiques par leurs exemples, leur apportait un enseignement utile pour diriger la vie de l'homme. Ils trouvaient aussi dans leur foi et leur méditation de cette Parole devenue vivante en eux, une force qu'aucune doctrine humaine n'aurait pu leur procurer. Ils distinguaient cependant dans l'Ecriture des livres ayant plus directement un but et un intérêt moral, soit les livres sapientiaux dans l'Ancien Testament et le Sermon sur la montagne dans le Nouveau. Ils n'imaginaient évidemment pas que l'enseignement du Sermon sur la montagne, entre autres, dût être réservé à une élite férue

de spiritualité, tandis que la masse du peuple chrétien se contenterait d'observer les commandements de la loi naturelle contenue dans la Loi de Moïse. Selon eux, cette prédication de Jésus qui résume, comme le dira saint Augustin, toute la doctrine morale de l'Evangile, était vraiment la charte de la vie et de la morale chrétiennes; on l'appellera plus tard la Loi nouvelle qui a supplanté la Loi ancienne. L'Ecriture entière comme source première et directe de la morale chrétienne, telle était bien la pensée des Pères. N'y aurait-il pas dans une telle lecture constante de l'Ecriture une condition essentielle du renouveau de la théologie morale à notre époque?

La «spiritualité» au sommet de la morale patristique

Une autre remarque élargira nos horizons sur la morale des premiers siècles. Comme nous l'avons déjà observé, nous sommes tellement habitués à séparer la morale de la spiritualité qu'en triant les matériaux théologiques que nous fournit l'histoire de l'époque patristique, nous classons spontanément ceux qui relèvent de l'une ou de l'autre dans des registres et comme en des tiroirs différents. Or cette division n'avait pas cours en ce temps et était même contraire à son esprit. Ce que nous appelons la spiritualité formait pour les Pères la pointe avancée de la morale, en direction de l'idéal de perfection vers où tendaient l'effort et le progrès moral du chrétien.

Si nous voulons connaître la morale de la période patristique, nous devons donc tenir compte des principales formes prises par la spiritualité chrétienne en ce temps-là. Ce sera d'abord ce qu'on a nommé la spiritualité du martyre, qui a dominé les trois premiers siècles et s'est exprimée, outre maints textes évangéliques, dans les *Lettres* de saint Ignace d'Antioche et dans les relations de martyres: saint Polycarpe, les martyrs de Lyon, saint Cyprien, etc., qui eurent un tel rayonnement qu'elles formèrent un genre littéraire propre et furent comme les romans de chevalerie de l'époque. Mentionnons également plusieurs écrits sur le martyre par Origène et Tertullien notamment.

A partir du III^{e} siècle, le relais va être pris par la spiritualité des Pères du désert et des moines qui engendrera, dans l'Eglise, la vie religieuse avec ses multiples formes. C'est à propos d'Antoine, le père des moines, et de ses disciples, que le rhéteur Augustin s'écriera: «Quoi! Nous supportons cela!... Des ignorants se dressent, ils enlèvent le ciel, et nous, avec notre science sans cœur, voilà où nous roulons! dans la chair et le sang!» (*Confess.* l. VIII, VIII, 19).

Ces deux grandes spiritualités s'adressent bien à tous les chrétiens et rayonnent sur l'Eglise entière au nom de la vie évangélique, même si tous ne sont pas appelés à devenir physiquement martyrs ou moines. Mentionnons encore l'idéal de la virginité par amour du Christ qui, parti de l'Evangile, traversera les premiers siècles pour rejoindre ensuite l'idéal monastique. Ces spiritualités font pleinement partie de la morale de la période patristique; elles en constituent la meilleure part. C'est faire violence à la réalité et à l'histoire que de les en séparer.

S'il en est ainsi, si la pensée morale des Pères s'alimente directement à l'Ecriture dans toute sa latitude, et si elle nous présente comme le couronnement de la morale des spiritualités aussi puissantes et efficaces que celles du martyre, du monachisme et de la virginité pour le Christ, qui ont produit des fruits jusqu'à nos jours, nous ne pouvons certainement pas dire que cette époque fut défavorisée au plan de la pensée et de la théologie morale, ni la comparer à une enfance. Au contraire, comme pour toute la théologie, l'âge des Pères est bien un âge d'or où furent posées les bases de la doctrine et de la vie chrétiennes, qui formeront la grande Tradition et qui résisteront au flux des siècles par leurs continuels renouveaux. Aussi, après l'Ecriture, la doctrine morale et spirituelle des Pères est-elle une source principale où doit puiser le moraliste chrétien.

La théologie morale de saint Augustin

L'œuvre de saint Augustin constitue une étape décisive et un sommet de la théologie et même de la pensée occidentale. Pour notre part, nous considérerions volontiers saint Augustin comme le plus grand moraliste de l'histoire de l'Eglise avec saint Thomas d'Aquin. Il est effectivement accepté comme une des autorités majeures par les moralistes classiques.

Il ne peut être question pour nous d'exposer ici, même en résumé, la morale de saint Augustin. Disons seulement que le point de départ de la morale chrétienne est évidemment pour lui la question du bonheur. Entreprenant d'exposer les «mœurs» de l'Eglise catholique, à l'encontre des manichéens, il débute ainsi: «Cherchons par la raison de quelle façon l'homme doit vivre. Tous, certainement, nous voulons vivre heureux et dans le genre humain il n'est personne qui ne donne son assentiment à cette proposition avant même qu'elle soit pleinement énoncée.» Il précise ensuite la question: «Nul n'est heureux s'il ne jouit pas de ce qu'il y a de meilleur pour l'homme» (*De Moribus Ecclesiae catholicae*, l. III, 4).

La réponse lui viendra de la foi chrétienne: le meilleur pour l'homme réside dans la jouissance du vrai Dieu, Père, Fils et Esprit-Saint, un seul Dieu. Dès lors toute la morale s'ordonnera selon les biens dont il convient d'user, ce seront toutes les créatures, et ceux dont il convient de «jouir», c'est-à-dire qui méritent que se fixent sur eux notre désir de bonheur et notre inclination à aimer et qui peuvent y répondre adéquatement: ce sera l'unique Trinité. Précisons que l'homme occupe une place à part dans cette ordonnance morale: il est celui qui use et qui jouit, qui désire et qui aime, et à qui l'on veut le bien.

Une caractéristique de la morale de saint Augustin sera sa concentration sur la charité, à telle enseigne que les vertus morales reprises à la philosophie grecque, prudence, justice, force et tempérance, seront transformées par lui et définies comme des formes de la charité. Pour saint Augustin, deux amours domineront l'univers moral et l'histoire: l'amour de Dieu par-dessus tout jusqu'à l'oubli de soi, et l'amour de soi jusqu'au mépris de Dieu qui forme l'orgueil. Cette dualité se retrouvera dans les relations avec le prochain.

Unité et rythme de la pensée augustinienne

Saint Augustin est le premier, en Occident, à avoir travaillé à fond la matière théologique, notamment dans le domaine moral: élaboration du vocabulaire chrétien, réflexion d'ensemble sur la morale et reprise originale des principales données de la philosophie antique, traitement poussé des problèmes de fond comme des questions pratiques, etc. Mais il l'a évidemment fait à sa manière, toujours personnelle, et différente de ce que seront la synthèse thomiste et la morale casuistique du XVII^e siècle.

La pensée de saint Augustin se caractérise particulièrement par une tendance foncière à l'unité: unité par son mouvement vers Dieu comme l'Unique, qui accomplit l'unité et l'harmonie dans l'homme et dans la création à travers leur diversité; unité aussi par un retour continuel à l'expérience intérieure et personnelle, centrée sur la charité et la connaissance de soi. Aussi la pensée augustinienne est-elle rebelle aux divisions que le lecteur moderne veut toujours lui imposer entre philosophie et théologie, entre dogme, spiritualité, mystique et morale, comme entre métaphysique, psychologie et morale, etc. Les œuvres de saint Augustin sont tout cela à la fois, et sa pensée passe d'un de ces registres à l'autre avec la souplesse, la désinvolture et la sûreté de la vie même, quand elle édifie son œuvre dans un unique élan. Aussi la pensée de saint Augustin a-t-elle un rythme propre qu'on a pu exprimer par l'image d'une sphère dont chaque point de la surface est régulièrement rapporté au centre caché pour le montrer toujours. Il est, par suite, pratiquement impossible d'exposer la théologie de saint Augustin dans une synthèse établie selon une division analytique et un progrès linéaire, comme nous y avons été habitués depuis saint Thomas, sans lui imposer la contrainte de cadres qui la déforment et qui l'appauvrissent. Ce n'est pas là une infirmité de la pensée augustinienne qui la condamnerait à demeurer toujours à un stade d'inachèvement. Saint Augustin appartient tout simplement à une autre famille d'esprit que les grands auteurs de synthèses du Moyen Age, un peu comme Platon différait d'Aristote.

Saint Augustin et saint Thomas

Il faut tenir compte de ces caractéristiques, si on ne veut pas être injuste envers saint Augustin et tomber dans des malentendus regrettables. Il ne nous paraît pas tout à fait exact de dire que saint Augustin fut le premier grand artisan de la théologie morale, mais qu'il dut, comme les pionniers d'habitude, laisser l'entreprise à l'état de chantier, en attendant qu'elle soit reprise par le génie de saint Thomas. La théologie de saint Augustin a été portée jusqu'au point d'achèvement qui lui convenait autant qu'il est possible à la faiblesse humaine, soit jusqu'au témoignage que toute théologie ici-bas doit s'achever dans l'inachèvement et reconnaître qu'elle sera toujours dépassée par le mystère de Dieu dont elle essaie de parler. C'est ce que nous montre explicitement l'œuvre majeure de saint Augustin, le *De Trinitate*, qui est une œuvre spirituelle et mystique autant que spécu-

lative, car elle s'inscrit au sein de l'expérience faite dans la charité, concrètement dans l'amour du prochain (l. VIII), et comme telle, elle constitue le sommet de la morale augustinienne, de sa réponse à la question du bonheur. «Voilà, «Dieu est amour» *(dilectio)*: pourquoi allons-nous et courons-nous au plus haut des cieux, au plus profond de la terre, à la recherche de Celui qui est près de nous, si nous voulons être près de lui. Que personne ne dise: je ne sais quoi aimer. Qu'il aime son frère, il aimera ce même amour *(dilectionem)*» (l. VIII, VII, 11 – VIII, 12). Or, ayant atteint l'image la plus haute et la plus vraie de la Trinité dans l'homme quand celui-ci se fixe en Dieu par le souvenir, la connaissance et l'amour, dans la sagesse, Augustin s'empresse d'ajouter, avec détail, quelles sont les imperfections qui subsistent dans une telle représentation de la Trinité divine. C'est sur cette note humble et vraie que s'achève ce chef-d'œuvre théologique.

Saint Augustin nous donne ici une grande leçon: la théologie doit toujours rester humble devant le mystère de Dieu présent dans l'âme du plus petit des croyants, et consciente de l'imperfection de ses théories et de tout système à l'égard de la réalité divine, active dans la charité. Toutefois, loin de nous décourager, ce sentiment doit plutôt nous exciter à la recherche, afin de progresser vers la lumière qui nous éclaire et nous attire dans l'obscurité de la foi, comme saint Paul, oubliant le passé et tendant de tout son être vers le but de sa course (cf. *De Trinitate*, l. VIII, I,1).

Il en résulte qu'aucune systématisation de la théologie ou de la morale ne doit être considérée comme parfaite ou définitive au point de supplanter les autres et de les rendre inutiles, ou même de donner un centre de perspective et de mesure dominant tous les autres. Quand on compare la morale de saint Augustin à celle de saint Thomas, on doit certainement accorder que cette dernière marque un net progrès dans le développement et le fini de l'analyse, et dans la perfection structurelle du système; mais un augustinien pourrait à bon droit répliquer que la pensée de saint Augustin est supérieure par son caractère sapientiel et sa densité chrétienne et humaine, qu'elle est mieux accordée au mouvement du progrès moral et spirituel [1]. Si on considère la théologie de saint Augustin et celle de saint Thomas dans leur ensemble, on ne peut guère les comparer pour donner la palme à l'une ou à l'autre. Il faut les regarder plutôt comme deux grandes expressions des inépuisables richesses du mystère du Christ et s'efforcer de tirer profit de chacune. Appartenant à deux familles d'esprit différentes, ces deux théologies sont complémentaires, et il est vain de chercher à interpréter l'une par l'autre ou de vouloir ramener l'une à l'autre, notamment en essayant de faire entrer Augustin exactement dans les catégories thomistes ou dans celles des manuels de morale moderne. C'est un bon exercice d'élargissement et d'assouplissement de l'esprit que d'admettre une telle diversité en théologie, à cause même des richesses de son objet, et de résister à la tentation de tout rapporter à nos conceptions et à nos idées usuelles.

[1] Cf. J. MARITAIN, *Les Degrés du Savoir*, ch. VII. *De la Sagesse augustinienne*. Paris, 1932.

La grâce au centre de la morale de saint Augustin

Nous ne pouvons pas quitter saint Augustin sans dire un mot d'une cause importante de la méconnaissance de sa pensée en théologie morale. Depuis le XVII^e siècle, en effet, comme nous le verrons plus tard, les moralistes ont abandonné l'étude de la grâce aux dogmaticiens. Ils y furent poussés sans doute par le caractère spéculatif très prononcé qu'avaient pris les discussions sur la grâce et le libre-arbitre à leur époque, alors que la morale voulait être toute pratique en vue du sacrement de la Pénitence. Mais ils n'auraient pas renoncé à ce traité, s'ils avaient un peu plus éprouvé son importance dans une morale chrétienne, quitte à en parler d'une manière plus simple.

Il suffit cependant d'avoir un peu lu saint Augustin pour voir que la grâce occupe la première place et joue un rôle déterminant, décisif – aucun mot n'est trop fort – dans sa conception de l'agir chrétien et de la morale. Pour lui, le cœur de la morale est formé par l'association de la grâce et de la liberté à l'origine de la vie chrétienne. Si saint Augustin avait appris que des théologiens élaboraient, même au fond des déserts, une morale fondamentale qui ne comportât pas le traité de la grâce en bonne place, il eût certainement convoqué au plus tôt un concile dans sa Province d'Afrique pour y mettre ordre.

Avouons qu'aujourd'hui nous sommes loin d'Augustin. Assez peu fréquents sont les moralistes catholiques, quelle que soit leur école, qui osent parler franchement de la grâce et la mettre au principe de la théologie morale pour régler la vie des hommes. On se comporte comme si la grâce appartenait à un autre monde, à un ordre facultatif, celui du sentiment religieux, de la spiritualité, de la mystique, comme si elle avait peu de chose à voir avec les exigences des lois et de la raison morale; on la soupçonne même d'être une menace pour l'homme moderne et ses revendications d'autonomie, de sécularité, de liberté.

Saint Augustin, fauteur d'hérésies?

Faut-il mentionner le reproche qu'on entend parfois faire à saint Augustin d'avoir engendré des hérésies: le protestantisme, le jansénisme?... Ce faisant, on oublie qu'il a été le père nourricier de la chrétienté occidentale en théologie, en spiritualité, en mystique depuis le haut Moyen Age jusqu'à l'époque moderne, et qu'on peut citer parmi ses disciples innombrables saint Bernard, saint Bonaventure, saint Thomas, saint Jean de la Croix, Bossuet et tant d'autres aujourd'hui même. Les hérésies qui se sont réclamées d'Augustin sont des phénomènes accidentels, comme disent les scolastiques, des pousses détournées et folles qui ne condamnent pas l'arbre qui les a alimentées, mais qui manifestent à leur manière la fécondité de sa sève et de sa vie. Seuls les stériles ne peuvent engendrer de mauvais rejetons. Ajoutons qu'on peut adresser le même reproche à l'Ecriture et avec plus d'exemples encore à l'appui.

Quelques noms encore

Nous arrêterons ici nos considérations sur l'époque patristique. Certes d'autres richesses, notamment dans la tradition monastique, sont venues s'ajouter au trésor de cet âge, mais elles se placent en gros dans la ligne que nous avons décrite. Mentionnons simplement saint Grégoire le Grand et son commentaire moral sur Job qui fut un des livres de chevet du Moyen Age. Deux théologiens grecs qu'a connu le Moyen Age latin et qu'utilisera saint Thomas pour sa morale: Nemesius, évêque d'Emèse, au Ve siècle, dont un traité *De l'Ame* sera faussement attribué à saint Grégoire de Nysse, et saint Jean Damascène, au VIIIe siècle. Il y aura aussi Boèce (470–525), qui sera considéré comme une autorité par la scolastique, notamment avec son livre *De la Consolation de la Philosophie*. Le XIIe siècle verra l'efflorescence de la spiritualité cistercienne autour de saint Bernard et de la mystique des Victorins.

Faiblesse ou force de la période patristique en théologie morale?

Avant de quitter l'époque des Pères, jetons un dernier coup d'œil en arrière pour faire un sort à une erreur d'optique tenace. Quand on a étudié la théologie morale dans les livres modernes, ou encore à l'école de saint Thomas – qui est une très grande école, dont nous nous réclamons – quand on s'est constitué une certaine synthèse en morale, il advient qu'on se prenne à penser: comment l'Eglise a-t-elle pu vivre pendant tant de siècles sans posséder une systématisation rationnelle un peu complète de la morale? N'était-elle pas ainsi livrée dangereusement aux secousses du monde extérieur, comme un organisme qui n'aurait pas encore formé sa colonne vertébrale pour assurer la solidité de son être et de son action?

La réponse est simple: l'Eglise des Pères possédait beaucoup mieux qu'un système rationnel: elle avait l'Ecriture, l'Evangile médité et pratiqué, la Tradition vivante et l'assistance de l'Esprit-Saint, qui sont la source permanente de la vie de l'Eglise et de ses œuvres de siècle en siècle, et la cause, entre autres, du surgissement de la théologie et de sa systématisation au cours des âges. Qui oserait soutenir que le roc de la foi au Christ et à sa Parole n'est pas une base aussi solide pour l'édification de l'Eglise qu'un système de morale? Ne devrions-nous pas en tirer leçon? Pour travailler efficacement au renouveau de la morale, ne conviendrait-il pas que nous modérions un peu les instincts spéculatifs et systématiciens de notre raison, pour nous mettre mieux à l'écoute et à la disposition, comme nos Pères dans la foi, de l'Evangile, de l'Esprit-Saint et de l'Eglise vivante? Nous nous rendrions peut-être mieux compte alors des limites et des étroitesses du rationalisme que nous avons respiré et ingurgité depuis quelques siècles, au plan de l'intelligence, bornée par le raisonnement logique ou critique et par le primat excessif de l'expérience sensible, comme de la volonté, arrêtée dans son élan par un volontarisme dur et soupçonneux.

fr. S. PINCKAERS, O.P.

Le voyage d'hiver

Evocation de l'œuvre de Gustave Roud, décédé le 11 novembre 1976

« Fremd bin ich eingezogen
Fremd zieh ich wieder aus... »
(*Winterreise*, W. Müller-F. Schubert)

Matin de novembre. Une main tremblante, lentement, tourne les pages d'un cahier de Schubert: lieder du voyageur solitaire, *Adieu*, *Feuillets*, *Petit traité de la marche en plaine* – en peine – les titres se confondent, figés par le frimas, fondus sous la première neige. *Regard en arrière*, *Feu follet*, *Repos*, *Rêve de printemps*, *Solitude*, *Illusion*, *Dernière espérance*, *Au village*, *Matinée de tempête*, *l'Auberge*, *Courage*, singulière convergence des thèmes: les glaces de l'hiver ont retenu dans le cristal de leurs veines les songes de l'été. Même tendresse, même déchirure. Le chant seulement plus timide sur la lèvre, où la blessure est la plus vive. La confidence craintive, résolument discrète, hésitante et farouche. Sauvage même, la voix blanche, muette. Mais les silences sont plus lourds, car le ciel est plus bas sur ce pays. La dernière rose au jardin n'a pas encore courbé sa tête, noircie par le gel. Cependant les couleurs des maisons sont plus austères, on décore moins leurs fenêtres ici. Nous sommes au partage de deux mondes: la plaine là-bas s'ouvre aux forêts ancestrales et les pluies d'automne que la terre n'a point bues aux sillons des labours s'écoulent au nord. Non loin cependant – deux heures de marche à peine par des routes autrefois campagnardes qui furent au promeneur familières – le premier coteau du sud offrait, il y a peu encore, ses grappes au soleil. Le chant hésite aux versants de deux univers: *la longue plainte harassée et sourde* cherche son vol en incertain équilibre sur l'abîme du temps, dans la solitude d'un cri pur qui la rendrait au chant du monde. Mais les lèvres le plus souvent *ridiculement remuent.*

Ah prenez pitié de cet homme à la gorge rompue!

La mort du poëte aujourd'hui – corps brisé rejeté sur la rive par la houle des poussières et des parfums – nous attache plus encore à l'écoute attentive de sa voix. Le chant, chez Gustave Roud, c'est le mouvement de l'errant, le pas du solitaire, rôdeur traqué par l'insaisissable beauté des choses paysannes, le bruissement nocturne des étoiles, transpercé par

l'ombre d'une sauge, enivré par la note unique d'un seul bouvreuil – *petite flamme rose soufflée de branche en branche par le vent de nulle part.*

Etranger et voyageur sur la terre... ce vagabond fut pourtant l'homme d'un seul village: ce Carrouge du Haut-Jorat où ses parents vinrent s'établir en 1908, quand il avait onze ans. Chantre d'un seul pays, région de collines entre champs et forêts, blés d'or et brouillards, il en recueillera tout l'appel éperdu et indistinct de l'Ailleurs. Quels autres éléments rapporter pour la curiosité d'une biographie? Né le 20 avril 1897 à Saint-Légier au-dessus de Vevey – c'est la vue en terrasse sur le lac et par-delà la vallée du Rhône, point ces Alpes Valaisannes dont l'âpreté primitive fascinait l'aîné Ramuz (dédale de sommets dont la grandeur trop vite *lue et «vidée»* est confondue pour *l'homme des glaciers sublimes* avec le nombre), mais la douce lumière brièvement entrevue d'une Toscane où le tout-Pauvre chanta les créatures. Etudes classiques à Lausanne, et l'appel précoce en poésie: preignantes lectures des Symbolistes, du Claudel des *Cinq grandes Odes* et de la *Cantate à trois Voix*, de Rimbaud, de Mallarmé, *«le plus impérieux des modèles»*. Au pays, des voix aussi s'élèvent: Ramuz, Gilliard, le jeune Pierre-Louis Matthey. C'est le temps des *Cahiers Vaudois*, et Mermod veillait à la littérature tandis que, avec Auberjonois, les yeux des romands s'ouvraient à la peinture. *L'Histoire du Soldat* date de 1918.

Licencié ès lettres, Roud fera au collège de Vevey une tentative malheureuse dans l'enseignement – (toujours Schubert!) – dont il frémissait encore, non sans humour, cinquante ans plus tard, et préférera rejoindre la ferme carrougeoise familiale, pour ne plus la quitter. Au milieu des travaux agricoles, il peut poursuivre dès lors sans faillir dans le silence son humble et lente quête poétique, rappelée au long des années par les parutions largement espacées de ses rares et minces opuscules. S'il collabore avec Ramuz de 1930 à 1932, comme secrétaire de rédaction à la revue *Aujourd'hui* – s'il appartient au Comité de lecture de la Guilde du Livre (fondée en 1936), il devient l'homme à chaque saison d'une plus grande solitude. Une maladie sérieuse lui a bientôt interdit les trop rudes efforts des champs, et s'il participe aux rites de sa commune – avec l'attachement et la discrétion que l'on devine, parce qu'il le faut bien ainsi quand on est d'un *pays* – on n'exagérerait point sans doute en parlant d'une retraite «monastique.»

Qu'est-ce que cet abîme sans cesse rouvert entre moi-même et moi-même? Ma solitude pourrait être toute-puissante, contraindre l'univers à composer avec elle, l'accueillir même à la manière d'un miroir (...).

Mais une solitude intérieurement divisée – et qui se nie avec acharnement! Un instant, le temps seul d'un éclair peut-être, que je ME *voie! Au centre du vertige, le laps de silence où ma voix apprenne enfin sa source! et que je sache* QUI *parle quand je parle...*

Mais aux visiteurs la porte de ce solitaire reste ouverte, avec bienveillance, avec patience, et – Philippe Jacottet l'a filialement rappelé – avec une indulgence et une affection encourageante pour tous les commençants en vie poétique qui sont ici venus confier leurs premiers essais, parce qu'ils

y trouvaient la disponibilité et les exigences de l'ermite, veilleur plus silencieux que complice au seuil du royaume de poésie, *pour que les seules voix qui comptent fussent entendues.*

Il faudrait dire aussi les chants, avec ceux de la terre, qui ont habité, inspiré, cette solitude consentie: ceux de Novalis, Hölderlin, Rilke, Trakl – qui nous ont valu ces traductions admirablement mûries, définitives. Il faudrait évoquer les amitiés réunies – celles de toujours, du peintre Steven-Paul Robert; les électives, Poussin, Cézanne, Braque, l'ami Auberjonois; mais les musiciens aussi, Schumann, Mahler, Berg – sans qu'il soit besoin de redire le nom de Schubert; enfin les plus effacées, les moins connues, les plus rayonnantes, les paysannes, et la présence de sa sœur aînée, ange de bonté domestique, Madeleine.

Mais peut-on tenter de présenter un poëte, dans ces quelques pages, sans tendre à la moins ternie des transparences, celle qui laisserait le plus entendre *sa* voix? Il ne faudrait qu'être la main discrète qui tourne les feuillets, pose un doigt, s'arrête à quelque page plus essentielle ou plus secrète, où le livre s'ouvre de lui-même de vous avoir souvent parlé. A ne pas citer sans cesse, on a l'impression tout de suite de trahir les inflexions, de s'égarer, de ne point savoir inviter, laisser goûter.

Cette voix – tel le veilleur du psaume attendant l'aurore, mais moins sûrement que lui – le poëte lui est, dès l'instant qu'il est appelé, tout suspendu. C'est là son irréductible et douloureuse différence.

Perdu dans le puits des miroirs: emmuré tout vivant avec moi-même. Seul. Innombrable. Seul.

Seul, sans avoir caressé ni cueilli la tige étoilée qui devait me rouvrir, plus puissante qu'un rameau d'or, notre royaume. Seul, et quelle flaque de sang dans le noir où piéger l'Ombre peureuse? Seul. Une lampe éclate, une heure tonne. Seul. L'auberge des vivants n'est plus celle des morts.

Les vivants cependant sont bien là, tout alentour de lui: faucheurs dans leurs champs, moissonneurs dans le soleil, dragons sur les chemins de pluie – les cavaliers militaires –, d'autres soldats – laboureurs déguisés de bleu en gris-vert –, le taupier, la servante d'auberge, une petite fille qui s'agenouille derrière le mur du cimetière, un colporteur, le meunier, des tireurs à leur fête, les valets de ferme, chacun homme vivant, *prisonnier plus libre de toute une servitude fortement comprise et consentie* – sauf la petite fille peut-être, aux mains chargées de fleurs.

Dans cette simplicité rurale, cette force paysanne qui s'épanouit rudement mais paisiblement dans les travaux de campagne et s'ignore à demi, le contentement certain des tâches accomplies et cette manière de rejoindre le temps éternel par le cycle des saisons, *il semble que tout soit prêt pour que le cœur trouve son rassasiement, pour que notre profonde faim de poésie enfin soit apaisée...*

Un brusque retour de mémoire me serre à la gorge et tout s'effondre dans l'angoisse. On reverra sans fin tout au long du chemin ces pièges de mémoire qui s'acharnent à refuser l'effacement du Temps.

Angoisse de la divergence, cette âme, au milieu de ses familiers, connaît son altérité: *J'ai le vertige de ma différence.*

Pour le poëte, *il n'y a pas de repos.*

La marche errante du vagabond sans but paraît tout de suite coupable aux yeux des hommes d'ici repris par quelque grand travail d'été comme les foins. Est-il permis de traverser les mains oisives ces prairies dont nous sommes, plus encore que les maîtres, les prisonniers? Ils jalousent la liberté de cet homme et s'en irritent... S'ils savaient!

L'incompréhension de ses frères humains rejette hors de leurs fêtes ce vagabond *promis à l'informe,* mendiant ivre de poussière et retombant à ses rêves qui trébuche aux pierres du chemin.

C'est lorsque tu imites les autres afin de passer inaperçu que ta maladresse éclate et te signale: tu habites si gauchement l'espace!

– *Ma solitude, cette route redevenue couleur de lait, ouverte comme une plaie dans l'herbe sombre: mon climat sans espérance, le lieu où vivre seul...* Solitude qui se fige au bord du vide... *la route qui ne conduit nulle part.*

De n'être point compris, on en arrive par cette blessure à ne plus comprendre aussi ses frères. Que de regards pourtant tendus vers eux, regards perdus! Les mains des travailleurs, c'est sans le savoir qu'elles sont dorées, percées, par les rayons de la lumière. Vain songe du poëte, à cet égard, l'effort de les intercepter.

– *Nuage, tragédien léger, porte-lumière, porte-fardeau, fantôme aux confins de l'être errant, bu par la terre, bu par le ciel.*

S'il se voit enclos, ce n'est pas complaisance, c'est nécessité, par fidélité à ce qu'il sait être son plus intérieur appel et qui l'enferme dans le risque d'une croissante irréalité. Pour ce *rôdeur jeté dans un vertige de néant,* l'irréversible dissidence est morsure angoissante: – *Ah! je suis las de ces routes pas à pas dévorées...* et c'est au soir de sa vie seulement qu'il pourra penser avoir enfin trouvé le fragile repos.

Cette solitude n'était pourtant pas que malédiction, grâce peut-être, mais le mot n'est pas prononcé, car elle ne saurait être magiquement invoquée. Tout orgueil tuerait la différence. Aucune échelle artificielle ne conduit au seuil de ce paradis. Le voyageur ne peut qu'être humble sous les implacables constellations, figures immortelles qui scintillent en chaque nuit comme autant de regards sur ses fuites et ses songes.

Ah, que m'importerait de ne pouvoir connaître que moi-même, si du moins cette connaissance m'était donnée!

La quête du don pur, c'est l'énigme d'une distance acceptée, que la révolte ou la reconnaissance hésite à requérir. Il n'a fallu rien moins, pour qu'elle soit posée, que le sacrifice du bonheur familier qui pouvait être offert, l'acceptation d'une incompatibilité de vivre conditionnant la *vraie* vie. Elle est *ailleurs,* s'était écrié dans un grand rire éclatant à la face de l'univers l'adolescent aux semelles de vent.

Ecoute-moi. Ma solitude est parfaite et pure comme la neige. Blesse-la des mêmes blessures. Un battement de cœur, une ombre, et ce regard fermé se rouvrira peut-être sur ton AILLEURS.

Cette voix tant recherchée, perdue, trouvée, faillie, éblouie, blanche et brisée, un court instant visitée – *puis la voix tue, à jamais* – ne saurait être perçue hors du silence et de l'immobilité.

Tout seul. Tellement peuplé d'une autre vie que j'ai cru vivre.

Cette richesse intérieure est-elle fruit du rêve ou de la conscience?

J'étais donc parmi les hommes? Ils parlaient avec moi, ils riaient. Je suis au monde, et c'est un autre monde. Peuplé d'un autre corps, comme une femme. Je porte mon amour.

L'appel perçu est une investiture. *Nulle fuite n'est possible: la même Présence, celle-là plus réelle chaque jour, veille à toutes les issues.*

Pour recueillir le frisson de la terre et le battement des collines, pour dire le geste fort de ceux qui jettent la dernière gerbe sur la haute charge de paille, le bond soudain du bûcheron quand le long sapin s'effondre en hésitant, le drame entrevu du «jeune valet meunier aux cheveux blonds» de la *Belle Meunière* ou les ordres lancés par son maître au milieu d'un tumulte de ventilateurs et de courroies (dans la salle basse où le grain pur se sépare de la balle et coule dans les sacs suspendus côte à côte), il fallait l'oblation continue de toute cette vie, cette voix timide qui tremble aux lèvres scellées – qui savait pourtant ne point manquer d'humour – pitoyable et contemplative.

Détresse pour détresse, il n'est pas d'abîme entre celle des plantes et celle des hommes. L'absolu d'une solitude les rapproche jusqu'à l'échange: j'ai vécu cette mutuelle pitié. C'est pourquoi j'entends l'appel à peine balbutié là-bas dans la brise.

«Nous rêvons de voyages à travers l'univers, l'univers n'est-il pas en nous? Nous ne connaissons pas les profondeurs de notre esprit. Le chemin mystérieux va vers l'intérieur. C'est en nous, sinon nulle part, qu'est l'Eternité avec ses mondes, le passé et l'avenir». Cette note de Novalis dans ses Cahiers, nous pourrions l'inscrire en exergue à toute l'œuvre de Gustave Roud, cette œuvre concise, épurée jusqu'à disparaître, étrangement fidèle et identique à elle-même tout au long des cinquante années qui distancent les premiers de ses derniers écrits, mouvante et tendue de sa seule quête inlassablement reprise. La prose y confine toujours plus sensiblement au poëme, comme un chant qui sourd, dès que l'oubli de sa pudeur lui permet de suivre son cours. Ailleurs ce sont des notes brèves, natures mortes ou vives, eaux-fortes, lithographies, scènes de campagne saisies sur de petites toiles délicates et précises, à la manière de Corot, azur et grises. *C'est le «temps gris» cher aux peintres soucieux d'arracher à l'instant les objets et les êtres* pour les restituer dans leur éternité. C'est le «temps-bleu» d'une fleur, d'un regard, du ciel infini.

La poésie (la vraie) m'a toujours paru être une quête de signes menée au cœur d'un monde qui ne demande qu'à répondre, interrogé, il est vrai, selon telle ou telle inflexion de la voix. Mais quête de quels signes? L'homme n'a-t-il point perdu sa vraie puissance d'ouïe et de regard? Le monde lui est offert, *immense gerbe de messages*, mais il n'en possède plus la clé de jade

– pour sa lecture. *De ces messages, la poésie seule (est-il besoin de le dire?) est digne de suggérer quelque écho. Souvent elle y renonce en pleurant, car ils sont tous balbutiés à la limite de l'ineffable.*

La quête serait donc aventure décevante, cruelle, illusoire, si...

Tu le sais: au centre de ma vie, il y a cette faille, cette transparence, ce suspens indicible sur quoi se fixent, fascinés, mon regard et ma pensée. Un jour, je fus admis vivant à l'éternel.

Texte capital, essentiel! confidence si clairement livrée au soir seulement de la vie, quand le poëte, songeant à sa mère disparue, se trouve par l'approche de la mort aux limites de cet «ailleurs» qui jadis lui fut brusquement révélé.

Oui, j'ai été cet homme traversé. Les doigts noués au mince tronc d'un frêne adolescent (j'en sens encore la lisse fraîcheur à mes paumes) j'ai soutenu de tout mon corps l'irruption de l'éternel, j'ai subi l'assaut de l'ineffable, j'ai vu la vraie lumière, la même, baigner toutes ces choses périssables autour de moi, leur infuser une splendeur de symphonie...

Combat avec l'ange? l'expression est ici celle de la mystique, quoique partout ailleurs également le voyageur, qui jamais ne se dit pèlerin, se soit abstenu de tout rapprochement avec une expérience religieuse.

Aux premières pages de l'œuvre seulement Dieu est nommé *(j'y ai trouvé Dieu. – Ainsi parlent ceux qui l'ont perdu):*

– *Vous le savez, mon Dieu, ce n'est pas le bonheur que j'ai cherché sur les routes...*
– *Est-ce Vous, mon Dieu, qui m'avez fait retomber au silence?*
– *Seigneur, à ces lèvres, rendez leur souffle...*
– *Où suis-je? O Dieu ne me livrez pas à la nuit! Vous qui m'avez retiré du bord extrême de l'abîme... Vous qui m'avez parlé seul à seul...*

Mais ces questions et ces blasphèmes, *rauques litanies*, sont d'un mendiant trop jeune et trop ivre. L'adresse s'efface sous le rire innombrable et glacé des étoiles. Sa vraie voix murmure désormais sans prière et sans cris. On ne dit point «Dieu» au pays du Jorat: «l'Eternel» suffit. Croire à l'éternité des présences aimées – êtres et choses – est un catéchisme déjà difficile où le cœur péniblement, mais sans refus, doit s'essayer et s'y exténue.

Au centre de cette vie, au cœur de cette poésie, reste affirmée cependant cette expérience d'un indubitable *ailleurs*. Cette voix perdue n'est pas d'ici: *Qui m'appelle au-delà de ce chant?* (expérience d'Eichendorff recueillant le secret terrible des oiseaux),

... ce chant qui bat dans le temps et qui contient (peut-être? mais non, *ce que je sais – ce que j'ai vu*) un message.

Cette heure du matin était jadis celle des appels. Oui, deux ou trois fois dans ma vie (pas beaucoup) j'ai été appelé; indubitablement; et je sentais bien que, n'eût été ma résistance... j'aurais pu répondre, poursuivre jusqu'à l'instant décisif (celui du renversement de toutes choses) le mystique entre-

*tien. Je le sentais, je le savais: ces voix sans lèvres, ces paroles en moi tout à coup parfaitement articulées venaient d'*AILLEURS.

Faut-il exiger plus claire révélation? Saint Jean de la Croix – seul auteur spirituel cité par Roud, avec saint François – aimait, dit-on, à conduire ses frères en pleine campagne: «Aujourd'hui chacun de vous ira seul dans les hauteurs...» Un siècle plus tard, un autre carme, simple frère cuisinier celui-là, Laurent de la Résurrection, racontait qu'à l'âge de dix-huit ans «un jour d'hiver, regardant un arbre dépouillé de ses feuilles, il en reçut une haute vue de la Providence et de la puissance de Dieu, qui ne s'est jamais effacée de son âme et lui donna un tel amour pour Dieu qu'il ne pouvait pas dire s'il s'était augmenté depuis plus de quarante ans.» Si nous n'étions, par nos fautes, entrés en conflit avec la création, tout en elle nous serait présence, signe, appel, notre démarche serait moins lente, notre lecture moins furtive, c'est bien ce qu'enseigne la plus sage théologie. Angoisses, blessures, impossibles quêtes, nous rappellent que ce séjour est un exil: notre patrie est «ailleurs». Double abîme qui s'ouvre pour ceux qui s'appellent eux-mêmes les vivants et ceux qui SAVENT – les morts: *demeure* IMPOSSIBLE *à concevoir sous le soleil, tant que dure la triomphante évidence de ce monde. C'est pourquoi j'ai parlé de ce désir sauvage de la nuit.*

Mais la lumière parfois, pour un homme et pour une seconde, dans une fulguration déchire la nuit. Inoubliable instant où *toute puissance d'*AILLEURS *croule sur le monde.* C'est l'expérience mystique d'Aliocha, proche du foudroiement.

«Soudain, il se tourna brusquement et quitta la cellule. Il descendit le perron sans s'arrêter. Son âme exaltée avait soif de liberté, d'espace. Au-dessus de sa tête, la voûte céleste s'étendait à l'infini, les calmes étoiles scintillaient. Du zénith à l'horizon apparaissait, indistincte encore, la voie lactée. La nuit sereine enveloppait la terre. Les tours blanches et les coupoles dorées se détachaient sur le ciel de saphir. Autour de la maison les opulentes fleurs d'automne s'étaient endormies jusqu'au matin. Le calme de la terre paraissait se confondre avec celui des cieux; le mystère terrestre confinait à celui des étoiles. Aliocha, immobile, regardait. Soudain, comme fauché, il se prosterna. Il ignorait pourquoi il étreignait la terre; il ne comprenait pas pourquoi il aurait voulu, irrésistiblement, l'embrasser tout de suite; mais il l'embrassait en sanglotant, en l'inondant de ses larmes, et il se promettait avec exaltation de l'aimer, de l'aimer toujours... Sur quoi pleurait-il? oh, dans son extase, il pleurait même sur les étoiles qui scintillaient dans l'infini, et n'avaient pas honte de son exaltation. On aurait dit que des fils de ces mondes innombrables convergeaient dans son âme et que celle-ci frémissait toute en contact avec les autres mondes... Plus jamais, par la suite, Aliocha ne put oublier cet instant. – Mon âme a été VISITÉE À CETTE HEURE, disait-il plus tard, en croyant fermement à la vérité de ses paroles».

Il fallait, pour bien comprendre, relire cette page de Dostoievski dont l'intime parenté ici nous frappe. Elle n'est pas inspirée par un souci de lit-

térature; c'est une confidence personnelle. Ce n'est point le voyant qui parle, le langage n'est pas celui du visionnaire, mais d'un homme terrassé par l'inexprimable et «numineuse» présence. La nue s'est déchirée et, même si la source de la voix n'a pas été reconnue ni nommée, la certitude demeurera à tout jamais gravée de son transverbérant appel. Pure grâce! *L'éternel n'est pas une terre promise à la pointe extrême d'un chemin de sueurs et de larmes, et nul n'en pourrait forcer l'accès par quelque intrusion frauduleuse, puisque nous sommes* EN LUI. *La connaissance qu'une grâce nous en accorde est brutale comme un rapt. C'est* LUI *qui entre en nous dans un tremblement foncier, irrépressible de tout l'être; notre cécité nous est arrachée d'un coup, comme la taie d'un oeil tari. Celle du corps, celle du coeur...*

Si attentif que l'on puisse être à vouloir éviter tout emprunt au langage religieux pour qualifier l'expérience du poëte, il nous indique lui-même des convergences qui ne sauraient être reniées.

*O cet aguet, ce dernier piège de l'éternel que tu m'as tendu sur le chemin des moissons mûres! Un seul mot dans la brûlure de midi, un cri soudain comme une flèche – et le ciel se fend. Toute la puissance d'*AILLEURS *croule sur le monde, fouaille un troupeau de collines affolées, noircit et fond la vieille dorure des froments, fauche de biais les cerisiers en longue file et les balaie au néant comme les oripeaux d'une fête éteinte. Il n'y a plus devant moi qu'une tache d'*AUTRE *lumière où je trébuche et tombe, ébloui.*

Terrassé sous une grande cloche de lumière et le battement de ces cris toujours plus précipités, comme d'un cœur qui suffoque sous l'afflux du sang, succombe,

MON FILS MON FILS MON PETIT MON FILS
prostré sous cet arc d'appels d'un bord à l'autre du silence
MON FILS
une fois encore, à l'extrême de l'ouïe, comme un dernier battement de plume puis la voix tue, à jamais.

Qui appelle? Inlassablement le poëte interroge et déchiffre les signes, attentif aux plus furtifs souffles, aux ombres, au reflet d'un reflet (une touche de soleil un peu trop vive, un battement d'aile effleurant la neige, le bruissement dans l'espace d'essaims invisibles, le langage fabuleux des oiseaux). Où donc situer cet «ailleurs»? Comment retrouver accès à ce monde un jour entrevu et aussitôt reperdu? *Que ma voix apprenne enfin sa source!* C'est là qu'une foi explicite peut faire défaut, mais la question essentielle est posée, par-delà la révélation particulière; et comme pour le mystique, cette expérience de tout l'être – du corps et du cœur, et non seulement de l'esprit – conduit à la solitude au milieu des hommes: elle en est le prix. Elle est sans doute plus belle, cette autre demeure que le vagabond bâtit loin des villages, dans une région perdue, sous les étoiles, mais comme elles souvent inhumaine. (Le royaume ouvert au religieux, lui, procède de Dieu: c'est ce que la foi reconnaît. S'il ne l'atteint qu'en s'unissant par la compassion au mystère de la croix, le mystique le découvrira-t-il du moins, dans la lumière de la miséricorde, comme un royaume fraternel).

Qui a parlé, jadis, *au centre de ma vie,* avant même qu'on ne l'interroge? il faut retrouver cette voix et s'assurer ainsi qu'elle n'a pas été qu'une évanescente illusion dans notre désarroi, en déchiffrer le message, saisir le sens en recueillant les miettes éparses; avec une espérance têtue vouloir franchir l'infranchissable pour atteindre à une correspondance immédiate. Douloureuse gageure, poursuite crédule d'une vision, quête de lumière, ces pages sont plus que poésie: la confession voilée et bouleversante d'un cœur assoiffé qui voudrait *épuiser l'inépuisable,* l'itinéraire spirituel d'un solitaire poursuivi jusqu'à la hantise par l'*obsession de l'éternité.* Un homme nous laisse entrevoir – ô combien pudiquement! avec quelle extrême réserve! – les secrets les plus intérieurs de sa vie. Pour la suprême confidence, tout souci de littérature est absent, et c'est la suprême poésie: le chant d'une solitude ouverte vers son «ailleurs» et qui recueille au creux des mots les signes diffus d'un autre monde.

Nous étions nés pour la contemplation, mais quelque chose d'autre nous est imposé sans merci. Notre innocence a été perdue. *Oh que l'ancienne solitude, celle d'*AVANT, *est prompte à réapparaître dès que cet homme se détourne, repris par son travail... repris par* SA *vie, celle des siens, tellement accordé sur son travail qu'une sorte d'abîme se creuse tout à coup...*

Quelle terrible exigence et quel désert aussi pour le cœur qui ne s'est pas donné, réclamant de la création comme un dû. Nul abandon! son adoration ne lui apporte ni délivrance ni repos. Le poëte ne peut se nourrir des hommes et des choses comme un vampire. *Est-il impie de songer à une réversibilité*? Il n'y a d'amour reçu que donné.

J'hésite au seuil de ma subite richesse, lié soudain d'un trait de feu à ce qui m'environne, maître d'un instant saisi jusque dans sa plus intérieure essence et sans que s'abîme le détail le plus ténu. Tout m'est donné, le monde dans un éclair.

Perçu, le monde et son éternité, dans une fraction lumineuse du Temps, ce Paradis pourrait-il devenir pour l'homme un séjour? En dehors de toute affirmation de foi reçue, de toute confession religieuse, c'est le doute à nouveau qui réclame et qui happe au détour de sa solitude le cœur du vagabond. *La Vérité ne pourra jamais nous atteindre.* Cette réponse, entendue loin des églises, n'est cependant pas si éloignée des prêches de ce pays. «Humilions-nous devant l'Eternel!» du haut de la chaire, c'est l'injonction – jamais citée – qui tombe des lèvres du «ministre» sur les nuques inclinées. La Réforme a contribué à creuser ici la distance entre le Ciel et la Terre, l'âme et le corps. *Il n'y a pas de printemps pour ceux qui n'ont pas osé mourir.* Terrifiante affirmation! Le paganisme doré qui sourd de la terre résonne d'accents plus cléments dans la liturgie des saisons. Mais comment s'y abandonnerait – à l'exception des fêtes surprises – la conscience scrupuleuse du poëte? Le fleuve de la brume où se noyer lui est plus fraternel, tantôt informe et fantomatique ennemie qui déferle et dévore tout ce qui avait pris poids et vie, tantôt enveloppant refuge, sans question,

sans pensée, pour une errance s'épuisant dans l'attente et l'absence – mais préférable à la Nuit où le cœur, sous le rire inextinguible des étoiles, se glace et se fige dans sa douleur. Brouillard, neige, hiver, nuage: légères, mouvantes, transparentes images d'une feinte existence parmi toutes les choses qui SONT, où le voyageur se plonge avec le désir de s'abandonner. Il fallait s'y perdre pour vous retrouver tout à coup scintillantes et consolantes, étoiles!

Si la quête du chant est si persistante, dominante, affirmée, dans l'œuvre par ailleurs si discrète, effacée, de Gustave Roud, ce n'est point par complaisance narcissique à soi-même, introspective analyse de ses joies et de ses chagrins. Mais parvenir à rejoindre l'hymne intérieure qui sourd d'un cœur et d'une terre déchirés, c'est accomplir pour un instant le rêve du marcheur obsédé d'éternité: abolir le Temps, ce temps aux aguets, toujours soucieux de venger sa défaite d'un jour en prononçant l'inexorable JAMAIS PLUS! Le prendre au piège, comme enchaîner l'espace, dans la toute-présence d'un instant pur, c'est la seule récompense qui puisse consacrer dans son indubitable nécessité la DIFFÉRENCE du vagabond. Adhérer vivant à l'éternel, expérience inexigible, inouïe et indicible, supprime d'un trait l'écrasante énigme des alternances terrestres.

Pour arracher à l'emprise du Temps le «je disparate» de son être, le poëte puise en vain dans les ruines de la mémoire: est-ce lui, cet enfant, cet adolescent, cet homme de jadis auxquels le visage et le corps d'aujourd'hui sont liés? Folle entreprise de recourir à cette miséricorde mensongère – *pauvre mémoire prise au piège de ses charmes!* Elle ne saurait reconduire à la toute-puissance du présent, entrevue dans un inoubliable autrefois. Sa seule faveur: offrir quelque répit, par ses bonds hagards, en arrachant à son vertige une solitude qui s'allait saisir, nous enchaîner dans le sommeil à son cortège d'images illusoires, nous faire *descendre, les mains ouvertes, glisser, glisser, vers une absence infinie.* Que cette mémoire soit prise au *sommeil qui délie, dénoue, conduit au port du repos l'épave enfin calmée* pour que l'esprit connaisse sa pure liberté! Mais ne va-t-il pas s'y brûler les ailes?

Tu dors – mais que peut ton sommeil contre cette mémoire toute-puissante qui m'est enfin rendue? Que peut le Temps? Le cœur, le sang même se rient de ce geôlier qui prend et poursuit sa ronde en faisant tinter à ses poings comme un brelan de clés les cliquetantes minutes!

Car l'infatigable mémoire cristallise en quelque sorte, au lieu où les sursauts spirituels du voyageur furent les plus féconds, les fantômes de ces sursauts, appelant irrésistiblement les retours.

Vains retours, et de tous le plus vain celui d'aujourd'hui peut-être. Mais il fallait reprendre le chemin. Je n'en pouvais, je n'en puis plus de cerner en moi ce mystère où tout inexorablement me renfonce. Car il est des lieux sans mémoire où l'on revient toujours, mais sans oser interroger.

Hors du temps, soustrait (imaginons-nous) au caprice de la lumière, de la saison, de notre individu momentané, quelque chose existe qui s'est une fois pour toutes incorporé au paysage et à nous-mêmes, un bonheur né d'une

rencontre et que nous retrouverons si cette rencontre se renouvelle. L'appel, l'attirance de ce phantasme deviennent irrésistibles aux heures de sécheresse.

Loi fatale que celle de ces retours pour le voyageur qui *ne se résigne jamais à la déception que le premier fait naître...* Il faut attendre des années peut-être pour une minute éblouissante qui *transfigure une longue file de démarches à tâtons dans le noir.* Mais *rien ne saurait peindre l'ivresse de cet instant ... le temps devenu réversible* comme par une sorte de miracle.

Il est pourtant aussi un TEMPS HUMAIN: c'est *le profond calme paysan,* la paix soudainement retrouvée dans un consentement simple de l'être à la vie et ses travaux quotidiens, une harmonie *que tout ailleurs s'acharne à nier dans les puanteurs d'essence et le vacarme.*

Le pas de Gustave Roud ne s'attarde jamais en traversant les bourgs, il a fui les villes. Dans les campagnes, il a rencontré l'accueil fraternel, une déchirante tendresse cachée aux plis des collines, une rayonnante plénitude, le bonheur d'une profonde certitude insouciante de se dire.

Certaines formes de vie, ah de plus en plus je m'en persuade! fondées sur un accord entre l'homme et le monde, sur une acceptation sans cesse renouvelée, engendrent autour d'elles une sourde sérénité.

Que faut-il de plus pour toucher enfin *une présence humaine,* une existence *réelle?*

Il y a près de moi un homme qui vit et se sait vivre – et qui n'en meurt pas. Un homme, dont le corps entier, et l'âme, et tous leurs gestes sont de perpétuelles réponses... Tu existes, tu ES – certitude qui permettra au vagabond, lui qui N'EST pas, de retourner d'un pas moins vacillant au royaume des signes et des ombres. L'amitié d'un laboureur – son nom: Aimé – est *ce lieu, le seul, où se nie encore ma solitude, ce récif hors du temps où s'attardent, chancelantes, les présences effrayées qu'un appel du cœur a fait choir des cieux intemporels.*

Ce paysan, c'est l'homme pur, réellement fait des propres impossibilités du vagabond, dont la parfaite innocence parvient déjà à sa manière à abolir le temps. A sa place au milieu du monde et de sa tâche, confondant son regard bleu au bleu du ciel, il est au centre d'une création qui s'ordonne dans la tranquillité autour de lui. S'il apprivoise la vie, le laboureur ne franchit-il pas aussi plus aisément le seuil qui sépare les vivants des disparus? La pureté du regard remonte l'impureté du temps, dans une perspective indéfinie. Cet espace est celui de la transparence à laquelle Gustave Roud semble avoir atteint au terme de l'œuvre.

A l'approche de la mort, qui lui rappelle avec une douceur aiguë l'attente jamais comblée, le poëte s'avance maintenant dans la paix – vers cette Présence jadis entrevue, chaque jour plus réelle, dont tout lui est devenu signe et dont il garde la profonde nostalgie. Mais l'attente désormais n'est plus tournée vers un autre monde, extérieur à soi-même:

– Enfin, le seuil du secret franchi!... Ne prolonge plus une attente sans issue, ferme les yeux, contemple, éprouve ta profonde réalité intérieure: ces grands espaces temporels liés entre eux par une transparence que l'amour

*seul peut parfaire. Qu'il y parvienne, et les retrouvailles sans prix te seront données. Oui, tu contiens le monde, il n'y a plus d'*AILLEURS *pour toi dans l'étendue. Il n'y en aura plus au cœur du temps si tu l'assumes aussi et le cernes en toi pour une suprême décantation.*

Le mot est dit: «il n'y a plus d'ailleurs», car le monde – la Présence, la vraie vie – n'est nulle part sinon en nous. L'œuvre qui commençait par l'*Adieu* d'une rencontre s'achève sur la rencontre de l'Adieu. *Requiem* est le plus dépouillé, le plus décanté, mais aussi le plus confidentiel, mystérieux, intemporel des livres de Roud. Les visages des morts y sont devenus proches, la voix du vieillard n'a pas sombré dans le mutisme, le pas ralenti du vagabond n'a pas cédé au bord du gouffre. Le cœur s'ouvre sur l'enfance retrouvée – les murs de verre sont abattus. Aux deux extrémités de la vie, il nous est accordé de mesurer l'infini. *Tout ce que les oiseaux m'ont* VOULU *dire et que j'avais laissé fuir, croyais-je, comme le vanneur maladroit jette sa graine aux vents avec la balle et les glumes, tout est sauvé, tout a trouvé le chemin du cœur, ce creuset où leurs millions d'appels se fondent enfin dans l'or d'une voix unique.*

C'est en lui que le poëte contient le monde, ses espaces, ses appels. Cette transparence, au travers des larmes, c'est l'amour qui l'achève... cet amour qu'au regard de l'enfant avait dispensé la mère bien-aimée, disparue, retrouvée.

Nous avons parcouru l'œuvre de Roud, nous n'avons voulu qu'en souligner les thèmes, leur exceptionnelle continuité, et nous mesurons combien il est difficile de le faire d'un doigt léger. Comment marcher à la suite du Voyageur d'hiver sans défaire la pureté du dessin continu de ses traces solitaires sur la neige. Inviter au voyage, c'est la tâche du poëte, c'est le geste fraternel, imperceptiblement ici, qu'il fait au lecteur. Ce voyage n'est pas de ceux que l'on commente sans lourdeur, ni de ceux qui ont aujourd'hui l'heur de plaire: c'est le chemin exigeant, silencieux, austère, qui va vers l'intérieur. Comme un berger sûr de la fidélité des étoiles, Gustave Roud s'y est avancé en maître. Il ne peut avoir d'imitateurs, mais pourra encourager d'autres quêtes spirituelles, expériences nouvelles, pour ceux-là notamment qui voudraient prendre le risque de la parole dans ce monde qui n'écoute plus. La solitude fut – restera – son douloureux privilège, mais l'espace, enfin déchiré, s'est agrandi autour de lui et nous laisse entendre, par-delà son chant mesuré et pathétique, le message impérieux de notre *Ailleurs*.

PHILIPPE BAUD

Les citations proviennent de toutes les œuvres de ROUD, dont voici la bibliographie:
Petit traité de la marche en plaine (Mermod, Lausanne, 1932)
Adieu (Au Verseau, Lausanne, 1927) – *Feuillets* (Mermod, Lausanne, 1929)
Essai pour un paradis (Mermod, Lausanne, 1932)
Pour un moissonneur (Mermod, Lausanne, 1941)
Air de la Solitude (Mermod, Lausanne, 1945)
Ces six volumes, avec quelques adjonctions et suppressions, sont recueillis dans *Ecrits I* et *II* (Mermod, Lausanne, 1950) – *Haut-Jorat* (Terreaux, Lausanne, 1949)
Le Repos du Cavalier (Bibliothèque des arts, Lausanne, 1958)
Requiem (Payot, Lausanne, 1967)
Campagne perdue (Bibliothèque des arts, Lausanne, 1972).

Pas d'équivoque possible!

On a osé se couvrir de l'autorité du Cardinal Journet pour justifier ce qui n'est pas justifiable, je veux dire la grave attitude d'insoumission de Mgr Lefebvre au Concile du Vatican II et aux directives légitimes de Paul VI. Nous ne pouvons laisser passer cette offense à la mémoire du Cardinal, d'abord à cause de l'affection déférente, obéissante et tendre tout à la fois qu'il portait à la personne du Saint Père, et ensuite parce qu'il s'est exprimé à plusieurs reprises, avec toute la clarté désirable, sur les déviations du mouvement d'Ecône et sur l'impasse dans laquelle avant beaucoup d'autres il le voyait s'engager. Enfin, sur le fond du problème, aucune équivoque n'est possible. Retenons trois points importants.

I. – Le tome I de *L'Eglise du Verbe incarné* qui traite de *la hiérarchie apostolique* est en plein accord avec la doctrine de *Lumen Gentium* sur la *collégialité*.

II. – *La liberté religieuse*. Nous publions ci-dessous le texte de l'intervention du Cardinal, qui fut décisive pour nombre de Pères encore hésitants, prononcée, lors de la dernière session, à la Congrégation générale du 21 septembre 1965.

Mgr Lefebvre pour sa part est intervenu à plusieurs reprises sur le sujet. Voir Mgr LEFEBVRE, *J'accuse le Concile!*, Editions Saint-Gabriel, Martigny, 1976, p. 37–49, 74–76, 95–98. Le lecteur qui se reportera à ces pages pourra juger par lui-même du caractère incompatible des positions soutenues ici et là.

De même les interventions de Mgr Lefebvre contre *Gaudium et Spes* procèdent d'une manière de concevoir les rapports entre le spirituel et le temporel incompatible elle aussi avec la doctrine longuement développée dès le Ier tome de *L'Eglise du Verbe incarné*, dans lequel le Cardinal reprend en théologien certaines des intuitions d'*Humanisme intégral* de Jacques Maritain.

III. – Le nouvel *Ordo Missae*. Nous publions les paroles prononcées à ce propos par le Cardinal le samedi 29 novembre 1969, lors du cours qu'il donnait chaque semaine dans les locaux du *Centre universitaire catholique* de Genève. Ces paroles ont été enregistrées et transcrites par celle qui fut, durant de longues années, la secrétaire bénévole du Cardinal Journet, Mlle Berthe Decourioux, que Dieu a récemment rappelée à Lui.

Ce sont les critiques de Mgr Lefebvre contre la réforme liturgique qui ont le plus frappé l'opinion, sans que soit toujours perçu le lien organique qui

rattache ces critiques à sa conception plus que contestable de l'Eglise, des sacrements et notamment du sacerdoce, de la Tradition et du Magistère.

Sur les problèmes de la liturgie, on ne peut que renvoyer le lecteur au livre de Dom Guy OURY, moine de Solesmes, *La Messe de S. Pie V à Paul VI*. Solesmes, 1975, p. 127, qui est un exemple de travail clair, plein de probité, dû à un auteur qui possède la double compétence du théologien et de l'historien. Les objections contre la «nouvelle liturgie» sont examinées avec sérénité, il y est répondu par des arguments sûrs, fondés sur la connaissance des documents du Magistère. Pour ce qui est du nouvel *Ordo Missae* de Paul VI, Dom Oury montre bien comment c'est en suivant une «évolution homogène des rites» qu'il «vient s'insérer organiquement dans l'histoire générale de la Messe romaine». Une lecture attentive et paisible de ce livre bienfaisant rassurera ceux qui sont troublés, souvent à juste titre, car, comme le note l'auteur, «malheureusement, dans la pratique, l'incomparable richesse du Missel de Paul VI est offusquée aux yeux de nombreux fidèles par le manque de dignité de trop de célébrations».

Signalons également un autre beau livre, écrit lui aussi par un moine de Solesmes: Dom Paul NAU, *Le mystère du Corps et du Sang du Seigneur*, Solesmes, 1976, p. 218. Né d'un cours donné à des communautés monastiques, l'ouvrage expose la doctrine du caractère sacrificiel de l'Eucharistie d'une manière claire et didactique; il constitue une présentation fidèle de la doctrine de saint Thomas, constamment mise en relation avec l'enseignement du Magistère, notamment de Trente à Paul VI. Un chapitre (p. 155–183) traite de la réforme liturgique et des difficultés qu'elle rencontre. L'auteur nous invite à remonter à la source intellectuelle et doctrinale des déviations que l'on peut constater (voir à propos de la *présence réelle*, p. 97 et sv.).

Citons ces quelques lignes:

> «Les critiques adressées au nouvel *Ordo* de la messe ne devraient-elles pas plutôt viser ce qu'on pourrait appeler son «sabotage», ainsi que les complaisances et encouragements dont ces célébrations irrégulières semblent parfois être l'objet.
> Quel que soit le bien fondé des reproches concernant ces abus, on ne saurait, sans injustice, s'en prévaloir à l'encontre du rite authentique lui-même» (p. 178).

IV. – Le 30 novembre 1976, la Salle de presse du Saint-Siège a rendu publique une lettre adressée le 11 octobre par Paul VI à Mgr Lefebvre. Il s'agit d'un long document, dont la mesure et la profondeur doctrinale éclairent le fond du problème. Cf. *Doc. Cath.*, 19 déc., 1976, n. 1710, p. 1056–1061.

Mentionnons encore le petit livre du P. CONGAR, *La crise dans l'Eglise et Mgr Lefebvre*, Paris, Le Cerf, 1976, écrit dans un esprit de paix et qui apporte de bonnes mises au point.

GEORGES COTTIER, O.P.

I.

S'opposer aux erreurs par les armes de lumière [1]

Vénérables Pères,

En cette question de la liberté religieuse, existe entre nous, d'une part une fondamentale unité doctrinale et d'autre part des divergences qui naissent surtout des préoccupations pastorales de nombreux Pères.

Ces divergences, semble-t-il, pourraient se réduire pour une grande part si l'on soulignait mieux les quelques thèmes suivants qui se trouvent déjà dans le schéma sur la constitution elle-même:

1. La personne humaine appartient simultanément à deux ordres sociaux: à savoir l'ordre des choses temporelles et de la société politique, et l'ordre spirituel, c'est-à-dire l'ordre de l'Evangile et de l'Eglise.

2. Est-il question de l'ordre des choses temporelles, il faut dire que la personne humaine, bien que sous un aspect elle soit partie de la société civile, transcende pourtant tout l'ordre politique parce qu'elle est ordonnée au bien parfait et définitif, à Dieu qui l'a créée. Par conséquent, sous ce deuxième aspect, la personne humaine

a) est libre à l'égard de la société civile tout entière;
b) mais elle devra rendre raison à Dieu de chacune de ses options.

3. L'homme qui se trompe ou qui pèche, ou celui dont la conscience est erronée, n'en reste pas moins une personne humaine et doit être considéré comme tel par la société politique à laquelle il appartient. Il ne pourrait être contraint par cette société que s'il venait à poser des actes externes susceptibles de détruire l'ordre public véritable. Par contre, cet homme aura un jour à rendre compte devant Dieu de la culpabilité ou de la non-culpabilité de sa propre conscience.

4. La société civile elle aussi a le devoir de manifester publiquement l'honneur qu'elle réserve à Dieu. Par conséquent, le pouvoir civil lui-même ne peut ignorer les diverses familles religieuses présentes dans la cité et

[1] Publié dans *Doc. Cath.*, 17 oct. 1965, n. 1457, c. 1799–1800.

c'est son devoir de recourir à elles afin que Dieu soit dignement honoré de tous.

5. Ce qui précède concerne les droits des personnes humaines. Mais les chrétiens savent que au-delà de cet ordre, l'Eglise, de par la volonté même de Dieu et du Christ, possède le droit surnaturel et inviolable de prêcher librement l'Evangile à toute créature. Les apôtres et les martyrs sont morts en témoins de cette liberté.

6. Les pasteurs de l'Eglise, dès l'époque de Constantin, et au-delà, ont fait appel plus d'une fois au bras séculier afin de défendre les droits des fidèles et pour sauvegarder l'ordre temporel et politique de ce qu'on appelle la chrétienté. Pourtant, sous l'influence précisément de la prédication de l'Evangile, la distinction entre les choses temporelles et les choses spirituelles est devenue progressivement plus explicite et aujourd'hui elle est claire pour tous.

En conséquence, le principe doctrinal selon lequel les choses temporelles sont subordonnées de soi aux choses spirituelles n'est nullement aboli, mais trouve un mode nouveau d'application, à savoir qu'il faut s'opposer aux erreurs par les armes de lumière, et non par les armes de guerre.

Si je ne me trompe, tous ces thèmes sont déjà contenus dans la déclaration sur la liberté religieuse. Peut-être pourraient-ils être mis en meilleure lumière. Toutes ces raisons font que l'actuelle déclaration me semble mériter une pleine approbation.

J'ai dit et vous remercie de votre attention.

II.

Avec une grande obéissance

Il y a quinze jours le Pape a parlé, à l'audience du mercredi, de la question de la nouvelle liturgie [1]. Cela nous concerne tous.

Avec beaucoup de force il a demandé l'obéissance quand le nouvel *Ordo Missae* sera présenté dans les différents diocèses.

Nous avons l'*Ordo Missae*, que j'ai moi-même, mais il n'y a pas encore les prières du propre. Alors je serai obligé d'avoir deux missels, l'ancien et le nouveau.

Demain matin, pour la première fois, je dirai le nouvel *Ordo Missae*, avec une grande obéissance, content d'avoir quelque chose à donner. Ce n'est pas rien! J'ai eu pendant combien d'années cet ancien *Ordo*, que

[1] Il s'agit de l'audience du 19 novembre. *Doc. Cath.*, 7 déc. 1969, n. 1552, p. 1055–1056. – Le Pape devait revenir sur l'argument à l'audience du 26 nov., *Doc. Cath.*, 21 déc. 1969, p. 1102–1104. Il terminera ce second discours en citant des paroles de Maurice ZUNDEL: «En tout état de cause, rappelons-nous que toujours «la messe est un mystère qui doit être vécu dans une mort par amour. Sa réalité divine dépasse toute parole humaine... Elle est l'action par excellence, l'acte même de notre rédemption dans ce mémorial qui l'actualise.»

je sais presque par cœur, et où chaque fois je découvrais des choses nouvelles. C'est même un peu comme notre chair et notre sang. Il faut le quitter. On est bien content de donner quelquefois quelque chose à Dieu.

Remarquez, il n'y a aucun renoncement à l'essentiel – j'y reviendrai dans un moment. On ne renonce à rien d'essentiel de droit divin, la substance de la Messe reste absolument la même: il y a l'offertoire, la consécration... Et le Souverain Pontife a rappelé expressément ce qui n'était pas exprimé suffisamment dans les rubriques du nouvel *Ordo:* que la Messe est un *sacrifice.* Il a rappelé qu'il y a changement du pain et du vin au Corps et au Sang du Christ. Toutes ces choses-là, qui ne sont pas protestantes, qui sont vraiment catholiques – et aussi orthodoxes. Donc réaffirmation de la grande doctrine catholique sur le Sacrifice eucharistique.

Pourquoi le changement? Celui-ci a été demandé par le Concile. Vous aviez là, pour la première fois, deux mille et quelques centaines d'évêques, qui venaient de tous les pays du monde, y compris les pays de mission. Ceux-ci ont expliqué que de devoir passer par le latin pour des populations qui parlent le français, l'anglais, ou même des langues plus éloignées des langues indo-européennes, est un obstacle à la pénétration de l'Evangile et de la vie chrétienne dans les cœurs. On m'a dit qu'il y avait des messes en plein chant, et même quelquefois en polyphonie, mais c'est plutôt un noyau d'exception. Mais, d'une façon générale, si on ne prend pas leur langue maternelle pour la prière officielle de l'Eglise, certains, bien sûr, comprendront le latin, et ce sera une grande richesse conservée, mais d'autres se sentiront comme étrangers.

Alors les évêques, pendant le Concile, ont demandé en tout premier lieu cette réforme liturgique. On a aussi fait valoir le point de vue qu'il convenait d'employer les langues modernes pour dire les choses de Dieu, de l'Ecriture, alors qu'on entend, comme jamais jusqu'ici, des déluges de paroles pour tant de vérité atténuées ou même de franches erreurs, ou pour tant de choses contre la morale. Pour que les fidèles n'aient pas dans leur langue uniquement ces choses-là, la décision a été prise de les faire entrer dans l'Ecriture sainte et dans la Vérité révélée par leur propre langue.

Voilà la raison principale. C'était bien dans la pensée de Jean XXIII: ne pas changer l'Eglise en elle-même, mais la faire pénétrer dans le monde. On avait prévu un autre programme, et tout de suite c'est sur la question de la liturgie que l'union s'est faite.

Alors, bien sûr, nous perdons de grandes richesses. Aucun doute. Le Pape le dit. D'immenses richesses qui avaient été celles de l'Eglise latine et qui vont maintenant être réduites à très peu de choses. Encore du plain chant possible pour l'ordinaire: *Kyrie, Gloria,* surtout le grand *Credo* chanté dans des assemblées chrétiennes; encore le *Sanctus,* l'*Agnus*... Mais c'est vrai que c'est un grand effondrement pour beaucoup de choses. Et douloureux.

Tout n'est cependant pas perdu. Le Pape veut que le latin reste la langue officielle de l'Eglise latine, et par conséquent les actes pontificaux seront toujours en latin, pour avoir un texte absolument sûr auquel les traductions puissent se référer.

Et il y aura des îlots. Je pense que c'est la mission d'ordres religieux comme les bénédictins par exemple de garder la tradition latine, comme témoignage de la catholicité de l'Eglise dans le temps. Dans ce jardin fermé de l'Eglise beaucoup de gens viendront se rafraîchir. Ils n'ont pas à aller vers le peuple, le peuple vient à eux. Les abbayes bénédictines ou cisterciennes, par exemple *Hauterive* à Fribourg, c'est toujours plein de monde. Certains ont besoin de cela. Et on les comprend. Dans le désert du monde, c'est quelque chose de la cité future.

Des îlots seront donc gardés. Et puis il n'est pas exclu qu'on trouve des formes nouvelles. Tout le monde n'a pas le goût de la laideur, de la platitude ou de la vulgarité! On pourra peu à peu essayer de trouver... On m'a dit que ça se faisait dans certaines église de Genève, où l'on entend de très belles choses en français.

Alors certainement, encore une fois, c'est un arrachement. Est-ce qu'il faut l'accepter, ou pas? Ah oui! Quand on nous arrache quelque chose et que ça nous est demandé au nom de l'obéissance, pour un avenir qui nous reste caché, il faut dire oui, être content même de dire oui, être content même de sentir la souffrance.

Je pense à un missionnaire qui quitte sa patrie qu'il ne reverra peut-être plus. Arrachement à tout ce qui faisait sa vie. Il veut donner tout, sans retour [1].

Dans le psaume que je lisais ce matin dans le train, Dieu dit: Pourquoi, quand vous avez un agneau aveugle, me l'offrez-vous en sacrifice? Est-ce que vous donneriez un agneau aveugle au chef de la tribu? Et vous osez me le présenter! à Moi qui suis Dieu! Vous le voyez: il faut donner de vraies choses. Alors, je ne dis pas qu'on ne souffre pas, non! non! heureusement qu'on souffre, on a quelque chose à donner.

Encore une chose: La substance est gardée. Je vous disais que dans les rubriques du nouvel *Ordo*, si l'on rappelait que la Messe est la mémoire de ce que le Christ a fait le Jeudi-saint, on ne dit pas, comme j'aurais désiré qu'on le fît, que c'est un *sacrifice*. La Messe elle-même est la permanence du sacrifice de la Croix au milieu de nous. Mais cette précision a été donnée avec une grande fermeté par le Pape dans cette audience de mercredi. Et quand il y aura une réédition du nouvel *Ordo* on changera les rubriques [2].

Donc, ne nous affolons pas. Il n'est pas requis de faire du tapage autour de la Messe. Ce n'est pas requis non plus dans les rubriques. Tout peut être fait très bien: ça dépendra du prêtre. S'il a compris intérieurement ce que c'est que la Messe, si sa préoccupation n'est pas d'être un entraîneur de la foule: «levez-vous», «asseyez-vous»..., si sa préoccupation est, avec les fidèles, de présenter quelque chose de plus grand qu'eux, de plus grand que lui, et qu'il le fasse dans n'importe quelle langue, s'il le fait comme cela, ce sera compris. Et ça passera.

[1] Ceci a été développé (note de B. Decourioux).

[2] Cf. à ce propos dans Dom Guy Oury, *op. cit.*, p. 112–119, Annexe 4, *L'introduction à l' «institutio generalis» du missel romain*, qui contient la préface à l'édition complète du Missel romain. Ce texte lève toute équivoque possible. Cf. aussi p. 39–49.

III

Lettre à une religieuse
(En réponse à une question sur Ecône) [1]

Fribourg, 13.1.75
Séminaire

Ma Sœur,

J'ai votre lettre. Je suis très ému de ce que vous m'écrivez.

En face d'une dérive vers l'*hérésie* moderniste on crée une dérive vers le *schisme* intégriste.

C'est un nouveau Port-Royal qui déchire la France, et non seulement la France, mais l'Eglise. Et il est beaucoup plus grave que le premier, puisque pour se défendre d'être schismatique on est obligé de voir des hérésies dans les décisions du Pape et d'un Concile œcuménique.

Il faudrait pouvoir convaincre ces Sœurs qu'elles s'engagent dans une voie qui les écartera toujours plus de l'Eglise. Car l'Eglise de toujours c'est l'Eglise qui a un Pape.

Il faudrait pouvoir leur dire cela avec un grand désir de les éclairer. Leur demander de prendre leurs décisions devant le Saint-Sacrement.

L'écart de la conduite de Mgr L. qui au début ne voulait que faire aujourd'hui ce qu'avaient fait au XVII[e] les Bérulle, Condren... a pris des proportions de schisme.

Voilà ma Sœur, ce que je peux vous dire, en vous assurant de ma prière.

† Ch. Journet

[1] Original déposé à la *Fondation du Cardinal Journet* à Fribourg. Nos lecteurs comprendront que nous ne donnions pas le nom de la destinataire non plus que celui de sa communauté.

NOVA ET VETERA

Fondateur: **Charles, Cardinal Journet (†)**

Direction et Rédaction: Georges Cottier, O. P.
4, av. Saint-Paul,
1208 Grange-Canal (Genève)

Edition et administration: Editions universitaires
Pérolles 36
1700 Fribourg

Compte de chèques postaux: Fribourg 17-974
Revue (*Nova et Vetera*)

Compte bancaire: N° 01 10 055 027-07
Banque de l'Etat, Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement pour 1977

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

Suisse: Abonnement annuel ordinaire:		Fr. 28.—
Abonnement de soutien		Fr. 35.—
Prix du numéro à part		Fr. 7.50

Autres pays (y compris la France):

Abonnement annuel	Fr. suisses	35.—
Le numéro	Fr. suisses	9.—

Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal international, libellé en francs suisses, **sur notre CCP: 17-974.**

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg