NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

Paul TOINET – *L'existence filiale* ..... p. 161

André FEUILLET – *L'historicité des récits évangéliques du baptême de Jésus* ..... p. 178

Georges COTTIER, O. P. – *Nature du mariage et idéologie individualiste* ..... p. 188

H. de RIEDMATTEN, O. P. – *Mariage et famille. Vision chrétienne de l'institution* ..... p. 199

S. PINKAERS, O. P. – *La théologie morale au déclin du Moyen-Age : le nominalisme* ..... p. 209

Notes et Essais

Philippe BAUD – *Lecture de Marcel Légaut* ..... p. 222

J. MAREJKO – *Des raisons qui nous empêchent de penser et d'écrire* ..... p. 227

Patrick de LAUBIER – *Herzen et le socialisme russe* ..... p. 235

LII^e ANNÉE – N° 3 – JUILLET – SEPTEMBRE 1977

L'existence filiale

Ayant à traiter de la place du Christ dans notre vie spirituelle, je ne suis pas sans ressentir le caractère approximatif du titre auquel, après hésitation, je m'arrête. D'où quelques précisions préalables. *L'existence filiale:* ces mots veulent désigner la forme intérieure, le sens profond de notre relation à Dieu, connu et aimé comme le Père. Mais aussitôt il faut signifier qu'une telle relation, qui est bien nôtre, est d'abord l'objet d'un don absolu. Elle est créée en nous par le Père lui-même, dans l'acte par lequel il nous appelle à devenir ses fils et nous confère une existence filiale. Non pas selon un sens métaphorique, mais selon un sens bien réel. Cette qualité – cette qualification filiale – cependant ne nous est accordée par le Père qu'en son Fils unique, Jésus-Christ, le Verbe fait chair. Nous ne pouvons être fils que dans le Fils, *filii in Filio*. De ce fait, l'expression d'*existence filiale* ne nous concerne, nous les adoptés, qu'en second, et en référence à Celui qui est, par excellence, le Fils.

L'existence filiale, c'est donc d'abord celle que le Fils porte en lui-même, et qu'il vient nous révéler au cœur de notre histoire humaine, de notre histoire communautaire et personnelle. Nous ne sommes constitués fils et n'apprenons à vivre en attitude filiale, selon une norme divine, que pour autant que l'unique Fils veut bien nous configurer à lui-même, avec notre actif assentiment. Il ne suffit pas que dans son humanité parfaite nous soit rendue perceptible l'infini de sa relation éternelle au Père, il faut encore que par lui nous soyons introduits dans cette relation sienne, et que nous soyons rendus fils par participation.

D'ailleurs, à moins d'être engagés déjà dans ce rapport de grâce, nous ne sommes pas en mesure de discerner dans l'humanité de Jésus, notre frère, l'expression du mystère de sa filiation transcendante. C'est la foi et l'amour surnaturels qui seuls nous rendent capables de voir le Fils comme Fils, et en lui le Père. Cela suppose que nous ayons des yeux pour voir, une intelligence et un cœur pour comprendre; et donc que nous possédions déjà en quelque mesure l'Esprit Saint, Esprit commun du Père et du Fils. Nul, en effet, à moins de naître d'eau et d'Esprit ne peut voir le Royaume de Dieu (cf. Jean, 3,3–6). Précisément le Royaume de Dieu est tout entier présent et donné en la personne du Fils devenu homme pour nous et pour notre salut. C'est pourquoi voir et comprendre qu'en Jésus le Fils nous est donné, et en lui l'amour du Père, cela résulte déjà en nous d'un état filial

en voie d'approfondissement. C'est déjà le fruit de la nouvelle naissance dans l'Esprit Saint.

Telle est la raison pour laquelle j'ai retenu le titre: *l'existence filiale* pour cette méditation sur la place du Christ dans notre vie spirituelle. Nous ne savons qui nous sommes ultimement que lorsque nous recevons de Dieu le nom de fils. Mais nous ne savons ce que signifie ce nom en vérité, et en quelle profondeur de mystère il nous engage, que lorsque nous entrevoyons ce qu'il signifie dans le cas, unique et transcendant, de Jésus de Nazareth. C'est dire que nous sommes en présence d'un unique mystère. En un sens il faut dire que notre être profond, notre être filial, nous est aussi inaccessible – selon les capacités de l'homme – que la génération éternelle du Verbe au sein du Père. Aussi ne connaîtrons-nous le secret ultime de notre être d'enfant de Dieu que lorsqu'il nous sera dévoilé dans la vision céleste du mystère trinitaire. Alors, dit saint Paul, «je connaîtrai comme je suis connu» (1 *Cor.* 13,12). Je me connaîtrai moi-même en Dieu comme je suis dès à présent connu de lui. Et encore nous savons bien que nous ne connaîtrons pas Dieu selon la mesure infinie de connaissance qu'il a de lui-même, et que nous ne nous connaîtrons pas nous-mêmes selon la connaissance plénière que Dieu a de nous. Nous serons toujours dépassés par le mystère de la filiation, y compris par celui de notre filiation adoptive, dont les racines sont cachées aux profondeurs trinitaires.

Est-il besoin d'insister sur ce que ce thème de *l'existence filiale* peut présenter d'incongru pour la sensibilité et le jugement d'un certain type de culture moderne qui pense s'être constituée moyennant le retrait – et même la liquidation systématique – des valeurs «paternelles». Affirmer que l'homme, que tout homme n'a de chance de s'accomplir, aujourd'hui comme hier, qu'à la condition de se vouloir librement fils, et donc en reconnaissant l'absolue transcendance du Dieu Père, c'est, aux yeux de beaucoup, affirmer l'inadmissible; c'est faire affront à une humanité moderne parvenue à la pleine conscience d'elle-même et de son statut adulte. Comment notre contemporain, avide de dignité et de liberté, se laisserait-il reconduire à un état de minorité? Osera-t-on le contredire systématiquement en le pressant de revenir sous la loi du Père absolu, loi que le mouvement de la conscience moderne semble récuser définitivement comme aliénante?

Provisoirement, la réponse ne peut être que celle-ci: Il faut reconnaître que la question du Père, et de la relation au Père, est ressentie par beaucoup aujourd'hui comme indésirable, sinon comme intolérable. Au moins se montrent-ils hypersensibles aux difficultés qu'elle comporte. Sur ce point il en va pour eux, quel que soit leur âge, comme pour nombre de jeunes ou d'adolescents. Ceux-ci éprouvent la ratification de leurs liens familiaux, et d'abord leur rapport au couple parental comme antinomique relativement à leur volonté d'être eux-mêmes. L'acquisition de leur personnalité véritable suppose, estiment-ils, l'abolition de la relation d'origine. Un malaise, une intolérance insurrectionnelle surgit en eux à l'égard de ce qui leur signifie une situation de dépendance et leur interdit de se tenir chacun pour sa propre source d'existence et de liberté.

Admettons que ce genre de difficulté doit être considéré avec respect et intelligence, et abordé avec tact. Ce n'est pas, de la part de ceux qui l'éprouvent, uniquement une affaire d'orgueil ou de mauvaise volonté. C'est aussi une épreuve, et l'effet d'une longue et complexe histoire individuelle et collective. Les causes doivent en être cherchées assez profond. Ainsi, nul père humain n'est jamais sûr d'avoir incarné assez bien l'idéal de la paternité pour se sentir exempt de toute responsabilité dans l'opposition dont il souffre de la part de tel de ses enfants. Et à l'échelle de l'histoire spirituelle de l'humanité, il est certain que le Magistère de l'Eglise, établi pour révéler aux hommes leur condition filiale, n'a pas partout et toujours été à la hauteur de sa mission. Il a donné occasion à des contresens et à des révoltes par suite de ses défaillances en sa fonction d'éducateur des enfants de Dieu. Mais cela admis, la question demeure entière de savoir s'il est possible à l'homme de se trouver lui-même alors qu'il récuse l'attitude filiale, alors qu'il se donne un dieu – ou des idoles – qui le dispenserait d'entrer dans cette attitude. La question est de savoir s'il existe pour lui une autre voie d'accès à sa majorité que celle qui le rend libre dans le Fils et dans l'Esprit, libre pour l'adoration du Père. La réponse à cette question, pour nous, n'est pas douteuse. Mais il nous faut la fonder et en faire apparaître la justesse et la portée spirituelle.

Voici donc les points que je voudrais maintenant développer. 1. Je considérerai d'abord l'état de l'homme religieux en-deçà de la révélation de la filiation divine manifestée en la personne du Verbe incarné. – 2. Je méditerai sur le sens du mystère de cette filiation telle qu'elle apparaît en Jésus-Christ. – 3. Je développerai quelques aspects de notre vie filiale telle qu'elle s'accomplit par lui, avec lui et en lui, pour la gloire du Père.

I. EN-DEÇA DE LA REVELATION DU FILS ETERNEL

La théologie de saint Paul et celle de saint Jean s'accordent pour présenter l'accès de l'homme au statut filial en Jésus-Christ comme l'accès au statut de véritable majorité et de liberté spirituelle. Ainsi, aux chapitres III et IV de l'Epître aux Galates, le passage du régime des dieux, et même du régime de la loi juive, au régime chrétien, est présenté comme passage d'un certain état de servitude et de misère (pour les païens) ou de minorité (pour les juifs) à un état de liberté adulte selon le régime de l'Esprit. Et dans l'Evangile selon saint Jean (VIII, 31,32,36) le Christ dit aux fils d'Abraham qui se glorifiaient de leur liberté: «Si vous demeurez dans ma parole, vous serez vraiment mes disciples, vous connaîtrez alors la vérité et la vérité vous fera libres.» – «Si le Fils vous affranchit, vous serez réellement libres.»

Il n'est pas question, évidemment, de méconnaître la différence religieuse fondamentale existant entre le païen ignorant du vrai Dieu, courbé sous le joug d'un destin incompréhensible qui s'impose aux dieux eux-mêmes, et l'Israélite, que la pédagogie de la loi mosaïque, donnée par Dieu

comme une grâce première, dispose à une obéissance filiale. Je reviendrai sur cette différence décisive. Quant au point commun entre ces hommes religieux d'avant le Christ, le voici: il ne leur a pas été donné d'être initiés au secret des relations entre le Père et le Fils (et l'Fsprit) telles qu'elles existent au sein de la vie divine. En conséquence ils n'ont pas été introduits par le Fils dans la condition pascale. Celle-ci suppose la victoire du Fils, en son état d'incarnation, sur les Puissances – avant tout le péché et la mort – par lesquelles l'homme est tenu captif, et que l'observance de la loi juive n'est pas apte à maîtriser. Bref, jusqu'à l'intervention révélatrice et libératrice du Fils quelque chose du visage de Dieu reste voilé, et cela depuis que le premier Adam s'est exclu lui-même de la condition paradisiaque en cédant au rêve d'une sorte d'auto-divinisation: «Vous serez comme des dieux, connaissant le Bien et le Mal.» Lors de la tentation a été rejetée la loi sainte du Père, laquelle maintenait la distance juste entre la créature et le Créateur, non par jalousie, mais par volonté de placer l'homme dans la vérité et dans le sens de la grâce. Si l'homme est appelé à devenir fils, à être divinisé, cela ne peut lui arriver comme le terme d'une conquête. C'est l'acceptation aimante de sa dépendance radicale qui laissera la générosité du Père se déployer en lui.

En ce qui concerne la situation religieuse de l'homme païen devant le mystère du Dieu véritable, il faudrait de longues et subtiles analyses pour préciser en quoi elle comporte à la fois connaissance lointaine et méconnaissance de Dieu; en quoi, par conséquent, la relation de fils à Père s'y trouve à la fois pressentie ou remémorée de manière très inadéquate, et travestie par l'effet de l'ignorance et aussi d'un obscur et inconscient calcul. On doit d'ailleurs souligner certaines différences entre les dispositions du païen en condition pré-chrétienne et celles de l'homme prométhéen moderne, qui se veut ou se croit post-chrétien. A ce dernier certaines prouesses techniques et une certaine idolâtrie de l'homme, notamment de l'homme à l'état massifié, tendent à arracher tout sentiment de dépendance à l'égard d'une puissance supra-humaine. L'homme d'avant la révélation, au contraire, consent bien ou mal à être dominé par les forces de l'univers et par toutes sortes de puissances surhumaines auxquelles il se trouve assujetti. Mais il y a loin entre cet assujettisement et la reconnaissance du mystère d'un amour transcendant. Les représentations du divin chez les païens trahissent la vérité de Dieu. Figures et forces cosmiques et divinités anthropomorphiques dissimulent cette vérité comme les nuages dissimulent les profondeurs de l'espace céleste. La réalité ressentie par l'homme comme supérieure et divine présente une structure polymorphe, complexe, instable, moralement dégradée et dégradante. Impossible d'adopter vis-à-vis d'elle une libre et pure attitude filiale. La puissance dominante n'a pas de visage assez personnalisé, universel et transcendant, pas de générosité assez gratuitement aimante pour susciter en réponse une libre gratitude d'enfant. Sur ce monde divin qui ne s'est pas révélé à lui en vérité, l'homme projette trop de fantasmes – parfois nobles et poétiques, assez souvent sordides, mais toujours humains et trop humains – pour se trouver face à un Dieu digne

d'être Dieu, et capable d'éveiller dans son partenaire humain la conscience d'une juste relation de fils à Père. D'une manière générale, et malgré l'effort des esprits les plus religieux pour remonter cette pente, la pente de l'expérience religieuse païenne va vers une certaine confusion du cosmique et du divin. Et celui-ci se trouve affecté de toutes les déficiences morales de l'homme. La puissance divine est laissée à ses ambiguïtés et à son énigme, et l'homme à son indétermination et à sa solitude. La relation interpersonnelle ne s'est pas nouée en profondeur, ni entre Dieu et l'homme ni entre l'homme et l'homme. La condition d'alliance humano-divine fait défaut.

Par contre, l'alliance entre le Dieu unique et l'homme constitue la structure caractéristique du monde religieux biblique. Toute l'histoire prophétique d'Israël l'atteste. Elle trouve son sens à la lumière de ce dessein d'Alliance. Mais le contenu profond de ce dessein ne s'explicite que progressivement au long des siècles. C'est Dieu qui prend l'initiative de l'Alliance et il en conduit l'économie. En agissant ainsi il se révèle comme le Dieu unique et transcendant, comme *Celui qui est*. «Celui qui est» et «qui fait être», tel est le nom dont lui-même se nomme lorsqu'il intervient pour libérer son peuple par le ministère de Moïse. Mais c'est là un nom de mystère. Dieu est «Celui qui est», et il est «ce qu'il est». Une inépuisable réserve de sens, progressivement explicitable, se trouve ainsi investie dans l'histoire du peuple engagé dans l'Alliance. Les prophètes, les sages, les priants, se relaieront au long des siècles pour énoncer mieux ce sens, tel qu'il ressort des événements de l'histoire sainte. La relation entre Yahvé et la communauté élue, sans cesse sauvée par lui, se définit de plus en plus clairement en termes d'amour. Amour dissymétrique, puisque du côté du partenaire humain la réponse ne correspond jamais, selon une vraie réciprocité, à l'engagement pris par Dieu. Aussi bien est-ce d'abord envers lui-même que Dieu s'engage lorsqu'il s'engage en faveur de l'homme. Il manifeste ainsi la gloire de son Nom, et de sa grâce inépuisable. Son attitude est bien celle d'un Dieu «jaloux». Seulement cette jalousie est celle de l'amour. Jalousie d'un père, d'un époux, qui veut obstinément le vrai bonheur de l'autre.

Du côté du partenaire humain de l'Alliance, la réponse est toujours en quelque mesure celle du fils ingrat, qui ne se conduit pas en fils. Entre Dieu et l'homme, par la faute de l'homme, l'amour circule mal. Quand donc Dieu trouvera-t-il un partenaire selon son cœur, disposé à une obéissance inconditionnelle? Non pas obéissance d'esclave. Elle consisterait, au contraire, en une ouverture illimitée à la communication d'amour que le Dieu père et époux veut faire à son partenaire, en accomplissement du dessein d'alliance. Et si Dieu ne peut envisager de «trouver» un tel partenaire qui de lui-même serait capable de vivre en une telle disposition d'obéissance, s'il faut qu'il le suscite par sa toute-puissance créatrice, par pure générosité, comment parviendra-t-il à ses fins?

Il est évident qu'aucun personnage de l'Ancien Testament ne répond

adéquatement aux données de ce problème. Aucun n'apparaît comme le fils en qui le Père pourra entièrement se complaire: en qui l'Alliance trouvera sa perfection indépassable. Et d'ailleurs un homme qui ne serait qu'homme pourrait-il être ainsi ajusté à la mesure infinie de l'amour divin, lui répondre par un amour parfait, illimité? Dans le contexte de l'Ancien Testament, on constate que les essais de dialogue les plus profonds entre l'homme et le Très Saint se tiennent très en-deçà de cet idéal, même dans le cas des plus grands amis de Dieu, un Abraham, un Moïse. Que l'on pense aussi à la situation de l'intègre Job face à l'incompréhensible conduite de Dieu à son égard. La confrontation peut aboutir finalement au silence de l'homme, qui renonce de mesurer à son idée de justice et de bonheur le mystère déroutant de la Sagesse transcendante. Elle ne saurait se dénouer en un «Abba! Père» où s'exprimerait la parfaite réciprocité de l'amour interpersonnel. Et quand bien même une âme exceptionnelle s'approcherait de la limite idéale, pourrait-elle s'exprimer au nom et au bénéfice de la totalité du Peuple élu? Celui-ci, dans son ensemble, ne se conduit pas selon la motion de l'Esprit filial. Dieu n'est pas reconnu dans sa paternité parfaite. Il n'est pas traité comme l'époux, ainsi qu'il voudrait l'être. Si les textes inspirés – par exemple ceux d'Osée, du livre de la Consolation d'Isaïe, de Jérémie, du Cantique des cantiques – maintiennent l'idéal et l'espérance d'une réciprocité parfaite de l'amour, il s'agit d'un état de chose qui n'est pas encore advenu. Les conditions de possibilité en sont encore en suspens. Israël est en attente de son accomplissement filial, mais ne saurait se le donner. Cet accomplissement implique un don nouveau en provenance du Père, une innovation absolue en laquelle se dévoileraient les profondeurs inaccessibles de la paternité divine.

A nous qui sommes parvenus au-delà de la condition païenne et de la condition d'ancienne Alliance, il ne nous est pas inutile de tenter de rejoindre ainsi, en pensée, l'homme encore en attente de la révélation, ou de la plénitude chrétienne de cette révélation, l'homme qui n'a pas encore été affranchi par le Fils unique. Il ne s'agit pas ici pour nous simplement de la satisfaction intellectuelle ou esthétique qu'apporte une mise en perspective historique des étapes de la condition religieuse de l'humanité. Il s'agit encore de reconnaître cette part de nous-mêmes qui demeure préchrétienne parce qu'elle n'a pas encore été pleinement libérée par la rencontre du Fils et par l'expérience spirituelle du Royaume. Si notre véritable maturité chrétienne suppose la libre ratification de notre statut de fils en Jésus-Christ, tout ce qui en nous résiste à cette conversion nous maintient dans les ambiguïtés et les contradictions d'une sorte d'adolescence. Nous gardons alors en nous les stigmates d'un infantilisme religieux d'autant plus résistant qu'il réussit mieux à donner le change en revendiquant une indépendance dite adulte.

A cet égard la prétention affichée aujourd'hui par les idéologies et par les *praxis* qui voudraient faire de l'homme la valeur suprême de l'homme est une prétention sans fondement, et ruineuse. Elle avoue une immaturité adolescente. Lorsqu'elle est le fait d'athées qui ne soupçonnent pas quelle

promotion constitue pour une créature l'accès à la condition d'enfant de Dieu, *divinae consors naturae*, elle est certes déplorable, mais elle peut n'être pas sans excuse. Par contre, quand c'est au nom d'un prétendu «christianisme adulte» que l'on se réclame de Jésus-Christ comme de celui qui nous aurait affranchis de la dépendance à l'égard du Père, on lui impose de se renier dans l'essentiel de son être et de sa mission. Bien loin de recevoir Jésus-Christ tel qu'il se donne, on falsifie son identité divine et humaine en méconnaissant sa filialité. On invente, on engendre en imagination un pseudo Jésus historique conforme au rêve athée que l'on porte en soi. Et l'humanité qu'on lui prête en ignorant ce qu'il dit de sa relation au Père, est fausse dans toute la mesure où l'on veut la dissocier du mystère filial transcendant dont elle est la pure et parfaite manifestation.

Même si nous sommes en garde contre les processus de reniement qui opèrent aujourd'hui parmi les chrétiens sous prétexte de purification de la foi, nous ne saurions prétendre n'être jamais mystifiés par eux. C'est qu'en effet nous ne sommes jamais assez convertis, en notre pensée et en notre vie, par le mystère insondable révélé en la personne de Jésus. Aussi ne finirons-nous jamais d'en contempler le paradoxe divin.

II. LE FILS UNIQUE QUI EST DANS LE SEIN DU PERE

Quiconque est entré un peu profondément dans la vie spirituelle a conscience, face à lui-même et à chacun de ses frères, d'être confronté à l'incompréhensible. J'entends ce terme en son sens étymologique. Toute personne est incompréhensible à elle-même et à l'investigation d'autrui, cette investigation fût-elle la plus subtile, la plus respectueuse, la plus aimante. Cela veut dire qu'aucune intuition, aucun jeu de catégories psychologiques ne parviendra jamais à circonscrire la vivante, complexe et pourtant simple réalité d'une personne. Ce n'est pas d'abord en raison de la part d'irrationnel et de contradiction qu'il porte en lui qu'un homme échappe ainsi à tout projet de connaissance exhaustive; c'est d'abord en vertu de sa qualité d'être spirituel, à l'image de son créateur. L'inépuisable de la personne provient de l'acte divin qui la suscite. Il va de soi que l'incompréhensibilité ainsi définie ne s'oppose nullement à une cognoscibilité relative. Simplement elle laisse à Dieu seul l'aptitude à sonder les abîmes, y compris ceux qui s'ouvrent au cœur de ses créatures humaines.

S'il en va de la sorte dans le cas de toute personne humaine, que faudra-t-il dire dans le cas où un homme aurait son identité ultime non dans l'ordre propre à la créature, mais dans l'ordre de l'incréé? Dans le cas où le «je» qu'il prononce ferait référence à une expérience proprement divine, à une conscience d'éternité: «Avant qu'Abraham fût, moi je suis»? Dans le cas où l'origine ne pourrait plus être définie fondamentalement en termes de génération humaine, mais renverrait à une mystérieuse fécondité intradivine («Moi, je suis d'en-haut» - «Je suis sorti du Père et je suis venu dans le monde»)? Alors les témoins d'un tel «phénomène» (voyez en quel sens

j'emploie ce mot) éprouveront une difficulté d'un tout autre ordre encore s'il s'agit pour eux de se prononcer sur l'identité d'un être si insolite entrant dans le champ de leur expérience humaine. Et la communauté rassemblée par lui se trouvera devant une tâche démesurée, aux enjeux infinis, s'il s'agit de trouver les mots permettant de procéder à un jugement vrai sur l'identité de son fondateur.

Maintenant que nous disposons d'un dogme christologique lentement élaboré au sein de l'Eglise, ce dogme prend pour nous un aspect – si j'ose dire – trop naturel. Nous saisissons difficilement les conditions dans lesquelles il s'est constitué. Si nous croyons nous accoutumer au mystère de Jésus, c'est que nous ne le percevons pas assez comme mystère. Il est vrai que devant la question du Christ: «Qui dites-vous que je suis?» le refuge dans l'agnosticisme est aussi un refus de foi. Mais il y a une manière de répondre à cette question qui montre qu'on n'en a pas entrevu toute la gravité. Alors on ne sent pas à quel point reste mystérieux tout ce que l'Ecriture énonce au sujet de la personne du Christ. Pour répondre à l'interrogation concernant l'identité de Jésus de Nazareth, l'Ecriture recourt à un certain nombre de titres, tels que Messie, Serviteur de Dieu, Fils de Dieu, Logos, Fils de l'Homme, Grand-Prêtre, Rédempteur, Médiateur. La multiplicité de ces titres veut renvoyer à un être bien déterminé et unique, dont il s'agit d'énoncer l'identité. Mais l'identité en question n'apparaît pas immédiatement, et d'autant moins qu'il s'agit d'une identité strictement divine. C'est parce qu'elle n'est pas et ne peut pas être donnée en une évidence immédiate et simple, qu'un jeu complexe de noms et de titres christologiques est utilisé dans les écrits du Nouveau Testament. Et comme les divers termes employés pour dire qui est Jésus comportent un certain passé vétéro-testamentaire, ainsi que des connexions avec le langage courant, il est théologiquement nécessaire de déterminer par méthode comparative la portée de chacun d'eux. Tel est le rôle de l'exégèse se prolongeant en théologie biblique et en théologie dogmatique.

Si je voulais procéder à une telle approche, il me faudrait un temps dont je ne dispose pas, fût-ce seulement pour examiner le contenu complexe de termes tels que Logos et Fils de Dieu; d'autant qu'il s'agirait de faire apparaître leurs rapports avec d'autres vocables comme Sagesse de Dieu, Fils de l'Homme, etc. Je m'en tiendrai plus modestement à une description de type existentiel mettant en évidence la manière d'être de Jésus à l'égard de Celui qu'il nomme son Père. Ainsi sera suffisamment évoqué le mode propre de l'existence filiale de Jésus. Je citerai ici un texte un peu long, mais bien venu, de H. U. von Balthasar. Il y est question de l'«existence comme réception», c'est-à-dire de l'attitude essentiellement disponible du Christ en tant qu'il reçoit de son Père tout ce qu'il est et fait. Ce développement, emprunté à l'ouvrage «Théologie de l'histoire» nous rend attentifs à la condition filiale de Jésus à partir de la façon dont il reçoit et vit sa mission. Car la façon dont il reçoit et vit sa mission ne fait que révéler ce qu'il est; elle traduit au sein du temps de ce monde ce qui constitue son être d'éternité, son être de Fils:

«'Je suis descendu du ciel non pour faire ma volonté, mais la volonté de Celui qui m'a envoyé' (J. VI, 38). Cette déclaration de Jésus sur lui-même peut être considérée comme la formule de son existence. Une foule de textes, surtout johanniques, l'explicitent: 'ne pas faire', 'ne pas accomplir', 'ne pas exécuter' sa volonté propre, voilà comment nous apparaît d'abord le sens de cette incarnation et de cette humanité du Christ. Cette négation initiale, (et) tout d'abord surprenante, est au service d'une affirmation plus profonde qui la remplit sans jamais la dépasser dans l'une quelconque de ses phases, même la plus haute: l'accomplissement de la volonté du Père. Cette affirmation elle-même a son fondement – un fondement qui soutient tout – dans la mission, qui est ainsi la clé de toute l'existence de Jésus.

«C'est la négation qui se trouve au commencement. Le Fils ne peut rien faire de lui-même (5,19–30; 12,49); il ne peut pas parler en son propre nom (7,17; 12,49; 14,10). Aussi ne fait-il pas sa volonté (5,30; 6,38) quoi qu'il ait une volonté propre (5,6; 17,24; 21,22 sq.), ce qui montre bien qu'il n'est pas l'espace vide dans lequel Dieu se trouve. Il est un sujet personnel qui profère de multiples affirmations sur lui-même, qui possède une conscience nette de son moi et de sa personnalité – jusqu'à l'extraordinaire «Je suis» affirmé sans attribut (8,24–58; 13,19) – mais il est ce qu'il est sur cette base permanente: non pas ma volonté, non pas mon honneur (7,18). Son être, comme Fils du Père, consiste à recevoir d'un autre, du Père, la vie (5,26), la vision (3,11), l'Esprit (3,34), la parole (3,34; 14,24), la volonté (5,30), l'action (5,19), la doctrine (7,16), les œuvres (14,10) et la glorification (8,54; 17, 22–24). Recevoir, à vrai dire, de telle manière qu'il a tout cela *en lui-même* (5,26) et qu'il dispose de tout ce qu'il a reçu comme de son bien propre (10,18–28). Mais le fait de recevoir n'est pas supprimé par là, il est au contraire l'objet d'une confirmation durable, éternelle, qui le fonde lui-même. Si ce que possède le Fils n'était plus, même un seul instant, un don constamment reçu, mais un bien dont il aurait, à la racine même, la disposition autonome, il cesserait aussitôt d'être le Fils du Père, il perdrait tout titre à être cru, et il serait obligé, dans ce cas, d'inviter les hommes à ne plus croire en lui (10,37).

«La forme d'existence du Fils, qui le constitue Fils de toute éternité (17,5), est cette réception ininterrompue de tout ce qu'il est, et par conséquent de lui-même comme don venant du Père. Et c'est précisément cette réception de lui-même qui lui donne son moi, son milieu intérieur propre, sa spontanéité, cet être de Fils avec lequel il peut répondre au Père par un don en retour. De même que l'acte générateur du Père n'est pas une effusion dans le vide, mais une arrivée lumineuse auprès de l'être engendré, de même le moi du Fils n'est pas la réception de ce qui lui serait éternellement étranger... mais la réception d'un don qui est en même temps ce qu'il a de plus propre.

«Mais il ne communie pas avec le Père comme les enfants d'homme avec leur auteur, c'est-à-dire dans la nature humaine seule. Le Fils communie avec son Père dans l'acte éternel et ininterrompu de sa génération elle-

même. Et dans cet acte il est à la fois image, parole et réponse. Dans le même acte par lequel il se reçoit (et reçoit par conséquent son intelligence divine) il reçoit aussi toute la volonté paternelle sur Dieu et sur le monde, et la ratifie comme la sienne propre.

«Mais si, d'après saint Thomas, sa mission dans le monde est la manifestation terrestre de sa génération, sa manière d'exister sur terre elle aussi n'est rien d'autre que la manifestation dans le cadre des créatures, la traduction créée, de cette forme d'existence céleste: existence comme réception, comme ouverture à la volonté du Père, comme accomplissement subsistant de cette volonté, en vertu d'une mission ininterrompue. De même que le Fils, dans le Ciel, n'est pas d'abord une personne pour lui-même qui ensuite se mettrait au service du Père, le Fils sur la terre n'est pas d'abord un homme pour lui-même, qui ensuite s'ouvrirait au Père pour écouter sa volonté et l'accomplir. Mais il est celui qui est ouvert, qui reçoit, qui obéit et accomplit, et voilà ce qui lui donne d'être sans doute *un* homme, mais seulement en faisant de lui *cet* homme. De même que le Fils dans le Ciel ne comprend et n'utilise jamais son être de personne en s'arrêtant à lui-même, mais seulement comme le lieu de la réception et de la réponse, de même la conscience de soi du Verbe incarné ne devient jamais un objet pour lui-même (il ne la possède que pour la donner au Père et aux hommes). Pour l'homme Jésus, son union hypostatique avec le Verbe n'est pas un contenu religieux qui deviendrait l'objet direct d'attention; au contraire la forme de sa conscience de soi humaine est l'*expression* terrestre de sa conscience éternelle de Fils» (p. 41–43).

Merveille que ce statut d'une humanité «consubstantielle à la nôtre», mais appropriée de manière unique par la personne éternelle du Verbe, en sorte qu'en elle s'exprime de manière parfaite l'existence filiale telle qu'elle se réalise en Dieu, au sein de la Trinité. Voilà ce que la venue de Jésus en ce monde a révélé des profondeurs divines et de la communication intime qui s'y effectue du Père au Fils et du Fils au Père dans l'unité de l'Esprit. Qu'une personne, en Dieu, soit gratitude infinie, référence radicale et aimante à l'égard d'une autre personne de qui elle reçoit éternellement la plénitude de la divinité, cela ne pouvait nous être connu que par le moyen de l'incarnation de cette personne engendrée par le Père et demeurant en son sein. Car alors son être filial divin réussit à s'exprimer dans la perfection d'une humanité elle-même rendue tout entière filiale en vertu de ce que la théologie appelle la grâce d'union hypostatique. Cette grâce d'union hypostatique consiste en ceci que l'humanité de Jésus est, selon un mode ineffable, appropriée par la personne du Fils. En elle le Fils vit sur mode humain la plénitude de son mystère de Fils éternel. Il en fait une humanité filiale selon une mesure que Dieu seul peut réaliser au sein de la condition humaine. Et dans la logique de cette grâce d'union hypostatique, l'humanité de Jésus, son humanité divinement filiale, se trouve emplie d'une richesse de grâce sanctifiante proprement inépuisable. Lorsque le Père, de qui procède tout don parfait, enveloppe dans l'amour qu'il porte éternellement à son Fils unique l'humanité singulière assumée par ce Fils,

il la comble de sa grâce au-delà de tout ce qui se peut concevoir. Il la comble parce qu'elle est l'humanité de son Fils et qu'en elle c'est son Fils qu'il aime. En retour l'amour que le Fils porte éternellement au Père qui l'engendre se trouve, en Jésus, exprimé en un cœur humain disposé à l'obéissance la plus absolue. L'obéissance du Fils en sa condition d'incarnation, correspond strictement à son ouverture éternelle, à sa réceptivité éternelle de personne engendrée par le Père, seul principe sans principe.

Si le Fils manifeste ainsi sur un mode humain divinement parfait sa condition filiale, c'est assurément par amour pour son Père et par obéissance à la volonté de son Père. Mais c'est parmi les hommes qu'il la manifeste. Et cela correspond à la volonté du Père de révéler son amour pour les hommes et de leur rendre possible une réponse d'amour. C'est pourquoi il envoie son Fils parmi les pécheurs, en des conditions telles que seule la mort de ce Fils, par amour, pourra retourner leur situation et leur ouvrir une possibilité d'entrer à leur tour dans le jeu de l'amour filial. Evidemment cette décision du Père en faveur des hommes n'est pas imposée au Fils: elle est leur commune décision, en provenance de leur commun amour. Mais elle se réalise en conformité avec l'ordre trinitaire, selon lequel ce que le Fils a en commun avec le Père s'exprime en lui en tant qu'il est incarné sur le mode de l'obéissance et de la gratitude.

III. FILS DE DIEU EN JESUS-CHRIST

Lorsque l'Apôtre Paul, dans la lumière de l'Esprit, veut révéler aux chrétiens le fondement de leur relation à Jésus, le Fils unique, il doit les conduire jusqu'au commencement des commencements, au point de l'origine absolue. Il les introduit dans le secret de la bienveillante décision du Père, antérieure aux siècles et à la création. En vertu de cette élection Dieu les a prédestinés à devenir ses fils adoptifs. De toute éternité, le Père a choisi de nous libérer «de l'empire des ténèbres pour nous transférer dans le royaume de son Fils bien-aimé, en qui nous avons la rémission des péchés» (*Col.* 1,13–14). Telle est la portée de cette bénédiction et de cette élection dont nous avons été gratifiés «dès avant la création du monde». Cette bénédiction et cette élection primordiales ont leur lieu «dans les cieux», et elles sont en relation absolue avec le Christ. Car c'est bien en lui que nous avons été choisis pour devenir «saints et immaculés», en présence du Père, «dans l'amour». Le Père «selon le bon plaisir de sa volonté» a «déterminé d'avance que nous serions pour lui des fils adoptifs par Jésus-Christ» en vue de «la louange de gloire de sa grâce dont il nous a gratifiés dans le Bien-aimé» (cf. *Eph.* 1,3–7).

C'est donc pour le Christ que nous avons été voulus, afin de constituer son corps et de former avec lui et en lui, pour ainsi dire, un unique Fils, animé par un unique Esprit. En Jésus-Christ l'Esprit commun du Père et du Fils est esprit de filiation et c'est comme Esprit d'adoption que nous

le recevons de lui. Ainsi que l'explique saint Paul, notamment au ch. 8 de *Romains*, notre vie d'enfants de Dieu est essentiellement une vie «dans l'Esprit». Cet Esprit, qui nous est donné comme «les arrhes de notre héritage» est reçu par nous en dépendance de l'Héritier unique, en qui le Père a toute sa complaisance, et sur qui l'Esprit repose en plénitude. Ainsi, par l'Esprit nous participons dans le temps, sur mode d'adoption, à la filiation divine éternelle. Et l'instrument par lequel cette filiation nous advient est l'humanité sainte du Verbe incarné, cette humanité que nous avons qualifiée de filiale, et qui est telle en vertu de la grâce sans analogue de l'union hypostatique.

Comprendre la place du Christ dans notre vie spirituelle, cela revient d'abord à comprendre qu'il ne peut y avoir pour nous de vie spirituelle, c'est-à-dire de vie dans l'Esprit Saint (ou encore de vie dans la grâce) qu'en une dépendance entière à l'égard du Verbe fait chair. Ce que nous vivons en Dieu et pour Dieu ne peut être vécu qu'*in Christo Jesu*, tout de même que les membres ne subsistent que par la vie du corps et les sarments par celle du cep. Cela peut être exprimé à travers diverses images et divers concepts, mais tous renvoient à la même réalité simple et inépuisable: c'est en Jésus-Christ que notre existence filiale trouve son principe. Elle trouve en lui son principe avant tous les temps. Dans le temps elle se déploie à partir de lui. Et, une fois accomplie notre pâque, elle se consommera éternellement en lui. Elle sera participation à la gloire du Fils unique. N'a-t-il pas prié le Père en ces termes: «Père, ceux que tu m'as donnés, je veux que là où je suis ils soient aussi avec moi, pour qu'ils contemplent la gloire que tu m'as donnée, parce que tu m'as aimé avant la création du monde» (Jean, 17,24)? Même dans l'éternité, tout ce que nous vivrons sera vécu «dans le Christ». Il n'y aura pas pour nous de vision immédiate du Père, de participation immédiate à sa vie. Ou plutôt: si cette vision et cette communion (cette communion dans la vision) peuvent être dites «immédiates», en ce sens qu'elles seront absolument nôtres et intimes, elles ne se produiront pourtant pas en dehors du Médiateur. Elles seront immédiates, justement, parce que médiatisées par lui. Ni dans le temps ni dans l'éternité nous ne sortirons jamais de ce lieu originaire de notre existence de fils de Dieu qu'est le Fils incarné. Originaire, il l'est parce que c'est en lui, par lui, pour lui que nous avons été élus et sanctifiés. Et c'est en vue de cette élection et de cette sanctification que nous avons été et que nous restons créés.

L'une des formulations théologiques de cette situation de dépendance vitale à l'égard du Christ en son humanité filiale est celle qui recourt au concept de *grâce*. Notre introduction dans la sphère du surnaturel est l'effet d'une grâce divine en ce sens qu'elle implique la justification gratuite des pécheurs que nous sommes «par nature» (du fait de notre défection et de notre sécession originelles). Nous sommes des pécheurs «graciés». Une telle justice acquise dans la foi est bien autre chose qu'une imputation juridique: elle crée véritablement en nous un être nouveau, un «homme nouveau», objectivement saint devant Dieu, et capable d'entretenir avec lui, filiale-

ment, des relations d'amour. Cela n'est possible que sur la base d'une surélévation de notre être de créature, jusqu'à un état de participation à la nature divine (2 P. 1,4). C'est cet état qui est appelé état de grâce, la grâce étant comprise alors comme présence agissante en l'homme d'un principe divin qui le «naturalise» fils de Dieu; qui le naturalise – si l'on peut recourir à cette formule paradoxale – à l'ordre surnaturel.

Or, cet état de grâce, cette éclosion de l'homme nouveau, procède de la plénitude de grâce sanctifiante qui est en Jésus-Christ. En effet, à l'humanité sans pareille de Jésus le Père a conféré un degré de grâce sanctifiante qui est à la mesure de la grâce d'union hypostatique, et proportionné aussi à la mission reçue en faveur de l'humanité entière. La plénitude de grâce reçue par le Fils en tant qu'homme est désignée par l'expression de «grâce capitale» parce qu'elle est en rapport avec sa fonction de Tête du Corps mystique. Elle correspond, mais selon un mode surabondant, aux dimensions du corps d'humanité qu'elle doit remplir. Elle est la source d'où provient toute la sainteté à l'œuvre dans l'Eglise, au Ciel et sur la terre. Il n'est pas de vie surnaturelle animant un membre du Corps mystique qui ne soit d'abord le bien propre du Chef et de l'Epoux de l'humanité rassemblée en Eglise. Mais ce bien propre est destiné à être communiqué, en vertu de l'amour gratuit qui est en Dieu. C'est pour cela qu'il est en surabondance dans le Chef. N'est-ce pas «pour nous et pour notre salut» que le Fils éternel a pris corps et a été constitué Sauveur et Epoux de l'Eglise? Celle-ci, qu'ensemble nous composons, est, selon le terme cher à saint Paul, le «plérôme» du Christ (*Eph.* 1,23), c'est-à-dire son complément, son achèvement, mais un complément qu'il s'est donné lui-même afin de le remplir par communication de sa grâce, et d'exprimer ainsi en lui sa propre plénitude. Tel est le mystère de la relation conjugale, éminemment féconde, entre le Christ-Epoux et cette Eglise-Epouse dont nous sommes partie.

Ces coordonnées théologiques permettent de donner toute sa force à la relation vitale que chacun de nous entretient avec le Christ, au sein de la communauté ecclésiale. Cette relation peut être définie d'abord comme relation d'imitation, car il est bien vrai que le Christ est pour nous l'Archétype transcendant de notre existence filiale. A ce titre, il convient d'insister sur le rôle de Modèle que joue à notre égard le Fils venu dans la chair. Dans l'Evangile Jésus nous propose une forme d'existence nouvelle, qui consiste à nous conduire en fils du Royaume des Cieux. Toute la Loi ancienne est reprise et transfigurée selon cette perspective. Cette forme d'existence est décrite dans le Discours sur la Montagne et condensée dans la Loi nouvelle des Béatitudes. Mais elle est condensée bien plus encore dans l'impératif: «Suis-moi» ou «Suivez-moi». Ici, la Loi, même celle des Béatitudes, devient autre chose qu'un ensemble de préceptes et de normes morales promulgués au nom de Dieu. Elle se concentre et se personnalise absolument en un Modèle vivant. Et celui-ci est d'autant plus intégralement humain qu'il est le Logos éternel selon qui l'homme a été créé, le Logos ayant personnellement assumé l'humaine condition.

Concrètement, cela conduit à considérer que l'homme des Béatitudes, c'est d'abord le Christ, le Fils devenu Serviteur, et obéissant comme Serviteur, en esprit filial, jusqu'à la mort de la croix. C'est d'abord au Fils-Serviteur (Païs Theou) que conviennent les Béatitudes parce qu'il est le seul à les vivre en perfection. Pauvreté, douceur, attitude de pacificateur, pureté de cœur, larmes, persécution pour la justice, voilà ce qui caractérise la forme d'existence de l'Envoyé du Père, doux et humble de cœur, Serviteur souffrant. Quant aux récompenses promises à ceux qui entrent dans l'esprit des Béatitudes – possession du Royaume, héritage de la Terre, consolation, vision de Dieu – ne sont-elles pas d'abord accordées au Fils-Serviteur lors de l'achèvement de sa Pâque douloureuse, avec la Résurrection et l'exaltation à la droite du Père? Voilà en quoi le Révélateur est constitué notre Modèle suréminent, notre Loi vivante, notre Voie et notre Vérité. En lui est récapitulé le sens entier des Ecritures, sens qui devient en lui une forme concrète d'existence humaine, sur mode filial. Et voilà pourquoi le seul précepte: «Toi, suis-moi» peut envelopper en la simplifiant la règle de vie, apparemment si complexe, consignée dans les Ecritures anciennes, et rénovée dans l'Evangile. L'Evangile à vivre, c'est d'abord Quelqu'un, la personne du Fils, Jésus de Nazareth.

Mais il s'agit de suivre, de le suivre. Cette imitation est donc une marche. Elle est une marche vers la croix, seule ouverture sur le Royaume de la Résurrection. Jésus doit être suivi dans le transit de sa Pâque. Et là il devient clair que ce Modèle ne peut être imité. Il aurait pu sembler, au premier regard, que la vie filiale selon la perspective du «Notre Père», ou selon les paraboles de la confiance (les lis des champs, les oiseaux du ciel) ou encore les paraboles de la miséricorde (le fils prodigue, la brebis perdue) est chose en somme réalisable, tel un idéal moral exaltant, et en définitive consolant. Il n'en va plus de même lorsque cette forme d'existence évangélique se trouve replacée dans sa perspective totale, qui inclut une mort à l'imitation de celle de Jésus. Si c'est à imiter la Pâque du Seigneur que nous sommes appelés, pour qu'après l'entier dépouillement de l'homme ancien surgisse en nous l'homme nouveau, l'imitation est hors de notre pouvoir. Aussi bien était-elle déjà hors de notre pouvoir sur tous les points, alors même qu'elle nous semblait, moyennant enthousiasme et générosité, à notre portée.

Mais justement: en Christianisme il n'est jamais question d'imiter Jésus à partir de nos propres forces, comme un homme imite de son mieux un modèle humain. Ce fut l'erreur du pélagianisme de prétendre qu'une fois reçue par l'homme cette grâce qu'est l'enseignement et l'exemple du Christ, chacun devait s'efforcer de tirer de son propre fonds le mérite de l'imitation. La théologie chrétienne de la grâce nous place dans une perspective bien différente. Elle nous rappelle que c'est Dieu qui nous donne, selon la formule de saint Paul, «le vouloir et le faire». C'est seulement par l'énergie du Christ que nous suivons le Christ, et non point par la nôtre. Ou si cette énergie peut être dite *nôtre*, elle ne l'est que comme communiquée. Ici les images de la vigne et du corps prennent tout leur sens. Elles illustrent la

parole du Seigneur: «Hors de moi, vous ne pouvez rien faire». C'est de lui que nous vient l'Esprit par lequel nous sommes sanctifiés, divinisés, devenant aptes à vivre en lui et par lui ce que nous ne saurions vivre par nous-mêmes.

Il faut donc toujours inclure la morale et la mystique de l'imitation du Christ dans une morale et une mystique de la communion. C'est l'œuvre du Fils que de nous métamorphoser par la puissance de sa grâce capitale, afin que nous ne soyons plus à nous-mêmes, mais à lui qui est mort et ressuscité pour nous. Alors, nous qui n'aurions jamais pu, hors de lui, devenir ce que nous sommes appelés à être, nous recevons en lui notre statut spirituel adulte. Mais cela ne peut se produire qu'au prix de l'abandon de notre fausse autonomie. Notre majorité n'advient que si nous renonçons à être par nous-mêmes, que si nous ratifions activement notre dépendance filiale, et acceptons les purifications passives indispensables à cette ratification active. Ce que nous avons dit de l'existence comme réception au sujet de la personne du Verbe éternel, et au sujet de l'humanité singulière qu'il a voulu assumer dans le temps, nous devons le dire au sujet de ceux qu'il introduit par grâce dans sa condition filiale: le plus intime, le plus personnel de leur être se trouve fondé dans l'acte par lequel le Fils les libère en les associant à sa mort et à sa résurrection. Par rapport au Père, au Fils et à l'Esprit, qui accomplissent pour eux cette régénération, il leur faut vivre en disposition de pure réceptivité.

C'est bien d'ailleurs ce que signifie pour le chrétien, et ce que tend à réaliser en lui le dispositif sacramentel de la grâce. Le baptême l'insère dans le Christ comme en un milieu humano-divin vivifiant. Il meurt à sa condition antérieure en participant à la mort du Rédempteur. Il ressuscite à une condition nouvelle en participant à sa résurrection. Il est animé par l'Esprit que le Christ lui dispense au nom du Père et en son propre nom. Le triomphe en lui de la liberté salvifique des trois Personnes divines lui permet d'accéder à la liberté véritable, à la «glorieuse liberté des enfants de Dieu».

En terminant j'illustrerai par deux exemples l'enjeu d'une christologie rigoureusement comprise et vécue. Je citerai d'abord un texte assez consternant. Il traduit bien, mais par l'absurde, ce que peuvent être les conséquences de la substitution d'un point de vue anthropocentrique, d'ailleurs misérablement banal et prétentieux, au point de vue théocentrique qui est celui de toute vraie christologie. Dans un article du 6e numéro de la revue *Communio*, l'évêque auxiliaire d'Augsbourg (chargé des questions de l'enseignement religieux auprès de la conférence épiscopale ouest-allemande) rapporte ce raccourci, malheureusement à peine caricatural, de ce que «36 élèves ont appris à l'école pendant le cours de religion catholique». Ce genre de «christologie» ne circule pas qu'en Allemagne, nous le savons:

«Eh bien, Jésus, les enfants, c'est tout simple: il croyait à ce qu'il faisait. C'est cette conviction intime qu'il a appelée Père. Il s'est occupé des mar-

ginaux, des opprimés. Il voulait que tous les hommes soient des amis et qu'ils s'entendent bien pour qu'il y ait la paix partout. Il a voulu établir une société nouvelle, où personne n'opprime l'autre et où tous soient égaux. C'est ce qu'il a appelé, en utilisant le vocabulaire de son temps, le Royaume de Dieu. Et c'est au nom de celui-ci qu'il a lutté contre les dirigeants et la classe possédante. Bien qu'il ait été vaincu dans ce combat et qu'il ait échoué sur la Croix, le soulèvement n'était pas terminé. C'est ce que nous appelons la Résurrection. Et il y a eu des hommes pour continuer son combat. C'est ce que nous appelons l'Eglise. Ils ont combattu avec courage et enthousiasme. C'est cela l'Esprit-Saint» (p. 43).

L'insigne platitude de ce schéma anthropologique, où le Christ et son mystère humano-divin est réduit à ce que conçoit un cerveau délavé par la presse gauchiste, ne doit pas nous apparaître comme exceptionnelle. En fait, quiconque entreprend d'interpréter systématiquement l'existence de Jésus en fonction de ses petites idées sur l'homme (qui peuvent être des idées peintes en diverses couleurs idéologiques) aboutit à un résultat misérable. Un Christ sans transcendance absolue, amputé de sa dimension divine, de ses références trinitaires, ne réussit même pas à se tenir dans la vraisemblance de l'humain. Il est un sous-produit de propagande utopiste. Mais sans doute n'y-a-t-il pas de position intermédiaire satisfaisante entre cette invention inconsistante et l'acceptation de tout le mystère.

Ne pouvant pas en rester à cette réduction anthropocentrique de Celui qui est venu vers nous porteur de toute la plénitude de Dieu, je voudrais évoquer les merveilles dans lesquelles sont introduits les grands mystiques lorsqu'ils reçoivent la grâce d'expérimenter la longueur, la largeur et la profondeur du mystère du Fils. Je citerai ici un fragment de la relation autobiographique de l'ursuline Marie de l'Incarnation. Ce texte est de 1654, et fut écrit au Québec, où cette contemplative française avait été conduite par le zèle missionnaire. Nous sommes au cœur du mystère d'union entre l'épouse et l'Epoux. L'Epoux qui est le Fils introduit l'épouse dans le secret de l'amour trinitaire. Telle est notre destinée en Jésus-Christ.

«Etant en oraison, Dieu absorba mon esprit en lui par un attrait extraordinairement puissant... La vue de la très auguste Trinité me fut encore communiquée et ses opérations manifestées d'une façon élevée et plus distincte qu'auparavant (...). Donc, comme étant abîmée en la présence de cette suradorable Majesté, Père, Fils et Saint Esprit, en lui rendant mes adorations, la sacrée Personne du Verbe divin me donna à entendre qu'il était vraiment l'Epoux de l'âme fidèle. J'entendais cette vérité avec certitude; et la signification qui m'en était donnée m'était préparation prochaine de la voir effectuer en moi. En ce moment, cette suradorable Personne s'empara de mon âme et, l'embrassant avec un amour inexplicable, l'unit à soi et la prit pour son épouse. Lorsque je dis qu'il l'embrassa, ce ne fut pas à la façon des embrassements humains. Il n'y a rien de ce qui peut tomber sous le sens qui approche de cette divine opération, mais il me faut exprimer à notre façon terrestre, puisque nous sommes composés de la matière. Ce fut par des touches divines et des pénetrations de lui en moi,

et d'une façon admirable de retours réciproques de moi en lui, de sorte que n'étant plus moi je demeurais lui par intimité d'amour et d'union, de manière qu'étant perdue à moi-même je ne me voyais plus, étant devenue lui par participation. Puis, par des petits moments, je me connaissais et avais la vue du Père éternel et du Saint-Esprit, puis de l'unité des trois divines Personnes. Etant dans les grandeurs et amours du Verbe, je me voyais impuissante de rendre mes hommages au Père et au Saint Esprit, parce qu'il tenait mon âme et toutes ses puissances captives en lui, qui était mon Epoux et mon amour, qui la voulait toute pour lui. Dans l'excès de son divin amour et de ses embrassements, il me permettait néanmoins de porter mes regards de fois à autre au Père et au Saint Esprit, et ces miens regards portaient signification de ma dépendance, quoiqu'il ne se passât rien d'imaginaire, soit par similitude ou autrement. En cette occasion mon âme connaissait les opérations distinctes de chacune des trois divines Personnes. Lorsque le sacré Verbe opérait en moi, le Père et le Saint Esprit regardaient son opération, et toutefois cela n'empêchait pas l'unité, car l'on conçoit l'unité et la distinction, sans confusion, et cela d'une façon inénarrable, chacune des Personnes étant libre dans son opération» (Ed. de Solesmes par Dom Oury, 1976).

Voilà, dans son essence parfaite, dans sa plénitude mystique, l'existence filiale.

Chamousseau, août 1976

P. TOINET

L'historicité des récits évangéliques du baptême de Jésus*

Que Jésus ait voulu recevoir le baptême de Jean, très peu de critiques ont osé le nier [1], et on le conçoit sans peine: dès les débuts la communauté chrétienne fut convaincue de la transcendance divine de Jésus; on peut donc être certain qu'elle ne l'aurait jamais imaginé humblement soumis au rite de pénitence du précurseur si telle n'avait pas été la réalité.

Comme on le pense aisément, beaucoup plus contestée est l'historicité de la manifestation surnaturelle que, d'un commun accord, les quatre évangélistes lient au baptême de Jésus. Persuadés de l'historicité du fait matériel, nombre de critiques n'en soutiennent pas moins que les récits évangéliques de cet événement sont un produit de la foi pascale de la communauté. C'est cette foi qui aurait conduit à rattacher au baptême de Jésus une intervention de l'Esprit Saint, soit parce que la conception virginale du Christ sous l'action de l'Esprit n'avait pas encore été imaginée et qu'il fallait montrer Jésus en possession de l'Esprit divin dès le début de son ministère public [2], soit parce que la communauté chrétienne se représentait Jésus comme porteur de l'Esprit et le sacrement de baptême comme une communication de l'Esprit [3].

Se conformant à une orientation exégétique du même genre, M. E. Boismard écrit: «Selon toute vraisemblance, ce n'est pas parce que Jésus

* Les pages qui suivent sont empruntées à une étude sur *le Baptême de Jésus* qui paraîtra au cours de l'année 1978.

[1] L'historicité du baptême de Jésus a été niée par E. MEYER, *Ursprung und Anfänge des Christentums*, Stuttgart et Berlin, I, 1921, p. 83–84. Même R. BULTMANN déclare ne pouvoir partager sur ce point le scepticisme de Meyer: *Die Geschichte der Synoptischen Tradition*, Göttingen 1957, p. 263, note 1. Cependant, même sur ce point, on relève encore de temps en temps des hésitations ou des doutes: aux yeux de E. SCHWEIZER, le fait n'est que hautement probable: *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, p. 18; selon E. HAENCHEN, l'historicité de l'épisode n'est pas à exclure, mais plus vraisemblablement le récit provient d'une projection dans l'existence du Christ de l'expérience baptismale des chrétiens qui s'accompagnait de la réception de l'Esprit: *Der Weg Jesu. Eine Erklärung des Markus-Evangeliums und der kanonischen Parallelen*, Berlin 1966, p. 62.

[2] M. DIBELIUS, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, Tübingen 1933, p. 270–274.

[3] R. BULTMANN, *Die Geschichte*, p. 267.

aurait reçu l'Esprit de façon visible que les communautés chrétiennes en ont conclu qu'il enseignait et guérissait sous l'influence de cet Esprit; à l'inverse, c'est parce que Jésus enseignait avec sagesse et guérissait les malades que les premières communautés chrétiennes en ont conclu qu'il possédait l'Esprit de Dieu... Forts de cette conviction... les apôtres, et, à leur suite, la tradition évangélique, ont voulu exprimer cette réalité dans un récit dont les résonnances théologiques sont indéniables. Et si ce récit eut pour cadre le baptême de Jésus, c'est parce que ce baptême marquait, en fait, le moment où Jésus reçut l'impulsion décisive pour sa mission messianique» [1].

Les diverses manières dont a été attaquée la théophanie baptismale

On a plusieurs fois voulu, sinon supprimer, du moins réduire considérablement le caractère extraordinaire de la théophanie baptismale en assimilant la voix céleste qui se fait entendre à la «fille de la voix» ou *bat qôl* de la théologie rabbinique [2]. Les rabbins désignaient par là une communication divine d'ordre inférieur, le simple écho d'une voix céleste; ils pensaient en effet que depuis Aggée, Zacharie et Malachie, la prophétie avait cessé; aussi la «fille de la voix» était-elle censée suppléer vaille que vaille à l'absence d'oracles proprement dits, mais elle ne jouissait d'aucune autorité pour dirimer les controverses juridiques.

Cette explication a été contredite par de nombreux critiques de toute nuance [3]; outre le fait que la *bat qôl* n'est mentionnée que dans des textes relativement tardifs, ils font encore valoir cet argument irréfutable: dans la pensée des évangélistes, ce n'est certes pas un simple substitut inférieur de la Parole divine prophétique qui se fait entendre lors du baptême de Jésus; c'est Dieu le Père lui-même qui s'adresse directement à son Fils, et l'audition de sa voix constitue le point culminant de la théophanie.

Plusieurs auteurs, et parmi eux des catholiques, ont estimé que, sans nier la manifestation surnaturelle du baptême de Jésus, on était en droit de la ramener à un fait purement intérieur [4]: il se serait produit dans l'âme de

[1] *Synopse des Quatre Evangiles en français*, tome II, Paris 1972, p. 83.

[2] Sur la *bat qôl*, cf. G. Foot Moore, *Judaism in the first centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim*, vol. I, Cambridge 1954, p. 421–422; J. Bonsirven, *Le Judaïsme Palestinien au temps de Jésus-Christ. Sa théologie*, Paris 1935, t. I, p. 256; L. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, München 1922, vol. I, p. 125–135: un grand nombre d'exemples sont cités. Font appel à la *bat qôl* pour expliquer la voix céleste du baptême de Jésus: H. Lietzmann, *Das Markus Evangelium*, Tübingen 1950, p. 9; S. E. Johnson, *The Gospel according to St Mark*, London 1960, p. 39; C. E. B. Cranfield, *St Mark*, p. 54, etc.

[3] Cf. par exemple en ce sens E. Haenchen, *Der Weg Jesu*, p. 54; W. Grundmann, *The Gospel according to St Mark*, London 1952, p. 161.

[4] Citons en faveur de ce sentiment: W. Michaelis, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, V, art. *horaô*, p. 350–354; A. M. Hunter, *The Work and Words of Jesus*, London 1951, p. 36; A. E. J. Rawlinson, *The Gospel according to St Mark*, London 1942, p. 10, note 6; A. Legault, *Le Baptême de Jésus et la doctrine du Serviteur souffrant*, *Sciences Ecclésiastiques*, 1961, p. 137–166; J. Guitton, *Problème de Jésus.*

Jésus et n'aurait été perçu directement que par lui seul, si bien que la connaissance que nous en avons ne saurait provenir que de confidences faites par lui à ses disciples. Un argument volontiers mis en avant à l'appui de cette explication, c'est le caractère manifestement imagé de certaines expressions: Matthieu (3,16) et Luc (3,21) ne parlent-ils pas des cieux qui «s'ouvrent», et Marc (1,10) des cieux qui «se déchirent»?

A titre d'exemple, voici ce qu'a écrit à ce sujet A. Nisin: «Contrairement à Marc et Matthieu, Luc objective la vision (la théophanie baptismale), mais elle n'était pas de soi susceptible d'avoir des témoins, pas plus par exemple que cette extase de Pascal, une nuit de novembre 1654. Du moins gardons-nous, écrit de la main de Blaise Pascal, le *Mémorial*. Rien de tel ici, trop évidemment. Bien que très sobrement, la vision du baptême nous est rapportée en un style de geste religieuse où se perçoit la résonance de plus d'un texte prophétique, ce qui n'implique pas d'ailleurs que tout le vocabulaire soit rédactionnel. Pour communiquer le sens d'une expérience privilégiée, proprement ineffable, aux gens simples, mais nourris de textes prophétiques qu'étaient les disciples, Jésus a pu employer ce style de l'Ecriture qui lui était familier. Que cette phrase (celle qui rapporte la théophanie) nous soit transmise pratiquement dans les mêmes termes par les trois évangélistes garantit en tout cas leur très haute antiquité» [1].

A l'encontre de A. Nisin et de plusieurs autres, M. Sabbe se refuse à admettre que les récits évangéliques du baptême de Jésus puissent refléter une expérience intérieure de Jésus qu'il aurait «communiquée par après à ses disciples dans le style de la théophanie»; ces récits auraient bien plutôt pour origine «des spéculations théologiques de la communauté sur le Christ»; ils proviendraient d'un morceau midrashique par lequel la communauté s'efforçait de rendre compte, en style apocalyptique, de la portée religieuse de l'événement du Jourdain [2].

A Vögtle aboutit à des conclusions tout aussi négatives, mais par des voies différentes. Selon lui, le fait matériel du baptême de Jésus et la théophanie auraient été primitivement étrangers l'un à l'autre: c'est la rédaction évangélique qui aurait uni ces deux éléments de manière artificielle; la raison mise en avant, c'est que la voix céleste ne confie aucune mission à Jésus, qui, de son côté, demeure passif; il faudrait conclure de là que la théophanie ne serait destinée ni à Jésus, ni au Baptiste, ni à d'autres assistants; elle ne viserait que les chrétiens qui ont en effet besoin d'être renseignés sur le personnage baptisé par le précurseur [3].

Divinité et Résurrection, Paris 1953, p. 81; J. STEINMANN, *Vie de Jésus*, Paris 1959, p. 31.

[1] *Histoire de Jésus*, Paris 1960, p. 132.

[2] *Du Baptême de Jésus*, dans *De Jésus aux Evangiles. Tradition et Rédaction dans les Evangiles Synoptiques, Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium*, XXV (ouvrage collectif édité par J. DE LA POTTERIE), Gembloux 1967, p. 184–211. Les citations que nous faisons sont empruntées aux pages 197 et 202.

[3] *Exegetische Erwägungen über das Wissen und Selbstbewusstsein Jesu*, dans *Gott in Welt, Festgabe für Karl Rahner*, Band I, Freiburg-Basel-Wien 1964, p. 631–634.

L'opinion qui tend à prévaloir aujourd'hui, même parmi les exégètes catholiques, c'est que *le genre littéraire* des récits évangéliques du baptême de Jésus serait tel qu'il faudrait renoncer à attribuer une réalité quelconque à la manifestation surnaturelle liée à cet événement. Le travail le plus significatif à cet égard est la thèse de F. Lentzen-Deis [1]. Rendant compte de ce livre dans la *Revue Biblique*, J. Murphy O'Connor ne craint pas d'affirmer qu'il permet de dissocier définitivement le fait du baptême de Jésus de son interprétation; il en résulterait que «la supposition de l'historicité de la théophanie baptismale ne se justifie plus désormais d'un point de vue scientifique» [2]. Le commentaire monumental du second évangile dû à la plume de R. Pesch voit dans le récit du baptême de Jésus une simple mise en scène apocalyptique et haggadique à laquelle ne correspond aucun événement sur le plan surnaturel; il la commente en renvoyant aux vues de Lentzen-Deis sans même se poser la question de savoir si celles-ci sont justifiées [3]!

L'argumentation de Lentzen-Deis repose tout entière sur les amplifications targumiques de Gn 22,10 et 28,12; celles que nous citons sont empruntées au *Targum Néofiti* [4]. On lit en Gn 22,10: «Abraham étendit la main et saisit le couteau pour immoler son fils (Isaac)». Or à cette donnée le Targum ajoute un triple élément: des paroles d'Isaac pour exprimer le don volontaire qu'il fait de lui-même; une apparition d'anges qu'Isaac contemple sans qu'Abraham les voie; enfin les paroles suivantes prononcées par ces anges: «Venez et voyez dans le monde deux personnes extraordinaires: l'une sacrifie et l'autre est sacrifiée; celui qui sacrifie n'hésite pas et celui qui est sacrifié présente son cou».

Alors qu'en Gn 22,10 il n'y a aucune vision, il en va autrement en Gn 28,12 où on nous parle du songe de Jacob, d'une échelle merveilleuse plantée en terre et dont le sommet atteignait le ciel, échelle sur laquelle des anges montaient et descendaient. Mais à ces données de la Bible le Targum ajoute ces paroles angéliques: «Venez et voyez Jacob, un homme juste dont l'image est gravée sur le trône de la Gloire, un homme tel que celui que vous désiriez voir».

Tels sont les textes qui, selon Lentzen-Deis, permettraient de conclure à l'existence d'un genre littéraire à part appelé par lui la vision interprétative (*Deute-Vision*). Cette forme littéraire, que Lentzen-Deis prétend retrouver dans les récits évangéliques de la théophanie baptismale, pourrait se définir ainsi: *un récit fictif dans lequel une voix céleste se fait entendre pour expliquer un événement ou rendre témoignage à une personne.*

Il est étrange qu'une thèse aussi gratuite que celle de Lentzen-Deis ait reçu un accueil très favorable dans le monde catholique. Toutefois même

[1] *Die Taufe Jesu nach den Synoptikern. Literarkritische und gattungsgeschichtliche Untersuchungen*, Frankfurt am Main 1970. L'ouvrage a reçu l'*imprimatur* à Cologne.

[2] *Revue Biblique*, 1974, p. 141.

[3] *Das Markusevangelium*, dans *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, I Teil, Freiburg-Basel-Wien 1976, p. 88–94.

[4] C'est là l'objet de tout le chapitre V du livre de Lentzen-Deis, p. 195–248.

des critiques étrangers à tout désir de défendre la solidité des récits évangéliques n'ont pas manqué de souligner combien faible et étroite était la base de l'argumentation de l'auteur [1]. On ne saurait perdre de vue que la datation exacte des Targums fait toujours problème, et par le fait même la légitimité de leur usage pour interpréter le Nouveau Testament. En outre il n'y a pas grand chose de commun entre les textes targumiques allégués et la scène du baptême: ceux-là n'ont ni l'ouverture des cieux ni la descente de l'Esprit; ils attachent une importance capitale à l'intervention des anges, élément absent du récit évangélique. Enfin comment se fait-il que Lentzen-Deis n'ait pu alléguer que ces textes? Il a l'air de laisser entendre qu'un grand nombre d'autres exemples pourraient être avancés; pourquoi alors n'en a-t-il pas cité au moins quelques-uns en étendant au besoin ses investigations par-delà la Bible proprement dite, à toute la littérature du Proche Orient ancien?

Il faut avoir le courage de pousser beaucoup plus loin la critique de semblables orientations exégétiques: en vérité ne semble-t-il pas qu'aujourd'hui on soit disposé à faire feu de tout bois quand il s'agit d'écarter la réalité de certaines manifestations surnaturelles de nos Evangiles, parce qu'on les juge *a priori* invraisemblables et inassimilables pour la pensée moderne? On se prétend scientifique et objectif, alors qu'inconsciemment on se laisse influencer par des préjugés rationalistes. Il y a seulement une vingtaine d'années et moins encore, des commentateurs catholiques n'auraient pas eu l'idée de traiter la théophanie du baptême de Jésus comme une pure fiction littéraire. Quel chemin parcouru depuis ce temps-là!

Ce qui est étrange, c'est que nombre de théologiens, qui à bon droit réagissent énergiquement quand on attaque les grands dogmes chrétiens, tolèrent au contraire de telles négations exégétiques sous prétexte qu'elles laissent intactes ces vérités fondamentales. Il est bien certain que récuser l'historicité de la théophanie baptismale, ce n'est pas la même chose que d'attaquer directement par exemple la divinité du Christ ou encore le mystère trinitaire. Mais en réalité la mentalité qui inspire de telles positions exégétiques conduit à quelque chose de beaucoup plus grave et de beaucoup plus radical qu'à des erreurs sur des dogmes particuliers consi-

[1] Voici les recensions de l'ouvrage de Lentzen-Deis auxquelles nous nous référons, recensions qui toutes soulèvent des objections et font des critiques: R. KUGELMAN, *Catholic Biblical Quarterly*, 1972, p. 227–229; LANDER E. KECK, *Journal of Biblical Literature*, 1973, p. 604–605; A. VÖGTLE, *Biblische Zeitschrift*, 1973, p. 115–123; A. PENNA, *Rivista Biblica*, 1972, p. 307–310. On s'étonne de la recension entièrement favorable publiée dans la revue *Lumen Vitae*, 1971, p. 688. Autres recensions favorables: M. CARREZ, *Revue de Qumrân*, 1972, p. 128–130 (mais l'auteur s'intéresse surtout aux références de Lentzen-Deis aux écrits de Qumrân et ne consacre que quelques lignes au chapitre V qui est pourtant le chapitre capital); C. J. A. HICKLING, *Heytrop Journal*, 1972, p. 459–462; B. PIEPIORKA, *Zeitschrift für katolische Theologie*, 1972, p. 320–323. La position de Lentzen-Deis est critiquée et rejetée dans le commentaire de L. SABOURIN, *Il Vangelo di Matteo, Teologia e Esegesi*, Roma 1976, p. 304–305. Sur le problème de la datation des Targums, cf. R. LE DÉAUT, *The Current State of Targumic Studies, Biblical Theology Bulletin*, 4 (1974), p. 22–24.

dérés *in abstracto*; de fil en aiguille, une négation en provoquant une autre, cette mentalité mène tout droit à la destruction des fondements historiques de la religion chrétienne. Nous en avons la ferme conviction, on finira bien par s'apercevoir un jour ou l'autre qu'il n'est pas possible de persévérer dans cette voie sans compromettre la substance même du message évangélique: la bonne nouvelle de la venue en ce monde de l'unique Sauveur, le Fils de Dieu incarné.

Le caractère objectif de la théophanie baptismale et le témoignage du quatrième évangile.

Dans les pages qui précèdent nous n'avons pu donner qu'une faible idée de la cascade d'hypothèses que provoque le refus de prendre au sérieux les récits évangéliques. Le fait que ces hypothèses se contredisent et se démolissent mutuellement devrait suffire à mettre en défiance quiconque n'a pas abdiqué tout esprit critique et n'est pas asservi au désir de se mettre au goût du jour.

Il nous paraît très clair que le scepticisme manifesté aujourd'hui par tant d'exégètes et de théologiens à l'endroit de la manifestation surnaturelle du baptême de Jésus ne repose pas sur une étude impartiale des textes, mais bien plutôt sur le refus de tout ce qui dépasse le cours normal des choses. On peut se demander s'il n'est pas commandé plus particulièrement par un préjugé fort répandu à l'encontre de tout ce qui est vision, ainsi que par la note péjorative qui s'est attachée au mot «visionnaire». Cette observation, nous l'empruntons à un auteur protestant, J. Schniewind, qui fait remonter cette défiance à Luther [1]. Certes, a soin de noter Schniewind, il ne faudrait pas faire de Jésus un visionnaire au sens péjoratif du terme. Mais saint Paul, qui a combattu avec l'énergie que l'on sait le goût pour le merveilleux et le mysticisme de mauvais aloi, a eu lui-même des visions, à commencer par celle de Damas. Pourquoi ne pas admettre pour le Christ la possibilité de phénomènes surnaturels, sinon tout à fait semblables, du moins analogues? Alors que le Baptiste était en train d'accomplir son œuvre de préparation messianique, qu'un événement surnaturel ait indiqué que l'heure avait sonné pour Jésus d'intervenir à son tour comme Messie et de prendre la suite de l'action du Baptiste pour lui donner tout son sens, rien n'est plus vraisemblable pour qui ne récuse pas l'histoire du salut telle que la présente la Bible.

Plus délicat à trancher est le problème suivant: la théophanie baptismale fut-elle extérieure et objective, ou au contraire n'y eut-il qu'une simple vision intérieure de Jésus, soit imaginative, soit intellectuelle, ainsi que l'ont pensé plusieurs interprètes [2]?

Nombreux sont les Pères de l'Eglise qui ont cru que tous les catéchumènes présents sur les bords du Jourdain avaient été témoins des phé-

[1] *Das Evangelium nach Markus*, Göttingen 1967, p. 46.

[2] Quelques-uns des défenseurs de ce point de vue ont été cités plus haut à la note 4, page 179.

nomènes surnaturels: ils en inféraient même parfois la culpabilité des juifs qui n'avaient pas voulu croire, alors qu'ils avaient vu le ciel s'ouvrir au-dessus du Christ [1]. Cependant les textes évangéliques sont loin d'autoriser de telles conclusions. En effet en Mt 3,16 et Mc 1,10 le sujet du verbe «voir» est exclusivement Jésus; des trois Synoptiques, Luc est seul à mentionner la présence de la foule, mais lui aussi s'abstient de dire que cette foule a été témoin de la théophanie.

Par ailleurs on serait tenté d'invoquer les traits de ressemblance incontestables de la théophanie baptismale avec les visions inaugurales des vocations prophétiques. Or certaines visions des prophètes semblent bien n'avoir été qu'intérieures, c'est-à-dire que Dieu agissait dans leur imagination et créait en elle des images visuelles, auditives et parfois tactiles, souvent en rapport avec leur milieu. Ainsi donc la comparaison avec les expériences des prophètes pourrait incliner, il faut le reconnaître, vers l'hypothèse d'un fait intérieur. Compris de la sorte, le fait ne perdrait rien ni de sa réalité, ni de sa profonde signification théologique.

Mais ici d'autres considérations doivent intervenir. La Transfiguration, qui pose un problème analogue et a des rapports profonds avec la théophanie du Jourdain, ne saurait être ramenée à un fait purement intérieur et subjectif sans que soient formellement contredites les affirmations les plus claires des Synoptiques d'après lesquelles trois disciples privilégiés ont été spectateurs du prodige.

En ce qui regarde la théophanie baptismale, il faut surtout faire entrer en ligne de compte les données du quatrième évangile. Celui-ci nous assure qu'elle fut visible et que le Baptiste a pu la contempler en même temps que Jésus, puisqu'il fait porter son témoignage sur ce point.

Le quatrième évangéliste ne reprend pas le récit synoptique du baptême de Jésus. Mais, se plaçant au début de son évangile après cet événement, il en souligne l'immense portée. Il y a tout lieu de croire en effet que l'enquête menée auprès du précurseur en Jn 1,19–28 a suivi le baptême de Jésus et que peut-être même, comme le pense B.F. Westcott [2], elle a été provoquée par lui. Dès ce moment-là, fort des connaissances nouvelles sur Jésus qu'il a reçues lors de la théophanie baptismale, le précurseur rend implicitement témoignage au Christ [3]. Le lendemain (1,29), son témoignage

[1] Cf. les nombreux noms cités par J. KNABENBAUER, *Evangelium secundum Matthaeum*, Parisiis 1922, t. I, p. 191.

[2] *The Gospel according to St. John*, London 1937, p. 17.

[3] On peut faire ici une observation intéressante. Alors que les Synoptiques expliquent assez mal le drame de l'existence de Jésus et l'hostilité des autorités religieuses de Jérusalem qui causera sa mort, dans le quatrième évangile le drame est annoncé dès le début. En effet de Jérusalem les juifs (entendons les chefs du peuple: grands prêtres et pharisiens) envoient des prêtres et des lévites sur les bords du Jourdain pour demander au Baptiste qui il est et pourquoi il baptise; et alors le précurseur rend témoignage au Christ (Jn 1,19–28). Ainsi donc, grâce au quatrième évangile, nous savons comment, dès le début du ministère public de Jésus, les autorités religieuses de la Ville Sainte ont été dûment éclairées sur Jésus de Nazareth grâce au témoignage du Baptiste. Dès ce moment-là le drame est noué.

se fait plus explicite sous la forme d'un récit de cette même théophanie, qui ressemble de façon remarquable à la narration que nous en lisons dans les Synoptiques: «J'ai vu l'Esprit tel une colombe descendre du ciel et demeurer sur Jésus. Et moi je ne le connaissais pas, mais celui qui m'a envoyé baptiser dans l'eau, celui-là m'a dit: «Celui sur qui tu verras l'Esprit descendre et demeurer, c'est lui qui baptise dans l'Esprit Saint. Et moi j'ai vu et je témoigne que celui-ci est l'Elu de Dieu» (1,32–34) [1]. Le jour suivant, le Baptiste, conséquent avec lui-même, oriente vers Jésus deux de ses disciples (1,35–37).

Le P. Boismard a fort bien exprimé l'importance de ce témoignage rendu au Christ par le Baptiste dans le quatrième évangile: «Le témoignage, écrit-il, est l'affirmation de celui qui voit devant ceux qui ne voient pas; la foi est l'adhésion intellectuelle de celui qui ne voit pas au témoignage de celui qui voit. Jean-Baptiste *vit* l'Esprit descendre sur Jésus lors du baptême sur les bords du Jourdain, et comme il avait été averti par Dieu que celui sur qui reposerait l'Esprit serait le Serviteur de Dieu et l'Elu de Dieu (1,32–33), c'est-à-dire le Messie, il *vit* et put attester que Jésus était bien le Messie. C'est appuyés sur son témoignage que les premiers disciples s'attachent à Jésus (Jn 1,35 sq.)» [2].

Nous n'avons pas le droit de négliger ces renseignements si éclairants de saint Jean. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler ici quelques changements spectaculaires d'opinion chez d'anciens critiques en ce qui regarde la valeur historique de l'évangile johannique. Dans les premières éditions de sa *Vie de Jésus* E. Renan en avait parlé fort à la légère, mais à partir de la troisième édition il modifia considérablement ses positions à ce sujet. Même revirement dans la troisième édition de la *Vie de Jésus* de D. F. Straus (1835). On observe encore un revirement analogue, quoique moins franchement avoué, chez A. Loisy. Dans son premier commentaire du quatrième évangile paru en 1903, celui-ci n'apparaissait guère que comme une collection de symboles, «un théorème théologique» conservant à peine «les apparences de l'histoire». Dans l'édition profondément remaniée de ce commentaire qui fut publiée en 1921, Loisy se crut obligé de reconnaître en Jean la présence de données chrétiennes solides; mais pour ne pas cesser de faire de Jean un pur mystique, il conjecturait que ces données avaient été empruntées par les éditeurs de son œuvre à la tradition synoptique. Quand on sait combien les doctes éprouvent de peine à confesser qu'ils se sont trompés, ces conversions, d'ailleurs très relatives, ne sont-elles

[1] Il y a ici deux leçons concurrentes. La leçon la mieux attestée est «le Fils de Dieu»; c'est celle que choisit la Traduction œcuménique du Nouveau Testament. Le Sinaïticus et quelques versions portent «l'Elu de Dieu», lecture préférée de Lagrange, la nouvelle Bible de Jérusalem, Osty, etc.

[2] *Le prologue de saint Jean*, Paris 1953, p. 41–42. Le lecteur se demandera peut-être comment accorder ces affirmations du P. Boismard avec celles que nous avons rapportées plus haut et dont nous avons donné la référence à la note 1, page 179. Mais nous ne faisons qu'exposer les dires successifs de cet auteur; nous n'avons pas à les harmoniser entre eux.

pas pleines de sens et ne devraient-elles pas faire réfléchir les exégètes actuels?

Aujourd'hui malheureusement il est devenu de mode, même chez les catholiques, de traiter avec une légèreté incroyable les renseignements que nous donne le quatrième évangile et d'y voir la plupart du temps un artifice, un simple prétexte à des élucubrations théologiques. En ce qui concerne le baptême de Jésus, l'affirmation de Jean serait sans valeur historique. Le précurseur n'aurait rien vu ni rien expérimenté sur les bords du Jourdain.

Cette négation n'est pas scientifique. Même R. Bultmann reconnaît que le quatrième évangile semble avoir mieux connu les cercles baptistes que les Synoptiques [1]. Ce fait s'explique d'ailleurs sans peine une fois admis que l'auteur en est bien l'apôtre saint Jean, qui fut d'abord disciple du précurseur. Pourquoi alors mettre en doute ce qu'il nous rapporte de l'expérience insigne qui est à la base du témoignage rendu par le Baptiste à Jésus?

Il y a autre chose encore qui est d'importance capitale. Abstraction faite des données de l'évangile johannique, de nombreux indices nous font croire que les premiers disciples du Christ sont venus des cercles baptistes; la controverse sur le jeûne rapportée par les trois Synoptiques, controverse que nous avons étudiée longuement ailleurs en la rapprochant de l'incident rapporté en Jn 3,25–30 [2], est sans nul doute l'un de ces indices des liens existant primitivement entre disciples du Baptiste et disciples de Jésus. Or on a maintes fois souligné la haute vraisemblance de la manière dont le quatrième évangile présente le passage du mouvement baptiste au mouvement suscité par Jésus, et en particulier la parfaite plausibilité historique du récit johannique de la vocation des premiers disciples (1,35–51). Le P. Lagrange observe à ce propos: l'appel plus tardif sur les bords du lac de Galilée raconté par les Synoptiques, loin d'exclure le fait relaté par Jean, le présuppose bien plutôt: «cet appel impérieux ne s'explique-t-il pas plus aisément, n'est-il pas plus adapté à notre humaine nature, s'il n'a fait qu'entraîner définitivement des cœurs déjà touchés par l'accueil de Jésus?» [3]. Mais la rencontre de Jésus sur les bords du Jourdain est elle-même intimement liée à une intervention du Baptiste qui, en toute assurance, oriente deux de ses disciples vers Jésus comme vers le Sauveur eschatologique promis par les prophètes. Or ne fallait-il pas au précurseur un signe non équivoque venu du ciel, du genre de la théophanie baptismale,

[1] Commentant les premières pages du quatrième évangile, Bultmann en arrive à cette conclusion (*Das Evangelium des Johannes*, Göttingen 1950, p. 76) qu'elles peuvent fort bien refléter de solides traditions historiques. Il est certain, ajoute-t-il, qu'une partie des disciples du Baptiste est passée au christianisme et il est au moins vraisemblable que le quatrième évangéliste faisait partie autrefois des disciples du précurseur. On se reportera encore à ce que dit R. GYLLENBERG, *Die Anfänge der johannischen Tradition*, dans *Neutestamentliche Studien für R. Bultmann*, Berlin 1954, p. 144–147.

[2] Cf. notre étude *La controverse sur le jeûne*, dans *Nouvelle Revue Théologique* 100 (1968), p. 113–136; 252–277.

[3] *Le réalisme historique de l'Evangile selon saint Jean*, *Revue Biblique*, 1937, p. 334.

pour lui permettre d'agir de cette façon? Il était prophète, le dernier et le plus grand de la glorieuse lignée des prophètes; or c'est maintes fois que les prophètes sont secondés dans l'accomplissement de leur tâche par des phénomènes charismatiques [1].

CONCLUSION

Nous pouvons conclure. Alors que le quatrième évangile se montre d'ordinaire tout à fait indépendant des Synoptiques, ce n'est pas un hasard si la formule qui en Jn 1,32 exprime la descente de l'Esprit sur Jésus lors de son baptême ressemble à celle qu'emploieront d'un commun accord les trois Synoptiques; *c'est celle-là même dont le Baptiste devait user dans le récit qu'il faisait de son expérience mémorable, et c'est à cette expérience que se rattachent en définitive les narrations évangéliques du baptême de Jésus.* Nous sommes ici sur un terrain incomparablement plus solide que le *deus ex machina* de la communauté chrétienne créatrice avec toutes les hypothèses imaginées à cet effet, hypothèses dont d'ailleurs la dernière-née démolit celles qui ont précédé jusqu'à ce qu'une nouvelle conjecture, tout aussi fragile, vienne la remplacer; on a lu plus haut un bel exemple de ces élucubrations fragiles et tragiques qui vident la Parole de Dieu de sa substance historique.

Le baptême de Jésus était le point culminant de l'activité du précurseur; n'est-il pas normal dès lors d'assigner à la relation évangélique de cet événement la même origine première que l'on soupçonne être également à la base des autres narrations qui concernent le précurseur, à savoir les cercles baptistes, et plus précisément encore ceux des disciples du Baptiste qui sont devenus par la suite des disciples de Jésus?

On a ici une illustration remarquable du service immense que le quatrième évangile est appelé à rendre à l'exégèse bien comprise. Il ne veut certes pas remplacer les Synoptiques, mais sans l'avoir, semble-t-il, cherché, il les complète admirablement [2]. Alors que la plupart des critiques modernes échafaudent les théories les plus aventureuses pour essayer de rendre compte de l'origine première des récits évangéliques du baptême de Jésus, le quatrième évangile nous suggère de cette origine l'explication la plus claire et la plus raisonnable qui puisse être. Nous le demandons: est-il normal, est-il honnête, est-il scientifique d'écarter impitoyablement cette explication sans avoir même pris soin d'examiner ses titres?

A. FEUILLET

[1] On peut lire une bonne discussion de ce problème dans B. SCHWANK, *Das Johannesevangelium, Erster Teil (1,1–4,54)*, Düsseldorf 1966, p. 72–73.

[2] Le problème des rapports du quatrième évangile avec les Synoptiques est toujours âprement discuté. Nous renvoyons à ce que nous avons dit dans l'*Introduction à la Bible*, tome II, Paris 1959, p. 676–678. Pour un exposé plus à jour et plus détaillé de cette question très difficile, cf. R. E. BROWN, *The Gospel according to John*, vol. I (chapitres 1–12), New York 1966, p. XLIV-XLVII; R. SCHNACKENBURG, *Das Johannesevangelium*, I Teil, Freiburg-Basel-Wien 1965, p. 15–32.

Nature du mariage et idéologie individualiste*

1. L'éthique sexuelle concerne des valeurs fondamentales de l'existence humaine et de l'existence chrétienne. Ses normes et ses principes ne sont pas dépendants d'un type de culture donné, mais s'enracinent «dans la connaissance de la loi divine et de la nature humaine» (*Persona humana*, nº 5). Aussi la Déclaration doit-elle être lue en référence à l'enseignement de l'Eglise, tel qu'il est contenu dans un certain nombre de documents du Magistère [1]. Deux points essentiels sont soulignés: a) c'est le respect de la finalité de l'acte sexuel qui assure sa bonté éthique *(honestas)*; b) l'usage de la fonction sexuelle ne reçoit son vrai sens et sa rectitude morale que dans le mariage légitime. De très belles pages de *Gaudium et spes* (n. 49–51), pas assez commentées et méditées dans le peuple chrétien, exposent les fondements de ces affirmations. Une très haute idée de la dignité humaine et du «noble ministère de la vie» que Dieu a confié aux hommes y préside. C'est pourquoi «les actes spécifiques de la vie conjugale, accomplis selon l'authentique dignité humaine, doivent être eux-mêmes entourés d'un grand respect». En conséquence,

> «lorsqu'il s'agit de mettre en accord l'amour conjugal avec la transmission responsable de la vie, la moralité du comportement ne dépend (...) pas de la seule sincérité de l'intention et de la seule appréciation des motifs; mais elle doit être déterminée selon des critères objectifs, tirés de la nature même de la personne et de ses actes, critères qui respectent, dans le contexte d'un amour véritable, le sens intégral d'une donation réciproque et d'une procréation à la mesure de l'homme; chose impossible si la vertu de chasteté conjugale n'est pas pratiquée d'un cœur loyal» (GS, n. 51) [2].

La Déclaration *Persona humana* a un objet précis et limité: rappeler l'enseignement de l'Eglise sur certains points particuliers, «vu l'urgente

* Cf. nos précédents articles in *Nova et Vetera*, 1977/1, p. 1–21, 1977/2, p. 92–109.

[1] Nous sommes renvoyés à des textes de Vatican II: à *Gaudium et spes* (notamment n. 49, 50, 51) et à la Déclaration sur l'*Education chrétienne*, ainsi qu'aux Encycliques *Casti Connubii* de Pie XI (1930) et *Humanae Vitae* de Paul VI (1968).

[2] Le § 3 d'où sont tirées ces lignes traite plus précisément de la régulation des naissances.

nécessité de s'opposer à des erreurs graves et à des manières d'agir aberrantes et largement répandues» (n. 6). Mais elle ne se comprend bien que si l'on situe ses affirmations dans l'ensemble de la doctrine concernant la sexualité, l'amour et le mariage.

Le libéralisme philosophique

2. Certes une vie authentiquement évangélique se heurtera toujours de front aux opinions et aux mœurs du monde. Pour la très grande majorité des chrétiens n'est-ce pas dans le mariage que se joue la vocation à la sainteté qui est commune à tous les baptisés [1]? Ne nous étonnons donc pas de toutes les contestations qui s'élèvent contre des exigences, qui en définitive ne font que mettre en évidence que l'esprit du Christ n'est pas l'esprit du monde.

Cependant, prendre conscience de la spécificité de l'existence chrétienne ne suffit pas. Dans la mesure où l'appel du Christ s'adresse à tous, il est nécessaire de se demander quels sont les obstacles qui empêchent cet appel d'être entendu. Ces obstacles sont de divers ordres, mais ceux qui tiennent à la conception générale que l'on se fait de l'homme sont sans doute les plus décisifs. Dans ces perspectives, ce qu'il faut appeler l'idéologie libérale au sens philosophique de l'expression, avec l'idée de liberté qu'elle véhicule, exerce une influence déterminante. Largement répandue, elle pousse des ramifications multiples. Elle se reflète, par exemple, dans la conférence de Sartre, *L'existentialisme est un humanisme* [2].

La critique que Sartre propose du concept de *nature*, avec pour points de référence Descartes et Leibniz, pour caricaturale qu'elle soit, n'en est pas moins significative. Il assimile en effet l'idée de *nature* au concept d'un objet technique à produire dans l'esprit de l'ingénieur:

> «Lorsque nous concevons un Dieu créateur, ce Dieu créateur est assimilé la plupart du temps à un artisan supérieur (...). Dieu produit l'homme suivant des techniques et une conception, exactement comme l'artisan fabrique un coupe-papier suivant une définition technique. Ainsi l'homme individuel réalise un certain concept qui est dans l'entendement divin (...).»

Quand au XVIII[e] siècle, les philosophes supprimeront la notion de Dieu, ils conserveront l'idée que «l'essence précède l'existence».

> «L'homme est possesseur d'une nature humaine; cette nature humaine, qui est le concept humain, se retrouve chez tous les hommes, ce qui signifie que chaque homme est un exemple particulier d'un concept universel, l'homme(...)» [3].

Autrement dit, la *nature*, pour Sartre, ne désigne pas ce qui, constituant chaque homme dans son humanité, est le principe réel et dynamique de son agir libre, mais une idée prédéterminée de sa destinée, laquelle devrait

[1] Renvoyons au chap. V de *Lumen Gentium, L'appel universel à la sainteté dans l'Eglise.*

[2] Jean-Paul SARTRE, *L'existentialisme est un humanisme*, Paris 1946, Nagel éd., 141 p.

[3] *Op. cit.*, p. 19–20.

reproduire un concept dans lequel toute l'aventure de sa liberté serait pour ainsi dire programmée d'avance. On comprend dès lors que Sartre, pour affirmer la réalité de la liberté, pose que «l'existence précède l'essence». Cette valorisation de l'*existence*, au sens d'existence de la liberté, Sartre la relie à l'athéisme. En effet, l'homme «n'est d'abord rien».

> «Il ne sera qu'ensuite, et il sera tel qu'il se sera fait. Ainsi il n'y a pas de nature humaine, puisqu'il n'y a pas de Dieu pour la concevoir. L'homme est seulement, non seulement tel qu'il se conçoit, mais tel qu'il se veut, et comme il se conçoit après l'existence, comme il se veut après cet élan vers l'existence; l'homme n'est rien d'autre que ce qu'il se fait» [1].

L'athéisme posé comme fondateur de la liberté humaine va bien au-delà de la critique d'une certaine idée effectivement criticable de la nature. Nous avons affaire à une revendication de liberté totale et absolue. Dès lors le choix libre et la délibération qui le précède n'ont pas pour objet la réponse à un appel de Dieu, Fin de la créature, invitant la personne à Le rejoindre et à décider de sa démarche vers Lui. La liberté, dans cette conception athée, est conçue comme une autodétermination absolue, qui ne peut partir que de *rien*, sa condition de créature et l'existence d'un Souverain Bien vers lequel inclinerait de soi la volonté libre étant perçues comme des négations de ses prérogatives. Le recours au néant fait office de négation de ces négations d'une liberté revendiquant pour soi une autonomie proprement divine.

Et cependant la liberté sartrienne ne conduit pas à une exaltation romantique de Prométhée. Il est remarquable que Sartre, après avoir liquidé la *nature*, introduise l'idée de *condition humaine:*

> «(...) s'il est impossible de trouver en chaque homme une essence universelle qui serait la nature humaine, il existe pourtant une universalité humaine de *condition*».

Ce qu'on entend par là c'est «l'ensemble des *limites* a priori qui esquissent sa situation fondamentale dans l'univers». Il y a d'abord des situations historiques qui varient. Mais ce qui

> «ne varie pas, c'est la nécessité [pour l'homme] d'être dans le monde, d'y être au travail, d'y être au milieu d'autres et d'y être mortel».

De telles limites «se rencontrent partout et sont partout reconnaissables»: c'est là leur «face objective».

Mais parce qu'elles sont *vécues*, elles sont également subjectives. En effet, elles

> «ne sont rien si l'homme ne les vit c'est-à-dire ne se détermine librement dans son existence par rapport à elles. Et bien que les projets puissent être divers, au moins aucun ne me reste-t-il tout à fait étranger parce qu'ils se présentent tous comme un essai pour franchir ces limites ou les reculer ou pour les nier ou pour s'en accomoder. En conséquence, tout projet, quelque individuel qu'il soit, a une valeur universelle» [2].

[1] *Op. cit.*, p. 22.
[2] *Op. cit.*, p. 67–69.

Sartre reprendrait-il d'une main ce qu'il lâche de l'autre? Nullement. Mais la *condition* humaine désigne ce qui précisément *conditionne*, c'est-à-dire limite, une liberté qui en elle-même se veut absolue. Entre la revendication fondamentale de la liberté et la condition humaine, il y a donc conflit et tension.

L'idée de contrat

3. Sartre a exprimé avec clarté la conception de la liberté qui est caractéristique du libéralisme philosophique. Cette définition, qui est de Michel Bakounine, en condense la substance:

> «La liberté, c'est le droit absolu de tout homme ou femme majeurs, de ne point chercher d'autre sanction à leurs actes que leur propre conscience et leur propre raison, de ne les déterminer que par leur volonté propre et de n'en être par conséquent responsable que vis-à-vis d'eux-mêmes d'abord, ensuite vis-à-vis de la société dont ils font partie, mais en tant seulement qu'ils consentent librement à en faire partie» [1].

Or une telle conception de la liberté allait avoir des répercussions profondes en philosophie politique. C'est elle qui commande déjà les théories du *contrat*, dont *Le Contrat social* de Jean-Jacques Rousseau fournit l'illustration la plus significative. En effet, que peut signifier la vie sociale pour une liberté qui s'achève dans la jouissance de soi sinon essentiellement une *condition limitatrice*, au sens où Sartre l'entendait. Rousseau est clair: le pacte social est une forme d'association par laquelle, chacun s'unissant à tous, *n'obéit pourtant qu'à lui-même* et *reste aussi libre qu'auparavant* (Cf. I, ch. VI).

Dans l'œuvre de Rousseau lui-même, le principe est posé mais toutes les conséquences n'en sont pas encore tirées, dans la mesure où la loi naturelle continue à faire entendre sa voix dans la conscience de l'individu. Mais il était dans la logique de cette problématique que l'on éliminât l'idée de nature, pour attribuer aux *seules libertés* la fonction de fonder intégralement le contrat. Ce qui a pour conséquence que ce sont *les libertés elles-mêmes qui déterminent le contenu du contrat.* Rien de normatif ne peut s'imposer, si ce n'est ce qui procède des libertés, qui en décident à leur gré.

Un contrat en totale et unique dépendance des libertés contractantes: l'idée, d'abord appliquée à la société politique, devait inévitablement être appliquée à d'autres sociétés, et notamment à la *société conjugale.* Dans l'écrit cité plus haut, Bakounine écrira dans ce sens:

[1] Le texte se trouve dans le *Catéchisme révolutionnaire* qui est de 1865. Cité dans Daniel GUÉRIN, *Ni Dieu ni Maître, Anthologie de l'Anarchisme*, I, Petite Collection Maspéro, Paris 1976, p. 183–184.

Nietzsche connaissait-il la formule anarchiste: Ni Dieu, ni Maître? Elle se trouve en tous cas dans *Ainsi parlait Zarathoustra, Les trois métamorphoses:* «Quel est le grand dragon que l'esprit ne veut plus appeler ni dieu ni maître? 'Tu dois' s'appelle le grand dragon. Mais l'esprit du lion dit: 'Je veux'».

> «Abolition, non de la famille naturelle, mais de la famille légale, fondée sur le droit civil et sur la propriété. Le mariage religieux et civil est remplacé par le mariage libre. Deux individus majeurs et de sexe différent ont le droit de s'unir et de se séparer selon leur volonté, leurs intérêts mutuels et les besoins de leur cœur, sans que la société ait le droit, soit d'empêcher leur union, soit de les y maintenir malgré eux.»

Dès lors qu'on abolit le droit de succession et que la société assure l'éducation des enfants, les raisons que l'on avançait «pour la consécration politique et civile de l'irrévocabilité du mariage » tombent. En conséquence

> «l'union des deux sexes doit être rendue à son entière liberté, qui ici, comme partout et toujours, est la condition *sine qua non* de la sincère moralité. Dans le mariage libre, l'homme et la femme doivent également jouir d'une liberté absolue» [1].

Ces affirmations qui paraissaient subversives lorsqu'elles ont été écrites, expriment bien ce que beaucoup pensent aujourd'hui. L'idéologie individualiste, largement répandue atteint même des chrétiens. En tant qu'idéologie elle n'est ni réfléchie ni encore moins critiquée. Elle constitue sans doute un des obstacles majeurs à l'accueil de la doctrine de l'Eglise selon laquelle «l'union charnelle n'est (...) légitime que si entre l'homme et la femme s'est instaurée, définitive, une communauté de vie» (n. 7).

En un mot, la liberté se veut créatrice des valeurs. C'est elle qui se donne ses propres normes. Cette conception qui conduit à légitimer les relations préconjugales, se retrouve à propos d'autres questions, comme celles qui ont trait à la régulation des naissances ou à l'avortement. Et si ce sont les libertés contractantes qui décident seules du contenu et de la forme de l'union, il faudra en toute logique justifier également les relations homosexuelles.

Les considérations précédentes auront, je l'espère, aidé à saisir comment l'idée philosophique et théologique de *nature* n'est pas employée sans raison grave dans les documents du Magistère. Il y va en définitive de notre condition de *créature* et du propre de la *liberté humaine* qui est d'être une *liberté créée*. Ceux des chrétiens qui veulent non sans désinvolture éliminer le terme et l'idée ne voient pas qu'ils se laissent happer à leur insu par une problématique qui, dans sa cohérence la plus ferme et la plus rigoureuse, appelle l'athéisme. Mais le propre d'une idéologie est d'occulter ses fondements et de conduire à vivre et à penser en surface. La *superficialité* de la pensée est constitutive de l'homme mené par l'idéologie. Le libéralisme philosophique est une des idéologies dominantes de notre temps. Elle détermine une manière pour ainsi dire spontanée d'aborder les grandes questions de l'existence, et donc les questions relatives à la sexualité.

[1] *Op. cit.*, p. 203–204.

«La divine institution du mariage»

4. Cette idéologie est en opposition avec la conception chrétienne de l'amour et du mariage. Une page de *Casti Connubii* de Pie XI nous permet de saisir le contraste. L'objet essentiel de l'encyclique est d'établir «la divine institution du mariage, sa dignité de sacrement et son inébranlable perpétuité». D'où le rappel de «ce fondement qui doit rester intact et inviolable»:

> «le mariage n'a pas été institué ni restauré par les hommes, mais par Dieu; ce n'est point par les hommes, mais par l'auteur même de la nature et par le restaurateur de la nature, le Christ Notre-Seigneur, que le mariage a été muni de ses lois, confirmé, élevé: *par suite, ces lois ne sauraient dépendre en rien des volontés humaines, ni d'aucune convention contraire des époux eux-mêmes* (...)» (*nous soulignons*).

Ce ne sont donc pas les libertés qui décident souverainement du contenu de l'union contractée: la nature de celle-ci est déterminée par Dieu auteur de la nature. Quelle est donc la part de la liberté? Cette part est grande, puisque la validité du contrat dépend du libre consentement des parties. Mais autre chose est la *liberté du consentement*, autre chose de dire que la *nature du contrat* dépend des libertés contractantes, comme l'affirment les théories libérales auxquelles j'ai fait allusion plus haut. Le texte poursuit, en effet:

> «Mais bien que le mariage, à raison de sa nature même, soit d'institution divine, la volonté humaine y a cependant sa part, qui est très noble: car chaque mariage particulier, en tant qu'il constitue l'union conjugale entre un homme et une femme déterminés, n'a d'autre origine que le libre consentement de chacun des deux époux; cet acte libre de volonté, par lequel chacune des deux parties livre et reçoit le droit propre au mariage, est si nécessaire pour réaliser un mariage véritable que nulle puissance humaine n'y pourrait suppléer.»

Ainsi c'est l'existence même du mariage, dont la nature est déterminée par le Créateur, qui dépend du libre consentement de chacun des époux. La liberté ne tient pas en son pouvoir de déterminer la nature d'une union, qui n'existe pas sans elle. C'est ce qui est précisé dans la suite du texte:

> «Cette liberté, toutefois, porte seulement sur un point, savoir: si les contractants veulent effectivement entrer dans l'état du mariage, et s'ils le veulent avec telle personne; mais la nature du mariage est absolument soustraite à la liberté de l'homme, en sorte que quiconque l'a une fois contracté se trouve du même coup soumis à ses lois divines et à ses exigences essentielles (...)».

En d'autres termes, il n'appartient pas aux époux eux-mêmes de décider des fins du mariage et du comportement éthiquement conforme à ces fins: ces fins sont inscrites dans sa nature même, qui a son fondement dans l'institution divine. Là se trouve la racine des jugements éthiques que l'on portera sur les unions humaines, de même que sur la qualité morale des actes posés dans le cadre de ces unions.

> «L'union conjugale rapproche donc tout dans un accord intime, les âmes plus étroitement que les corps; ce n'est point un attrait sensible ni une inclination passagère des cœurs qui la détermine, mais une décision délibérée et ferme des volontés: et cette conjonction des esprits, en vertu du décret divin, produit un lien sacré et inviolable.»

La spécificité d'un tel contrat marque l'irréductibilité des rapports sexuels humains aux rapports qu'ont entre eux les animaux, mûs par le seul instinct naturel. Mais également

> «elle le rend totalement différent aussi de ces unions humaines instables, réalisées en dehors de tout lien véritable et honnête des volontés et qui n'engendrent aucun droit à vivre en commun».

Les développements de *Persona Humana* se situent dans le prolongement de cette doctrine.

Celle-ci entraîne encore une conséquence sociale. La société se trouve là devant une réalité qui la transcende, puisqu'elle «résulte de la nature humaine elle-même». Son rôle est de protéger le mariage. De même «aucune loi humaine ne saurait ôter à l'homme le droit naturel et primordial du mariage» ni s'en prendre à ses fins [1]. Cette conséquence sociale, fort importante puisqu'elle touche à des questions comme celles de l'avortement ou du rôle de la société dans la régulation des naissances, nous entraînerait en dehors du cadre de la présente réflexion.

Si nous avons rappelé ces textes vigoureux, c'est parce qu'ils contiennent les principes qui éclairent les positions du Magistère de l'Eglise sur des problèmes plus particuliers de la morale sexuelle. Ils permettent également de mieux saisir, par rapport à l'idéologie dominante, la spécificité de la vision chrétienne du mariage.

Les relations préconjugales

5. La théorie libérale du contrat aboutit à légitimer toute union entre un homme et une femme, et même une union homosexuelle, par la raison que ce sont les libertés contractantes, et non Dieu auteur de la nature, qui déterminent l'essence et le contenu de l'union. *Persona Humana* ne traite pas dans toute son ampleur le fait de la multiplication des unions libres. Le document envisage le cas plus précis de l'union sexuelle *avant le mariage*. Et ce n'est pas tant le fait que ces unions sont de plus en plus fréquentes et tendent même à passer dans les mœurs qui retient l'attention, que les justifications que l'on a voulu en donner.

Selon certains, en effet, il y aurait un «droit à l'union sexuelle avant le mariage», dès lors qu'un ensemble de conditions seraient vérifiées. Tel serait le cas là «où une intention ferme de se marier et une affection en

[1] Nous citons d'après la traduction de E. J. CHEVALIER et E. MARMY, *La communauté humaine, Documents*, St-Paul éd., Fribourg 1944, p. 146–147.

quelque sorte déjà conjugale dans la psychologie des sujets demandent cet achèvement qu'ils estiment connaturel». Ceci vaudrait surtout «quand la célébration du mariage est empêchée par les circonstances» ou encore «si cette relation intime paraît nécessaire pour que l'amour soit conservé».

Une telle opinion n'est pas en accord avec l'enseignement constant de l'Eglise, tel qu'il a interprété le Nouveau Testament [1]: «l'union charnelle n'est (...) légitime que si entre l'homme et la femme est instaurée, définitive, une communauté de vie». L'Eglise est par ailleurs persuadée de rejoindre là «la réflexion des hommes et les leçons de l'histoire».

On note ainsi que, quelle que soit la fermeté du propos de ceux qui s'engagent dans des rapports préconjugaux, ceux-ci «ne permettent pas d'assurer dans sa sincérité et sa fidélité la relation interpersonnelle d'un homme et d'une femme et notamment de les protéger contre les fantaisies et les caprices».

D'autre part, le plus souvent de telles relations excluent la perspective de l'enfant, de telle sorte que «ce qu'on représente comme un amour conjugal ne pourra pas, alors qu'absolument il le devrait, s'épanouir en un amour paternel et maternel». A l'inverse, les enfants nés de semblables unions en souffriront, car «ils seront privés du milieu stable où ils devraient se développer pour pouvoir y trouver la voie et les moyens de leur insertion dans l'ensemble de la société».

Mais l'argument principal avancé en faveur de la légitimité, dans certaines circonstances, de relations préconjugales est la qualité de l'amour et de l'affection. Dans son fond, l'argument rejoint, ou tend à rejoindre, une conception que véhicule l'idéologie libérale dont nous avons déjà parlé: l'essentiel dans l'union conjugale n'est-ce pas l'amour? dès lors, si celui-ci existe, le reste est accessoire et dans ce reste on comprend le contrat de mariage. D'ailleurs quoi de plus opposé à la spontanéité de l'amour qu'une «institution»? A cela l'Eglise répond par son «expérience».

> «Nous savons d'expérience que, pour que l'union sexuelle puisse répondre vraiment aux exigences de sa propre finalité et de la dignité humaine, l'amour doit trouver sa sauvegarde dans la stabilité du mariage. Ces exigences appellent un contrat conjugal sanctionné et garanti par la société, contrat qui instaure un état de vie d'importance capitale tant pour l'union exclusive de l'homme et de la femme que pour le bien de leur famille et de la communauté humaine.»

Ainsi, loin qu'entre l'institution et l'amour il y ait antinomie, l'amour exige le *contrat*. Et ceci pourquoi? parce que par le contrat est instauré un *état de vie*, c'est-à-dire un type et un mode d'existence *définitif*, ce qui est conforme au vœu le plus intime de l'amour lui-même. Enfin cette stabilité, non seulement scellera l'amour de l'homme et de la femme, mais encore est nécessaire pour la famille, et également pour la communauté humaine. Nous reviendrons sur ce dernier point.

[1] On renvoie à Mt. 19,4–6 et à divers textes de Paul, comme 1 *Co*, 7,9, cf. notes 13–16.

L'amour authentique

6. Depuis l'Antiquité l'expérience humaine a discerné que le terme général d'amour recouvrait des sentiments divers et contrastés: sensuels et spirituels, égoïstes et désintéressés, passagers et durables, superficiels et profonds, clairs et ambigus, souvent ambivalents. On sait que l'amour est lucide, mais aussi qu'il est capable d'aveugler et de se nourrir d'illusions. Il est donc essentiel à chaque fois de se demander de *quel* amour il est question et ceux qui entendent justifier sans autre la licéité morale de certaines relations préconjugales par «l'amour», avant même que cet amour ait pu révéler sa qualité à l'école de la durée et de l'existence, pèchent par naïveté et par myopie psychologique.

Le mariage est l'accomplissement de l'amour authentique et il vit de cet amour. Il faut retranscrire ici quelques textes de *Gaudium et spes* (n. 49) qui disent l'essentiel sur l'amour authentique entre mari et femme:

> «Eminemment humain puisqu'il va d'une personne vers une autre personne en vertu d'un sentiment volontaire, cet amour enveloppe le bien de la personne tout entière; il peut donc enrichir d'une dignité particulière les expressions du corps et de la vie psychique et les valoriser comme les éléments et les signes spécifiques de l'amitié conjugale.»

Autrement dit la vie sexuelle reçoit sa signification humaine du fait qu'elle est assumée et intégrée dans cette relation de personne à personne qu'est une amitié. Puisque ce sont les personnes qui en sont les sujets, cet amour a son foyer dans cette faculté spirituelle d'aimer qu'est la volonté.

Bien plus, dans l'économie chrétienne cet amour est surélevé par la divine charité:

> «Cette affection a sa manière particulière de s'exprimer et de s'accomplir par l'œuvre propre du mariage. En conséquence, les actes qui réalisent l'union intime et chaste des époux sont des actes honnêtes et dignes. Vécus d'une manière vraiment humaine, ils signifient et favorisent le don réciproque par lequel les époux s'enrichissent tous les deux dans la joie et la reconnaissance.»

Les caractères d'*indissolubilité* et d'*unité* du mariage sont en consonance avec la profondeur d'un tel amour:

> «Cet amour, ratifié par un engagement mutuel, et par-dessus tout consacré par le sacrement du Christ, demeure indissolublement fidèle, de corps et de pensée, pour le meilleur et pour le pire; il exclut donc tout adultère et tout divorce.»

Et voici pour ce qui concerne son unité:

> «De même, l'égale dignité personnelle qu'il faut reconnaître à la femme et à l'homme dans l'amour plénier qu'ils se portent l'un à l'autre fait clairement apparaître l'unité du mariage, confirmée par le Seigneur.»

Il est évident qu'un si noble amour «dépasse (...) de loin l'inclination simplement érotique qui, cultivée pour elle-même, s'évanouit vite et d'une façon pitoyable». Il est également clair qu'il obéit à cette loi générale de la vie chrétienne qu'est la loi de croissance et de purification. Il est vrai

qu'un grand amour saisit la personne dans ses racines mêmes: cela vaut de l'amour humain et de l'amour de Dieu [1]. Mais l'erreur, magnifiée par le romantisme et fort tenace, consiste à confondre cette radicalité avec le feu d'une passion irrésistible. En réalité, la volonté, faculté d'aimer de la personne, est à l'origine de l'amour authentique, et c'est pourquoi l'amour se cultive, par l'ascèse et la vertu de chasteté, d'autant qu'il n'y a pas de vrai amour sans sacrifice. Le texte le remarque:

> «Pour faire face avec persévérance aux obligations de cette vocation chrétienne, une vertu peu commune est requise: c'est pourquoi les époux, rendus capables par la grâce de mener une vie sainte, ne cesseront d'entretenir en eux un amour fort, magnanime, prompt au sacrifice, et ils le demanderont dans leur prière.»

De même, l'éducation des jeunes doit les ouvrir à percevoir la dignité de l'amour conjugal et à s'y préparer. Ils doivent donc être formés à la chasteté. C'est dans ces perspectives que se comprend le sens chrétien des fiançailles, dans lesquelles une affection affinée et pleine de tact peut seule préparer à des exigences qui trouvent leur mesure dans la noblesse d'une amitié de personnes. La légitimation des relations préconjugales, à l'inverse, est une invitation à perdre de vue la qualité d'un amour conjugal authentique. Les exigences en ce qui concerne la maîtrise de soi, dont nous parlerons une autre fois, procèdent de la même raison.

Enfin, le mariage et l'amour conjugal qui en est l'âme ne sont pas destinés à se refermer sur eux-mêmes, devenant une sorte de narcissisme à deux, qui ne saurait échapper à l'égoïsme. Ils sont «d'eux-mêmes ordonnés à la procréation et à l'éducation». D'ailleurs, la fécondité est un vœu profond inscrit au cœur de l'amour authentique et généreux, car l'amour est communication du bien et le bien est par lui-même rayonnant et débordant. Le texte poursuit en notant (n. 50) que:

> «les enfants sont le don le plus excellent du mariage et ils contribuent grandement au bien des parents eux-mêmes (...). Dès lors un amour conjugal vrai et bien compris, comme toute la structure de la vie familiale qui en découle, tendent, sans sous-estimer pour autant les autres fins du mariage, à rendre les époux disponibles pour coopérer courageusement à l'amour du Créateur et du Sauveur qui, par eux, veut sans cesse agrandir et enrichir sa propre famille».

La paternité responsable est celle qui suit une conscience droite, éclairée par la loi divine, car

> «cette loi divine manifeste la pleine signification de l'amour conjugal, elle le protège et le conduit à son achèvement vraiment humain».

Le mariage, qui a pour origine la volonté du Créateur et du Sauveur, constitue ainsi le lieu de l'amour authentique. Loin de s'opposer à l'amour vrai, l'institution, avec sa finalité, lui fournit son expression et cette stabilité qui correspond à son vœu le plus profond.

[1] On relira ici l'étude de Jacques MARITAIN, *Amour et Amitié*, dans *Approches sans entraves*, Paris 1973, Fayard, p. 202–239.

La conception individualiste du couple

7. Ce qui précède concerne le mariage envisagé dans la pureté de son essence humaine et chrétienne. La manière concrète dont cette réalité est vécue est tributaire des mœurs, lesquelles à leur tour sont conditionnées par la société. Les difficultés de logement, le fait que les jeunes sont amenés très tôt à vivre hors du cadre familial dans l'anonymat des cités expliquent la fréquence des unions préconjugales. Il y a là un obstacle, qui n'est pas mince, à la compréhension du mariage chrétien et de ses exigences.

Mais il faut dire un mot d'un autre aspect encore. La société industrielle et urbaine favorise le sentiment de solitude des individus. La société est perçue comme une machine anonyme à laquelle on s'efforce de soustraire une parcelle de vie propre. L'amour devient ainsi l'espace privilégié dans lequel un homme et une femme comptent vraiment l'un pour l'autre; leur vie privée est un hâvre où leur personnalité est enfin prise en considération. Ainsi la société industrielle véhicule un modèle du *couple*, qui se définit en opposition à la société et comme un refuge contre elle. Même l'image des enfants est fonction du couple. Les démographes s'inquiètent d'ailleurs de la force avec laquelle le modèle du couple à deux enfants s'est pour ainsi dire imposé dans la société industrielle européenne. Et il est significatif que l'on parle plus volontiers de couple à deux enfants que d'une famille de quatre, comme si les enfants étaient satellisés par le couple. De là cette conséquence que la dimension sociale du mariage n'est plus perçue. On dénonce ainsi facilement le «ménage bourgeois». En fait, il y a là un élément idéologique qui vient renforcer la conception du contrat contenue dans l'idéologie libérale. Le mariage et le couple sont l'affaire strictement privée de deux *individus*. On ne voit plus pourquoi la société, et au plan spirituel, l'Eglise, ont à intervenir. De fait, le mariage trouve son accomplissement dans la *famille* et celle-ci a une fonction sociale indispensable à la cité. La mentalité dominante, au contraire, tend à sauter tout intermédiaire entre la foule des individus et la cité et l'Etat.

On comprend donc, qu'à propos toujours des relations préconjugales, la Déclaration précise:

> «Le consentement que se donnent les personnes qui désirent s'unir en mariage doit (...) être extérieurement manifesté et d'une façon qui le rende valable au regard de la société. Quant aux fidèles c'est selon les lois de l'Eglise que doit s'exprimer leur consentement à l'instauration d'une communauté de vie conjugale, consentement qui fera de leur mariage un sacrement du Christ.»

L'amour trouve son accomplissement dans le mariage et c'est dans le mariage que l'exercice de la sexualité trouve son sens. Cette conception chrétienne qui ne dissocie pas amour, mariage et sexualité, se heurte à la conception individualiste pour laquelle l'individu est à lui-même sa propre loi, disposant à son gré de ses engagements et de ses fidélités.

GEORGES COTTIER, O.P.

Mariage et famille. Vision chrétienne de l'institution *

Dans un récent ouvrage, M. R. Minnerath, s'attachant à ce qu'étaient aux yeux du monde ambiant les notes spécifiques du comportement des premiers chrétiens, en trouve une toute particulière dans «l'exemple du mariage». Il écrit à ce propos:

«Dans le cas particulier du mariage... les premiers chrétiens ont promu une image nouvelle de la valeur du couple et de la cellule familiale... Le christianisme a, seul dans l'antiquité, proclamé l'indissolubilité absolue du mariage. Par là même, il a subordonné l'institution juridique de la famille au consentement mutuel des époux, à un amour permanent. Certes, on peut encore trouver chez Paul l'idée que le mariage est une soupape de sûreté qui éloigne des vices. Mais il est aussi l'image, actualisée dans l'amour réel, de l'union du Christ et de l'Eglise. L'agapè qui relie le Christ à l'Eglise est donné pour modèle de la valeur inestimable et inaliénable de l'amour humain vécu dans la perspective de la foi. Le mariage n'est plus compris seulement comme une réalité physique, institutionnelle ou sociale: vécu dans le Christ il est lui-même renouvelé par les effets de la rédemption, en faisant participer les époux unis dans une communion personnelle à l'amour créateur de Dieu. Les Apologétistes ont voulu tirer argument de l'amour fidèle du mariage chrétien pour prouver la supériorité de leur morale». (R. Minnerath *Les Chrétiens et le Monde. I^er^ et II^e^ siècles*, Gabalda, pp. 272–273).

Ne sommes-nous pas à une époque où la conception chrétienne du mariage et de la famille constitue un trait original tranchant sur l'opinion commune. Sans esprit de secte, force est de préciser pour cerner cette originalité que parmi les chrétiens, elle appartient surtout aux catholiques, du moins à ceux qui se soucient de fidélité à l'enseignement de leur foi. Ils partagent cet honneur avec beaucoup de leurs frères orthodoxes et maint cercle réformé «conservateur», mais leur Eglise défend avec une vigueur sans égal l'intégrité de sa doctrine sur la famille au point qu'elle apparaît de

* Conférence donnée à un cercle universitaire de Leiden.

plus en plus comme le champion de la famille et de ses valeurs. C'est une fonction que les Papes revendiquent volontiers pour l'Institution qu'ils guident: «L'histoire», disait à ce propos Pie XI dans l'Encyclique *Divini illius Magistri* du 31 décembre 1929, «montre aussi splendidement comment l'Eglise a toujours pris ces droits [ceux que le Créateur a conférés à la famille] sous sa tutelle pour les défendre» (CM, 328). Plus nous avançons dans le temps, plus la civilisation occidentale, la nôtre, par ses pratiques, ses théories, ses actes législatifs, met en question, quand elle ne l'attaque pas de front, la substance même de l'institution familiale. A l'occasion de la Conférence de la Population de Bucarest (1964) cette tendance a trouvé des avocats dans les représentants de Gouvernements de l'Occident; un Ministre a dit au cours du débat général que son pays tendait de plus en plus à douter de la validité du rôle assigné traditionnellement à la famille d'institution clé de la société.

En même temps qu'elle se sent pressée de défendre la famille contre tant d'attaques, l'Eglise perçoit aussi la nécessité d'une large action pour approfondir le sens de la famille, favoriser son épanouissement, mettre en œuvre une pastorale appropriée qui la place au centre de la vie de la communauté chrétienne et de son fonctionnement concret. Dans cette perspective a été fondé à Rome le «Comité pour la Famille» qui vient d'être réorganisé dans le cadre du nouveau «Conseil Pontifical pour les laïcs». Ces efforts de l'Eglise, beaucoup en apprécient la valeur, rendus conscients par la leçon de l'expérience, que là où la famille croule ou se dissout, toute la société se trouve ébranlée.

*

Une première question que nous avons à nous poser est celle de savoir à quel niveau le chrétien situe son discours sur la famille. S'agit-il d'une institution dont l'essence tient à l'économie du Salut, ce qui en limiterait la portée aux seuls chrétiens, ou d'une institution de la nature dont les requêtes fondamentales concernent tous les hommes? N'avons-nous à faire en d'autres termes qu'à des lois révélées ou sommes-nous en position de parler ici de «droit naturel»? La question revêt une grande actualité aujourd'hui où nos adversaires opposent à nos revendications chrétiennes sur la famille qu'elles ne s'inspirent que d'une option strictement confessionnelle: les catholiques s'arrogent une insupportable prétention en cherchant à faire valoir pour d'autres qu'eux-mêmes leurs thèses en la matière; ce qui s'applique en particulier aux controverses sur le divorce et sur l'avortement. Il est donc de la plus haute importance de reconnaître clairement que la doctrine catholique sur le mariage et la famille est essentiellement basée sur la loi naturelle.

C'est une réalité bien consistante qui a été élevée du plan de la nature à la dignité de sacrement par le Seigneur. Ceci est si vrai que les exceptions tolérées dans l'Ancienne Loi (divorce, polygamie) à ce que nous tenons pour essentiel dans le mariage, ne sont jamais présentées comme exceptions

à une loi surnaturelle mais comme des aménagements au droit naturel dus à Celui qui seul en est maître. La loi de nature revêt ici une telle dignité que saint Paul dans l'épître aux Ephésiens nous montre l'institution naturelle du mariage telle que fondée dans la Genèse (II,24) déjà toute orientée vers l'ordre surnaturel comme «mystère de grande portée». (Cf. Eph. V, 31–32). Quand le chrétien traite du mariage, il a donc sans cesse devant les yeux cette profonde relation entre l'ordre naturel et l'ordre surnaturel. Ainsi dans l'Ancien Testament, Dieu recourt-il à l'exemple du mariage qui n'est pas encore un sacrement pour donner à entendre ce qu'est son amour pour son peuple, qui relève, lui, de l'ordre surnaturel. Signalons cette même orientation dans la part que les mères d'hommes choisis dans l'Ancien Testament ont dans la vocation de leur fils pour le salut du Peuple, toute cette fonction culminant et s'élevant dans la fonction sans égale de Marie.

*

Il faut donc partir du plan naturel pour décrire la réalité du mariage. L'un de mes auditeurs m'a écrit par avance que ce serait rendre un réel service que de procéder ici en bonne scolastique et de produire une définition du mariage et de la famille qui en exprime au plus près possible l'essence immuable et ne soit pas sujette à des variations occasionnelles. Une bonne définition consiste en un *genus proximum* (le genre le plus proche, l'homme est un *animal*) et la *differentia specifica* (la différence spécifique, l'homme est un animal *raisonnable*). Je me suis donc hasardé à rechercher selon ce schème classique une définition de la famille.

Pour le *genus proximum*, il n'y a pas à penser loin. La famille est «une société naturelle». C'est une société donnée par la nature même de l'homme et non une société artificielle ou conventionnelle, établie par consentement réciproque ou général agrément. Dans la doctrine classique sur la société, on estime qu'il n'existe que deux sociétés de ce type: la famille et l'Etat ou, selon la terminologie de Vatican II, «la communauté politique». «Parmi les liens sociaux nécessaires à l'essor de l'homme», dit la Constitution Pastorale *Gaudium et Spes* (n. 25 § 1), «certains, comme la famille et la communauté politique, correspondent plus immédiatement à sa nature intime, d'autres relèvent plutôt de sa libre volonté».

Nous dirons d'abord que la famille est une société naturelle parce que l'humanité ne se conçoit pas sans que soient du coup évoquées la complémentarité des sexes, la procréation et l'éducation, tous éléments qui font l'essentiel de l'institution familiale. La famille ne vient pas s'ajouter en surplus à une vue de l'humanité suffisamment formée sans tenir compte d'elle. Elle est là dès le premier instant. Aussi a-t-elle par rapport à cette autre société naturelle qu'est l'Etat, priorité de nature. La nature, en effet, comporte l'exigence de la famille plus radicalement qu'elle ne postule celle de la communauté politique. Tandis par exemple que la forme et le fonctionnement de l'Etat sont matières optionnelles au regard de la nature, c'est elle qui dessine très fermement la structure de la famille et la constitue

de relations fondamentales. Quoi qu'il advienne, mon père sera toujours mon père et je serai toujours son fils.

Ceci m'a conduit à l'énonciation de la *differentia specifica* qui complète la définition de cette société naturelle qu'est la famille. Sans me soucier de faire tenir cette énonciation en un seul mot, j'en propose la forme suivante: La famille est une société naturelle «qui dans l'exercice de la complémentarité des sexes assure le service de procréation et d'éducation des enfants ainsi que le perfectionnement mutuel des époux». Nous ne saurions négliger aucun de ces éléments même si nous ne méconnaissons pas le caractère primaire de la fin de procréation et d'éducation. Le perfectionnement mutuel des époux appartient lui aussi à l'ordre naturel: cette fonction de l'institution familiale est même la plus durable puisqu'elle s'étend à toute la vie des époux alors que la responsabilité à l'endroit des enfants, si elle ne se perd jamais, se nuance et s'amenuise au fur et à mesure que ceux-ci passent à l'âge adulte.

En tout cela, procréation, éducation mais aussi perfectionnement mutuel, la famille se trouve placée au cœur de l'existence de ses membres: en elle, l'existence est donnée, développée, épanouie selon la vocation de chacun dans le Seigneur. Ordre de l'existence dans lequel les partenaires sont des personnes; c'est de là que se prennent les deux notes classiques du mariage, l'unicité et l'indissolubilité. Ce que le mariage crée, est une nouvelle réalité, une nouvelle existence pour les deux partenaires qui en s'y engageant librement, se soumettent à des lois qui de par la nature même de ce nouvel ordre ne sont pas facultatives.

«L'histoire du mariage commence avec l'histoire de l'homme. Les lignes principales du mariage et de la famille ainsi que leur mission dans l'histoire humaine et dans l'histoire du salut sont fixées par le Créateur au moment même de la création. Il y a quelque chose dans le mariage qui provient du Créateur, et qui s'inscrit dans la nature même de l'homme. Il y a certains modes d'exister qui sont au-dessus de l'homme individuel. Dieu lui-même s'en est occupé. Le mariage ne vise pas seulement le bien du couple, mais il dépasse celui-ci parce qu'il est orienté vers l'humanité globale et qu'il est destiné au service de la diakonie de l'humanité» (J. Tomko, *Quelques aspects de la théologie du mariage à partir de la vision paulinienne*, «Laïcs aujourd'hui», nn. 17–18 (1974), p. 910).

Et encore:

«La diversité non seulement physique, mais aussi psychique et spirituelle de l'homme et de la femme, appelle l'un et l'autre à se compléter en tout ce qui est humain, – au plan psychologique et spirituel également –, dans cette donation mutuelle continue qui s'appelle l'amour; amour, qui dans le mariage, concerne la personne humaine tout entière, esprit et corps, et requiert donc une communion de vie.

«L'union conjugale est en effet différente de toute autre association humaine et constitue une réalité tout à fait singulière, exprimée par une expression biblique riche de signification, *una caro*, une personne morale, même presqu'un seul être. Cette union est spirituelle et physique, lien et

liberté, amour et responsabilité, générosité et fécondité, création et incarnation» (*Ibid.*, p. 11).

On retrouve plus approfondie encore la pensée qui inspire ces lignes, dans l'*Adresse* du 12 février 1966 de Paul VI.

Par le moyen du mariage «Dieu veut rendre l'homme participant à ses prérogatives les plus hautes: son amour pour les hommes et sa faculté créatrice de la vie. C'est pourquoi le mariage et la famille soutiennent une relation transcendantale avec Dieu».

En bonne métaphysique, la relation transcendantale signifie que toute l'existence de celui qui est référé est suspendue à celui à qui on le réfère. Toute créature est dans cette relation avec Dieu; appliquer le terme à la famille et au mariage, une fois de plus c'est marquer combien profond est leur lien avec l'ordre même de l'existentiel.

*

Que la famille participe à la fonction créatrice de vie de Dieu, cela semble aller de soi et n'a guère besoin de longs commentaires. On passe par contre généralement sous silence le fait que mariage et famille sont également à l'image de Dieu comme Providence continue. Il y a toujours un rôle «providentiel» à exercer dans la famille par chaque membre au regard des autres. Or, la Providence prolonge et maintient la Création, l'amène à sa pleine expression, à sa croissance, à sa perfection. De cette fonction de Providence, qui serait riche à explorer sous tous ses aspects, nous en retiendrons le plus important qui est l'éducation. Pie XI s'en est largement expliqué dans l'Encyclique *Divini illius Magistri* que j'ai déjà citée:

«Dans l'ordre naturel, Dieu communique immédiatement à la famille la fécondité, principe de vie, donc principe du droit de former à la vie, en même temps que l'autorité principe d'ordre.»

«Le Docteur Angélique dit avec son habituelle clarté de pensée et sa précision de style: «Le père selon la chair participe d'une manière particulière à la notion de principe qui, dans son universalité, se trouve en Dieu... Le père est principe de la génération, de l'éducation et de la discipline, et de tout ce qui se rapporte au perfectionnement de la vie humaine». (IIa–IIae q. CII a. 1).

«La famille reçoit donc immédiatement du Créateur la mission et conséquemment le droit de donner l'éducation à l'enfant, droit inaliénable parce qu'inséparablement uni au strict devoir corrélatif, droit antérieur à n'importe quel droit de la société civile et de l'Etat, donc inviolable par quelque puissance terrestre que ce soit».

«De cette inviolabilité, le Docteur Angélique donne la raison: «Le fils en effet, dit-il, est par nature quelque chose du père... il s'ensuit que, de droit naturel, le fils, avant l'usage de la raison, est sous la garde de son père. Ce serait donc aller contre la justice naturelle si l'enfant, avant l'usage de la raison, était soustrait aux soins de ses parents ou si l'on disposait de lui en quelque façon contre sa volonté», (IIa–IIae, X, a. 12). Et puisque

les parents ont l'obligation de donner leurs soins à l'enfant jusqu'à ce que celui-ci soit en mesure de se suffire, il faut admettre qu'ils conservent aussi longtemps le même droit inviolable sur son éducation». «La nature, en effet, poursuit le Docteur Angélique, ne vise pas seulement à la génération de l'enfant, mais aussi à son développement et à son progrès pour l'amener à l'état parfait de l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire à l'état de vertu». (*Suppl.* XLI, a. 1.) (CM 325).

Le Droit Canon (c. 1113) sanctionne avec précision et fermeté la grave obligation des parents en ce qui concerne l'éducation de leurs enfants sous tous les aspects. L'éducation, aussi longtemps que l'enfant la requiert, est en conséquence un domaine où le droit des parents est prioritaire. Par nature, l'enfant, le «petit d'homme», diffère profondément de l'animal en ce qui concerne sa croissance et son accession à l'âge d'homme. Des années s'écoulent avant d'atteindre cette plénitude et ce qu'elle comporte pour la conduite d'une vie autonome. Selon Aristote, ce sera l'instant où à son tour l'homme jeune se trouvera en mesure de fonder une famille. Aussi longtemps que ce point n'est pas atteint, il n'est autosuffisant (à des degrés divers selon l'âge) ni physiquement, ni intellectuellement, ni aussi affectivement. Besoin lui est de se perfectionner dans l'existence, d'actualiser ses potentialités d'adulte, dirait le scolastique.

Ici se marque bien la différence entre ce que procure d'éducation la famille et ce qui est donné par des facteurs externes, avant tout l'école et l'Etat. L'Etat dans son orientation au bien commun a certes à intervenir mais son approche va au futur citoyen, à l'individu parmi d'autres, sans atteindre jusqu'au fond intime de l'intéressé. G. Camparini note avec pertinence: «c'est dans la famille que l'homme peut être reconnu comme «personnalité», et non comme élément d'une masse informe». (*Famille et Evangélisation*, «Laïcs aujourd'hui», 17–18, p. 43). Dans la famille selon la nature joue le contact existentiel entre personnes; c'est ce qui rend la famille si longtemps responsable de l'éducation, même lorsque joue à plein, surtout pour l'instruction, la complémentarité des autres institutions. Je ne prétends pas que celles-ci restent indifférentes à ce qui constitue le propre de la personnalité mais leur action en droit ne se joue pas au plus intime d'elle-même. Y prétendre serait faire violence à la nature en se servant de facteurs qui n'entretiennent pas avec la personne de l'enfant et de l'adolescent les relations profondes qu'ont avec lui ses parents. C'est une attention permanente de ceux-ci qui assurera à l'enfant une croissance harmonieuse «en âge et en sagesse» à l'image du jeune Jésus. Le don des parents rencontre vite de la part des enfants un climat d'échange. L'éducation n'est ni pure réception ni passivité; très vite elle se transforme en enrichissement mutuel. C'est une constatation d'expérience comme une loi de nature que les enfants éduquent eux aussi leurs parents.

La famille ne comprend pas les seules relations parents-enfant mais par nature elle est ouverte et multiple. Je ne fais pas allusion maintenant au rayonnement de la famille sur la société et le milieu ambiant. Le «multiplier» de la Genèse n'a pas qu'une portée démographique à l'usage de

nos tout premiers parents, comme l'insinuent certaines interprétations contemporaines. Il est de la nature des choses que la cellule familiale se diversifie et s'enrichisse de par la loi de diffusion de l'amour et de par la loi de variété de l'espèce humaine. On a beaucoup écrit sur la complémentarité des époux, plus rarement sur celle entre parents et enfants, moins encore sur la complémentarité entre frères et sœurs. Cette complémentarité revêt une grande importance pour réaliser une société bien équilibrée, susceptible d'avoir ce degré de suffisance sociale qui convient entre autres à sa fonction éducatrice. Incontestablement, l'émancipation prématurée et malsaine dès la préadolescence a souvent son origine dans l'incapacité du milieu familial à constituer une vraie société. Les apologistes de la petite famille paraissent oublier que l'existence de frères et sœurs est une requête de nature et non un accident dont on s'accommode tant bien que mal.

Enfin, parce que les relations qui existent en famille sont des relations de personne à personne, elles sont des relations d'amour. Sans entrer dans le chapitre de l'amour conjugal et familial qui est l'objet de mille traités et études et que j'ai présupposé tout au long de mon exposé, je n'en soulignerai qu'une conséquence: les liens d'affection tissés dans le mariage et la famille sont de par nature durables. Lors même que certaines fonctions n'ont plus à s'exercer dans le cadre de la famille, celle de l'éducation et de l'entretien des enfants notamment, l'affection reste avec toute son exigence qui ne s'impose qu'en s'approfondissant. Il est donc de la nature des choses que même en s'aménageant sous une nouvelle forme, les liens d'affection et leurs exigences et manifestations durent pour la vie. Le IV^e^ Commandement de Dieu prend alors tout son relief. Le devoir des enfants envers leurs parents ne ressort pas moins à la justice que celui des parents envers les enfants, mais c'est l'amour qui inspirera ici la délicatesse et la générosité des attitudes à prendre. Les familles chrétiennes se doivent de réagir contre les contraintes et l'indifférence imposées trop souvent au «troisième âge». La communauté politique, la collectivité sociale s'en émeuvent de plus en plus; a-t-on le droit de la part d'enfants de s'en remettre à elles pour que soient acquittés des devoirs inscrits dans notre nature profonde d'homme? Avec des parents ce ne sont pas les convenances qui président aux relations mais l'amour qui ne compte pas. A la lumière de ce qui a été dit sur les frères et les sœurs, on étendra aisément ce discours aux relations à divers degrés et on ne verra pas volontiers s'estomper le lien familial même avec des relations plus éloignées. Comme elles sont durables, les affections familiales ne sont pas volontiers trop restreintes.

*

On m'a prié de compléter cet exposé par des indications sur quelques problèmes de l'heure. Avant d'aborder les trois points que j'ai cru utile de retenir, je rappelle que la famille chrétienne a aujourd'hui le devoir de se tracer sa vie en-dehors des comportements reçus par la société contem-

poraine et parfois en contraste avec eux. Au reproche d'aller à contre-courant, un politicien de chez nous rétorquait: «Non! je me refuse seulement d'aller à la dérive»; la même conviction inspirera nos familles. Besoin est pour cela de courage et de lucidité. Ceci dit, venons-en à mes trois points: la promotion sociale de la femme; la crise de l'autorité paternelle; l'émancipation de la jeunesse, c'est-à-dire le terme de la phase de responsabilité et de contrôle des parents.

1. Le christianisme a plus que tout autre opéré pour la reconnaissance de la dignité de la femme et de son égalité foncière avec l'homme. La fonction de la mère et de l'épouse, sublimée dans la personne de la Mère de Dieu, tient dans l'histoire de la sainteté, la vraie histoire de l'Eglise, une place prééminente et l'Eglise proclame très haut ce qu'elle doit à la persévérance, à la fidélité et à la diligence de la femme dans la vie des chrétiens. Il est pourtant indéniable que l'évolution des mœurs et des institutions crée une impression aiguë et partiellement justifiée de l'injustice d'un statut d'inégalité sociale, source de frustration pour la femme. Il s'agit notamment de l'accès à la vie politique, aux études et au travail; les textes récents du Concile et des Souverains Pontifes ne manquent pas pour établir ce qu'il y a de bien-fondé dans ces revendications. Mais l'émancipation de la femme prônée aujourd'hui va-t-elle sans conflit avec le rôle traditionnel de la mère et de l'épouse? Encore que tout soit cas d'espèce et qu'il n'existe guère de règle absolue, un facteur revêt ici de par nature une importance primordiale. La santé et l'équilibre de la vie de famille, sa fidélité à sa vocation sont largement fonctions de la présence agissante de la femme au foyer et du temps qu'elle y consacre. Puisque, cela a été établi plus haut, l'institution familiale est première dans l'ordre social, ce sont ces exigences qui mesurent les possibilités de participation des épouses et des mères à la vie publique et leur engagement dans un travail professionnel. Les suppléances matérielles que s'efforcent d'assurer les Etats socialistes, et pas seulement eux, à l'absence de la femme du foyer, ne sont pas de nature à satisfaire la première requête de la famille, c'est-à-dire le contact existentiel entre personnes. Que les options à faire n'aillent pas sans sacrifices parfois, c'est vrai déjà pour le mari. Il ne manque pas d'hommes qui pour préserver le milieu familial ont récusé tel avancement, tel transfert, tel avenir politique flatteur. Ces choix exigent l'intelligence des situations, la capacité d'organisation et aussi le courage d'être conséquent avec soi-même. Il n'y a rien d'incongru à dire que pour l'épouse et la mère la préférence accordée au facteur familial se fait plus pressante; elle met souvent en jeu le maintien des relations essentielles sans lesquelles la famille ne s'épanouit pas.

Bien des exemples prouvent que si on sait raison garder, l'observation de cette règle n'implique nécessairement ni la fermeture à toute intervention dans la vie publique ni l'interdiction de toute activité professionnelle. A chacun de trouver le juste équilibre dans la pleine conscience que les valeurs durables ne sont pas les plus apparentes.

2. J'ai déjà touché à l'émancipation des enfants en traitant de l'éducation. Le monde contemporain fait face à un problème de la jeunesse posé en termes inédits dans l'histoire. Ce problème, ne l'oublions pas, comporte deux aspects: tout s'organise comme si le contrôle des parents sur les enfants (disons plutôt la responsabilité) était une chose bien vite dépassée; mais d'un autre côté, bien que la licence des mœurs donne le change, la maturité psychologique et spirituelle n'a jamais été si longue à atteindre qu'aujourd'hui. Preuve en soit non seulement la peur devant la vie qui hante certains jeunes, mais l'incapacité de persévérer, de s'engager, de durer qui explique tant d'échecs dans le mariage des jeunes et, pour une part assez nette, la baisse des vocations, pour ne citer que deux symptômes facilement observables. Or, tant que la maturité n'est pas atteinte, la famille garde son rôle à jouer. Elle ne saurait donc abdiquer trop tôt; au contraire, elle s'ingéniera à renouveler suffisamment son climat et son type d'influence pour fournir aux grands garçons et grandes filles une formation et une sécurité de cette «post-adolescence» dont ils ont tant de peine à sortir. Quand on découvre aujourd'hui entre 20 à 30 ans des signes si fréquents d'immaturité, on ne comprend guère qu'on se sente en position de revendiquer l'affranchissement dès l'âge de quatorze ou quinze ans. Sans doute, a-t-on à faire ici à une requête inédite dans sa forme et dans la manière d'y faire face. Ce n'est ni la férule ni la gâterie qui sont de mise; une forme nouvelle du dialogue entre parents et enfants doit s'instaurer, beaucoup reste à inventer pour en trouver l'expression adéquate. «Douceur fera plus que violence et que rage» mais elle n'excluera ni la fermeté de la conviction dans l'affirmation ni la franchise dans la pose du diagnostic.

3. Ce qui m'amène à mon troisième point, la démission des parents ou la crise de l'autorité paternelle. Et d'abord un avertissement à ceux qui en dissertent sans vivre eux-mêmes le difficile métier de parents. Ma mère me disait d'eux en souriant qu'«il leur manque la grâce d'état». Jamais le mot de Péguy sur ces aventuriers que sont les pères de famille n'a été plus vrai, d'autant que tout se ligue pour miner l'autorité paternelle. Le devoir des parents n'en est pas moins d'exercer l'autorité; les enfants y ont un droit strict qu'on lèse en les en frustrant. Sans m'embarquer dans un traité de la question, je me contenterai plus modestement de relever un facteur de sa solution. L'autorité ne s'exerce pas si fait défaut l'esprit de sacrifice de part et d'autre, celui qu'on inculque à l'enfant pour qu'il s'habitue très tôt à la docilité, celui que cultivent en eux les parents pour ne pas résister à la crainte de peiner ou de froisser des êtres qu'ils aiment plus que tout. La réduction des dimensions de la famille a compliqué l'exercice de l'autorité et si paradoxal que cela paraisse, le rend plus difficile. L'autorité est fonction d'une société; quand celle-ci devient trop ténue pour imposer sa consistance, l'autorité s'en trouve gênée d'autant. Si l'on est plusieurs, la sanction de qui rompt l'harmonie va de soi; quand on est très peu, elle risque seulement de créer une tension difficile à supporter.

Au moment de rédiger ces lignes, je tombe sur cette phrase que je ne résiste pas au plaisir de transcrire: «Il faut oser commander, il faut oser obéir».

*

Je ne saurais clore sans évoquer brièvement les extraordinaires richesses, le potentiel surabondant de force et d'amour que comporte l'élévation du mariage, institution de droit naturel, à la dignité de sacrement. L'institution familiale devient d'elle-même source de grâce et les dons du sacrement se communiquent dans l'exercice même de la vie conjugale. La comparaison de Paul entre le rapport du Christ et de l'Eglise et celui de l'épouse et de l'époux ne vise pas seulement l'amour de l'un pour l'autre et la surnaturelle ambition de l'un sur l'autre. Le Christ en aimant l'Eglise la sanctifie, l'époux en aimant son partenaire le sanctifie. La vie du Christ et le Mystère de sa Croix sanctifient l'Eglise, c'est-à-dire chacun de nous. Dans la famille, les actes des uns et des autres, de façon proprement sacramentelle ceux de l'épouse et de l'époux, sont riches de fécondité spirituelle pour tous les membres de la cellule. Les exigences posées aujourd'hui à la famille chrétienne sont de l'ordre de celles qui faisaient murmurer aux Apôtres: «Qui donc sera sauvé?» (Cf. Lc. XVIII, 26). La réponse reste identique: «Cela est impossible aux hommes, mais tout est possible à Dieu» (cf. ibid., 27). Si nous n'étions pas forts du lien étroit que le Christ a posé entre sa Mort et sa Résurrection et ce «mystère de grande portée» qu'est le mariage, nous n'oserions guère rappeler à la famille chrétienne ses hautes obligations.

J'ai commencé en évoquant le témoignage que les premières générations chrétiennes donnaient au monde dans leur vie familiale. Nos temps appellent à nouveau ce témoignage. La décadence de la famille s'accélère; la société non seulement en prend son parti mais y pousse plus ou moins consciemment. Les chrétiens, une fois de plus, ont à se montrer «l'âme de ce monde» en manifestant que dans un domaine aussi profané que celui de l'amour entre homme et femme, aussi mal géré que celui de la relation entre parents et enfants, l'amour authentique est possible, fécond et susceptible d'opérer de grandes choses.

H. DE RIEDMATTEN, O.P.

La théologie morale au déclin du Moyen-Age: Le nominalisme

Les écoles franciscaine et dominicaine

La théologie morale a incontestablement atteint un point d'apogée avec la *Secunda Pars* de la *Somme* de saint Thomas. Cette réussite ne doit cependant pas faire oublier la grandeur et la richesse de l'école franciscaine illustrée par Alexandre de Halès, saint Bonaventure et Duns Scot, et qui s'est érigée en gardienne de la tradition augustinienne. L'école dominicaine a précisément pris conscience d'elle-même et s'est formée pour répondre aux attaques lancées contre la théologie de saint Thomas, traitée de «novella» par les franciscains, et, en particulier, pour répliquer à la condamnation de certaines thèses thomistes par l'évêque de Paris, Etienne Tempiers, avec l'appui des franciscains et même de certains maîtres dominicains, comme Robert Kildwardby à Oxford. Les franciscains réagissent contre l'aristotélisme de saint Thomas qu'ils estiment exagéré et périlleux, tout en utilisant eux-mêmes Aristote, dans une certaine mesure. Les divergences sont profondes. Concernant le sommet de la morale chrétienne, à l'encontre du primat accordé par saint Thomas à l'intelligence qui le conduit à définir la béatitude par un acte de cette faculté, soit la vision de Dieu, comme élément premier et formel, les franciscains soutiennent le primat de la volonté et font de l'amour le constitutif essentiel de la béatitude.

Ces luttes d'écoles qui se prolongeront pendant plusieurs siècles, ne doivent cependant pas nous cacher l'aspect positif d'une recherche théologique commune. Les œuvres de ces théologiens seront, chacunes à leur manière, des efforts de l'intelligence chrétienne pour exprimer les richesses du mystère du salut qui dépassent toute intelligence ici-bas et ouvrent des voies d'accès multiples. Ces écoles sont pareilles à deux fortes branches issues du même tronc de la scolastique en son âge créateur, qui se conjuguent et s'opposent à la fois. Il convient de remarquer aussi que le débat ne se limite pas à deux familles religieuses particulières, à une lutte de chapelle ou de couvent; il porte sur la conception de la théologie dans son ensemble et concerne toute l'Eglise où ces Ordres jouent, à l'époque, un

rôle moteur de premier plan. C'est l'intelligence chrétienne qui est là en travail et en question.

Nous ne pouvons évidemment pas exposer ici toutes les phases de ce débat. Nous concentrerons plutôt notre attention sur une étape décisive que va connaître la théologie morale au XIV^e siècle avec l'avènement du nominalisme.

Le destin de Guillaume d'Ockham.

Le franciscain Guillaume d'Ockham a connu un étrange destin. Anglais, étudiant à Oxford, il ne recevra jamais la maîtrise en théologie parce que le Chancelier de cette université, John Lutterell, lui reproche des doctrines dangereuses. Aussi restera-t-il toute sa vie bachelier en théologie, d'où son nom de «Venerabilis Inceptor». Cité à la cour d'Avignon par le Pape Jean XXII, il y arrive en 1324, un an après la canonisation solennelle de saint Thomas. Il y rencontre le dominicain allemand Maître Eckhart qui va y mourir peu avant la condamnation de thèses tirées de ses ouvrages et prédications. Voyant sa cause trop compromise, Ockham s'enfuit en Allemagne et se met au service de l'empereur, Louis de Bavière, dans sa lutte contre le Pape. On lui prête cette parole à l'adresse de son protecteur: «Défends-moi par l'épée, je te défendrai par la parole.» Il prône la séparation radicale entre l'Eglise et le monde, et dénie au Pape tout pouvoir dans l'ordre temporel, brisant ainsi l'idéal unitaire de la chrétienté médiévale. Il sépare également l'ordre de la raison et celui de la foi. Jean XXII puisera dans les œuvres de saint Thomas des arguments pour lui répliquer.

Les doctrines d'Ockham connaîtront une très large diffusion et donneront naissance au nominalisme qui influencera profondément la pensée occidentale en cette fin du Moyen-Age. Tout en demeurant extérieurement dans la ligne de la tradition scolastique, le nominalisme marque, en fait, une rupture profonde avec la période antérieure des Pères et des grands scolastiques, et prépare directement l'avènement d'une période nouvelle. La chose nous paraît particulièrement nette en ce qui concerne la théologie morale.

On n'a malheureusement pas beaucoup étudié la pensée d'Ockham au point de vue moral, et il n'a pas écrit lui-même d'œuvres consacrées à cette partie de la théologie qui soient comparables à la *Secunda Pars* de saint Thomas. Ce que nous en savons cependant, qui a été complété et prolongé par ses disciples, suffit à nous manifester ses idées principales et à nous révéler l'étendue de son influence en morale. Nous n'exposerons pas ici la doctrine morale d'Ockham pour elle-même avec ses nuances et ses subtilités, sinon ses contradictions parfois. Ce qui nous intéresse, c'est de dégager les éléments de son œuvre qui ont donné naissance à une nouvelle structuration de la morale [1].

[1] Concernant la morale d'Ockham, voir notamment: GARVENS A., «Grundlagen der Ethik Wilhelms von Ockham», dans *Franziskanische Studien* 21 (1934) 243–273;

L'explosion nominaliste

Qu'on nous permette une comparaison qui peut paraître audacieuse, mais qui se vérifie très exactement. Avec Ockham, nous assistons à la première explosion atomique de l'époque moderne. L'atome qui se désintègre avec lui n'est évidemment pas physique, mais psychique: c'est le noyau de l'âme humaine avec ses facultés qui se rompt à partir d'une conception nouvelle de la liberté, provoquant des éclatements successifs qui vont briser l'unité de la théologie et de la pensée occidentale. Avec Ockham, la liberté, par la revendication de l'autonomie radicale qui la définit, se sépare de tout ce qui n'est pas elle, de la raison et de la sensibilité, des inclinations naturelles et de tout facteur extérieur. Il s'ensuivra de multiples séparations: entre la liberté, d'un côté, la nature, la loi, la grâce, de l'autre, entre la morale et la mystique, la raison et la foi, l'individu et la société, etc.

La liberté d'indifférence

On sait que, pour le nominalisme, existe seule la réalité individuelle, unique en son existence singulière, tandis que l'universel est une simple appellation commode, sans réalité, n'ayant qu'une valeur nominale. En morale, la réalité résidera dans la décision singulière de la volonté libre. La liberté est essentiellement pour Ockham le pouvoir de choisir entre des contraires indépendamment de toute cause autre que la liberté ou la volonté même. La liberté se tient toute dans une indétermination foncière entre les contraires, entre le oui et le non, dans une indifférence originelle de la volonté qui lui permet de ne *se déterminer dans le choix* qu'à partir d'elle-même. D'où ce nom de liberté d'indifférence. «J'appelle liberté la puissance que j'ai de produire indifféremment et de façon contingente des effets différents de telle sorte que je puis causer un effet ou ne pas le causer sans qu'aucun changement se produise en dehors de cette puissance» (*Quodl.* 1, qu. 16). Comme l'écrit A. Garvens: «Ainsi la volonté est selon Ockham purement indéterminée dans la position de son premier acte. Celui-ci ne peut être nécessité par rien, ni par un objet extérieur, ni sur la base d'une détermination habituelle. Il est lui-même le fondement de son activité libre et se détermine lui-même en opposition à l'intellect, qui est conditionné par un autre, soit par la volonté même, à la position d'actes déterminés. Ockham caractérise la liberté de la volonté comme «quaedam indifferentia et contingentia»... Sur la base de cette liberté, la volonté se tient dans une complète indifférence à l'égard des contraires singuliers...» (*op. cit.* pp. 256–57).

360–408. – VEREECKE L., «L'obligation morale selon Guillaume d'Ockham», *Vie Spir. Suppl.* nº 45 (1958) 123–143. – PINCKAERS S., Note: «Renseignements techniques. La nature de la moralité: morale casuistique et morale thomiste», dans la *Somme des Jeunes, les Actes humains*, t. II, Paris 1966, p. 215–273.

Ockham interprète ainsi avec une rigueur nouvelle la définition classique de la liberté selon Pierre Lombard: «Liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis». Selon une explication qui est déjà mentionnée par saint Bonaventure (II *Sent.* dist. 25, a. 1, qu. 2): la liberté ne procède pas de la raison et de la volonté, comme le disait saint Thomas, mais elle les précède et les meut à leurs actes, car je puis choisir de connaître et de vouloir ou le contraire. Ockham tend à identifier la liberté avec la volonté et il en fait la faculté essentielle de l'homme.

L'atomisation de l'agir.

Toute la réalité morale va se concentrer pour Ockham dans le choix libre ainsi défini. L'acte libre est le jaillissement dans l'instant singulier d'une décision qui n'a d'autre cause que le pouvoir d'autodétermination dont jouit la volonté libre. Dès lors, chacun de nos actes volontaires devient une réalité singulière, isolée dans le temps par le pouvoir même dont nous disposons toujours de choisir entre les contraires, car nous ne pourrions être liés par un acte du passé ou nous lier envers le futur sans perdre la liberté radicale qui nous est à chaque instant présente. La conduite de l'homme devient ainsi une succession d'actes singuliers, des sortes d'atomes moraux. Ils n'entretiennent plus aucun lien profond, car les rapports qui peuvent susbsister entre eux restent en dehors de la liberté et soumis à sa décision.

Par suite, la finalité va perdre beaucoup de son importance. Elle constituait pour saint Thomas l'élément premier de l'agir volontaire qu'il définit par le pouvoir propre à l'homme d'agir en vue d'une fin. C'est pourquoi l'étude de la morale commence dans la *Somme* par le traité de la fin ultime, présentée comme le principe d'unité de tous les actes de l'homme, et même, potentiellement, des actions de tous les hommes, sinon de toutes les créatures. Ockham n'accepte plus ces vues qui donnent à la finalité une portée universelle. Chez lui la séparation l'emporte sur l'unification dans sa conception de l'acte humain. Sans doute accorde-t-il une importance réelle à la fin qu'il nomme l'objet principal de l'acte volontaire; mais la fin est considérée par lui à l'intérieur de l'acte singulier et ne peut plus créer de liens essentiels rassemblant plusieurs actes dans l'unité. Ainsi estimera-t-il qu'il y a deux actes parfaitement distincts dans le vouloir d'une chose en vue d'une fin voulue pour elle-même: l'acte qui porte sur cette chose aura la fin comme «objet partiel» et sera différent de l'acte qui porte directement sur la fin et la prend comme «objet total» [1].

L'agir humain va donc être constitué par une suite de décisions libres, d'actes indépendants – de cas de conscience, comme on dira plus tard, – n'entretenant plus entre eux que des relations superficielles et qu'il faudra étudier en particulier. Comme chaque individu, chaque acte devient une manière d'absolu, comme une petite île. D'où le caractère d'insularité

[1] I *Sent.* d. 1, q. 1 N, cité par Garvens A., *op. cit.*, p. 392.

qu'on a pu attribuer à la pensée d'Ockham et qui évoque quelque peu son origine anglaise. Ainsi a-t-il posé par sa conception de la liberté et de l'acte humain la base de ce qui deviendra la casuistique.

Le rejet des inclinations naturelles.

Un point capital de la critique faite par Ockham à la conception thomiste de la liberté a été le rejet des inclinations naturelles en dehors du noyau de l'acte libre, et notamment de l'inclination au bonheur qui régit l'ensemble de la morale dans la *Somme théologique* et pose la question morale première, selon toute la tradition antérieure.

Sans doute l'inclination au bonheur existe-t-elle en nous, mais nous restons entièrement libres, selon Ockham, de vouloir ou de ne pas vouloir le bonheur, de même que la fin ultime ou l'existence même, de nous conformer à ces inclinations ou de les refuser. «... Je dis que la volonté dans cet état peut ne pas vouloir la fin ultime, qu'elle soit présentée en général ou en particulier. Ce que je prouve ainsi. On peut ne pas vouloir ce que l'intelligence peut ordonner de ne pas vouloir. Cela va de soi. Mais l'intelligence peut croire qu'il n'y a pas de fin ultime ni de béatitude, et par conséquent ordonner de ne pas vouloir la fin ultime ou la béatitude. Deuxièmement ainsi. Quiconque peut ne pas vouloir l'antécédent peut ne pas vouloir le conséquent. Or quelqu'un peut vouloir ne pas exister. Il peut donc ne pas vouloir la béatitude qu'il croit conséquente à son existence. Je dis deuxièmement que si l'intelligence juge que telle chose est la fin ultime, la volonté peut ne pas vouloir cette fin, ce que je prouve. Parce que la puissance libre est capable d'actes contraires; pour cette raison elle peut se déterminer dans un sens et dans n'importe quel autre. Or la volonté comme puissance libre est capable de vouloir ou de ne pas vouloir à l'égard de n'importe quel objet. Si donc elle est capable de vouloir à l'égard de Dieu, pour la même raison elle peut ne pas vouloir à l'égard de Dieu...» [1].

Pour saint Thomas les inclinations naturelles au bien, au bonheur, à l'être, à la vérité, étaient la source même de la liberté; elles étaient constitutives de la volonté et de l'intelligence qui, en se conjuguant, formaient le libre-arbitre. Selon lui, nous étions libres non pas malgré, mais à cause de ces inclinations naturelles. Pour Ockham, en revanche, la liberté domine

[1] Sed ultra dicta ibi dico quod voluntas pro statu isto potest nolle ultimum finem sive ostendatur in generali sive in particulari. Quod probatur sic. Illud potest esse nolitum quod intellectus potest dictare esse nolendum. (Hoc patet de se.) Sed intellectus potest credere nullum esse finem ultimum sive beatitudinem, et per consequens dictare finem ultimum sive beatitudinem esse nolendum. Secundo sic. Quicumque potest nolle antecedens potest nolle et consequens. Sed aliquis potest velle non esse. Igitur potest beatitudinem nolle quam credit consequi ad suum esse. – Secundo dico quod intellectu iudicante hoc esse finem ultimum, potest voluntas illum finem nolle: quod probatur. Quia potentia libera est receptiva actuum contrariorum: qua ratione potest in unum et in reliquum. Sed voluntas tanquam potentia libera est receptiva nolle et velle respectu cuiuscumque objecti. Si igitur potest in velle respectu Dei: eadem ratione potest in nolle Dei...» IV *Sent.* qu. XIV D.

les inclinations naturelles et les précède du fait de son indétermination radicale et par son pouvoir d'un choix contraire à leur égard. Dans cette perspective, on pourrait dire que la liberté se manifeste le mieux quand elle résiste aux inclinations naturelles. Par ce rejet de toute inclination naturelle hors de la volonté, Ockham dépasse son maître, Duns Scot, ce qui le conduit à un indéterminisme renforcé, comme le note A. Garvens (*op. cit.* p. 256).

En conséquence, n'étant plus comprises dans l'acte volontaire, les inclinations naturelles tomberont en-dessous de la liberté et formeront une zone inférieure de l'univers moral, dans l'ordre de l'instinct, de la sensibilité, du biologique. On ne pourra plus comprendre qu'il existe dans l'homme une spontanéité naturelle supérieure, d'ordre spirituel, intérieure à la liberté elle-même.

La mise à l'écart des vertus

A la suite des inclinations naturelles et de la finalité, il faudra également mettre à l'écart de l'acte libre les habitus et les vertus, comme inclinations stables à agir d'une façon déterminée. Les habitus et les vertus peuvent sans doute constituer une aide qui facilite l'exécution de la décision libre et en écarte les obstacles. Néanmoins, si elles étaient déterminantes, ces inclinations diminueraient le pouvoir de choisir entre les contraires qui définit la liberté. Un acte fait sous l'impulsion d'un habitus semble moins libre que s'il procède d'une pure décision volontaire. Habitus et vertus devront donc être ramenés en dessous de la liberté, comme des tendances dont elle usera ou n'usera pas selon son gré. Dans cette perspective, les habitus et les vertus perdent leur valeur morale propre et deviennent de simples habitudes formées par la répétition des mêmes actes extérieurs, des mécanismes psychologiques. Comme l'écrit le P. Vereecke: «La liberté signifie *indétermination totale*. Il faut, pour que l'acte soit bon et méritoire, que la volonté ait à tout instant la liberté la plus absolue de répondre ou non à l'obligation. Tout ce qui restreint notre liberté, dispositions corporelles, inclinations des sens, dispositions psychiques, restreint aussi le champ de la moralité. La morale nominaliste ne sera donc pas une morale de l'être qui s'adapte de plus en plus au bien (nous ajoutons: tel est précisément le rôle de la vertu), mais une *morale des actes*, la liberté devant assumer à chaque instant l'obligation qui s'impose à elle» (*op. cit.* pp. 134–35).

Il convient cependant d'ajouter qu'Ockham maintiendra la doctrine de la vertu imposée par la tradition scolastique unanime. Mais il la comprend à sa façon. Il ne reconnaît de qualité vertueuse qu'à l'acte de la volonté. «Seul l'habitus de la volonté est proprement vertu», dit-il (III *Sent.* q. 10 D). Les actes de la sensibilité ou de l'intellect, dans le cas de la prudence, ne peuvent être appelés vertueux que par une dénomination tout extérieure. De toute façon, pour lui, l'inclination à la vertu n'est ni un habitus, ni un acte, mais une simple puissance, comme celle de la matière

envers la forme. L'acte l'emporte absolument, dans sa pensée, sur toute inclination et habitus. Comme on le voit, si Ockham compose avec la doctrine traditionnelle des vertus, il la réinterprète dans les perspectives de ses conceptions de l'acte volontaire et de la liberté d'indifférence, ce qui veut dire qu'il enlève à la vertu son rôle principal en morale, d'être une détermination ferme à agir, nécessaire pour assurer la perfection des actions morales.

La liberté toute-puissante de Dieu.

En face de la liberté de l'homme, Ockham dresse la liberté de Dieu. La pensée d'Ockham est dominée par l'idée de la toute-puissance divine qui lui permet de porter à l'absolu son idée de la liberté. Pour lui, la volonté divine est absolument libre; elle domine la loi morale elle-même et toutes les lois de la création. Ce que Dieu veut est nécessairement juste et bon, précisément parce qu'il le veut; de cette volonté procède la loi morale et toute valeur ou qualification morale. N'étant déterminée dans la fixation du bien et du mal par rien d'autre qu'elle-même, la volonté divine peut modifier à chaque instant ce que nous considérons actuellement comme permis et comme défendu selon les commandements notamment du Décalogue. Dieu peut changer même le premier commandement et, par exemple, en poussant les choses à l'extrême, ordonner à un homme de le haïr, de sorte que cet acte devienne bon. «Ensuite toute volonté peut se conformer au précepte divin: mais Dieu peut prescrire que la volonté créée le haïsse, donc la volonté créée peut le faire [et donc refuser la béatitude et la fin ultime]. En outre, tout ce qui peut être un acte droit en cette vie peut l'être dans la patrie: or haïr Dieu peut être un acte droit en cette vie: donc aussi dans la patrie» [1].

Pareillement la haine du prochain, le vol, l'adultère deviendraient méritoires si Dieu les ordonnait. Ockham ne reconnaît pas, en effet, dans la nature humaine d'ordre ou de loi quelconque qui puisse engager la liberté et la toute-puissance divine. Sans doute existe-t-il un «communis cursus rerum», un ordre habituel des choses, en morale et dans la nature, qui se déroule conformément aux lois que nous connaissons, ce qui permet à Ockham de conserver un sens à des expressions classiques comme celle de loi naturelle; mais rien ne peut nous garantir que demain la volonté divine ne les modifiera pas.

[1] «Preterea omnis voluntas potest se conformare precepto divino: sed Deus potest precipere quod voluntas creata odiat eum, igitur voluntas creata potest hoc facere. Preterea omne quod potest esse actus rectus in via et in patria: sed odire deum potest esse actus rectus in via ista si precipiatur a Deo: ergo et in patria» (IV *Sent.* qu. XIV, D, dictum quintum).

L'obligation morale

Voici donc l'une devant l'autre la liberté de Dieu et la liberté de l'homme conçues comme deux absolus, mais avec cette différence que Dieu dispose de la toute-puissance à l'égard de sa créature et peut par suite lui imposer sa volonté. Ayant dégagé la liberté de toute dépendance à l'égard de la nature, ce qui vaut aussi bien du côté de Dieu que de l'homme, Ockham ne peut plus concevoir de rapport entre l'homme et Dieu, comme avec d'autres libertés, que ceux qui procèdent de la volonté et de sa puissance: ce sera la loi, expression de la volonté divine, agissant avec la force de l'obligation. Ainsi l'obligation prend-elle place au centre de la morale d'Ockham, elle en devient le nœud et le foyer. L'obligation va former pour lui l'élément constitutif et l'essence même de la moralité. «La bonté et la malice signifient qu'un agent est obligé à tel acte ou à son contraire» [1]. Le concept de moralité n'implique rien d'autre que l'obligation où se trouve celui qui agit d'accomplir une action déterminée. Le fait de l'obligation, et non plus l'observation d'une ordonnance réelle quelconque, détermine la distinction entre la bonté et la malice morales (A. Garrens, *op. cit.* p. 271). Faire le bien, ce sera faire ce à quoi l'on est obligé; faire le mal, ce sera faire le contraire de ce à quoi l'on est obligé [2].

Ockham place si bien l'idée et le sentiment de l'obligation au centre de la morale qu'il lui soumet la charité elle-même. L'amour de Dieu, en effet, n'a plus pour Ockham une valeur directement, essentiellement morale; il dépend lui-même de la libre volonté de Dieu. La fameuse supposition que Dieu puisse ordonner à un homme de le haïr, comme de haïr son prochain, et rendre ainsi la haine elle-même méritoire, est parfaitement significative à cet égard. Ockham ira jusqu'à soutenir que Dieu peut sans injustice aucune réduire au néant, ou encore damner un homme qui l'aime par dessus tout et s'efforce de lui plaire par ses œuvres, car Dieu peut faire ce qu'il veut de sa créature sans être redevable à personne (IV *Sent.* q. 3 Q). Ces affirmations extrêmes manifestent à l'évidence que le centre de la morale n'est plus l'amour, pour Ockham, mais bien l'obligation issue de la pure volonté et liberté divines.

Aussi le domaine de la morale va-t-il être désormais circonscrit par les obligations morales. Il s'étendra aussi loin que les obligations, mais il s'arrêtera également avec leurs limites: ce qui échappe à l'obligation ou la dépasse, comme l'élan de la charité vers la perfection, n'appartiendra plus à la morale proprement dite. C'est d'après cette logique que la spiritualité, plus tard, sera reléguée en annexe de la morale, dans ce qu'on appellera l'ascétique et mystique.

[1] «Bonitas moralis et malitia connotant, quod agens obligatur ad illud actum vel eius oppositum» (II *Sent.* q. 19 P).

[2] «Malum nihil aliud est quam facere aliquid ad cuius oppositum faciendum aliquis obligatur» (II *Sent.* q. 4 et 5 H).

La loi morale.

L'obligation morale est fixée et précisée par la loi. La loi va donc prendre place en face de la liberté humaine comme la manifestation des obligations issues de la volonté divine et jouer, dans une certaine mesure, le rôle de cette volonté.

Ce sera d'abord la loi divine qui nous est communiquée par la Révélation dans la Bible, soit surtout le Décalogue et les préceptes évangéliques. Les disciples d'Ockham distingueront ensuite une série de lois déduites des lois directement révélées, soit par les apôtres et leurs successeurs, soit par des raisonnements évidents, ou encore inspirées à des personnes particulières.

Ockham maintiendra même l'existence d'une loi naturelle que lui impose la tradition scolastique, mais il la réinterprétera conformément à son système. La loi naturelle n'est plus basée pour lui sur la nature humaine et ses inclinations que découvrirait la raison; elle consiste proprement dans le dictamen de la raison droite exprimant directement à la volonté humaine quels sont les ordres et les obligations qui émanent de la volonté divine, sans qu'il soit besoin d'y apporter une justification quelconque, car la justification de la loi n'est pas à chercher ailleurs que dans la volonté divine elle-même [1].

Dès lors, la loi va exercer une fonction de plus en plus prépondérante en morale. Le domaine de la morale coïncidera avec celui des lois et se divisera bientôt non plus selon les vertus, mais d'après les différentes lois et, plus précisément, d'après les commandements de celle qui deviendra la principale loi, de fait, le Décalogue.

Sans doute Ockham a-t-il fortement affirmé la liberté de Dieu à l'égard de la loi morale et affecté celle-ci d'un fort indice de relativité. Il n'en admet pas moins la validité des lois morales selon le cours normal des choses que nous connaissons. Les moralistes postérieurs, aux vues plus pratiques et moins audacieuses, se contenteront de considérer la loi et les commandements comme l'expression pure et simple de la volonté divine, la source précise des obligations morales, la base ferme de la moralité. Leur morale sera équivalemment une morale de l'obligation et une morale de la loi.

La raison pratique et la prudence comme règle subjective

Ayant posé la volonté divine et la loi comme source de l'obligation, Ockham doit encore montrer comment l'homme prend connaissance subjectivement de ces règles objectives de son action. Ce sera l'œuvre de la raison pratique et de la prudence. Ockham suit, en effet, ici le vocabulaire et les catégories d'Aristote qui s'étaient imposés en théologie depuis saint

[1] Cf. VEREECKE L., *op. cit.*, p. 136–37.

Thomas notamment. Aussi emploiera-t-il les termes de raison pratique et de prudence plutôt que celui de conscience qui appartient à la tradition chrétienne et qui l'emportera plus tard.

Seulement, ici encore, tout en maintenant extérieurement une doctrine classique, Ockham la transforme de fait et l'adapte à ses vues propres.

Pour Ockham, l'acte de la volonté peut seul avoir une valeur proprement morale, être bon ou mauvais et appelé vertueux. Toute la moralité dépend ainsi de la liberté. Néanmoins, pour bien agir la volonté de l'homme a besoin de la raison droite, car, à la différence de la volonté divine, elle n'est pas la règle dernière de son agir ni la source suffisante de sa propre bonté et doit donc se conformer à une règle qui lui est extérieure. C'est pourquoi la raison droite va devoir intervenir dans l'acte de la volonté pour lui faire connaître quelle est la volonté divine, lui appliquer la loi morale, et, de cette manière, exercer une causalité partielle sur l'acte volontaire.

Cependant le rôle de la raison pratique n'est aucunement, aux yeux d'Ockham, de découvrir, de fonder ou de justifier les lois morales d'après la nature des êtres et de l'homme dans sa relation à Dieu. Il ne parle pas non plus d'un habitus naturel des premiers principes de la loi morale, de la syndérèse, comme dans la tradition scolastique. La fonction de la raison pratique consiste essentiellement à manifester à la volonté les commandements de Dieu tels qu'ils se trouvent exprimés principalement dans la Révélation, et à appliquer ensuite ces commandements à l'agir particulier et concret par le moyen d'une réflexion déductive et avec l'aide de l'expérience. Telle sera proprement l'œuvre de la prudence.

La raison pratique et la prudence sont donc de purs intermédiaires entre la loi et la volonté libre. Leur fonction est de transmettre des préceptes, des obligations. Il convient d'ailleurs de rappeler ici que tout ce travail vaut seulement «stante ordinatione divina, quae nunc est», tant que dure l'ordre présent des choses voulu par Dieu, étant entendu que Dieu pourrait le modifier à tout instant. Mais, quoi qu'il en soit de cette réserve toujours présente dans la pensée d'Ockham, la raison droite est bien l'interprète dans l'instant présent des exigences de la volonté divine. Aussi la volonté qui s'oppose à la raison droite va-t-elle de ce fait à l'encontre de la volonté de Dieu. La volonté devra donc normalement se conformer à la raison droite et ne pourra être parfaitement vertueuse sans cette obéissance.

Il est toutefois très révélateur de voir de quelle manière Ockham précise les relations entre la raison droite et la volonté. Pour lui la raison droite ne contribue pas à la valeur de l'acte volontaire en lui présentant un objet qui aurait de soi une qualité morale, comme des parents à aimer, par exemple. Il faut plutôt dire que la raison droite elle-même devient l'objet et la cause de la bonté de l'acte volontaire, en tant qu'elle transmet la volonté de Dieu. Voici de quelle façon: un acte est vertueux quand la volonté tend par son acte à ce que la raison droite lui commande et cela précisément pour ce motif que c'est commandé par elle, et pour aucun

autre motif comme, par exemple, parce que cela lui serait agréable. Pour qu'un acte soit pleinement vertueux, il doit être dicté par la raison droite et voulu proprement parce qu'il est dicté par elle [1].

Une telle formulation fait inévitablement penser à l'impératif catégorique de Kant. Elle montre, en tout cas, à quel point l'obligation s'identifie pour Ockham avec la qualité morale. Pour que la volonté soit bonne, il ne suffit pas qu'elle agisse conformément à l'obligation transmise par la raison droite, car cette conformité pourrait n'être que matérielle; il faut encore qu'elle veuille agir formellement par mobile de conformité à la raison droite, c'est-à-dire à l'ordre divin qu'elle édicte.

CONCLUSION

La première morale de l'obligation.

La pensée d'Ockham diffusée par le courant nominaliste constitue une étape d'une importance capitale dans l'histoire de la théologie morale. Avec le «Venerabilis Inceptor», nous assistons à l'avènement de la première morale de l'obligation et à la formation d'une structure nouvelle de la morale, animée par une logique rigoureuse qui va exercer son action, directe ou indirecte, sur toute la période moderne jusqu'à nos jours.

La morale d'Ockham est la première morale de l'obligation, disions-nous. Jusque-là, tant chez les philosophes que chez les Pères et les théologiens, la question morale première était celle du bonheur, la recherche du vrai bonheur. La réponse s'ordonnait autour des vertus morales pour les philosophes, autour des vertus théologales et morales avec la charité comme centre pour les théologiens. La question de l'obligation morale n'était certes pas absente de la théologie classique, mais elle venait en ordre second et n'était pas du tout conçue avec la même rigueur. Chez saint Thomas, par exemple, chaque traité des vertus en particulier se termine par une question sur le précepte qui se rapporte à la vertu étudiée. Le précepte et l'obligation sont ainsi placés au service des vertus et reçoivent un rôle éducatif, spécialement dans la première étape du progrès moral. Sans doute les théologiens franciscains mettaient-ils plus en avant les commandements et les préceptes, comme en témoigne la *Somme* d'Alexandre de Halès, mais personne, à notre connaissance, n'avait encore accordé à l'obligation une place prépondérante. En bref, on peut dire que la théologie morale jusqu'au début du XIV[e] siècle était une morale du bonheur et des vertus ordonnées autour de la charité.

Avec Ockham, c'est le centre même de la morale qui se déplace, provoquant une organisation nouvelle de cette science. Bien qu'il reprenne extérieurement tout un ensemble de notions et de doctrines traditionnelles,

[1] «Quia hoc est elicere conformiter rationi rectae: velle dictatum a ratione recta propter hoc quod est dictatum» (III *Sent.* q. 12 DDD).

Ockham les réinterprète et les transforme profondément à partir de l'idée de l'obligation qu'il susbtitue à celles du désir de la béatitude et de la vertu pour en faire le centre de la morale et l'essence même de la moralité. Le domaine entier de la morale en sera changé. Aussi la morale d'Ockham mérite-t-elle pleinement d'être appelée une morale de l'obligation; elle est la première dans l'histoire à pouvoir être qualifiée de ce nom.

Sur le point de l'obligation, l'influence d'Ockham sera décisive pour la théologie morale postérieure. Sans doute beaucoup de théologiens, entre autres thomistes, feront-ils la critique du nominalisme, rejetant ses outrances – logiques cependant – comme, par exemple, la relativité de la loi morale devant Dieu et le refus de la fonder sur la nature de l'homme et des êtres. Néanmoins une quasi-unanimité va se faire parmi les moralistes, surtout à partir du XVII^e siècle, pour placer l'obligation au centre de la morale, quelles que soient les divergences qui se feront jour entre eux sur la question du fondement de l'obligation morale. C'est ce que constatait, il y a quelques années, un moraliste à propos d'un ouvrage thomiste sur l'obligation en morale: «S'il est un point sur lequel une rare unanimité semble bien réalisée parmi les moralistes, c'est assurément le rôle décisif et fondamental qui revient à l'obligation. Il est vrai que cette unanimité s'évanouit dès que les auteurs essaient de formuler leur conception de l'obligation morale, notamment d'en fournir la justification ou, comme ils disent, d'en dégager le fondement. Les thomistes n'ont cependant pas manqué de s'apercevoir que leur maître ne donne pas, apparemment du moins, tant de relief à l'idée d'obligation, que saint Thomas est singulièrement laconique au sujet de l'obligation. L'auteur part de cette constatation. Il voudrait comprendre pourquoi saint Thomas a pu, comme par prétérition, refuser à l'obligation le premier rôle en morale» [1].

La structure et la logique du système

Il nous reste à montrer quelle est la logique du système d'Ockham et la structure de la morale qui en résulte, car c'est cette logique qui en a assuré le succès.

Le point originel du système, qui le commande tout entier, nous paraît être la conception de la liberté d'indifférence, soit la position de la liberté comme un pur choix volontaire entre les contraires. La liberté devient une sorte d'absolu en son acte, impliquant la rupture, l'ab-solution de tout lien de dépendance entre la volonté et ce qui n'est pas elle, à la source de l'agir. C'est par cette liberté qu'Ockham va définir, en quelque façon, et l'homme et Dieu; c'est à partir d'elle qu'il établira leurs relations et reconstruira la morale qui les relie.

Dieu est pour Ockham la réalisation absolue de la liberté grâce à sa toute-puissance. Dieu n'est donc soumis à aucune loi, même morale; sa

[1] A. JANSSEN, recension de J. TONNEAU, «Absolu et obligation en morale», dans *Eph. Th. Lov.* 41 (1965) 617.

volonté libre est la seule cause et origine de la loi morale. L'homme jouit, lui aussi, d'une liberté entière en sa volonté. Néanmoins, comme créature, il est soumis à la toute-puissance divine. Sa liberté va donc trouver en face d'elle la volonté de Dieu qui agira sur elle et la limitera avec la force de l'obligation qui lui appartient en propre. La morale naît de la rencontre de la liberté humaine avec la liberté divine et marque la dépendance de l'homme à l'égard de Dieu. Elle se concentrera autour de l'obligation, seul point de rencontre possible entre deux libertés ainsi conçues.

De là va sortir la structure de la morale nouvelle. Elle comporte les deux pôles que nous venons de voir: la liberté de l'homme et la liberté de Dieu. Du côté de Dieu, se placera la loi morale qui exprime concrètement sa volonté et reçoit de lui le pouvoir d'obliger. Du côté de l'homme, nous aurons la liberté avec ses actes, conçus comme une suite de décisions volontaires indépendantes, et la raison pratique avec la prudence, que les moralistes postérieurs appelleront la conscience, ayant pour fonction de transmettre les ordres, les obligations issus de la loi. Liberté et loi, raison pratique ou conscience, actes libres ou cas de conscience, avec, au centre, l'obligation, tels sont les éléments qui forment ce qu'on pourrait appeler l'atome constitutif de la morale nominaliste. On y aura reconnu les principaux traités qui formeront plus tard la morale fondamentale dans les manuels de morale. Il n'y manque que le péché qui retiendra particulièrement l'attention des moralistes selon les perspectives de la pastorale du sacrement de la Pénitence, à la suite du Concile de Trente.

Les autres éléments de la théologie morale antérieure seront traités selon la logique du système ainsi constitué: ou ils seront réinterprétés et réduits, ou ils seront négligés et expulsés du domaine de la morale. Ockham fait déjà la critique de l'inclination au bonheur, préludant à la négligence, plus tard, du traité de la béatitude. Il réduit la vertu à la conformité de la volonté à l'égard de l'obligation prescrite par la raison pratique et la loi. Il soumet la charité à l'obligation et soutient la relativité même du précepte de l'amour de Dieu. Le thème de l'amitié, si important chez les anciens, qui avait servi à saint Thomas pour définir la charité, va disparaître de la morale.

En somme, tout le développement ultérieur de la théologie morale, en particulier sous sa forme casuistique, est contenu et préformé dans la morale d'obligation élaborée par Ockham.

fr. S. PINCKAERS, O.P.

Lecture de Marcel Légaut

Réponse aux questions d'un ami qu'inquiètent les ambiguïtés de l'ermite.

Cher ami,

Pour vous j'ai parcouru les pages de Marcel Légaut, la plupart de ses livres, dans cette écriture serrée, continue, souvent difficile qui est la sienne. Non point tant que le discours en soit particulièrement ardu, mais parce que la pensée, nuancée ou confuse, sans cesse se cherchant et reprise, ne nous épargnant ni les répétitions nombreuses ni les lourdeurs du style, n'y accède que très rarement à un langage clair. Vous l'avouerais-je? le devoir m'a été fastidieux. Sans doute devrais-je avoir quelque gêne à le dire, parce que les voix amies n'ont pas manqué autour de moi qui parlaient avec *enthousiasmos* de «révélation». Ma déception aura donc été de ne l'y avoir point trouvée. Ne l'ai-je pas su lire?

Tout aurait dû pourtant me porter à la sympathie! Qu'un normalien, agrégé de mathématiques et docteur ès-sciences de surcroît, se décide un jour à renoncer à sa carrière universitaire pour aller partager la rude existence des montagnards, c'est là un itinéraire trop rare pour ne pas susciter d'emblée mon admiratif étonnement et ce qu'il faut d'envie profonde pour dépasser la simple curiosité. Une confidence nous touche quand elle nous contraint à nous y reconnaître: «Je croyais être un homme, je n'étais qu'un cérébral...» [1] Ce retour de M. Légaut sur l'avant-scène des librairies n'est pas sans rappeler le retour du sage vers la ville qui l'avait autrefois chassé, «cet homme robuste et âgé, mal rasé, du poil plein les oreilles, au regard si fort, pacifiant» [2], surgi des forêts avec la rugueuse auréole des fidélités fortifiées, le sourire du silence, cette tranquille malice des solitaires, un cœur de berger pour battre au rythme des mondes offerts aux étoiles.

Mais quelque chose, dans l'observation d'une démarche si courageusement généreuse, cependant me laisse indécis et coi. Ni scrupule, ni crainte,

[1] Marcel LEGAUT, *Témoignage de la foi*, Seuil 1962, p. 11.

[2] Bernard FEILLET interroge Marcel LEGAUT, *Patience et passion d'un croyant*, Le Centurion 1976, p. 8.

ni la méfiance pour ce combat qu'il faut bien mener en tout temps, chacun selon ses dons – sa «grâce»! – s'essayant par des voies anciennes ou nouvelles. Mais une déception sans doute, une inquiétude peut-être, une incertitude croissante. Un ermite peut-il souhaiter d'entraîner des foules derrière lui dans ses bois? S'il s'avance jusqu'aux portes de la ville à l'appel de ses frères, sa parole alors ne devrait-elle pas compter moins que son visage?

«Vous êtes théologien, répondit Marcel Légaut au Père Varillon lors d'un débat sur *la Foi*, vous parlez de Dieu beaucoup plus facilement que moi et je vous le reprocherais volontiers. Une règle importante me paraît capitale à observer pour respecter l'intégrité de l'esprit: ne pas expliquer le moins obscur par le plus obscur, mais modérément, plus raisonnablement aussi, essayer d'expliquer le plus obscur par le moins obscur, sans d'ailleurs avoir le moindre espoir d'y arriver de façon satisfaisante...» [1]. Cette règle de pensée, qui semble trop évidente, quand il s'agit des matières de notre foi je n'en suis plus si sûr. Non que j'en prenne le contre-pied: ce serait sottise, et le dogmatisme des gnoses qui se glorifient d'obscurcir pour éclairer est encore moins tolérable. Mais à ce seuil où l'esprit se tend vers la foi, est-ce «l'obscur» ou «le mystère» que lui propose la Révélation de la Croix? Non, je ne joue pas sur les mots. L'obscur est sans Lumière, il est obstacle, le danger grave et envahissant devant moi. Le mystère, il est en moi déjà, ténèbres et trop vive Lumière, familier, non pas contraire, source encore scellée mais dont je perçois la musique – parfois – déjà, torrentueuse et claire. C'est une autre défaillance du discours, comme si les lèvres balbutiaient vers les hauteurs: une béance de ciel, vite entrevue, vite cachée, qui laisse ses miettes d'étoiles, là, dans l'eau noire de notre puits. Le moins mystérieux s'explique alors par le plus grand mystère, le moins obscur par le plus obscur – mais c'est «numineux» qu'il faut dire, et Lumière! Je ne suis pas théologien de métier non plus, mais c'est de cette façon que je comprends la théologie... et cherche à éclairer le sens de ma vie. Les obscurités de Dieu me sont plus claires – je le crois et le veux croire – que toutes mes clartés raisonnablement réunies.

Mais puisqu'«il est difficile à un intellectuel de ne pas parler quand il a quelque chose à dire» [2], Légaut s'est risqué à publier depuis quelques années, et non sans succès, plusieurs livres, afin de partager avec un auditoire élargi la réflexion qui lui a permis de soulever peu à peu le réseau des difficultés où il se trouvait – de sa propre confidence – «empêtré». Tout en se défendant souvent de vouloir rédiger un quelconque exposé doctrinal, il cherche bien néanmoins à enraciner sa foi «dans une intelligence de ce que Jésus a vécu et a été» [3]... ce qui ne me semble tout de même pas loin d'être «de la théologie» comme d'autres, sans s'en douter, pratiquaient «de la prose».

[1] Marcel LEGAUT, François VARILLON, *Débat sur la foi*, D.D.B. 1972, p. 72.
[2] Marcel LEGAUT, *Travail de la foi*, Seuil 1962, p. 19.
[3] Marcel LEGAUT, *Intériorité et engagement*, Aubier 1977, p. 7.

N'étant donc pas théologien moi-même et ne voulant contraindre personne à l'être malgré lui, je n'énumérerai pas une à une les réelles difficultés qui surgissent à la lecture de ces livres. Qu'un «simple croyant» – est-ce donc si simple? – prenne la peine de nous dire son itinéraire spirituel, son chemin dans la foi, cherche à nous y introduire en communauté nouvelle avec lui, c'est là non seulement son droit le plus strict, mais pour nous – qui formons la communion de l'Eglise – un sujet de reconnaissance et d'espérance très légitime. Mais nous pouvons aussi dire à ce frère que l'originalité de sa démarche ne nous paraît point convaincante, que ses voies intérieures nous semblent souvent agacées et se suspendant d'une jetée trop confiante sur le vide. Dans un tel discours, les irritations s'accordent-elles à la «patience et passion» du croyant? Chaque âge a ses obscurités et ses éclaircies, ses prophètes et ses «instituteurs». Seule l'Espérance vibrante, cette petite fille étonnante, débusquera nos rigidités, nos inerties. Et notre pauvre «religion», forcément toujours désuète, sera enveloppée avec l'Eglise dans la miséricorde de la Croix, avec le poids de ses lois et de ses pratiques. N'y a-t-il pas alors quelque insincérité, peu de gratitude et moins encore de sens historique à s'insurger aujourd'hui – fût-ce avec la plus paisible générosité – contre notre «*ancien régime*»?

Mais le principal malaise? Tout cet effort d'intériorité et d'engagement qui ne semble vouloir aboutir finalement qu'à une meilleure rencontre de *soi-même*! Prière, lecture de l'Evangile, participation à l'Eucharistie, ne s'agit-il pour moi, si je cherche à suivre le Christ, que de davantage «être moi-même»? Je ne cache pas ma déception, bien que ce soit là tout de même loin d'être peu. Mais n'y a-t-il pas une spécieuse confusion? Pour être moi-même, s'agit-il ou non d'abord d'«être le Christ»? J'avais retenu l'enseignement de Paul comme définitif, qui ne craint jamais que l'affirmation de la divinité de Jésus et de sa Seigneurie n'absorbe son humanité pour ne nous en conserver que l'apparence. Légaut nous met en garde: «Attention, plus vous ferez de la Résurrection le fondement de la foi, moins on donnera d'importance à la compréhension en profondeur de la vie de Jésus» [1]. Certes, répondra-t-il encore une fois, dans ce débat il ne fait point œuvre théologique: c'est un souci d'éveil spirituel... Et de là à conclure: «La religion personnelle, qui se veut spirituelle mais qui refuse de se soumettre à la discipline des affirmations doctrinales et des pratiques imposées dont elle conteste présentement la valeur, est toujours féconde à travers la pauvreté bohémienne de ses cheminements et de ses manifestations marginales, même si elle avance de manière invisible ou par des voies peu cohérentes qui paraissent sur le moment un échec» [2]. Cette pauvreté bohémienne ne sera-t-elle pas très vite celle de notre foi? Et malgré ma volonté d'écouter, de comprendre (et je crois que je comprends pour une part), j'en arrive alors à m'insurger contre ce discours d'un

[1] Marcel LEGAUT, François VARILLON, *Débat sur la foi*, p. 79.

[2] Bernard FEILLET interroge Marcel LEGAUT, *Patience et passion d'un croyant*, p. 119.

«croyant» parce que je n'y reconnais précisément plus notre foi. A moins qu'il ne s'agisse d'une autre Eglise? mais jamais rien n'est dit qui puisse engendrer le soupçon jusque là... Ces pages veulent nous faire connaître «l'esprit fondamental de Jésus et de son message», nous introduire «à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme». Légaut aime le Christ et l'a toujours aimé. Avec passion. Mais un peu trop peut-être: sa *propre* passion. Sinon parlerait-il sur ce ton de l'Eglise? Il est vrai que les œuvres de nos paroisses, les mouvements de l'apostolat, nos discordantes ou trop routinières liturgies, trop souvent «ne favorisent pas l'approfondissement ni le recueillement de leurs ouvriers qu'elles épuisent», que «l'avenir du christianisme dépend de la naissance incessante de petites communautés spirituelles» [1]. Mais faut-il tant opposer la communauté fondée autour de Jésus et l'Eglise d'aujourd'hui? N'est-on vraiment pas «en mesure de renouveler, dans un esprit suffisamment proche, la dernière réunion de Jésus avec les apôtres» si l'on n'éprouve pas ces dégoûts, ces révoltes intimes, «ces souffrances, qui pénètrent le chrétien devant ce que la messe est devenue» (sic!), pour purifier «sa foi en Jésus car humainement tous les espoirs lui sont ôtés; il ne lui reste plus que l'espérance» [2]? Faut-il croire *malgré* l'Eglise? Est-elle l'obstacle qui nous sépare du Maître? Et l'on ne finit plus de noter de tels propos. Ainsi, jamais ces pages n'affirment clairement la divinité de Jésus – on s'y refuserait même pour des raisons d'ambiguïtés (!) – , mais cherchent à nous «*faire entrevoir dans son humanité le mystère même de Dieu...*» [3]. Est-ce moins ambigu de présenter Jésus comme «*celui qui, fidèle totalement à ce qu'il devait être, communiant à la divine Présence qui l'appelait, fit de Dieu son Père en se découvrant par foi son Fils*» [4]? Plus loin, pour ne pas réduire la messe «à un repas sacré comme il s'en fait dans certaines religions», il nous invite à ne pas «insister sur la présence réelle plus que sur la Cène, plus que sur ce qui y a préparé Jésus et ses disciples et les y a conduits», pour ne pas «faire de l'hostie consacrée un objet sacré dont la possession est en soi religieusement bénéfique grâce à la Présence réelle que par sa réalité matérielle cette hostie établit» [5]. Nulle référence, dans ce contexte, à la foi transmise par la Tradition, sinon pour en souligner les torpeurs, les prétendues déformations. Un tel abord des grands mystères de la foi, à mes yeux, fait perdre à cette recherche tout le bénéfice de son ardeur, de son audacieuse liberté, et son dessein d'intériorité. Celui-ci exigerait d'abord, avec un peu plus d'effort de raison, une perception plus attentivement humble des chemins de Dieu, s'il est bien vrai que l'Esprit, malgré nos fautes et nos faiblesses, ne cesse de conduire l'Eglise du Christ à travers les siècles et de déployer pour nous,

[1] Marcel LEGAUT, *Introduction à l'intelligence du passé et de l'avenir du christianisme*, Aubier 1970, pp. 317–318.
[2] *Ibid.*, p. 190–191.
[3] Marcel LEGAUT, *Intériorité et engagement*, p. 181.
[4] *Ibid.*, p. 182. (C'est l'auteur qui souligne... et moi aussi!)
[5] *Ibid.* p. 190–191.

«en tout temps et en tout lieu», les mystères d'amour révélés et communiqués par Lui.

Voilà, cher ami, quelques-unes des raisons qui me font reculer devant la tâche d'analyser davantage dans le détail une œuvre avec laquelle je me sens de plus en plus en désaccord. Vous savez que j'aime par dessus tout cette phrase de Mère Teresa: «L'amour personnel que vous porte le Christ est infini; la petite difficulté que vous avez avec son Eglise est *finie*. Dépassez le fini avec l'infini». C'est, je crois, les premiers mots que je voudrais dire à Marcel Légaut si l'occasion m'était donnée de le rencontrer. Et il y faudrait, avec cela, le sourire des saints – qui seuls peuvent se permettre de montrer véritablement le chemin à la théologie...

Excusez cette réponse trop brève et déjà trop développée, qui n'est pas celle que vous attendiez. Elle précise tout de même les principales raisons de mon malaise tout en respectant la franche démarche d'un homme que je ne voudrais point condamner. Me permettrait-il de citer Pascal: «Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé»? Confions l'avenir à l'Esprit!

Très cordialement à vous.

Philippe BAUD

Des raisons qui nous empêchent de penser et d'écrire

Parler est presque toujours facile. Un autre est là, devant nous, unique, vivant, charnel. Aussitôt que, dans les traits de son visage ou l'expression de son regard, on croit distinguer quelque contrariété, on se reprend ou l'on précise ou l'on se tait. Y remarque-t-on, au contraire, de l'intérêt, on s'échauffe et, souvent, on pénètre ainsi en des régions où, seuls, nous ne nous serions jamais aventurés. Si la conversation est animée, il n'y a pas tant à penser et les mots viennent sans effort; ils coulent, s'échangent et, insensiblement, nous entraînent. Dans un dialogue entre personnes vivantes, le miracle est que le verbe nous emporte, tandis que dans l'effort de pensée, c'est nous, le plus souvent, qui devons traîner péniblement les mots à notre suite. La parole nous soulève. La pensée nous contraint à ployer sous l'effort. Parfois aussi, elle nous écrase: alors, serpents malheureux, nous nous traînons d'une idée à l'autre en rêvant d'élans sublimes qui défieraient la pesanteur.

Le penseur n'a personne à qui s'adresser. Il ne peut donc pas s'accrocher à la dynamique vivante d'un dialogue réel pour s'élancer vers les horizons de l'esprit. Il se sentira souvent abandonné, flasque, mou. Incapable de progresser autrement que par reptations, il souhaitera secrètement se coller à un mobile aux membres plus déliés, plus désirables, plus envoûtants. A ce point Eros, toujours complaisant, et prêt à toutes les métamorphoses, les plus hautes comme les plus basses, risque de l'entraîner sur des routes dangereuses. Comme les héros des contes et légendes il devra, à ce moment, se souvenir de ce qu'il s'était promis de faire et aller obstinément de l'avant; sinon, victime des flammes sans couleurs d'un enfer aux images, il se consumera lentement, d'une combustion secrète, maligne et stérile.

La panique bien connue devant la page blanche est aisée à comprendre: au lieu d'un visage qui inspire, une surface monotone et indifférente. Et c'est vers cette surface qu'il faut ramener, à la main, ce qu'on a laborieusement râclé dans les profondeurs: coquillages brisés, pensées larvaires, sédimentations malheureuses. Tout cela s'étale et se dessèche dans l'impitoyable souffle éthéré de l'esprit qui plane avec impatience sur les eaux du chaos intérieur.

Ici se pose un problème d'acclimatation, si l'on ose dire. Il faut arriver à déposer et à faire reluire sur la terre ce qu'on est allé chercher dans les abîmes. Autrement dit, il ne suffit pas de savoir plonger: encore faut-il être en mesure de distinguer, au fond des eaux, ce qui trouvera grâce aux yeux du maître. Sinon, ce qu'on amassera sur la feuille blanche sera balayé.

Cette angoisse de l'effacement est ce qu'il y a de plus difficile à vaincre. Le sentiment que les mots alignés sont comme des épaves échouées est terrible. On veut qu'ils vivent, c'est-à-dire se disposent d'eux-mêmes sur le papier comme les membres souples d'un mystérieux centre vital; or, le plus souvent, ils se juxtaposent, s'amassent, s'empilent, se dessèchent et se craquèlent. Il est très difficile de se défaire de l'impression qu'un œil tout-puissant les contemple avec dédain en leur ôtant toute la poésie que notre naïveté leur avait prêtée. Enfants malheureux nous restons souvent assis, en pleurs, devant les châteaux de sable qu'on voulait faire admirer par l'adulte.

L'adulte, il est vrai, on peut tenter de l'oublier. Mais à qui fera-t-on les honneurs du château? Tout le plaisir de la construction est gâté. Il est vrai qu'on peut s'imaginer y entrer soi-même! Mais l'homme n'édifie jamais rien de beau pour lui-même: sur les berges de sa naissance, ses maisons ne s'élèvent avec grâce que s'il se réjouit d'y inviter les dieux. Aussitôt qu'il se déclare architecte de l'homme, il aligne les tristes cubes du monde moderne. Il découvre alors que Celui dont il croyait pouvoir se passer est trop grand pour entrer dans ce labyrinthe de casier et que, tel K. dans *Le Procès*, il ne l'y trouvera jamais. Il cherchera en vain ce Juge dans le regard duquel il espérait trouver de l'admiration pour son ouvrage.

Penser, vraiment, est difficile: l'Autre n'est jamais là comme dans un vivant échange verbal. Comme Platon a dû souffrir à la mort de Socrate! On l'imagine à la recherche d'une âme qui le fît à nouveau voguer loin. Un jour, il a dû se rendre compte que plus jamais le verbe ne l'entraînerait sur ses ailes, parce que le vieux visage fripé de Socrate avait disparu. A-t-il médité sur le mystère de l'unicité des êtres? N'a-t-il pas tremblé à la pensée qu'un seul être sur cette terre l'avait inspiré et que, cet être une fois disparu, il allait, lui Platon, s'écraser sur la terre, par manque de souffle? D'admettre que seul Socrate avait été capable de mettre son âme en mouvement, quelle révélation abyssale ce dut être! Le disciple dut, à ce moment, se sentir absolument seul sur la terre ou, ce qui revient au même ici, isolé en un inaccessible donjon. Car, lorsque personne n'est plus capable de nous émouvoir ou, inversement, lorsqu'aucun Autre ne nous donne plus envie de nous mouvoir vers lui, nous sommes comme perdus et oubliés au fond de la plus noire des oubliettes. C'est cela l'essence de l'incarcération: c'est perdre la possibilité de se mouvoir vers autrui. Et la perte de cette possibilité n'est pas toujours déterminée par des cloisons réelles, de sorte que parfois, avant de prendre la Bastille d'assaut, il convient de se demander si les murailles aperçues sont bien celles que l'on a l'intention d'abattre.

La peur la plus profonde de celui qui se propose de penser est de se sentir

soudain incapable d'un mouvement vers l'Autre, vers cet Autre à qui il voulait donner des mots écrits. En d'autres termes, le penseur craint d'être happé par la pesanteur. Il se croit presque toujours sur le point de *chuter* dans un sombre puits d'où il lui sera impossible de remonter. S'il ne parvient pas à vaincre cette crainte, il finira certainement par haïr la pensée et il renoncera à se mouvoir en esprit dans la solitude. Après Eros, ce sera Bacchus qui l'entraînera vers ces lieux où l'on s'essaie, la nuit et en compagnie, à des élans qu'on n'osait point entreprendre seul et de jour.

A ceux qui ont échappé à Eros et Bacchus, il faut encore du courage, le courage de Platon qui, un jour, dut décider qu'il n'acceptait pas que Socrate fût mort. Ce jour-là, il dut se dire, brusquement, qu'il allait étendre ses ailes et s'élancer vers Socrate comme s'il était encore là, devant lui, *en chair et en os*. Autrement dit, il dut probablement décréter que le vide laissé par la disparition de son corps n'était qu'une apparence et qu'il allait se mouvoir vers son *souvenir* comme il l'avait fait si souvent vers son esprit incarné. On imagine aisément combien ce mouvement demandait de détermination: il fallait être grec, c'est-à-dire habitué à regarder la mort en face, pour l'accomplir. Quand Socrate était vivant, Platon n'avait presque aucun effort à faire: le vieux maître le tirait hors de lui et le poussait en avant. Mais devant le vide de son absence, privé de tout corps, c'est-à-dire de tout point dans l'espace vers lequel se mouvoir, Platon dut se soulever puis s'élancer hors de lui-même en ignorant, tout d'abord, s'il n'allait pas, peut-être, ne rencontrer personne, et errer à jamais hors de son corps, comme une âme sans sépulture.

C'est ainsi qu'apparaît la pensée dans le monde. Elle est un mouvement vers un Autre qui n'est plus là. Ce mouvement requiert le plus grand courage, car celui qui l'accomplit a toujours peur de s'élancer dans le vide, c'est-à-dire de manquer celui qu'il s'apprêtait à rencontrer et, ainsi, de se retrouver de l'autre côté, dans le désert ou dans un donjon. Voilà pourquoi on peut se fonder, en partie, sur la considération des correspondances épistolaires pour juger de la vitalité spirituelle d'une époque ou d'un pays: écrire une lettre, c'est aussi se mouvoir vers un Autre qui n'est plus là et qui, au fond, pourrait bien être déjà mort. La puissance, la clarté et la précision avec laquelle un écrivain se meut vers ses correspondants donne la mesure du courant de l'esprit en son temps.

L'essentiel, pour bien comprendre la nature du risque qu'encourt celui qui se met à penser, est de voir qu'une fois hors du corps, l'esprit ne peut plus y revenir complètement. De la sorte, si l'élan vers le mort échoue, si *personne* n'est là, prêt à accueillir ce mouvement, le penseur se retrouve séparé aussi bien de lui-même que d'autrui. En d'autres termes, si le mort est vraiment mort, la pensée damne, car c'est bien une damnation que de ne pouvoir retourner à son corps, ni rejoindre celui vers lequel on s'était élancé en s'arrachant à la chair. On n'a pas encore bien mesuré à quel point le reflux de la religion qui, par excellence, proclame que le mort n'est pas

mort, le christianisme, a mis en danger la vie de l'esprit. On a peut-être mieux mesuré, en revanche, combien la pensée damne, à l'âge moderne. C'est qu'elle fait sortir du corps et, en chemin, abandonne l'âme dans une sorte de *no man's land*, c'est-à-dire dans un lieu où, vraiment, il n'y a personne. Cette solitude est horrible parce que l'âme sent qu'elle s'y dilue, distendue entre une chair qu'elle vient de quitter et une autre où elle voulait, si l'on ose dire, entrer pour naître. L'enfer est ce lieu où il n'y a personne parce qu'il n'y a plus de chair organisée en un corps humain. Si l'univers infernal a été si souvent associé à la luxure c'est que, lorsque l'âme aspire à entrer en une autre chair, le damné en vient aisément à croire que cette pénétration, il pourrait peut-être l'obtenir par le seul rapprochement des corps. Et cela, bien entendu, est un leurre qui le tire encore plus avant dans la Géhenne.

Certains souriront en apprenant que, pour penser, il faut sortir du corps, et ils demanderont, amusés, où l'on est lorsqu'on quitte son corps. S'ils sont érudits et humanistes, ils citeront Kant, évidemment, qui s'exclame quelque part, au terme de l'une de ces démonstrations qui lui sont chères, qu'il est certain d'être là où il a des sensations. A ceux-ci, il convient de faire remarquer, très simplement, que si le philosophe de Königsberg a cru bon de prouver qu'il était dans son corps, c'est qu'au fond, cela ne lui paraissait pas évident du tout. Aux autres, plus naïfs et moins savants, qui se demanderont où l'on pourrait bien être quand on pense, il sera difficile de répondre, car le fait est, qu'en un certain sens, on est justement nulle part lorsqu'on se meut en esprit. En tout cas, cette partie de nous-même qui bouge, s'éveille ou s'échauffe dès que nous nous mettons à penser, ne peut pas être localisée dans le temps ni dans l'espace. L'impossibilité de montrer du doigt ce qui, en nous, semble être capable de se mouvoir hors du temps et de l'espace naturels, a gêné ou irrité les philosophes modernes qui aiment bien savoir à quoi s'en tenir. Descartes acceptait encore de poser une substance pensante, c'est-à-dire une chose qui, hors de l'étendue était capable de se livrer à une activité spirituelle et qui était par là, mobile, de quelque façon; mais Kant, sans nier bien sûr qu'il y eût une chose telle que l'âme, par exemple, refusait au fond d'en parler sous prétexte qu'un discours sérieux ne pouvait et ne devait se rapporter qu'à ce qui apparaît dans le temps et l'espace naturels. Kant croyait fermement en l'âme et en Dieu, mais il ne jugeait point nécessaire, pour mieux saisir ou mieux aimer ces «objets», de se mouvoir vers eux en esprit: sa croyance lui suffisait. Il estimait inutile de préciser par des mots, l'élan de son cœur vers ce qui gît ou gravite hors du temps et de l'espace. Cet élan vers l'éternel lui paraissait se suffire à lui-même, et Kant ne semble pas avoir songé que cet élan, ainsi coupé du verbe, pourrait perdre de sa force. En termes classiques on dira que Kant avait tant besoin de purifier la dynamique de l'âme que même le logos lui paraissait impropre à nourrir cette dynamique; il était donc contraint de la déclarer autonome, car hors le verbe, on ne voit pas très bien ce qui pourrait la soutenir!

Rien ne pourrait mieux illustrer la foi de Kant en l'autonomie de ce muet élan vers l'au-delà que sa célèbre formule sur le ciel étoilé et la loi morale; il esquisse là un saisissant parallèle entre le mouvement autonome des étoiles et son cœur ou son for intérieur. Ce parallèle peut faire croire que l'homme contient, en son fond, une dynamique comparable aux motions stellaires, parce qu'elle serait, comme elles, indépendante des mouvements naturels.

Mais que les mouvements invisibles de l'âme soient aussi autonomes que ceux des corps célestes, est loin d'être certain. On peut très bien imaginer que l'Eternel ne réside pas en l'homme à demeure; on peut encore mieux l'imaginer lorsqu'on se représente un homme qui néglige de se rattacher à Lui par des paroles, c'est-à-dire par ce qu'on a toujours donné, avant Kant, comme le seul élément qui, ici-bas, entretient quelque consubstantialité avec l'au-delà. Autrement dit, l'autonomie des mouvements surnaturels, en l'homme, pourrait bien n'être qu'une apparence. Et Kant s'y serait laissé prendre! A son criticisme extrême à l'égard de la spéculation métaphysique correspondrait une naïve croyance en la capacité de l'homme à maintenir en vie, en mouvement, cette partie de lui-même qui échappe aux mouvements du monde naturels. Kant aimait bien les horloges, ces symboles du mouvement perpétuel et donc, surnaturel. Il les aimait tant que ses contemporains le prenaient pour une horloge vivante et réglaient leurs montres sur sa promenade quotidienne! Métamorphose significative!

Au néophyte qui demande où l'on est lorsqu'on pense, il faudrait donc prudemment répondre que nous ne le savons pas. Mais il faudrait aussitôt ajouter qu'il ne faut pas se désintéresser de cette question, sous peine de devenir, un jour, incapable de penser.

Ce sont en effet le souci, l'inquiétude et les efforts de l'esprit pour trouver une réponse à cette question qui, pour une grande part, lui permettent de sortir du monde naturel en s'élevant un peu vers l'Eternel afin de participer de ses mouvements.

On sait que les tranquilles rotations des étoiles, rotations qui échappent à l'inachèvement, au chaos et à la contingence des mouvements sublunaires, sont un classique symbole de la mobilité non-naturelle de la vie de l'esprit. Les étoiles sont un exemple et même, en un certain sens, un encouragement: l'animal vertical, en levant son regard vers elles, y voit la preuve qu'une motion est possible qui ne participe point de la naissance et de la mort. C'est alors qu'il lui faut croire que la possibilité d'un tel mouvement lui a aussi été accordée; il lui faut le croire, et fermement, car il lui paraîtra tout d'abord impossible que lui, corps naturel, puisse accomplir un mouvement non-naturel. Il y a là un moment pénible. La disproportion entre les mouvements de la chair et ceux des étoiles paraît telle qu'on se sent monstre, vermisseau ou même moribond. Celui qui veut naître à la vie de l'esprit rencontre d'abord le chaos ou, ce qui revient au même, la nuit; et entre cette partie de lui-même qui voit le chaos et qui, déjà, n'en est donc plus partie, et cette matière encore sans forme, entre l'ange et les mouvements

nocturnes de sa chair, commence une lutte cyclopéenne où la souveraineté du regard qui a frémi devant les mouvements sourds et soudainement angoissés du naturel, s'efforce d'asseoir son règne sur lui.

Il faut insister sur le fait que cette lutte ne peut commencer que pour celui qui croit fermement qu'il achèvera son mouvement de pensée en un Autre, et que cet Autre sera ce qu'il est ou était, mais infiniment plus profondément. Pour décrire ce mouvement, peut-être vaudrait-il mieux, plutôt que d'achèvement, parler de rencontre ou de mariage; l'idée d'achèvement fait trop songer à une fusion du mobile dans le non-mû. Sans cette foi en un mariage solide de l'esprit avec cet Autre qui est vraiment et mieux ce que nous sommes, notre pensée s'étiole, se ramifie à l'infini ou se perd dans un labyrinthe.

A cet égard, rien n'est plus tristement comique que d'entendre, aujourd'hui, ces pompeux discours sur l'accroissement du savoir qu'aucun esprit singulier ne saurait, soi-disant, maîtriser. On parle de groupes interdisciplinaires, de collaboration entre chercheurs, sans voir que ce ne sont point là les symptômes d'un progrès, mais ceux d'un pourrissement ou d'un gauchissement de la vie de l'esprit. Celui qui a gardé quelque bon sens ne peut que se demander, avec effarement, comment des hommes apparemment sérieux, ont pu suggérer l'idée d'une science qui ne serait comprise par personne en particulier, mais par des groupes ou des équipes? N'ont-ils jamais songé qu'il n'y a de science que par et pour un être unique et pensant? Ne leur est-il jamais venu à l'esprit que seule une *personne* peut penser et savoir?

Cela ne signifie pas, bien entendu, que la pensée soit absolument singulière, puisqu'elle ne pourrait plus, ainsi, être communiquée; c'est simplement que l'activité de l'esprit qui supporte l'expression de la pensée n'existe que pour et par un être vivant, unique et capable de raison, c'est-à-dire qu'elle n'existe, répétons-le, ça en vaut la peine, que chez une personne.

Or un groupe n'est pas une personne. On ne voit pas dans quel point de l'espace d'une équipe de chercheurs se situerait l'activité d'un esprit vivant puisqu'ils se veulent tous parties d'un entendement qui les dépasse! Et là où l'on ne trouve pas un tel esprit, on ne peut trouver quelque savoir que ce soit. La science la plus parfaite n'a aucun sens si elle ne se rapporte pas, de quelque manière, à l'activité d'un être pensant ou, comme le disait Kant, à un «je pense». Car enfin, pour qui constituera-t-on un savoir inaccessible à l'esprit humain? Quel autre être que l'homme pourrait, ici-bas, se proposer de savoir? Nous aurait-on dissimulé qu'on a aperçu quelque entité à l'esprit si large et aux vues si pénétrantes que les plus sages se sont proposés d'humblement amasser à ses pieds le plus d'informations possibles, afin qu'elle nous guide mieux? Y a-t-il un dieu dont l'esprit est si étranger à celui des créatures que celles-ci ne peuvent pas espérer de jamais *participer* de sa pensée, et qu'en conséquence, elles doivent servilement lui apporter les tonnes de papier et de rapports qui lui serviront à mieux ruminer ces mystérieux desseins pour l'accomplissement desquels nous servirons d'aveugles instruments?

C'est un âge terrible que celui qui engage ses enfants à constituer une science que personne ne pourra embrasser du regard. Cela revient à faire s'éloigner les jeunes esprits vers le vide d'une absence; cela revient aussi à les faire se perdre dans les déserts d'une pseudo-science; cela revient enfin à miner sourdement les énergies spirituelles qu'ils auraient pu mettre au service de la pensée. Qui, en effet, aura encore la force de penser si cet exercice le conduit là où il n'y a personne, là où trône ce noir entendement aux indéchiffrables volutes qu'invoquent les incantations sataniques des chercheurs, experts et spécialistes associés ou plutôt enchaînés en groupes d'esclaves au service du néant?

Dire qu'on se plaint, parfois, de la cruauté et du despotisme de Jéhovah! Mais que dire, alors, du dieu de notre âge qui est devenu si insubstantiel que ses adorateurs, à son contact, perdent jusqu'à leur chair, puisqu'ils s'efforcent, pour mieux le servir, de se dépouiller de leur singularité? Car c'est bien à une perte de la singularité et, au-delà, à une perte de ce qui en est la source, la chair, que conduisent les laborieux exercices intellectuels de la néo-scolastique moderne: il faut presque toujours se faire personne, Frankenstein, en un mot, pour, aujourd'hui, absorber le savoir. Plus exactement, l'absorption du savoir contemporain décharne et, par là, il s'annihile lui-même, puisque seul un être de chair peut penser et garder ainsi quelque chance de savoir.

L'éparpillement contemporain du savoir n'est guère que le signe de l'affaiblissement de l'énergie spirituelle qui doit animer toute science pour qu'elle conserve un sens. Là où Husserl voyait une crise, il vaudrait mieux parler d'hémorragie. Une crise suggère trop l'idée d'un trouble passager dans un processus de croissance. Ce qui se produisait et se produit encore, c'est un épanchement mortel; et cet épanchement a pour effet de priver les penseurs de l'énergie dont ils ont besoin pour se mouvoir en esprit. Les laborieuses analyses de Husserl sur les détails de ce mouvement de l'esprit constituent une tentative désespérée pour empêcher son affaissement. Bien qu'intéressantes, ces analyses sont pathétiques, car les plus belles descriptions des motions de l'esprit qui se porte en avant ne permettront jamais à quiconque de se mettre en mouvement. Il ne suffit pas, pour entrer en d'orbitales révolutions, de regarder comment les autres ont fait: il faut encore se lancer dans le vide, en croyant fermement qu'il est possible de vaincre la pesanteur.

Il est vrai que Descartes, si cher à Husserl, donne l'impression de se détacher du monde sans être soutenu par la foi: il semble parvenir à se dégager systématiquement et progressivement de l'ici-bas sans du tout s'appuyer sur la dynamique d'un élan vers l'Eternel. Les naïfs s'y sont laissés prendre et ont cru l'intellect capable de fonder, par déduction, la transcendance. Mais qu'on songe un instant en quel siècle et en quel lieu Descartes est né: son esprit était nécessairement nourri d'une foi très vivace encore! C'est cette nourriture qui lui permit de progresser le long de ces raisonnements qui le menèrent jusqu'à la surnaturalité du sujet puis, immédiatement après, sinon simultanément, jusqu'à celle de Dieu. Son disciple Spinoza,

à qui cette nourriture faisait défaut, ne put maintenir la distinction du naturel et du surnaturel. Privé de la dynamique du verbe qu'il détestait, il ramena Dieu et le sujet dans la nature.

L'obstacle suprême sur le chemin qui conduit à l'exercice de la pensée, c'est l'incapacité à poser, à la fine pointe des contentions de l'esprit qui cherche la clarté et la forme, un être unique, bienveillant et éternel. Même lorsque cette incapacité a été surmontée, la victoire sur les ténèbres n'est pas assurée, quoi qu'en dise Hegel. Chaque jour nous retrouvons, sur notre chemin, un sphynx qui barre l'accès au royaume. Ce n'est pas tant qu'il nous interroge; c'est plutôt qu'il nous fait douter d'avoir rencontré ou même aperçu, au-delà du chaos et à l'horizon de nos pensées, un être qui, par la forme, l'esprit et le cœur, ressemblât plus profondément à l'homme que l'homme. Si ce sphynx nous parle, c'est pour nous dire, dans un rictus terrible, qu'il est, lui, tout ce que nous trouverons à la lisière du monde; c'est pour nous dire encore que tous nos efforts d'élévation échoueront à ses pieds; c'est pour suggérer, enfin, que nous ne trouverons ni forme, ni beauté, ni esprit au terme de nos efforts, mais une tête de bouc, un corps squameux et des ailes tout juste bonnes à voleter dans les cavernes.

La peur de tomber dans les griffes d'une chimère pourrait bien être ce qui a poussé les hommes d'Occident à ériger les mornes labyrinthes du savoir moderne où leurs esprits se perdent avant d'être dévorés par le Minotaure. Si cette hypothèse est vraie, quelle tragédie! Ce coin de terre où naquit la liberté de l'esprit, c'est-à-dire le courage de se redresser pour interpeller, parfois invectiver, mais en tout cas s'adresser à autrui, serait ainsi devenu le tombeau de la pensée. Il conviendrait alors de se fortement souvenir que les dalles mortuaires ne sont peut-être pas aussi lourdes qu'on pourrait le croire.

J. MAREJKO

Herzen et le socialisme russe

La pensée d'un initiateur

Né en 1812, fils illégitime d'un aristocrate moscovite, Herzen est arrêté en 1834 – il a 22 ans – pour paroles subversives. Neuf ans après le complot des décembristes, il est envoyé cinq années en Sibérie, puis de nouveau relégué à Novgorod pendant deux ans. Herzen vécut encore à Moscou de 1842 à 1847 avant de quitter définitivement la Russie (1847) pour l'Europe occidentale d'où il mena jusqu'à sa mort (1870) un combat d'idées acharné contre l'autocratie et pour l'instauration d'une société socialiste en Russie et dans le monde.

Personnalité révolutionnaire dominante de l'intelligentsia des années 40, ami de Biélinski et de Bakounine, son influence sur la génération des années 60 (Tchernychevski, Dobrolioubov, Pissarev) est incontestable et Lénine écrira en 1912 qu'«Herzen est le fondateur du socialisme «russe», du «populisme» et qu'il a levé l'étendard de la révolution» [1].

Très averti des idées socialistes développées en France et des courants philosophiques allemands de la première moitié du XIX[e], Herzen s'est particulièrement attaché à Hegel et à Proudhon qu'il connut personnellement. Dans ses Mémoires, il avoue même qu'à son avis «celui qui *n'a pas vécu* la «Phénoménologie» de Hegel et les «Contradictions économiques» de Proudhon, celui qui n'a pas passé par ce creuset et cette trempe, n'est pas un homme complet, moderne» [2], et un peu plus loin, il ajoute cette phrase souvent citée incomplètement: «La philosophie de Hegel est l'algèbre de la révolution, elle affranchit l'homme d'une façon extraordinaire et détruit de fond en comble le monde chrétien, le monde des traditions surannées» [3].

Cet affranchissement, le proscrit russe va inlassablement le promouvoir

[1] Article écrit pour le centenaire de la naissance de Herzen (1912) et figurant, à titre de préface, aux *Textes philosophiques choisis* des Editions de Moscou (1950), 691 pages.

[2] *Ibidem*, p. 578.

[3] *Ibidem*, p. 579.

dans ses écrits sous différentes modalités. Il y a chez lui un côté anarchiste [1], dont le caractère populiste est exprimé avec éclat dans une longue lettre adressée à Jules Michelet qui s'intitule: «Le peuple russe et le socialisme» (1851), enfin, on trouve aussi chez lui un réalisme qui apparaît notamment dans ses lettres à «un vieux camarade» (Bakounine) écrites en 1869, quelques mois avant sa mort. Anarchisme, populisme, réalisme, tels sont les trois aspects d'une pensée sociale dont l'inspiration philosophique peut être qualifiée avant la lettre de matérialisme dialectique et historique né comme chez Marx d'une tradition du XVIII[e] (matérialisme dit vulgaire), reformulée en termes révolutionnaires au moyen de l'algèbre hégélienne.

Un des thèmes favoris d'Herzen consiste à mettre en parallèle la décadence de l'empire romain affronté aux barbares et gagné de l'intérieur par le christianisme, avec la fin de l'ancien régime, héritier du Moyen Age chrétien, qui serait condamné à laisser la place au socialisme dont les partisans sont campés au centre et à la périphérie du monde occidental. Il s'agit en premier lieu du prolétariat industriel au cœur des cités d'occident, mais sans attaches avec la société bourgeoise qui les opprime en se réclamant formellement d'idéaux éthico-religieux réduits à des formules légalistes. En second lieu, Herzen voit dans le monde slave, dans la Russie notamment, une analogie avec les barbares, frustes mais pleins d'avenir en raison même de leur retard culturel; comme les chrétiens et les barbares germaniques ont fini par triompher de Rome, les prolétaires socialistes appuyés par une révolution du peuple russe sont appelés à instaurer une nouvelle civilisation. Ecrivant au lendemain des journées de juin 1848 dont il avait été le témoin désespéré, Herzen développe ce parallélisme comme pour se redonner courage:

> Cette époque pénible est analogue à celle qui déprimait les hommes au troisième siècle... Actuellement, aucun armistice ne sauvera la situation en France; les parties adverses ne peuvent s'expliquer ni se comprendre: ils ont des logiques différentes, deux façons de raisonner. Lorsque les questions en viennent là, il n'y a pas d'autres solutions que la lutte: l'un des deux doit rester sur le terrain: la monarchie ou le socialisme.
>
> ... Il n'a pas été moins difficile pour le christianisme de triompher de Rome. Je me représente souvent les sages propos que Tacite et Pline avaient dû tenir avec leurs amis, au sujet de cette absurde secte de Nazaréens, de ces Pierre Leroux venus de Judée avec des paroles énergiques et frisant la folie, de ce Proudhon de l'époque venu à Rome même pour prêcher la fin de l'empire romain. Comparé à ces faibles propagandistes, cet empire se dressait fier et puissant et pourtant il a succombé.
>
> Ne voyez-vous pas les nouveaux chrétiens qui viennent pour reconstruire, les nouveaux barbares qui viennent semer la destruction? [2].

Il ne s'agit pas pour Herzen d'un simple changement de régime, mais bien de civilisation, les accents du révolutionnaire russe préfigurent le style de Nietzsche: le christianisme a échoué, l'Europe est corrompue,

[1] «Nous ne bâtissons pas, nous démolissons», écrit-il à son fils en 1855, *Ibidem*, p. 632 et suiv.

[2] «De l'autre rive» (1[er] octobre 1848, Paris). *Textes philosophiques choisis*, p. 427–28.

sa «dégénérescence morbide» fait dire Herzen à un de ses personnages, sera suivie d'un printemps, «une puissance sauvage et fraîche s'épanouira» qui ne sera autre que le socialisme. Un nouveau cycle s'amorcera et lui aussi connaîtra la fin, une «négation jaillira... le socialisme prendra la place du conservatisme actuel et sera vaincu par une révolution future inconnue de nous...» [1].

Hegel et Vico sont mis à contribution dans cette philosophie de l'histoire qui prend aussi une allure vitaliste: «Cette agitation continuelle de la matière active, intense, cherchant un équilibre pour le perdre de nouveau, ce mouvement perpétuel est l'*ultima ratio*, au delà de laquelle on ne peut plus aller... La vie n'atteint pas un but, mais réalise tout ce qui est possible, continue tout ce qui est réalisé; elle est toujours prête à progresser, pour vivre avec plus de plénitude, vivre davantage, si c'est possible, il n'y a pas d'autre but [2]». Pourtant, quelques lignes plus bas, le même interlocuteur ajoute sans broncher: «Si l'on considère la phase finale, le but de tout ce qui vit, c'est la mort.»

Vie et mort, créativité et violence, vont alterner dans les analyses et les mots d'ordre proposés par Herzen: «Nous ne sommes pas appelés à récolter les fruits, mais à être les bourreaux du passé, à l'exécuter, à le persécuter, à l'identifier sous tous les déguisements et à l'offrir en sacrifice à l'avenir. Il triomphe en fait; tuons-le dans l'idée, dans la conviction, au nom de la pensée humaine» [3]. Ces affirmations reviennent fréquemment sous sa plume entre 1848 et 1855. En même temps, un espoir raisonné dans les destinées du peuple russe offre une contrepartie positive à la phase destructrice: «quel bonheur c'est pour la Russie, que la commune rurale ne se soit pas dissoute, que la propriété individuelle n'ait pas brisé la possession communiste; quel bonheur pour le peuple russe, d'être resté en dehors de tout mouvement politique, en dehors même de la civilisation européenne qui, nécessairement, lui aurait miné sa commune, et qui aujourd'hui elle-même arrive à sa propre négation» [4]. Cette conviction populiste et slavophile opposée aux sarcasmes de Michelet, ne s'identifie nullement aux théories conservatrices d'un Khormiakov, comme il le rappellera à Samarine en 1864: «Pour vous, le peuple russe est avant tout un peuple *orthodoxe*, c'est-à-dire le plus chrétien, le plus rapproché de la *cité céleste*. Pour nous, il est avant tout *socialiste*, c'est-à-dire le plus rapproché de la réalisation de l'un des côtés de l'organisation économique de cette *cité terrestre*, à laquelle aspirent toutes les doctrines socialistes» [5]. Thème ancien chez Herzen qui, dès 1848, insistait sur cette opposition fondamentale: «Nous n'avons pas de «Cité de Dieu», notre *cité* est humaine et doit

[1] «De l'autre rive» (21 décembre 1849, Zurich), *Ibidem*, p. 485.
[2] «De l'autre rive» (1er mars 1849, Paris). *Ibidem*, p. 466.
[3] «De l'autre rive» (27 juillet 1848, Paris). *Ibidem*, p. 415.
[4] «Le peuple russe et le socialisme», lettre à Michelet, 1851, *Textes philosophiques choisis*, p. 541.
[5] «Lettres à un adversaire» – 1864 – (Iouri Samarine-1819/1876), *Textes philosophiques choisis*, p. 608.

se réaliser sur le terrain où existe tout ce qui est réel sur la terre.» [1] Toutefois, si Herzen reste constant à l'égard de l'objectif dernier, qui est l'instauration du socialisme, il changera d'avis sur les moyens à utiliser pour y parvenir. Dans une série de lettres écrites à Bakounine en 1869, il souligne ce changement de perspective: «Chez nous deux, écrit-il, la solution finale est la *même*. Notre différend ne porte ni sur les principes, ni sur les théories, mais sur les méthodes et les pratiques, sur l'estimation des forces, des moyens, du temps, sur l'estimation des données historiques» [2].

Faisant allusion aux journées de juin 1848 à Paris, Herzen fait remarquer qu'en cas de victoire du prolétariat insurgé, l'absence d'idée constructive au plan économique aurait eu des conséquences graves: «les erreurs économiques conduisent, non pas indirectement, comme les erreurs politiques, mais de façon plus directe et plus profonde, à la ruine, au marasme, à la mort par la famine.» [3] Avant d'en finir avec l'ancienne société, il faut savoir et pouvoir remplacer les structures économiques et sociales: «Que chaque homme consciencieux se demande s'il est prêt. Si la nouvelle organisation vers laquelle nous allons est aussi claire que les idéaux de propriété collective et de solidarité. S'il connaît (outre la simple destruction) le processus par lequel doit s'accomplir la transformation des vieilles formes pour aboutir à cette nouvelle organisation.» [4] Ce souci de compétences techniques et de réalisme prend un relief particulier lorsque l'on sait que la Commune parisienne, instaurée moins de deux ans après cette correspondance, vérifie la justesse de l'avertissement. Herzen préconise une approche scientifique de la société future dont l'existence est liée à des impératifs économiques, eux-mêmes soumis aux «lois mathématiques» [5]. Ce souci scientifique et l'idée qu'une prise de conscience par les non-possédants de l'absurdité des contradictions de la propriété privée capitaliste puisse rendre cette dernière impossible ont une résonance marxiste. L'on croit même lire un théoricien du socialisme scientifique lorsqu'il est question, sous la plume d'Herzen, du *Capital* qui doit être ébranlé «par le calcul, par une comptabilité en partie double» [6]. Abandonnant complètement la voie anarchiste, il va plus loin et préconise une stratégie à long terme: «Je ne redoute nullement l'expression de «progression graduelle», avilie par les hésitations et l'action mal assurée des divers pouvoirs réformistes.» [7] L'on peut même parler d'un révisionnisme en germe lorsqu'il avoue à l'instar de Proudhon ne plus croire «aux anciennes voies révolutionnaires» et décide de régler son pas sur la «marche de l'humanité» [8].

[1] «De l'autre rive» (1er décembre 1848), *Textes philosophiques choisis*, p. 449.
[2] «A un vieux camarade» (Bakounine, lettre du 15.1.1869), *Textes...* p. 638.
[3] «A un vieux camarade» (Bakounine, lettre du 15.1.1869), *Ibidem*, p. 640.
[4] *Ibidem*, p. 641.
[5] *Ibidem*, p. 641.
[6] *Ibidem*, p. 644.
[7] Deuxième lettre, 25 janvier 1869. *Ibidem*, p. 647.
[8] Cf. la lettre de Proudhon à Marx du 17 mai 1846 – Appendice des «Confessions d'un révolutionnaire», *Œuvres complètes*, 1929, p. 435.

L'importance d'Herzen est d'exprimer le premier les idées caractéristiques qui seront développées ultérieurement au sein de l'intelligentsia russe. «Herzen, écrit T. Szamuely, était la personnalité dominante du radicalisme russe au XIX^e siècle. Lénine lui-même, dans la description un peu simpliste du mouvement révolutionnaire... voit dans les activités de Herzen le point central de tout le processus. De Tchernychevski seul, on peut dire que son influence sur l'intelligentsia dépassait celle d'Herzen, encore que les idées qu'il défendait découlaient en majeure partie de la pensée de celui-ci. Esprit original et subtil, style soutenu, connaissances encyclopédiques, tournure d'esprit cosmopolite lui faisaient une auréole de brio intellectuel singulièrement absente chez Tchernychevski, d'esprit plus étroit, plus terre à terre, au parler fruste. Bien que l'immense popularité de Herzen ait eu la vie courte... ses idées demeurèrent, constituant le noyau idéologique de la tradition révolutionnaire russe. [1]»

Herzen pour la Russie, comme Owen pour la Grande-Bretagne, Proudhon pour la France et Lassalle pour l'Allemagne, offrent une conception du socialisme assez représentative d'un mouvement révolutionnaire aux couleurs nationales, ceci en dépit du fait qu'à la différence des trois derniers, le Russe a vécu à l'étranger durant la période la plus créatrice de sa vie d'écrivain et de militant. Ni homme d'action, comme Owen, ni meneur comme Lassalle, Herzen se rapproche davantage de Proudhon. Comme lui, il est épris de liberté et tous deux sont fascinés par une idée quasi messianique du peuple.

L'influence d'un militant

En quittant la Russie, Herzen était bien décidé à combattre pour ses idées et dès juillet 1855, il publia à Londres une revue historique, *L'Etoile polaire* qui, sous la forme d'un almanach politique, parut plus ou moins régulièrement de 1855 à 1869. Le succès de l'entreprise l'amena à fonder un journal d'abord mensuel, puis bimensuel, *La Cloche* (Kolokol) qui, pendant 10 ans (juillet 1857 – juillet 1867) joua un rôle direct et important dans la vie politique russe. Renseigné par des amis, notamment Tourgueniev, Herzen trouvait des lecteurs attentifs dans la haute administration et jusqu'au Tsar lui-même du moins avant la répression de la Pologne (1863); après cette date, en effet, la protestation courageuse du proscrit lui aliéna les conservateurs, sans satisfaire pour autant les révolutionnaires (nihilistes). Le rôle de *Kolokol* dans l'émancipation des serfs (1861) fut certainement sensible dans un pays où, en l'absence de presse libre et d'échanges politiques quelconques, il apportait les éléments d'un débat semi-clandestin, plus étendu que ceux des commissions confidentielles nommées par le Tsar pour préparer l'émancipation. Kropotkine raconte qu'en 1862, le jeune chef d'Etat-major du gouvernement de Sibérie lui

[1] Tibor Szamuely, *La Tradition russe*, 1976, p. 240 (version originale anglaise, 1974).

montra sa collection complète des publications d'Herzen, et lui-même était déjà entièrement gagné: «je lisais et relisais ces pages qui parlaient plus encore au cœur qu'à la raison [1]». Si ce prince s'enthousiasmait à la lecture d'Herzen, il remarquait aussi que Tchernychevski l'emportait encore malgré les précautions de langage que la censure imposait à ce dernier. «Tout le Petersbourg intellectuel était avec Herzen et surtout avec Tchernychevski, et je me souviens que les officiers des chevaliers-Garde... prenaient fait et cause pour Tchernychevski, le représentant du parti avancé dans la lutte pour l'émancipation.» [2] Analysant cette influence d'Herzen, l'historien libéral Milioukov explique que les vues du proscrit étaient déjà fort populaires en Russie où ses lecteurs avaient été préparés par des auteurs comme Biélinski et Granovsky [3], si bien que le succès du «Voltaire russe» – l'expression est de Bakounine – résultait davantage d'une traduction d'un état d'esprit largement répandu dans l'intelligentsia plutôt que d'un apport original à la manière des philosophes allemands, dans les années 40, ou de Marx à la fin du siècle. Lorsque la mentalité changera, autour des années soixante, et que les désillusions de l'émancipation provoqueront une radicalisation des exigences, Herzen entrera dans l'ombre. Les deux dernières années de l'histoire du *Kolokol*, transporté de Londres à Genève (1865–67) sont pleines de conflits avec les émigrés révolutionnaires eux-mêmes.

«Herzen, fondateur du populisme et son représentant le plus accompli, écrit Berdiaev à propos de cette dernière période, est déjà dépassé par ses successeurs. Dans la génération nouvelle, il fait figure d'homme des années 40, de «barine» éclairé, humaniste et sceptique, non de nihiliste.» [4] En réalité, Biélinski qui était aussi un homme des années 40 ne partage nullement aux yeux d'un Tchernychevski par exemple, la déconsidération des «pères» par les «fils» dans les années 60, et Bakounine, d'une famille de barine, reste aussi un homme écouté. Si Herzen ne l'est plus, il faut l'attribuer à son réformisme teinté de scepticisme qui marque la dernière période de sa vie. Par ailleurs, ses écrits, comme ceux de Voltaire, s'adressent davantage à une élite cultivée et contestatrice au plan des idées qu'à des révolutionnaires sur le terrain. Il n'en reste pas moins que l'intelligentsia russe, entre 1840 et 1917, qu'elle fût nihiliste, populiste ou marxiste, est largement tributaire d'Herzen. Commémorant le centenaire de sa naissance, Lénine pouvait être élogieux: «Nous apercevons, écrit-il en 1912, trois classes qui sont intervenues dans la révolution russe [5]. Ce sont d'abord les nobles et les seigneurs terriens, les décembristes et Herzen.

[1] Kropotkine, *Autour d'une vie, Mémoires*, 1898, p. 130.
[2] *Ibidem*, p. 134.
[3] Cf. Paul Milioukov, *Russia and its Crisis*, 1905 (édition Collier Books, 1962, p. 270). Granovsky (1813–1855) était professeur d'histoire à l'Université de Moscou. «Occidentaliste», il était très proche d'Herzen et de Biélinski.
[4] N. Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*, Idées, p. 81.
[5] Celle de 1905.

Le cercle de ces révolutionnaires est bien restreint. Ils sont très éloignés du peuple. Mais leur œuvre n'est pas perdue. Les décembristes ont réveillé Herzen. Herzen a développé une agitation révolutionnaire. Celle-ci a été reprise, renforcée, élargie par les révolutionnaires-roturiers, à commencer par Tchernychevski et en finissant par les héros de la *Narodnaïa Volia*. Le cercle des lutteurs s'est agrandi; leurs liens avec le peuple se sont resserrés. Herzen les appelait: «Les jeunes pilotes de la future tempête». Mais ce n'était pas encore la tempête... des dizaines d'années séparent les semailles d'avec la moisson...» [1].

On a comparé Herzen à Voltaire (Bakounine) et Lénine à Robespierre (Plekhanov), il reste à suggérer une analogie entre Tchernychevski et Rousseau, l'un et l'autre plébéiens mêlant à l'appel révolutionnaire le romantisme d'un idéal vertueux de type stoïcien.

Patrick de LAUBIER

[1] Lénine, A la mémoire d'Herzen (1912), in Herzen, *Textes philosophiques choisis*, p. 9.

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
CH–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. 8.50

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, ou sur le compte bancaire indiqué ci-dessus.**

Imprimerie Saint-Paul, Fribourg