

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



- GEORGES COTTIER, O.P. – *Médiation philosophique dans les rapports entre la science et la foi* p. 161
- PIERRE-MARIE HASSE – *La connaissance du don de Dieu* p. 172
- JEAN-HERVÉ NICOLAS, O.P. – *Ascèse et contemplation* p. 191

Document et chronique

- Résistance spirituelle: Introduction, Une lettre de l'abbé CHARLES JOURNET* p. 201
- PHILIPPE BAUD – *A la rencontre du judaïsme, Notes de lecture* ... p. 209

Bibliographies: p. 228

Patrick de LAUBIER, *Une alternative sociologique: Aristote-Marx; L'âge de la politique sociale; Le Phénomène syndical; La grève générale en 1905.* – André BORRELY, *Qui est près de moi est près du feu.*



LIV^e ANNÉE – N° 3 – JUILLET – SEPTEMBRE 1979

Médiation philosophique dans les rapports entre la science et la foi

INTRODUCTION

S'il y a médiation de la philosophie dans les rapports entre la science et la foi, il convient de nous interroger sur une double relation : celle de la philosophie à la foi et celle de la philosophie à la « science » (ou « aux sciences »).

Il convient en outre de répondre à une double objection : celle qui pose l'inutilité de cette médiation. Les sciences n'ont-elles pas évincé et supplanté la philosophie ? Et pourquoi la foi, par la médiation éventuelle d'une théologie, « intelligence de la foi », qui lui est pour ainsi dire homogène, n'irait-elle pas directement, en faisant l'économie de ce qui se présente comme un « détour » onéreux, à la rencontre des données de la science ?

Telles sont les questions auxquelles il nous faut chercher d'apporter une réponse. Notre perspective ici envisage la science comme un fait de culture. Elle porte sur la situation de l'intelligence, et de l'intelligence croyante, dans une culture marquée par l'importance croissante qu'y prennent la science et la technique.

I. LA FOI EN QUETE DE LA PHILOSOPHIE

Il convient d'abord de relever que le Magistère de l'Eglise a d'une manière insistante rappelé la nécessité de l'instance philosophique comme condition et présupposé de l'exercice normal de la vie de la foi dans les esprits ¹. De cette insistance on peut donner trois raisons.

1. Dans l'Antiquité païenne, la philosophie prétendait apporter la réponse aux grandes questions qui touchent le sens et la finalité de l'existence. Elle est *sagesse*. En face d'elle, chez les Pères de l'Eglise, le christianisme se définit comme la *vraie* philosophie, c'est-à-dire comme la réponse authentique que les philosophes n'avaient pas réussi à donner. Mais, au lieu de

¹ Citons notamment l'Encyclique de LÉON XIII, *Aeterni Patris*, du 4 août 1879, et la Lettre de PAUL VI au Maître général des dominicains à l'occasion du 7^e centenaire de la mort de saint Thomas, cf. Doc. Cath., 2 mars 1975, n. 1679, pp. 205-214.

Voir nos études *La pluralité des philosophies et la théologie* in *Revue Thomiste*, t. LXXI, n. 2-3, avril-septembre 1971, pp. 300-326 ; *Philosopher sous le ciel de la foi*, in *Nova et Vetera*, 1978/4, pp. 260-278 ; *La foi a besoin de la philosophie*, *ibid.*, 1979/2, pp. 104-116.

rejeter massivement l'apport de la pensée païenne, les Pères entreprennent aussitôt, dans un dialogue approfondi, de recueillir avec sympathie toutes les vérités dont cette pensée était porteuse.

2. Un second motif réside dans le fait que certaines positions philosophiques sont incompatibles avec la foi chrétienne: par exemple une conception matérialiste, ou encore une doctrine de la connaissance impliquant la non-validité des énoncés de foi, etc. On conçoit, et cela est l'important, que de telles positions philosophiques ne peuvent être discutées et réfutées d'abord qu'à leur niveau propre, qui est le niveau philosophique.

3. Et voici la raison fondamentale. Sur la conception de l'homme, sur sa destinée, sur les principes de l'éthique, sur l'existence de Dieu, le Magistère affirme que la raison humaine, en tant même que raison, et abstraction faite des lumières supérieures de la Révélation, est capable de porter des jugements vrais dont la validité est fondée sur cette raison elle-même. Le Magistère atteste la confiance qu'il met dans le pouvoir naturel de la raison, pleinement reconnu.

Qu'est-ce qu'à l'inverse la raison répond à la foi, nous le verrons quand il sera question de la connaissance philosophique comme telle.

II. LE DEBAT ENTRE LA PHILOSOPHIE ET «LA SCIENCE»

Qu'en est-il de la relation de la philosophie à la science? La question comporte de multiples aspects. Touchons à ceux qui nous paraissent les plus importants par rapport à notre thème.

1. Science (*épistémé*) a d'abord été le nom de la philosophie: le terme désigne la connaissance parfaite, c'est-à-dire certaine et propre, par les causes. C'est là un sens très englobant et, notons-le, imprégné d'ontologie. Si on prend le terme dans cette signification première, il faut dire que la tendance vers la science, c'est-à-dire vers le savoir parfait, est une tendance naturelle de la raison humaine: toute connaissance tend, de soi, et dans la mesure où cela est possible, à se constituer en science. La science signifie l'état parfait de la connaissance.

Evidemment, la question se pose de savoir si toute connaissance est susceptible d'atteindre ce statut, et à quelles conditions, et selon quels chemins (ou méthodes).

2. Cette *épistémé*, elle a pour objet, selon les Anciens, la totalité du réel, interrogé dans son être même. L'étude d'un champ particulier de la réalité constitue une branche de la philosophie et la synthèse du savoir est philosophique.

3. C'est par rapport à cette situation, et certes compte tenu des nouvelles orientations ébauchées dès la fin du Moyen Age et à la Renaissance, que doit se mesurer la profondeur de la rupture opérée par Galilée et Descartes et qui marque la naissance de la *physique* moderne.

Quand Galilée et Descartes jettent les fondements de la nouvelle physique, ils entendent faire œuvre de philosophie (le but est d'opposer à la

physique d'Aristote, qui est une partie de la philosophie, une autre physique. Ce n'est que plus tard qu'on prendra conscience qu'il s'agissait en fait d'autre chose. Chez Descartes, la métaphysique a pour fonction de garantir la légitimité de la physique, qui est ainsi promue au rang de partie principale de la philosophie). Cette physique est elle-même finalisée par la *technique* («maîtres et possesseurs de la nature»), cette technique ayant elle-même une coloration et une portée éthiques (elle est en vue du bien-être et du bonheur des hommes).

4. Or de fait, l'institution de la physique cartésienne suppose un coup de force à la fois ontologique et méthodologique, j'entends la définition, sur la base du dualisme de l'âme et du corps, des choses matérielles comme étant «l'objet des démonstrations de géométrie» et du corps «en tant qu'il est seulement une chose étendue et qui ne pense point». Dans l'intention de Descartes, il s'agissait de fournir une définition de *ce qu'est* l'âme (objet de la métaphysique) et de *ce qu'est* la chose matérielle ou corps (objet de la physique). En réalité, que fait-il? Il délimite par là *a priori* le champ de la *science physico-mathématique*, permettant du coup son prodigieux essor. Mais il y a à cela une double rançon: l'âme (ramenée à ses activités purement spirituelles), n'a plus à intervenir en aucune façon dans ce champ; tout ce qui est de l'ordre matériel devient, par cette réduction, objet des lois de la mécanique (voir *Les Passions de l'Âme* et le *Traité de l'Homme*).

5. Ainsi apparaît, dans le principe, une caractéristique qui accompagne l'apparition de la science moderne: le *réductionnisme* ontologique, ou simplement méthodologique. Il y a, à la base de cette démarche, une conception moniste de la réalité; celle-ci est perçue comme étant faite d'un tissu homogène de part en part, qui exige en conséquence une seule et unique méthode. Et même parmi ceux qui récusent le monisme ontologique, beaucoup sont partisans d'un impérialisme et d'un exclusivisme de la méthode. Mais il est clair qu'une méthode présuppose, fût-ce implicitement, un certain nombre de thèses sur la structure du monde. Une conséquence de cette position sera qu'en dehors de ce qui est redevable de la méthode, il n'y a pas de *vrai savoir* ou de *science* à proprement parler.

6. Descartes, après Galilée, pensait que la nature des choses matérielles était d'essence mathématique et que sa définition du corps-étendue ressortissait à la philosophie de la nature. De fait, il dégageait l'*objet* de la physico-mathématique.

Des remarques analogues à celles qui regardent Descartes doivent être faites à propos de l'autre courant de pensée qui, bien qu'opposé au cartésianisme, constitue la seconde source de la science moderne, je veux dire l'empirisme, qui se développe d'abord en Angleterre. On affirme ici la nécessité pour la connaissance humaine de se limiter aux domaines et opérations qui sont à la portée de ses réelles possibilités. Celles-ci sont circonscrites à la sphère des sensations, auxquelles directement ou indirectement peuvent se ramener toutes les activités cognitives. On tire de là une double conséquence: la première est le rejet de la métaphysique; la seconde est la réduction de la connaissance à l'*expérience*, celle-ci étant entendue comme con-

naissance des faits par la voie sensorielle. Ce n'est pas le lieu ici de discuter du bien-fondé des philosophies empiristes et sensualistes. Relevons seulement qu'elles ont favorisé la mise au point des règles et des procédures de l'observation et de l'expérimentation, qui ont permis les enrichissements gigantesques que la science moderne a apportés à notre connaissance de la nature. Mais de soi les méthodes d'expériences essentielles aux sciences de la nature sont dissociables de ces philosophies.

7. Avec l'expérience et le traitement mathématique de la nature le champ était ainsi ouvert pour le déploiement de la nouvelle science. Il n'est pas inutile de noter que le développement de cette science a été favorisé par des doctrines philosophiques, l'empirisme et le cartésianisme, qui ont entendu en fournir le fondement. Ces doctrines l'ont fait, le plus souvent, sur le mode polémique à l'égard d'autres traditions philosophiques, et avant tout à l'égard de l'aristotélisme, discréditées dans la mesure où on dénonçait leur inefficacité et leur stérilité quant à la connaissance de la nature. Ces polémiques n'allaient pas sans ambiguïtés, dans la mesure où, au départ, l'empirisme et le cartésianisme tendaient à s'identifier à la science elle-même. Le débat se déroulait au plan philosophique, mais leurs argumentations apparaissaient du même coup comme une défense de la science et les philosophies adverses étaient présentées comme incompatibles avec la science. A partir de l'empirisme, s'enracinera le préjugé de l'incompatibilité de la science et de la métaphysique. Il reste que c'est dans la double direction du perfectionnement de l'instrument mathématique et des moyens d'expérimentation de plus en plus raffinés que se situera le progrès scientifique.

8. La science ou les sciences? Il faut ici introduire de nouvelles précisions. Dans une première étape, la position extrême sera de voir dans toutes les sciences des branches de la physique, ou, d'une manière moins radicalement réductrice, on tiendra qu'il n'y a science que là où les méthodes qui ont fait leur preuve en physique peuvent être appliquées.

Dans un second temps, la réflexion sur la *spécificité* des disciplines, et notamment des sciences humaines, comme la psychologie et l'histoire, brisera cet impérialisme de la méthode uniforme et cherchera si et comment le concept de science peut se vérifier dans des domaines irréductibles les uns aux autres. Telle est la situation actuelle. Elle est marquée, en outre, par l'importance croissante donnée à l'épistémologie et par une remise en cause critique de postulats jusqu'ici incontestés, et ceci même dans le champ de la physique.

9. Parallèlement à cette évolution, évoquée d'une manière évidemment fort schématique, on assiste à une critique de la philosophie. Nous avons vu qu'au début on pose qu'il n'y a philosophie que là, et uniquement là, où il y a possibilité d'appliquer les méthodes rigoureuses qui sont celles de la nouvelle science de la nature, soit en refondant l'idée de nature matérielle soit en en faisant l'objet de la seule expérience. A ce stade on ne sépare pas encore nettement science et philosophie. Corrélativement, on rejette comme privées de validité certaines branches de la philosophie, et

notamment la métaphysique, ou les philosophies qui cherchent leur fondement dans la métaphysique. Une certaine tradition cartésienne elle-même aboutira au matérialisme en rejetant dans le champ des chimères l'âme, substance pensante, pour s'attacher à la seule connaissance des lois mécaniques du corps-étendue.

Plus tard, on prétendra qu'une nouvelle discipline, méritant pleinement le qualificatif de scientifique, a supplanté la philosophie, présentée comme une construction *a priori*. Chacun à sa manière, Auguste Comte avec le *système positif*, Karl Marx avec le *matérialisme historique*, et même Freud, fortement influencé par une conception positiviste de la science, décrètent la mort de la philosophie.

Ou encore, on accordera à la philosophie la qualité d'une option, d'un sentiment, d'une foi, d'une conviction, ce qui est une autre manière de l'expulser du champ du savoir pour l'enfoncer dans la subjectivité.

10. Mais, simultanément, et par un mouvement inverse de celui que nous venons de rappeler, les sciences de la nature deviennent, dans leur exercice, de plus en plus rigoureuses. Ce qui signifie qu'elles délimitent de mieux en mieux leur objet propre et les procédures d'approche qui lui sont adéquates. C'est pourquoi, plus on progresse dans la prospection de la réalité, plus se multiplient les disciplines. La *spécialisation* est caractéristique des progrès de la connaissance scientifique. Le phénomène se vérifie également, à sa manière, dans le domaine des sciences humaines.

Ce fait nous aide à percevoir que la prétention à l'impérialisme et à l'exclusivisme dont il a été question plus haut ne procède pas de ces sciences en tant que telles. Elle est davantage une conséquence d'une philosophie, ou d'une idéologie, ou plus fondamentalement d'une *mentalité* «scientifique» ou scientifique qui accompagne de fait l'essor de ces sciences. C'est dire que nous sommes là en face d'un fait *culturel*, et non pas devant une exigence qui serait intrinsèque à ces sciences elles-mêmes ou à certaines d'entre elles.

C'est cette situation qu'il s'agit d'élucider si nous voulons comprendre en quoi l'incroyance (et peut-être aussi la foi) peut être favorisée par la «science». En effet, au niveau où nous l'envisageons maintenant, le concept de science est un concept idéologique. A ce titre, il est révélateur d'une attitude mentale. En effet, quand nous envisageons *une* science, il nous est possible d'en désigner l'objet et l'ensemble des méthodes et instruments qui permettent son approche. C'est là un point de vue objectif. On peut aussi entendre par là l'*habileté*, la capacité à œuvrer dans le champ de cette science de la part du scientifique: c'est là un point de vue subjectif, je veux dire qui envisage la science en ce qu'elle est dans et pour les sujets qui la pratiquent, et qui correspond à l'*ἐξίς* aristotélicienne (*habitus*).

Le fait que nombre des plus grandes conquêtes de l'esprit humain, dans les temps modernes, appartiennent au domaine des sciences de la nature a pour corrélat dans notre culture une posture de la raison ou attitude mentale de plus en plus exclusivement orientée à œuvrer dans ce domaine. Il suffit, par exemple, de considérer l'évolution des programmes scolaires jusqu'au niveau universitaire pour s'en convaincre.

Mais en devenant dominante, cette attitude refoule d'autres attitudes possibles de l'esprit jusqu'à le rendre inapte à la saisie de certaines dimensions du réel. C'est ainsi qu'une *mentalité* (au sens de situation historique de l'intelligence humaine) scientifique et positiviste marque en profondeur la culture moderne. Dans ce contexte, l'existence de la philosophie paraît problématique, la métaphysique est généralement niée. Parmi les conséquences de cet état de la culture, relevons la tendance de nombreux philosophes à développer leur réflexion à *l'écart* de ce courant dominant. Pour autant, la philosophie est contestée par les sciences de l'homme.

11. Certes dans la vue très schématisée qui précède, j'ai insisté sur les origines, car avec Descartes et l'empirisme se dessinent des orientations déterminantes. Cela n'implique pas la méconnaissance des problématiques subséquentes. Mais celles-ci, en dépit de leur nouveauté, viennent pour ainsi dire s'inscrire dans le cadre tracé au XVII^e siècle. Il est vrai également qu'on pourrait compléter ce cadre par la considération de l'influence de courants de pensée comme le nominalisme.

Mais l'essentiel me paraît résider dans une distinction entre *situation historique* de l'intelligence et *nature* de l'intelligence. Les philosophies immanentistes de l'histoire pour qui le devenir de la culture équivaut au développement de l'esprit avaient entraîné la méconnaissance de cette distinction et de sa pertinence. Or ce qui appartient à la nature de l'esprit peut être temporairement (j'entends pendant une période historique) refoulé, mais ne peut pas être anéanti. Il s'agit d'une exigence irrépressible. Il nous faut justifier cette dernière affirmation. Nous le ferons d'abord en empruntant une voie négative, celle qui conduit à nous interroger sur les apories qui accompagnent la domination dans notre culture de la raison scientifique.

III. LA RAISON TOUTE-PUISSANTE ET AVEUGLE

1. Il convient de partir de la situation de la raison dans une culture imprégnée par la mentalité scientifique pour essayer de dégager quelles exigences pose cette raison.

La constatation la plus obvie que nous pouvons faire est que la réussite extraordinaire de la prospection systématique de l'univers grâce aux procédures scientifiques va de pair avec une crise radicale du sens. La raison se présente ainsi d'une manière paradoxale comme toute-puissante et comme aveugle.

Evidemment cette «toute-puissance» doit s'entendre dans un sens relatif, mais elle est, en dépit de démentis apportés par l'expérience, comme implicite dans les ambitions que beaucoup d'hommes de science attribuent au projet scientifique.

2. Que peut bien signifier une *raison aveugle*, sinon une contradiction? La formule s'éclaire pour autant qu'on la rapproche du double usage de la raison scientifique. Celle-ci a obtenu ses réussites en *délimitant* de plus en plus son champ d'investigation et en proportionnant dans chaque cas

les instruments d'enquête à l'objet précis qu'il s'agissait d'interroger. C'est ainsi que les disciplines scientifiques ne cessent de se multiplier. Remarquons que cette orientation va d'abord dans la direction inverse de celle que suggérerait la tentation moniste d'appliquer univoquement à toutes les sciences la méthode éprouvée dans le domaine de la physique mathématique.

Cette *spécialisation*, avec le compartimentage entre les disciplines qui en est la conséquence, signifie à chaque fois un *usage régional* de la raison. Ainsi la raison régionale n'implique pas nécessairement, dans son exercice, une référence vécue à la totalité du rationnel ni corrélativement à la totalité de l'intelligible.

Cette totalité n'est pas restituée par les constructions théoriques qui, dans un second temps, essaient d'intégrer dans une formalisation unitaire un ensemble de disciplines.

Le type humain du spécialiste, hautement compétent dans des domaines très précis, mais dépourvu de connaissances humaines dès qu'il franchit les limites de son champ d'investigation ou encore s'interdisant au nom du sérieux de la spécialisation, de porter des jugements sur des questions de portée générale, est une figure culturelle représentative de la civilisation scientifique. Que signifie cette situation, sinon que la raison ponctuellement efficace est simultanément ignorante hors de l'espace méthodiquement restreint de son application et en conséquence non située à ses propres yeux? Elle opère avec une merveilleuse dextérité et elle ne sait pas exactement ce qu'elle fait.

Une telle condition va contre la nature propre de la raison et ne peut conduire à la longue qu'à des impasses. C'est ainsi que, de plus en plus, des spécialistes sont appelés à porter un jugement sur les problèmes concernant les conséquences éthiques ou politiques de leurs découvertes ou de leurs programmes de recherches. La plupart du temps les réponses procèdent soit du simple bon sens (ce qui n'est déjà pas si mal, mais nettement insuffisant) soit de l'idéologie dominante de leur milieu social. Il y a là un hiatus redoutable, chez la même personne, entre des niveaux de compétence. Il n'est pas rare que le prestige du spécialiste confère une portée indue au jugement porté au plan éthique ou politique. Mais d'autre part, l'enjeu éthique et politique est inscrit comme une conséquence inéluctable dans la nature du travail de certains spécialistes.

3. Le second aspect qu'il importe de relever est constitué par l'orientation *pratique* donnée à l'activité scientifique. La recherche «pure» et la recherche «appliquée» sont presque toujours impliquées l'une dans l'autre. C'est dire que l'activité scientifique est très souvent polarisée par les exigences de la technique qui de soi sont extrinsèques au savoir. A cela s'ajoute que les recherches de laboratoire ou les expérimentations requièrent une instrumentalisation de plus en plus poussée. Sous cet angle, la technique conditionne le savoir. De plus, le recours aux instruments techniques constitue par rapport à l'orientation théorique elle-même un élément de pesanteur capable de détourner l'esprit de sa vocation première au savoir.

Ajoutons que la technique pèse encore indirectement sur la recherche par son coût économique, de sorte que des critères économiques et politiques jouent un rôle décisif dans la sélection des programmes de recherche. On sait qu'un certain nombre de ces derniers sont tributaires de programmes militaires. Ce conditionnement n'est pas sans graves conséquences quant à «la morale de l'objectivité» qui doit caractériser le savant en tant que tel.

Cette finalisation par la pratique se vérifie également pour les «sciences humaines», pour les sciences sociales notamment. Il est symptomatique du climat culturel dans lequel sont exercées les sciences que *l'efficacité* en tant que telle soit devenue aux yeux de beaucoup une sorte de valeur de nature éthique. Or de soi, l'efficacité est une notion relative, je veux dire qu'elle désigne une propriété des moyens ou des instruments en fonction du résultat qui en est attendu. L'efficacité signifie ainsi l'économie, la rapidité, et l'infailibilité avec lesquelles un instrument ou moyen donnés obtiennent le résultat visé. Faire de l'efficacité une valeur revient à détourner l'attention de la considération pourtant décisive des fins, supposées fixées une fois pour toutes, pour ne s'intéresser qu'à la perfection du fonctionnement des moyens. Ce qui implique une sorte d'idéologie *fonctionnaliste*. La société, la civilisation elles-mêmes sont conçues comme une sorte d'immense machinerie et la raison elle-même est devenue une raison fonctionnelle, dans la mesure où son objet propre est constitué par le bon fonctionnement des pièces de la machine. Dans la sphère des sciences humaines, cela sous-entend que l'homme lui-même et la société sont pensés sur le modèle des objets techniques.

4. A moins d'admettre le mythe marxiste de l'identité de la raison et de la praxis (théorie qui est redevable d'un jugement philosophique)¹ on conviendra que la praxis comme telle n'est pas porteuse de lumières sur la raison. On aboutit ainsi à poser le fondement de la raison dans ce qui n'est pas raison : dans l'action. De là les références *irrationnelles* auxquelles on rattache une raison purement instrumentale : nous avons mentionné la praxis révolutionnaire, d'autres parlent de la vie, de la société, de l'intérêt, etc.

Cette perspective n'est pas étrangère à la crise de l'idée de vérité : du point de vue de la praxis est vrai ce qui est vérifié et est vérifié ce qui est réussi. Quant aux critères de la réussite, ils seront de nature idéologique, c'est-à-dire qu'ils obéiront à des intérêts et à des facteurs irrationnels.

5. Nous pouvons ici nous souvenir du diagnostic de Husserl dans *La crise des sciences occidentales* : Au fur et à mesure que la raison pratique accumule ses réalisations, les origines, les fondements sont perdus de vue. Disons que plus la raison se déploie dans l'ordre de la praticité et plus son attention est accaparée par les œuvres à construire, plus elle se montre incapable de prendre conscience de sa propre démarche. L'attention portée

¹ Quand le mythe dérape, on a quelque chose comme ce qu'on appelle pudiquement la «déviation» du stalinisme : la praxis stalinienne manifestation de la raison ! La farce intellectuelle la plus monumentale et la plus lugubre de ce siècle sans humour.

à l'efficacité du *faire* a pour envers une inattention, qui est une inaptitude à être attentif, à la quête du sens.

C'est qu'il n'y a possibilité de sens que là où il y a visée de la totalité. J'entends ici le sens en tant qu'il est saisi réflexivement en tant que sens, et non pas le sens limité et circonscrit portant sur tel ou tel objet particulier.

Cette absence de sens qui accompagne le déploiement des sciences et des techniques est évidemment éprouvé comme un manque. C'est ce manque qui explique le succès qu'ont pu rencontrer les fresques d'ensemble et les tentatives de synthèse globale, prétendant rendre compte de la «vision scientifique» du monde, tels le matérialisme historique, le teilhardisme, ou, plus récemment, les nouvelles formes de gnose.

IV. L'APPEL A LA PHILOSOPHIE

1. La perte du sens global qui accompagne l'essor des savoirs spécialisés explique que les questions portant sur la nature et la portée du savoir scientifique lui-même soient devenues prioritaires dans l'esprit de beaucoup. Ces questions se développent dans une triple direction.

2. La première est caractérisée par l'importance croissante que prennent les problèmes d'*épistémologie*. La raison s'interroge sur sa propre activité et sur sa signification: que fais-je au juste quand, forte de ce qui m'était apparu d'abord comme des évidences et des certitudes, j'entreprends la conquête de l'univers par la connaissance scientifique? En posant cette question et celles qui s'y rattachent, la raison se situe à un niveau philosophique. L'*épistémologie*, qui examine le statut de tel savoir particulier ou la valeur relative des divers savoirs conduit à la *critique* qui a pour objet la nature et la validité de la connaissance. Celle-ci à son tour renvoie à la *métaphysique*. Je sais bien l'importance décisive de la position kantienne qui fait de la critique la condition préalable d'une éventuelle métaphysique. Mais Hegel déjà avait critiqué la problématique kantienne en relevant que c'est dans la connaissance des contenus de pensée que s'exerce la critique de cette connaissance. L'objection est pertinente et elle porte sur l'essentiel.

Par exemple, on ne peut pas, *en dernier ressort*, légiférer sur la légitimité ultime d'un savoir donné ou sur celle de l'ensemble du savoir sans se référer à une doctrine de la vérité, laquelle implique une ontologie. Même les épistémologues qui aujourd'hui tiennent que les sciences, étant des constructions reposant sur des conventions, n'ont plus à se poser la question de la vérité, s'appuient en fait sur une «ontologie» nominaliste implicite.

3. La seconde direction est tracée par le fait que les activités scientifiques revêtent de plus en plus, par leurs conséquences sur la vie des sociétés, une importance politique. Elles intéressent donc, non seulement les scientifiques eux-mêmes, mais les responsables de l'investissement de la recherche, les gouvernements et finalement tous les citoyens. Parce que, culturellement parlant, elle est devenue un fait politique, la science nous renvoie à des

problèmes *d'éthique*. Son exercice est confronté à l'affirmation des valeurs et à leur rôle normatif en fonction des droits de la personne et des finalités du corps politique.

4. La troisième direction conduit à nous interroger sur la signification d'un symptôme. D'où vient en effet le besoin éprouvé par un certain nombre d'esprits d'expliquer l'activité scientifique par des facteurs extrinsèques à la raison elle-même, comme les motivations psychologiques de type pulsionnel, les intérêts économiques de classe ¹, etc.?

Notons d'ailleurs qu'une problématique de ce type implique une contradiction. Car la judicature qui s'exerce ici, sous l'inspiration d'une conception psychanalytique, ou sous celle du marxisme, se donne à son tour comme *scientifique*, c'est-à-dire comme procédant de la raison s'astreignant à une procédure précise en vue d'un résultat précis. Mais elle-même, d'où tient-elle sa légitimité et sa validité? Obéit-elle à son tour à des motivations ou à des intérêts extrarationnels?

5. Dans les trois directions que nous avons relevées, on aboutit à chaque fois à la raison elle-même questionnant la raison au sujet de son exercice dans des secteurs particuliers du savoir. Ce qui signifie que dans un usage limité la raison n'est pas auto-éclairée. Mais ceci manifeste aussi son universalité et son pouvoir de réflexivité, car en s'interrogeant sur le sens de ses applications à des champs délimités, la raison prend conscience de sa transcendance par rapport à ces champs. Et elle le fait à partir d'elle-même, ce qui n'est possible que pour autant qu'elle est capable de porter son enquête sur ses propres fondements. Les questions ainsi soulevées sont de la compétence de la philosophie.

6. Ce qui précède prend une importance particulière là où sont en jeu les rapports de l'anthropologie philosophique aux sciences humaines. Une grande confusion règne dans ce domaine essentiel. L'exigence première de la compréhension de l'homme est celle d'une saisie de la totalité humaine, alors que les sciences en question représentent chacune un point de vue particulier et donc restrictif sur l'homme, qui implique précisément qu'il y est fait abstraction de la totalité. Ainsi la situation actuelle peut se caractériser par la multiplication des savoirs morcelés sur l'homme. Il n'est pas rare qu'à partir d'un de ces savoirs limités, on procède à des extrapolations en privilégiant son point de vue, comme s'il devait permettre de fournir la compréhension ultime de la réalité humaine. Le marxisme et la doctrine freudienne sont les exemples les plus connus d'un tel impérialisme épistémologique. En effet, ou bien on s'en tient aux questions commandées par le point de vue particulier d'une discipline et à l'aspect de la réalité pour lequel elles sont pertinentes, ou bien on attribue aux conclusions obtenues dans cette perspective une valeur universelle. Mais du coup on a quitté le terrain d'une *science*, pour entrer dans celui d'une *Weltanschauung*, dont

¹ On a ainsi parlé d'une «science bourgeoise» qui est évidemment une pseudo-science, tandis que «le point de vue du Prolétariat» était censé fournir les critères du vrai.

la critique est de la compétence de la philosophie. Ajoutons que la considération d'un aspect délimité de la réalité humaine n'implique pas par elle-même la possibilité de situer cet aspect dans la totalité.

Ce serait une grave méprise que de s'imaginer que cette totalité, dans laquelle un savoir partiel reçoit sa pleine signification, peut être obtenue par une sorte d'addition mécanique des parties ou par la collection des résultats des « sciences humaines ». Car l'intégration de ces diverses sciences ne peut se faire qu'à un niveau d'intelligibilité spécifique, permettant d'interpréter à sa juste valeur l'apport de chaque discipline. Loin d'éliminer l'anthropologie philosophique, l'essor des sciences humaines en souligne la nécessité. L'anthropologie à son tour, pour pouvoir se développer, requiert la métaphysique.

CONCLUSION

A partir des brèves considérations qui précèdent, se dessine comme en creux l'espace de la philosophie appelée par la situation culturelle des sciences.

Ajoutons une remarque qui nous ramène aux réflexions proposées au début. Dans la formule anselmienne du *fides quaerens intellectum* est inscrite la légitimation de la théologie. Mais il faut relever que l'*intellectus* ici ne saurait signifier l'intellect en friche et comme à l'état sauvage, mais bien plutôt l'intellect équipé de tous les *habitus* requis à son plein exercice. Si ce que nous avons dit de la nécessité de la philosophie est exact, c'est l'intellect enrichi par les *habitus* philosophiques déjà pourvoyeurs de sens au niveau propre de la raison naturelle qu'exige la foi pour l'exercice de la théologie. Dans la mesure où les disciplines scientifiques ne peuvent pas trancher par elles-mêmes sur la signification dernière de leurs résultats, le théologien qui s'adresse *directement* aux découvertes de ces sciences, sur lesquelles il possède un certain bagage d'information, sans passer par l'instance de la réflexion philosophique, se condamne à demeurer un bricoleur.

Le fidéisme est une position de compromis, instable et, à la longue, ruineuse pour la foi. Dans notre situation culturelle et compte tenu de la pauvreté de la formation chrétienne qu'ils ont reçue, nous ne devons pas trop nous étonner du fidéisme de nombreux scientifiques chrétiens. Mais bien plus grave encore est le fidéisme de plus d'un théologien, car un tel fidéisme stérilise à la racine toute pensée théologique digne de ce nom. L'oubli de l'instance philosophique par les théologiens pourrait bien être une des sources principales de la crise des croyants dans une culture marquée par l'empreinte dominante des sciences.

GEORGES COTTIER, O.P.

La connaissance du don de Dieu

Prologue

Qu'avons-nous que nous n'ayons reçu? Et sans ce qui nous fut donné, que nous resterait-il?

Celui qui ne tient pas de lui-même tout ce qui lui appartient ne peut non plus de lui-même tenir ce qu'il est: s'il tenait de lui-même son être, quel être ne pourrait-il s'attribuer?

Rien ne serait qu'il ne pourrait tenir de ce qu'il est. Il n'aurait rien qu'il ne tiendrait de soi.

Or ce qu'il est lui-même, c'est ce qui lui appartient le plus proprement: s'il ne le tient pas de lui-même et s'il ne peut rien obtenir qu'il n'ait d'abord obtenu d'être, ce qui lui appartient le plus proprement est aussi ce qui lui a été le plus proprement donné.

Ainsi reconnaître ce qu'est le don, afin d'apprendre combien il nous a été donné, c'est apprendre à nous connaître nous-mêmes afin de ne pas recevoir en esclaves ce qui nous a été donné; c'est aussi l'unique manière de le recevoir.

Car ce qui est à recevoir n'est pas l'objet d'aucune conquête: aussi ne l'est-il d'aucune dépossession – et celui qui, pour se recevoir, doit connaître ce qu'il reçoit, comment le pourrait-il sans reconnaître, dans l'inaliénable don qui lui est fait de lui-même, sa propre liberté?

LA SOURCE DE DONATION

I

«Ma vie nul ne la prend, dit le Seigneur. Nul ne la prend mais c'est moi qui la donne.»

Le don que l'on peut ravir n'est pas le don. L'amour en donnant prévient le rapt ou le ravisseur en prenant altère en trophée le don.

Seul est vraiment donné, seul ouvert l'imprenable, offert ce qui ne peut être saisi.

Mais comme pour le donner nul ne peut le prendre ou en disposer, il n'est que l'imprenable encore à qui soit possible un tel don – lequel est alors don de soi et source de tous les dons.

Sans prise, il est seul à pouvoir se donner à prendre, comme invisible, à voir ou inconnaissable, à connaître.

Ainsi le Seigneur est lui-même cette vie qu'il donne: «je suis la vie.»

II

Enfermé dans un flacon, le parfum de la Sulamite ne saurait parfumer, c'est-à-dire exprimer en s'exhalant ce don de soi qu'est l'amour de l'épouse – et de même la lampe qui ne s'allume pas pour être mise sous le boisseau. La lumière n'illumine, le parfum ne parfume, l'un et l'autre ne sont perçus que pour autant qu'ils se donnent, comme don de soi de l'insaisissable.

Et cependant le parfum, la lampe allumée, s'épuisent dans leur don. Et s'appauvrissant ils épuisent leur don. Or celui qui se donne vraiment doit être libre de sa donation: et il ne l'est que s'il ne s'appauvrit pas de ce qu'il donne de sorte que rien ne lui resterait plus à donner ou qu'il aurait à mesurer ce qu'il donne à la mesure de ce qui lui reste. Celui qui donne vraiment a pouvoir de donner infiniment et s'il est ce qu'il donne, il est infiniment.

III

Insaisissable, celui qui se donne est inépuisable aussi. Et comme il est sans prise, de même il est sans fond.

Rien ne peut donc le limiter: non qu'il soit exclusif de tout autre que lui, mais il a sur tout autre tout pouvoir et n'en est donc nullement limité.

Car il n'est rien qui ne tienne à lui, comme il ne tient qu'à lui que rien d'autre ne soit – que lui.

Aussi peut-il donner d'être à ce qui est autrement que lui. Cette liberté est proprement celle de la création, qui ne limite ni ne contredit l'absolu.

C'est ce qui est exprimé dans le Livre de la Sagesse, lorsque Salomon dit à son Seigneur: «Si tu avais haï quelque chose, tu ne l'aurais pas fait. Et comment un être subsisterait-il si tu ne l'avais voulu?»

IV

Ne tenant qu'à celui qui le donne, ce qui est donné est aussi ce qui se donne à entendre de sa volonté – parole impérative et perceptible de l'imperceptible: car il ne l'est pas du fait d'aucune impuissance qui serait sienne à être perçu, mais du fait de celle de tout autre que lui à le percevoir sans que lui-même le veuille.

Ainsi en est-il de celui qui véritablement donne, c'est-à-dire librement : bien que ce soit de lui-même qu'en tout autre il donne, il ne se paralyse ni ne s'emprisonne au cœur de sa donation – comme au cœur de ses rayons le soleil – mais sa liberté est à la mesure de sa maîtrise et sa bonté, à la mesure de sa liberté.

C'est pourquoi de ses brebis, le Seigneur dit : « le Père qui me les a données est plus grand que tous et nul ne peut rien arracher de la main du Père. » Or lui et son Père sont un.

Et parce que la perfection du don se mesure à l'inaccessible majesté du donateur, il est écrit : « tout don excellent, toute donation parfaite vient d'en haut et descend du Père des lumières. »

Et qu'inaccessible soit sa majesté, c'est bien ce que laissent entendre les paroles d'Agur lorsqu'elles demandent : « qui est monté au ciel puis en est descendu ? qui dans ses mains a recueilli le vent ? »

V

Il est de l'être du don d'être insaisissable à qui le reçoit : et le plus insaisissable est le plus donné. Mais le plus donné est le don de soi qui est don de l'insaisissable, absolument : « nul n'est monté au ciel sinon celui qui en est descendu, le Fils de l'Homme qui est au ciel. »

Pourtant, que le don soit vraiment donné, tout insaisissable qu'il soit, cela suppose qu'il puisse être accueilli – et l'être à la mesure de ce qu'il est. Et si le donateur ne dépend pas de qui le reçoit, ce n'est qu'aux mains de son donateur que celui qui le reçoit doit aussi des mains – semblables et capables de s'y ouvrir, et à la mesure de l'offrande : en sorte que l'on ne donne pas « des perles aux pourceaux. »

Le don est tel que celui qui le reçoit est donc nécessairement à l'image de celui qui le donne.

VI

C'est dans la seule similitude à lui que peut se recevoir l'insaisissable, tout en restant ce qu'il est. Ainsi le Seigneur s'est donné, dès avant la fondation du monde, et il se donne encore et pour toujours :

toujours à saisir celui qui, même alors que nous le saisissons, demeure l'insaisissable, car nous ne sommes qu'à son image et c'est de ses propres mains que nous le saisissons ;

toujours à voir celui qui, même alors que nous le voyons, demeure l'invisible, « le Fils de l'Homme qui est au ciel », car c'est de ses propres yeux que nous le voyons ;

et toujours à entendre, lui qui demeure l'imperceptible, car c'est de ses propres oreilles que nous percevons sa parole.

Et comme un oiseau donne à ses petits leur subsistance, YHWH parle à Moïse «bouche à bouche».

Quand nous le verrons face à face, nous serons face à la face des faces – et nous le verrons, pourtant invisible, car en vue de lui, semblables à lui.

VII

L'insaisissable ne peut se recevoir que dans sa similitude qui donne de le recevoir – où c'est l'abîme du don qui ouvre l'abîme de son accueil et se donne de pouvoir être accueilli.

Cependant si le don doit pouvoir être accueilli, c'est qu'il n'est fait que pour l'être. Voici donc l'inconcevable: que le donateur ne dépende en rien de celui qu'il gratifie et que pourtant la perfection du don demande qu'il soit reçu. Il n'est pas nécessaire au don d'être accueilli pour être donné: «il est de la nature du don qu'en se proposant il se donne». Or il n'est pourtant donné que pour être accueilli – et demande à l'être.

Mais la donation est en elle-même déjà demande: l'initiative, pour ce qui est de la demande aussi, appartient au donateur. C'est pourquoi celui à qui rien ne manque est pourtant seul à pouvoir nous apprendre à demander, à prier: «Seigneur, apprends-nous à prier.»

VIII

Puisqu'il ne demande en lui-même déjà qu'à être accueilli, accueillir le don n'est pas moins que satisfaire à sa demande, que lui donner réponse, que donner. Donnant de recevoir, il donne encore de donner afin que soit parfaite la similitude à celui qui donne de celui qu'il gratifie. Mais donnant de recevoir il n'en donne que la possibilité: car la similitude ne se parfait que si la réception de la grâce, étant elle-même donation, s'opère librement, que si elle peut ne pas s'opérer.

Il en serait autrement s'il ne suffisait pas au don de se proposer pour être donné.

Or puisqu'elle est libre cette réception doit être demandée, mais puisqu'elle est demandée, elle est donation dès lors qu'elle se réalise: et puisqu'elle est donation, le don ne demande rien d'autre que le don et n'en demande aucun autre que celui qu'il donne de donner.

IX

La générosité propre à l'accueil s'exerce par excellence dans la vertu d'hospitalité. Que l'on ne sache si l'hôte est celui qui reçoit ou qui est reçu signifie justement l'intime corrélation de l'accueil et du don. L'hospitalité

n'est parfaite que si chez ceux qui reçoivent, celui qui est reçu est vraiment chez lui. L'accueil n'est parfait que si celui qui accueille véritablement donne.

Mais celui qui se donne peut demander à être accueilli sans que sa félicité soit soumise à la volonté de ceux qu'il gratifie :

car si ce qu'il donne en se donnant c'est de le recevoir, il connaît ce qu'il donne et il n'est pas privé de ce pouvoir qu'il donne – il porte en lui-même déjà la possibilité de se recevoir. Et s'il peut sans dépendre d'un autre se recevoir, c'est pour autant qu'il a pu de lui-même à lui-même se donner.

Or le don supposant la similitude à celui qui donne de celui qui reçoit, il ne se donnerait à nul autre s'il s'était à lui-même refusé, il ne demanderait pas à qui lui ressemble cet agrément qu'il ne s'accorderait pas.

Se donnant, il s'est donc de lui-même déjà reçu.

X

Celui qui se donne, c'est à lui-même d'abord qu'il se donne et le don qu'il se fait, de lui-même à lui-même, c'est ce qu'il est, de lui-même conçu et engendré : aussi en se donnant, se donne-t-il un Fils qui peut à son tour se recevoir de lui car il tient de la perfection de sa génération ce même pouvoir de recevoir et de donner auquel il doit d'être engendré.

Or le Père ne reçoit pas ce Fils qu'il se donne autrement que le Fils ne se reçoit de son Père. Dès lors qu'il s'est reçu du Père, il a laissé le Père se recevoir en lui. En lui son Père s'agréa comme il s'agréa de son Père et cet agrément ou cette réception, c'est une donation nouvelle qu'ils se donnent l'un à l'autre de leur unité en un seul et unique mouvement qui est celui de l'accomplissement du don dans un esprit unique.

Et cet esprit n'est pas seulement le don du Père au Fils et du Fils au Père : à l'un et à l'autre, il est don qui n'est ni de l'un ni de l'autre mais de leur unité. Jaillissant de l'unité des deux, il revient à chacun d'eux comme n'étant aucun d'eux.

Ce qu'ils reçoivent de l'Esprit lorsqu'il se reçoit d'eux comme le Fils du Père, ce n'est rien d'autre que cet accomplissement, cet agrément dont lui-même procède en le permettant, de sorte que la procession des donations, de réceptions en donations, s'achève en toute plénitude. C'est pourquoi lorsque le Fils dit de lui-même et de son Père qu'ils sont un, il a déjà nommé l'Esprit.

XI

Ainsi en est-il de la Source de tout don : ce qui est donné ne pouvant être saisi, sa donation comme sa réception ne tiennent qu'à lui. Nul ne donne que celui qui se donne et qui, en nous donnant de le recevoir, déjà nous conforme à lui.

Or on ne peut lui être conforme en le recevant que s'il s'est de lui-même le premier reçu.

Insaisissable est donc celui qui se donne car il se donne à lui-même tout ce qu'il est.

S'il demeure l'Indéterminable, ce n'est pas qu'il soit incapable d'aucun terme puisque son terme serait en cette incapacité. Mais aucun terme ne peut lui être assigné car lui-même est seul à pouvoir se déterminer: ainsi s'est-il révélé comme Celui qui est Celui qu'Il est. Indicible, il est seul à pouvoir se dire.

Il est ce qu'il lui plaît qu'il soit. Il est comme il se détermine. Il est ce qu'il se veut.

Il est comme il s'aime.

Il est, dans la personne du Fils, absolument comme, dans celle du Père, il s'aime: et cette unité ou cette conformité l'un à l'autre de l'être et de l'amour en lui, c'est l'Esprit en personne.

Et l'on ne peut dire qu'il est Père ou Fils: mais il est Père et il est Fils et tout en étant l'un et l'autre, il est un «dans l'unité du Saint Esprit.»

Et il est insaisissable comme le souffle qui souffle où il veut, dont nul ne sait ni d'où il vient ni où il va: «qui dans ses mains a recueilli le vent?»

XII

L'Esprit est celui en qui le Père et le Fils peuvent être parfaitement un sans pour autant s'effacer l'un en l'autre.

Que le Fils et le Père soient un, cela ne signifie pas que le Père soit le Fils ni le Fils, le Père, ni que les deux ne soient pas distinctement. Cela signifie l'Esprit. Et c'est parce qu'en étant un, ils ne s'effacent ni l'un ni l'autre, que leur unité est autre: elle est Esprit.

Car l'un et l'autre se donnent l'un à l'autre tout ce qu'ils sont: mais le don qu'ils se donnent l'un à l'autre est comme exalté par l'unité du geste qui le retourne de chacun d'eux à l'autre. C'est pourquoi l'Esprit est en lui-même, purement, le Don, comme sans donateur ni bénéficiaire que l'on puisse discerner, Don de Dieu ouvrant, du même acte qui la scelle, la bienheureuse Trinité.

A Elle soient la louange et la gloire pour les siècles des siècles. AMEN.

LE REFUS ET SON ACCEPTION

I

Celui qui n'a pu se donner à soi-même tout ce qu'il est ni tout ce qu'il a, il lui faut chercher ailleurs qu'en lui-même ou qu'en ce qui lui ressemble la source de son être.

Et si celui dont il tient le moindre don ne tenait pas de soi-même l'être et tout ce qui lui appartient, il ne serait pas véritablement à la source de ce qu'il donne: il ne donnerait que pour autant qu'il lui serait donné de le faire et il faudrait encore chercher en celui qui le lui rend possible la source de ce don.

Mais à la source, le Donateur ne tient d'aucun autre ce qu'il est; et parce que rien ne peut le lui retirer, sa puissance est au-delà de toute limite – et parce qu'elle est au-delà, elle est sans égale: c'est pourquoi il est unique.

Si sa puissance n'était pas sans égale, elle tiendrait de l'accord d'une autre de s'exercer: aucune de ces deux ne serait sans limite.

Mais celui qui tient de lui-même ce qu'il est, il ne doit qu'à lui-même ce par quoi tout autre lui doit d'être.

À la source de tout, il est à lui-même sa propre source et il s'est tout donné.

II

Celui qui se donne l'être, pour se l'être à soi-même donné, il ne l'en reçoit pas moins comme un don. Tel est le mystère de Béatitude.

Celui qui se donne de soi-même à soi, il se reçoit aussi dans la gratitude qui répond à la gratuité de ce don.

Car ce n'est pas parce qu'il est à l'intention de son donateur que le don peut en perdre sa gratuité: s'il ne se donnait qu'à la mesure de ce qu'il reçoit de ce don, ce serait tout un, en celui qui se donne, de donner et de recevoir; il ne pourrait, sans un autre que soi, ni simplement se donner à recevoir, ni simplement se recevoir donné. Il ne donnerait ni ne recevrait.

Or celui en qui recevoir et donner font deux, celui-là est un pour se donner et un pour se recevoir.

Un pour se donner, il n'attend que d'être reçu et un pour se recevoir, il donne, en se recevant, ce qui est attendu: il se donne lui-même, comme le Fils qu'il s'est reçu, parfaite image du Père qui s'est donné en lui et qui en lui aussi se reçoit.

Ainsi le Père attend d'être reçu pour se recevoir et il se reçoit en son Fils comme il est reçu de lui – tel qu'il s'est donné.

Et l'un et l'autre se reçoivent d'un même accord et d'un même agrément, c'est-à-dire en un même Esprit en l'unité duquel un seul et même don se reçoit en se donnant et se donne en se recevant.

Et cette Béatitude est parfaite.

III

Celui qui se donne à lui-même l'être, il lui suffit de se connaître lui-même, Père, Fils et Esprit-Saint, pour connaître déjà ce qu'est recevoir et ce qu'est donner. Il n'a pas à l'apprendre d'une autre donation que celle par laquelle il est Celui qu'il est.

S'il donne à un autre d'être, ce n'est donc pas pour connaître par lui le don, mais pour le lui donner à connaître. Ce don n'a pas d'autre source que sa Bonté.

Cependant ce n'est pas connaître en vérité le don que d'en ignorer le donateur et c'est le prendre sans le recevoir que de n'en savoir gré à qui l'a donné.

Aussi le donateur se donne-t-il lui-même en ce don afin de pouvoir y être reconnu et, donnant à celui qui en est gratifié d'y recevoir l'être, ce qu'il lui donne est d'être à son image.

Si celui qui a reçu d'être ainsi s'interroge sur la raison de ce don, il s'ignore lui-même puisque c'est à lui qu'il en est fait don et que le don n'est fait que pour être reçu.

IV

En faisant à son image celui qu'il gratifie, le Donateur lui fait don d'une liberté semblable à celle avec laquelle il se donne. Et comme cette liberté est, pour le Donateur, de donner, elle est, pour celui qui en est gratifié, de répondre à ce don en se recevant.

Car étant gratifié de son être, il est. Mais il ne lui suffit pas d'en être gratifié pour le recevoir, ni d'être pour se vouloir tel qu'il est ou tel qu'il se reçoit de qui le donne. C'est ainsi qu'il demeure libre de se refuser.

Que le don soit ou non reçu, pourtant, il lui aura suffi de se proposer pour s'être donné. Aussi peut-il donner d'accueillir sans que cette possibilité d'accueil soit mise à profit, puisqu'il n'a pas à forcer son agrément pour être donné.

La liberté qu'il laisse est à la mesure de celle dont il jouit.

V

Le refus, pour être absolu, ne doit pas être uniquement de ce qui est donné: il doit refuser jusqu'à l'inéluctable invitation à recevoir qu'enferme le don. Et comme il ne suffit pas de la décliner pour l'abolir, elle semble s'imposer à celui qui refuse avec le caractère d'un impératif où la donation se traduit en commandement de recevoir le don.

Mais loin de contraindre, commander n'est précisément rien que donner à faire – comme présenter à la vue, donner à voir –, et l'obéissance est réponse par là même qu'elle est réceptivité à une telle donation. Car ce que donne à faire le don, ce n'est rien d'autre que de le recevoir.

Le don ne faisant que demander à être accueilli et n'étant fait que pour l'être, l'accueillir en son impérativité, c'est y obéir en l'accomplissant: «j'ai accompli – mené à son terme – l'œuvre que tu m'avais donnée à faire» a dit le Seigneur à son Père.

Et parce qu'obéir est vraiment, de soi-même, pleinement, faire, c'est-à-dire accomplir et accomplir en le recevant le don, le Seigneur a pu dire à ses disciples: «si vous faites ce que je vous commande, je vous appellerai amis... non plus serviteurs mais amis.»

VI

Refuser le don, en cela consiste proprement la Désobéissance. Or le don n'étant fait que pour être agréé, comment peut-il ne pas l'être, puisqu'il est parfait? Comment pouvons-nous ne pas le recevoir?

Puisqu'il nous est donné tel que le veut son donateur, ce qui nous est donné est apte à nous convenir parfaitement. Mais parce qu'il nous est aussi complètement donné, nous pouvons d'autant mieux ignorer en lui tout ce qui l'attache à celui qui le donne.

C'est lorsque l'image du donateur est le plus visible qu'elle s'impose le moins à la vue et c'est parce que le don nous est parfaitement donné que nous pouvons ne pas le recevoir comme un don. Aussi n'est-il pas nécessaire de le rejeter en le refusant: on peut refuser de le recevoir en se l'accaparant.

Mais si ce qu'il nous donne est par dessus tout de devenir, en le recevant, semblables à Dieu, la désobéissance est toute en cet accaparement de la divinité qui s'efface au moment même où l'on veut s'en emparer puisqu'elle ne peut que se recevoir ainsi que Dieu lui-même se reçoit.

C'est là ce qu'indique le récit de la Chute, en révélant comme le motif de la Désobéissance la tentation de devenir semblable à Dieu.

VII

Aussitôt accaparée l'image, le Principe en est obscurci, aussitôt retenue entre nos mains l'eau vive, c'est une eau morte et qui cesse de bruire du bruissement de sa source.

Une telle obscurité, un tel silence, une telle absence, tels sont les seuls fruits de cet acte dont l'auteur n'ouvre les yeux que pour se voir nu.

Recevoir la divinité, lorsqu'il est impossible de se la donner soi-même, ne peut se faire qu'à l'image du Fils la recevant du Père: de sorte que devenir comme des dieux soit devenir enfants de Dieu.

Mais celui qui veut devenir à lui seul son propre père lorsque la filiation lui est proposée, celui-là n'engendre que sa propre misère et sa propre nudité.

Dans sa misère et dans sa nudité, il n'est plus capable que de reproduire sa propre image d'où la perfection de l'amour s'est échappée, qui seule a pouvoir de parfaitement unir ce qui demeure distinct.

C'est ainsi que le père et l'enfant sont désunis et que l'enfant se dresse contre son père.

La semence d'Adam ne porte plus que des fruits de discorde: ses enfants et les enfants de ses enfants ne pourront plus devenir eux-mêmes des fils de lumière, ils seront enfantés comme enfants de ténèbres.

VIII

Lorsque l'image laissée à elle-même s'est obscurcie dans son propre refus, elle ne peut plus être rendue à elle-même puisque le don qui lui a été donné de son être ne lui a jamais été enlevé.

Une fois refusé le don de devenir enfant de Dieu, il n'est plus possible de retrouver cette filiation qu'en Celui qui l'accomplit en se recevant du Père.

Celui que son Père nous a donné de recevoir en nous, il ne lui reste plus, après notre refus, qu'à nous donner de le recevoir en lui-même et tel qu'il s'est déjà reçu, afin qu'en le recevant ainsi nous puissions nous aussi attester la conformité de notre volonté à celle du Père.

Mais en acceptant de se donner à nous malgré notre refus de lui être semblables, le Fils, comme parfaite image du Père qui se donne en lui, n'est pas seulement celui qui s'accepte: il est le don lui-même acceptant, tout donné qu'il soit, de n'être pas reçu.

Il est don qui, en sa donation, s'accepte même refusé – avant d'avoir pu l'être et dès lors qu'il est donné – dans l'éternité de l'acte créateur et coéternellement au Père comme à celui qui en lui se donne, lui «l'Agneau égorgé dès avant la fondation du monde».

IX

De toute éternité le Fils accepte de voir ceux auxquels il se donne le refuser; il accepte de les voir devenir ce qu'ils deviennent après son refus. Il ne l'accepte pas comme une possibilité acceptable: il l'accepte en le souffrant et c'est en le souffrant qu'il le rend possible.

De toute éternité, le Fils n'aura pu être refusé que parce qu'il aura souffert l'état de déchéance de la créature qui l'a refusé. Et il ne le souffre pas comme un état qui lui serait étranger: car c'est son propre refus qu'il souffre dans la créature déchue, et s'il descend jusqu'en elle c'est pour le souffrir jusqu'au bout.

Et s'il souffre cette souffrance dans le monde, c'est pour en avoir souffert la possibilité de toute éternité.

X

L'heure de la Croix dans le monde, c'est l'heure suspendue à cette heure éternelle où, dans le sang de l'Agneau, sont lavés nos refus par une acceptation qui les déborde en les portant, qui guérit toute blessure en la prévenant.

C'est alors que la Crucifixion est le plus pleinement Glorification, car c'est alors le plus manifestement par elle que, dans l'unicité de l'Amour trois fois unique, s'accepte le don en sa plus libre plénitude.

C'est pourquoi au moment venu, éternel, d'essuyer le Refus, le Seigneur s'adresse au Père pour lui demander: «maintenant, Père, glorifie-moi, de la gloire que j'avais près de toi, avant que fût le monde.»

Car dès avant que fût le monde, il était, avec le Père, dans l'unité du Saint-Esprit, Celui vers qui toute action de grâce devait monter pour les siècles des siècles. AMEN

LA TENTATION

I

En acceptant de nous voir le refuser en nous-mêmes, le Seigneur accepte aussi de se voir tel que nous l'avons obscurci dans son refus. C'est ce qui le fait descendre jusque dans l'obscurité de la créature abandonnée à elle-même, prenant ainsi figure humaine et donnant à ceux qui l'ont refusé de se reconnaître en lui.

Or ayant été une fois déjà refusé, il ne se donnerait pas en ce nouveau don si ce refus était sans retour. Et si, en se donnant à nouveau, il ne répondait à aucun désir, ce nouveau don serait sans objet.

Mais ceux qui l'ont refusé ne peuvent accepter et souhaiter de revenir sur leur acte que dans la mesure où il s'est avéré, après sa réalisation, d'un autre effet qu'il ne semblait devoir l'être avant.

Ce n'est donc pas sur la réalité du refus qu'ils auront été trompés, – sans quoi il n'aurait pas été libre, – mais sur ses conséquences pour eux qui le leur font regretter.

En se décidant au refus, ils se trompent sur ce qu'ils croient y gagner, ils méconnaissent ainsi la nature même de ce qu'ils refusent. Mais l'effet de leur acte les trompe sans que leur acte se réduise à l'effet d'une tromperie.

II

Si le don se renouvelle après son refus, cela ne peut être pour obliger à l'accueillir de sorte qu'il se renouvellerait aussi longtemps qu'il serait nécessaire à son acceptation. Car il est de sa nature de ne pas contraindre. Il ne se renouvelle que pour donner à ceux qui l'ont refusé la possibilité de

se délivrer de l'état qui en résulte, s'ils en ont la volonté. Et ils ne peuvent le vouloir que si cet état ne correspond pas à celui qu'ils attendaient de l'acte du refus.

Mais la tromperie que cet acte recèle ne vient ni du donateur, puisqu'il ne fait rien pour que ce qu'il donne lui soit refusé, ni de celui qu'il gratifie, puisque n'ayant rien qu'il ne tienne de ce même donateur, il ne trouve rien en soi dont il puisse être dupe.

Et si tout être tient pareillement tout son être du Donateur, celui qui trompe et qui, par sa tromperie, est à l'origine du refus désavoué, c'est en toute connaissance et lucidité qu'il doit le faire comme il a dû lui-même d'abord se refuser: avec toute la connaissance et la lucidité dont il avait été gratifié pour se recevoir.

Telle est la lumière au cœur de laquelle réside la source de la plus profonde obscurité. Ici la Faute est sans défaut: sa résolution, sans repentir possible et donc son acte, sans rémission.

III

Celui qui a refusé de se recevoir n'a pu le faire sans que sa nature en fût altérée. Mais si cette conséquence est contraire à son désir au point qu'il désavoue l'acte du refus, c'est qu'il ne s'est refusé qu'en se trompant sur ce qu'il pouvait être en se refusant: il s'est trompé sur lui-même et par là sur le don qui lui était fait de son être.

Or puisque le Donateur s'y donne à connaître, il n'est pas possible de se tromper sur ce qu'il donne sans se tromper sur lui: aussi n'est-ce pas à lui qu'en est due la faute.

Car désirant être connu, ce ne serait que par incapacité à n'être pas trompeur qu'il tromperait – s'il n'était tout-puissant.

IV

Tromper n'est le fait que d'une puissance bornée, puisqu'il suffit à celui qui peut douter de s'en défier une fois pour n'en être pas toujours dupe.

C'est pourquoi la Toute-Puissance du Donateur donne à ceux qu'il gratifie de le connaître conformément à ce qu'il est au mieux de leur capacité. Nous ne pouvons donc nous tromper sur lui qu'en présumant qu'il nous est connaissable plus justement qu'il ne se donne à connaître en nous: en le croyant lui-même trompeur et en nous défiant de lui.

Mais il nous faut, pour nous en défier, nous fier à une autre source de connaissance que lui-même et que nous, tels qu'il nous donne de nous recevoir de lui et de le connaître, dans la mesure où il le veut.

C'est d'une telle source, qui ne réside ni en lui ni en nous, que nous croyons déjà tenir une plus juste connaissance de lui en croyant qu'il nous trompe.

Nous croyons alors accéder à lui par un autre chemin que celui qu'il nous ouvre et pouvoir l'appréhender sans que ce soit lui qui se donne à prendre.

V

A la parole du Tout-Puissant révélant qu'on ne peut toucher au fruit de la connaissance du Bien et du Mal sans mourir, l'Ecriture oppose l'esprit de négation de celui qui dit: «Non, vous ne mourrez pas, mais Dieu sait que le jour où vous en mangerez, vos yeux s'ouvriront et vous serez comme Dieu, connaissant le Bien et le Mal.»

S'il demeure incertain que le mensonge ne soit pas plutôt de celui qui fait douter que de celui qui est mis en doute, il suffit que le doute ait pu être suggéré pour que soit au moins certaine la réalité du mensonge.

Et comme il est aberrant de mentir quand le mensonge est de faire de Dieu un menteur, dans cette mesure même, la possibilité de croire que le Tout-Puissant permet l'aberration de ce mensonge ne semble pas moins aberrante que de le prendre pour la Vérité.

On ne peut faire de Dieu un menteur sans refuser de recevoir ce qu'il nous donne à connaître de lui. Et c'est en refusant de croire qu'il rende possible de le refuser que nous en venons à le faire.

Ce que nous refusons alors, c'est de croire possible à celui qui se donne d'accepter d'être tel que nous puissions le refuser, de sorte qu'à l'Aberration de son refus réponde l'Aberration plus accomplie encore de la Croix.

VI

Le tentateur n'a pas d'autre objet que d'insinuer au monde, par sa seule présence, la présence de l'Aberration.

A la mesure de la profusion des grâces dont il a été gratifié, il connaît aussi l'aberration de refuser à son donateur d'y répondre en les recevant. Mais autant l'aberration lui en apparaît, autant la liberté de refuser lui paraît irréaliste tant que nul n'en aura tenté l'épreuve. Et que son donateur puisse en accepter l'épreuve, tel serait le comble de l'aberration. Aussi le met-il au défi de rendre possible à quiconque l'impossibilité de son refus: et en cette prière aberrante en laquelle son refus s'exprime, il s'impose à lui-même déjà d'en attester la possibilité.

C'est ainsi que celui par qui se réalise l'Aberration n'enlève rien à la gloire de son Créateur mais le glorifie encore en confirmant par la réalité de son refus la Puissance infinie de celui qui le permet.

Et qui demeure, en son Fils, parfaitement semblable à lui-même, de la perfection d'un unique Esprit

pour les siècles des siècles. AMEN

LA GRACE DES GRACES

I

Le monde de l'erreur où l'esprit connaît sa faiblesse n'est pas le monde initial.

Car en connaissant sa faiblesse, l'esprit reconnaît qu'il n'est pas lui-même l'auteur de sa vérité: il ne la connaît que pour autant qu'elle lui est donnée.

Mais la vérité d'elle-même exclut l'erreur. Elle n'exclut pas seulement ce qui est faux: elle permet en elle-même de le discerner.

Aussi la fausseté ne peut-elle initialement s'introduire dans l'esprit que comme un refus de la Vérité. La source de toute fausseté est dans la décision de l'absurde et la seule erreur, d'où l'esprit se réveille en exil de la Vérité, c'est de s'être laissé tromper par ce qui n'était faux que pour avoir choisi de l'être.

II

Si le don est la manière dont se présente la Vérité, c'est que la Vérité est don. Le monde où se mesurent les unes aux autres les puissances conquérantes et où même la paix devient objet de conquête est un monde faussé. C'est pourquoi la puissance n'en peut emporter que chimères et qu'elle demeure elle-même chimérique.

Au-dessus de toute puissance de ce monde est la Toute-Puissance de la Vérité à laquelle ce monde tient sans pouvoir la contenir: car le monde qui est faussé n'est pas un autre monde que celui que donne la Vérité. Mais dès lors que la Vérité en a été refusée, il apparaît autrement qu'il n'est, autrement qu'il n'a jamais été. Il apparaît, de son commencement à sa fin, comme un autre monde au milieu duquel nous avons glissé, où notre passé lui-même n'est plus ce qu'il était.

C'est ce qui nous était donné, dès le commencement, que nous avons cessé de nous voir donné, nous excluant par là de la Vérité du monde et nous retrouvant dans ce monde comme on croit s'éveiller d'un rêve.

III

Le Malin n'est pas que menteur: il est aussi père du mensonge. Car tant qu'il ne suggère pas que ce qui est n'est pas tel qu'il le paraît, rien ne peut nous tromper puisqu'il n'est rien que le Tout-Puissant nous fasse paraître tel qu'il n'est pas.

Si donc, en nous trompant, le Malin paraît ne pas être celui qu'il est, c'est que la manière dont il nous apparaît ne tient qu'à lui.

Mais lui-même ne tenant qu'à son Créateur, il doit aussi tenir de lui, non pas telle apparence trompeuse, mais cette puissance d'apparaître con-

formément à sa volonté qui le rend libre de toute apparence, de sorte qu'il n'ait pas à en prendre aucune pour être ce qu'il est.

Ainsi capable de vouloir et de penser, il est ce qu'il est sans avoir à le paraître: il est pur esprit.

IV

La possibilité propre à la nature spirituelle de nous apparaître conformément à sa volonté ne lui est pas donnée pour nous tromper, si sa volonté n'était pas de le faire: elle lui permet aussi bien de nous introduire plus parfaitement, à partir de ce qui nous est sensible, à ce qui nous demeure inapparent.

Cependant cette possibilité même n'a de sens que si ce qui nous est sensible a cessé d'exprimer avec assez de perfection la vérité qui apparaît en lui.

Cette puissance d'apparaître dont jouit la nature spirituelle ne lui aura donc été donnée qu'en prévision de l'épreuve de vérité à laquelle nous devons être soumis: et de même qu'elle peut avoir pour effet de nous tromper, de même peut-elle se faire messagère et gardienne de vérité pour nous soutenir dans notre lutte contre le mensonge.

Ainsi la nature spirituelle n'appartient-elle pas seulement à celui qui s'est refusé sans retour, mais à l'ange qui, l'ayant reçue, demeure éternellement fidèle à celui qui la lui a donnée.

V

Si l'homme, comme les anges, se connaissait purement spirituel, aucun doute ne lui serait possible sur la conformité de ce qu'il est à ce qu'il paraît: il ne pourrait pas soupçonner son apparence de le tromper sur ce qu'il est, puisqu'il paraîtrait tel qu'il le voudrait.

Et c'est pourtant ce soupçon qui le trompe, non seulement sur soi mais sur tout ce qui lui apparaît: il ne lui suffit plus, dès lors, que rien lui soit donné à voir, pour en recevoir la vérité.

Mais sa défiance l'éloigne d'autant plus aveuglement de la Vérité que ce qui la rend possible appartient encore à la Vérité. En se connaissant autre que pur esprit, l'homme n'est pas trompé par la connaissance qui lui est donnée de lui-même: il ne l'est que par l'usage qu'il en fait pour la retourner en inconnaissance.

Qu'il ne dépende pas de lui d'apparaître ainsi plutôt qu'autrement, mais que telle apparence lui soit essentielle, c'est aussi bien l'un des modes sur lesquels il est révélé à lui-même, selon la vérité qui lui est propre. Dès lors qu'il en refuse le mode, cette révélation lui demeure opaque, et ce n'est plus que cette opacité de soi-même à soi qu'il appelle son corps.

VI]

Alors même qu'elle a été refusée, la Vérité ne cesse pour autant de se donner ni d'être désirée puisqu'il arrive qu'elle soit reçue: la connaissance de l'erreur elle-même est Vérité.

Cependant elle ne se donne pas seulement pour que nous reconnaissons l'abîme qui peut encore nous en séparer ou que nous apprenions à douter de nous-mêmes et de ce qui nous apparaît. Si c'était tout ce pour quoi elle se donnait, elle ne se donnerait que pour n'être pas reçue: car une connaissance qui ne serait que souffrance ne pourrait être que refusée.

Nous avons donc la certitude que si elle se donne, aussi peu qu'il nous soit possible de la recevoir et de la désirer, c'est afin qu'étant davantage désirée, elle puisse être aussi davantage reçue, jusqu'à la perfection. Mais la recevoir parfaitement c'est se recevoir d'elle – et, pour un être corporel, non seulement se recevoir en esprit mais dans son corps.

VII

L'homme n'étant pas seulement spirituel mais corporel, son donateur lui a donné de connaître aussi corporellement le don qui lui est fait de lui-même à lui-même, de sorte qu'il ait aussi à se recevoir corporellement: s'il ne pouvait se recevoir qu'en esprit, c'est que sa réalité aussi ne serait que spirituelle.

Mais lorsqu'il se reçoit corporellement, ce n'est pas son corps qui se reçoit, comme si le corps était lui-même celui qui était gratifié: il n'en va pas du corps comme il en va de l'esprit auquel il suffit, pour se recevoir, de se connaître donné.

Se recevoir corporellement, ce n'est donc pas laisser un corps se recevoir mais recevoir un corps dans son corps.

Cet acte par lequel nous recevons un corps dans notre corps, c'est le seul acte qui permette à notre corps de subsister. Nous appelons cette subsistance la nourriture du corps.

Il se reçoit en se nourrissant et la soif et la faim ne sont que cette épreuve et cette reconnaissance en lui de la nécessité première d'être donné pour être.

C'est pourquoi, lorsqu'il abuse notre corps pour nous tromper, le Tenteur fait de la nourriture l'objet de sa tentation: et comme elle est occasion de chute, elle pourra aussi devenir instrument de salut.

VIII

Dès lors que la Vérité nous donne encore de la recevoir après son refus, c'est pour nous donner de nous recevoir d'elle en plénitude, corporellement autant qu'en esprit. Et afin que l'obscurcissement où nous sommes ne nous

interdise pas d'en recevoir le don, elle nous révèle à nous-mêmes en ce don : elle se donne en s'incarnant dans un être exemplaire du nôtre, modèle d'humanité pour les hommes et seul maître dont nous ayons à devenir les disciples.

Mais le Seigneur ne nous sauve pas seulement par l'enseignement d'une vérité qu'il suffirait d'entendre pour la concevoir. Car il est lui-même la Vérité que nous ne pouvons recevoir que si elle se communique à nous, par l'effet d'une communication qui soit en même temps spirituelle et corporelle et où soient réunis en une même nourriture la Parole et le Pain. Et ainsi en est-il dans le mystère de l'Eucharistie.

IX

Comme c'est en se laissant prendre à l'apparence dont le Malin abusait son corps, que l'homme a pu se laisser tromper, c'est aussi de son corps qu'en se laissant tromper il s'est rendu esclave : et tandis qu'il croyait saisir dans la chair d'un fruit un esprit de connaissance et de discernement, ce fruit est devenu pour lui germe de méconnaissance et de mort.

Car en nous incitant à croire que notre subsistance était possible sans l'accord de celui qui nous la donne, le Démon l'a réduite à sa seule apparence : il a ainsi réduit l'homme lui-même à n'être plus que l'ombre de lui-même.

C'est pourquoi, lorsque la Vérité se donne aux hommes en un corps d'homme, elle ne leur donne pas seulement d'y recevoir leur propre corps, mais de se libérer, en le recevant, de l'assujettissement aux apparences où les tient le Démon. Aussi ne se donne-t-elle pas corporellement sous l'apparence de son propre corps mais elle prend l'apparence de la nourriture la plus familière, un peu de pain et un peu de vin, pour nous apprendre à reconnaître dans le don lui-même celui qui le donne.

En se donnant ainsi, le Seigneur nous apparaît comme ce qu'il est, réellement nourriture, mais il ne le paraît qu'en prenant l'apparence de ce que le Démon lui substitue lorsqu'il nous incite à préférer la nourriture du pain à celle de la Parole de Dieu. Et il fait que cette apparence devienne l'apparence de ce qui est, en étant lui-même ce qu'elle ne fait que paraître.

X

Parce qu'il est réellement donné, le corps du Seigneur ne se perd pas en donnant consistance à nos corps, comme il arrive à toute autre nourriture lorsqu'elle se réduit à la substance du corps qu'elle nourrit ; mais son donateur n'aurait pas le pouvoir de se donner s'il cessait d'être lui-même en étant donné.

De même nous recevoir en lui comme il attend qu'on se reçoive n'est pas nous dissoudre en ce qu'il donne, puisqu'il ne nous le donne que pour nous y faire prendre corps: c'est répondre à son attente en lui offrant l'accueil que son offrande nous demande, un accueil où l'on se donne soi-même de tout son esprit et de tout son corps – et c'est renouveler notre propre corps dans l'offrande que nous en faisons, en l'assimilant à l'offrande qu'il nous fait lui-même de lui-même en son corps.

Telle est la manière dont tous ceux que nourrit l'hostie sont corporellement unis à lui et, par lui, les uns aux autres, en un seul corps mystique.

XI

Nous pouvons maintenant recevoir dans le don la source même d'où il a débordé son refus jusqu'à nous. Or cette source ne fut dès le premier jour donnée que pour déborder sans cesse de réceptacle en réceptacle jusqu'à nous.

Les premiers à en avoir été gratifiés furent les disciples qui accompagnèrent le Seigneur avant son passage par la Croix et qui l'abandonnèrent à sa croix comme ils devaient eux-mêmes plus tard s'abandonner à la leur pour le retrouver, par-delà toute croix. Car ayant reçu cette source, ils devinrent eux-mêmes donateurs de la Vie qu'ils avaient reçue en elle et ils furent capables de se donner à leur tour, avec une perfection nouvelle.

Donner n'était plus seulement pour eux répondre au donateur en en recevant le don, mais eux-mêmes aussi, par la grâce de cet accueil, donner à tout homme de recevoir ce don et se donner en lui sans retour, de la même donation dont ils avaient été gratifiés.

C'est ainsi que le don s'est perpétué jusqu'à nous par la grâce d'une seule donation et qu'il se perpétue encore en une Eglise Sainte et Une que le Seigneur continue de vivifier en y demeurant présent sous les apparences du pain et du vin, selon la promesse qu'il nous a faite en nous quittant: «Maintenant je suis avec vous pour toujours et jusqu'à la consommation des siècles.»

XII

Là où le péché abondait, a surabondé la grâce. Le fruit que portait le premier arbre était mortel mais d'une graine tombée en terre, un arbre nouveau a surgi dont le fruit ne passera jamais. La sève de l'arbre ancien, sous la vie qu'elle arborait, recelait le poison de la mort. Mais le fruit nouveau ne fait plus que sembler périssable et là où la mort prenait une apparence de vie, c'est la Vie qui réduit la mort à n'être plus que l'apparence de ce qu'elle n'est pas.

La mort du Seigneur nous apparaît dans l'apparence du pain et du vin qui n'est que l'apparence du véritable Pain et du véritable Vin.

Et c'est bien le corps et le sang du Seigneur qui nous apparaissent dans le pain et le vin de l'Eucharistie: mais en prenant l'apparence de ce qui n'alimente qu'apparemment, ils traversent, pour apparaître, l'écran de la mort, que nous traversons en les contemplant.

XIII

La porte du Tabernacle s'ouvre et se ferme sur une obscurité qui n'est pas un défaut de lumière mais qui, parce qu'elle résorbe en elle toute autre obscurité, illumine aussi d'un éclat sans violence tout ce qui pourrait lui faire ombre: c'est le mystère de la vie qui se donne dans le Seigneur et que nous ne pouvons refuser qu'en le mettant à mort, de la mort même que nous avons choisie pour nous. Mais l'Amour est plus fort que la mort et l'abîme d'absurdité du refus ne remplira jamais l'abîme de gratuité du don qui s'est donné sans retour. C'est ainsi que la Vie submerge son refus dans la mort et qu'en donnant sa Vie pour nous, le Seigneur nous a redonné Vie.

Car il nous a aimés jusqu'au bout, d'un amour si parfait que rien ne peut le combler si ce n'est un amour identique, où l'Amour ne trouve sa raison que dans l'Amour, Se confirmant lui-même éternellement, Père et Fils, dans l'unité du Saint-Esprit

pour les siècles des siècles. AMEN

PIERRE-MARIE HASSE

Ascèse et contemplation

La contemplation est un pur don de Dieu, qui dépend essentiellement de l'initiative divine, tant pour le moment où il est accordé, que pour ses modalités, ses accroissements, son intensité. Ce don, fait à une personne déterminée, n'est autre que la réalisation concrète pour elle du don fait à toute l'humanité en Jésus-Christ: la divinisation. Sa gratuité est totale, elle est la gratuité même de l'amour de Dieu pour l'homme. Mais cet amour est là, accordé une fois et pour toujours, gratuit et donné. S'il se personnalise pour chacun, et si sa gratuité se personnalise aussi sous la forme de l'imprévisibilité, de l'invention chaque fois nouvelle et particulière, il n'est refusé à personne.

D'où viennent alors les délais, le plus souvent très longs, s'étendant souvent aussi loin que la vie terrestre du croyant, qui retardent l'octroi de la grâce de la contemplation? Ce ne peut être que de l'impréparation initiale de l'homme. Si elle lui est promise, en effet, il n'en est pas tout de suite capable. Etant bien entendu que c'est le Saint-Esprit même qui réalise la préparation nécessaire, à un rythme différent pour chacun. Mais il s'agit d'un don fait à une personne libre qui ne peut le recevoir que librement, qui ne peut donc y être préparée que librement, c'est-à-dire en s'y préparant elle-même sous la conduite de l'Esprit-Saint.

La connaturalité entre l'esprit créé et l'Esprit de Dieu est le moyen par lequel la foi, simple adhésion aux vérités révélées, par confiance en Dieu qui révèle, peut devenir contemplative, c'est-à-dire expérimentale. Expérience des réalités que font connaître les formules de la révélation, expérience de Dieu qui se révèle. Cette connaturalité, c'est la charité, dont le Saint-Esprit donné aux croyants est la source, qui l'établit. Le même Esprit l'actualise, quand il veut, comme il veut, par ses inspirations. C'est donc par la croissance même de la charité, sous l'action de la grâce que la connaturalité augmentera et s'approfondira au point que l'esprit humain sera immédiatement préparé à recevoir l'inspiration.

Or cette croissance de la charité rencontre en l'homme un obstacle qui lui est directement opposé: l'amour-propre, c'est-à-dire l'amour égoïste (appropriateur) de soi-même. Toutes les difficultés du progrès spirituel, si diverses que soient leurs formes concrètes, viennent de là. L'amour égoïste de soi contrarie la connaturalité avec Dieu en contrariant la charité. Il la supprime s'il prévaut tout à fait, établissant la personne créée en sa dissimilitude. Il en retarde plus ou moins le développement et en gêne l'actualisation par le Saint-Esprit s'il coexiste avec la charité.

Dans un article précédent nous avons montré pourquoi et comment l'amour de soi dont tout amour procède peut être dévié et faire obstacle à la charité¹. Le progrès de celle-ci se fait contre l'amour égoïste de soi-même et, simultanément, libère le vrai amour de soi-même en le rectifiant. C'est le combat spirituel qui dans le langage traditionnel de la théologie et de la spiritualité se nomme l'ascèse. C'est le combat de la charité contre le péché, que nous avons appelé le *contre-amour*. Le combat, par conséquent, du Saint-Esprit, source et animateur de la charité dans l'esprit créé, contre l'obstacle de l'égoïsme qu'il rencontre en celui-ci.

Le premier objectif de l'ascèse est l'élimination du péché, car la charité survenant en celui qui jusqu'alors se préférerait lui-même à tout, et surtout à Dieu, a d'abord le souci de réduire l'amour désordonné de soi-même, qui demeure à ses côtés comme un foyer mal éteint du contre-amour. Mais elle va plus loin, élevant l'amour de soi au-dessus de lui-même, sans le détruire, l'entraînant lui aussi dans les profondeurs de l'amitié divine. Le combat spirituel vise alors, au-delà du bien, au meilleur. Le principe et le terme de cette lutte souvent amère est la douce et entraînante charité.

Lutte contre le péché

Le péché mortel détruit la charité et rend ainsi impossible la contemplation véritable, dont la charité est le moyen propre – non que la charité soit ordonnée à la contemplation, elle à qui tout dans la vie chrétienne est subordonné. Elle est ordonnée à Dieu seul. Mais précisément qu'est la contemplation sinon l'union à Dieu, c'est-à-dire Dieu en nous, nous en Dieu?

Devenir vertueux Il est clair que la toute première et nécessaire tâche de l'ascèse chrétienne est de maintenir le croyant dans le bien moral, de l'y faire avancer, de l'y enraciner, c'est-à-dire de l'y «habituer». C'est la lente et difficile acquisition des vertus, au travers du désir sans cesse renaissant des faux biens, contraires au vrai bien de l'homme, contraires à l'appel de Dieu et à l'appel de la charité. De la charité, qui est une, naissent des vertus multiples, selon la multiplicité des activités humaines qui doivent toutes être rectifiées et ordonnées à Dieu aimé. Il en va semblablement de l'amour de soi: il est un, mais, dans la mesure où il n'est pas subordonné à la charité, une foule de désirs divers naissent de lui, qui tendent en chacune de ces activités à détourner le chrétien du vrai bien et de l'amour. Ces désirs multiples, parfois contradictoires, sont unifiés pourtant, car ils convergent tous vers cet unique objectif: le bien propre. C'est contre eux que le chrétien doit lutter pour faire triompher en lui la charité, qui est la préférence donnée au bien de Dieu sur le bien propre. Celle-ci étend son emprise sur la totalité de la personne par les vertus qui viennent d'elle à la fois et l'assurent contre les surprises de l'égoïsme.

¹ «Du vrai et de l'illusoire amour de soi-même», *Nova et Vetera*, 1979/2, pp. 117-133.

En ces désirs qui ne cessent de surgir contre les diverses vertus se concrétise la lutte sourde que l'amour de soi ne cesse de mener contre la charité tant qu'il n'est pas entièrement dominé par elle. Vaincu et finalement triomphant, puisque son triomphe est dans sa soumission au vrai amour en lequel seul il se retrouve pleinement lui-même.

Ne céder sur aucune des exigences de la charité Il n'est pas nécessaire d'entrer dans le détail de ces luttes, qui prennent tant de formes diverses selon le tempérament de chacun, son passé, et les circonstances de son existence présente. Si variés que soient selon les personnes, ou selon les phases de l'existence d'une même personne, les terrains où leur activité s'intensifie, il est une loi fondamentale de la vie morale qu'il importe de rappeler ici : c'est le même amour désordonné de soi qui est à l'œuvre contre la même charité en chacune de ces rencontres, de sorte que si l'on cède sur un seul point c'est la charité qui capitule. Le vrai bien humain, qu'il faut choisir en chaque circonstance pour être fidèle à l'amour de Dieu, est unique en ses multiples réalisations, et c'est lui que l'on rejette quand, à propos d'un choix particulier, on s'en détourne pour s'attacher délibérément au bien apparent, au faux bien. Le combat spirituel contre le péché ne saurait, même provisoirement, « faire la part du feu », et abandonner à l'amour de soi tel ou tel terrain de la vie morale, sous prétexte de le mieux combattre sur un autre. Demeurer parfaitement chaste, même au prix de grands sacrifices, tout en se laissant aller sans retenue à tous les abus de la langue – indiscretions graves, diffamations, mensonges, dénigrements, paroles blessantes jusqu'à l'injure – ce n'est pas soumettre vraiment l'amour de soi à la charité, car la charité s'éclipse quand on « attriste le Saint-Esprit » (Ep. 4, 30), et l'amour de soi, dans ce cas, reste seul pour assumer la totalité de l'existence, y compris les luttes pour la chasteté ou pour telle autre vertu particulière, qui ne sont plus dès lors au service de la charité, qui ne sont plus ordonnées à l'accomplissement de la volonté de Dieu, à l'avènement de son Règne.

Toujours sur ses gardes

Toutes les traditions spirituelles, et d'abord l'Écriture, mettent le spirituel en garde contre la présumptueuse pensée qu'il a définitivement vaincu le péché, qu'il est pour toujours établi dans le bien, dans l'amour de Dieu ¹. La contemplation l'unit à Dieu d'autant plus intimement, d'autant plus fortement que la charité, au cœur et à la source de la contemplation, est

¹ Faut-il citer saint Paul : « ... bonté envers toi (converti de la gentilité) pourvu que tu demeures en cette bonté, autrement tu seras rejeté toi aussi » (Rm. 11, 22). Sur la nécessité de ne pas perdre de vue la possibilité de perdre la grâce de Dieu, par sa propre infidélité, cf. M. D. MOLINIÉ, *Le courage d'avoir peur*, Paris, Cerf, 1975. Dans les récits de la vie des Pères du désert on rencontre souvent ce thème du solitaire qui après une longue existence de prières et de macérations est sur le point de succomber à la tentation ou même y succombe. Cf. « Vie des Pères du désert », textes essentiels présentés et recueillis par A. HAMMAM, dans *Lettres chrétiennes*, Paris, Grasset, 1961.

plus intense. Mais elle n'est pas continue et il arrive qu'il s'en éloigne et l'oublie sous l'impulsion de l'amour de soi, qui conserve toujours ici-bas, au moins de façon latente, sa redoutable tendance à diverger de la charité, à la contredire, à prendre sa place. La contemplation exclut le péché, mais il arrive, il peut toujours arriver, que le péché défasse l'union contemplative, comme la charité la faisait. Et c'est pourquoi, bien loin de dispenser du combat spirituel sous la forme première où il est lutte contre le péché, la contemplation ne cesse d'y recourir pour sa sécurité, d'y exciter, d'en faire ressentir le besoin et le goût. On se bat plus volontiers pour conserver le don de Dieu quand on a expérimenté quelque chose de la douceur et de la plénitude de Dieu qui se donne. Mais le danger demeure de délaisser cette douceur même, qui ne va pas sans le sacrifice quotidien de beaucoup d'autres douceurs, de biens qui s'offrent eux aussi comme une plénitude, et plus immédiatement perceptible. Le contemplatif ne doit pas cesser de lutter pour défendre son trésor et c'est contre lui-même qu'il doit lutter.

D'ailleurs céder à l'amour de soi n'est pas toujours et dans tous les cas renoncer à la charité. Il y a des choix que l'amour de Dieu par-dessus tout désavoue, sans être pour autant mis lui-même en question. C'est ce qu'on nomme «péché véniel»: c'est-à-dire le péché qui laisse intact chez le pécheur le principe interne de la vie et de la santé spirituelles, la charité. Il peut se guérir lui-même, non sans la grâce de Dieu, mais par la grâce qui lui a été faite et qu'il n'a pas rejetée, par la charité qui est encore en lui.

Ce serait une illusion grave de s'imaginer que le péché véniel, puisqu'il n'exclut pas la charité, même une charité très haute, ne gêne pas le progrès dans la contemplation. Il le retarde au contraire et va, s'il est accepté sans luttes, jusqu'à en paralyser complètement le développement. Certes la contemplation est don de Dieu, et Dieu est maître de ses dons. A celui qui aime, Dieu se donne quand il veut, comme il veut. Il ne fait pas de doute que des dons très élevés de contemplation sont libéralement accordés à des personnes beaucoup moins vertueuses que d'autres, à qui ils sont mesurés: «car Dieu ne conduit pas à la contemplation tous ceux qui s'exercent avec délibération dans la voie spirituelle, ni même la moitié; la cause Il la sait, Lui», dit saint Jean de la Croix ¹.

Mais cette contemplation que Dieu donne comporte précisément une exigence de pureté morale d'autant plus forte qu'elle-même est plus profonde et plus riche. Car c'est la charité qui la rend riche et profonde, et la charité souffre de toutes les concessions faites à son détriment à l'amour égoïste de soi-même. Excitée par l'expérience mystique de Dieu aimé, elle ne peut que se retourner contre l'amour de soi égoïste qui entrave sa profonde aspiration à rassembler sous sa mouvance toutes les forces, toutes les actions et les sentiments de la personne, pour faire de celle-ci un don total à Dieu. Car aimer c'est se donner. Aimer totalement c'est se donner totalement.

¹ «Nuit obscure» I, 9. *Œuvres complètes de saint Jean de la Croix*, traduites par Cyprien de la Nativité, éditées par le R. P. Lucien-Marie de Saint Joseph, Paris, DDB, 1959, p. 517.

*Là où est ton trésor
là aussi sera ton cœur*

La charité ne serait pas fidèle à elle-même si elle renonçait à prévaloir totalement sur l'amour de soi, c'est-à-dire à lutter contre les mouvements divergents de celui-ci, qui se concrétisent en péchés véniels. Inversement le refus de cette lutte, la négligence à réprimer ces mouvements divergents, équivaut pour elle à se laisser peu à peu endormir. Alors la contemplation dont elle est le ressort secret s'assoupit aussi, même quand on persévère dans les habitudes, extérieures et intérieures, de sa pratique. Car la contemplation n'est pas habitude, mais acte. Comment dans l'indivisible unité de la personne vivante la charité pourrait-elle être vive et ardente, altérée et toute tendue vers l'eau vive au moment de la prière, si, ordinairement, elle se laisse mettre de côté par l'amour de soi sans réagir? «Où est ton trésor là aussi sera ton cœur» (Mt 6, 21): si mon cœur n'est pas pris tout entier par la charité, c'est que la contemplation, lieu où se dilate la charité, n'est pas mon trésor. Il cesse de l'être à mesure que le cœur se dérobe aux exigences de la charité, et le don de la contemplation d'abord reçu, même en abondance, peut devenir, chez le privilégié à qui il a été fait, comme le talent que le serviteur négligent a enfoui dans la terre où il ne peut fructifier.

La passion du meilleur

*Au-delà de la simple
rectitude morale*

Dans les écrits de sainte Gertrude d'Hefta, groupés sous le titre *Le héraut de l'amour divin*, au deuxième livre – le seul que la sainte ait composé elle-même, et qui contient le merveilleux récit de son itinéraire spirituel – on lit cet aveu: «(jusqu'à l'âge de 25 ans) dans mes pensées, mes paroles, mes actes j'aurais accompli, je m'en rends compte maintenant, tout ce qui me plaisait, *pour autant que c'eût été permis*, si tu ne m'avais pas mis en garde» (c'est au Seigneur qu'elle s'adresse) «tant par la détestation du mal et le goût du bien qui étaient naturellement en moi, que par les remontrances d'autrui. Ainsi j'aurais vécu comme une païenne parmi les païens...»¹.

Ce qui surprend c'est qu'elle considère comme un comportement «païen» la satisfaction de ses propres désirs en des choses permises. Cela nous avertit que l'élan de la charité, chez ceux qui s'y abandonnent complètement, a des visées plus hautes que la simple rectitude morale. L'amour de Dieu ne saurait se contenter de rectifier l'amour de soi. Il l'élève au-dessus de lui-même quand il l'assume pour le faire entrer au cœur de la vie trinitaire.

Qu'il ne suffise pas de s'en tenir au «permis», donc au bien, pour plaire à Dieu autant que le requiert une charité exigeante et totalement dominante, tous les saints en témoignent et sainte Gertrude ne fait qu'exprimer sous une forme particulièrement vive un sentiment commun. Ce sentiment a sa source dernière dans l'évangile: les conseils évangéliques sont proposés par le Christ à ceux qui veulent en cette vie se mettre entièrement à sa suite. Ils sont facultatifs, non seulement à l'égard des chrétiens en général, mais

¹ «Le Héraut», 1. II, c. 23, nn. 10-15. *Sources chrétiennes*, 139, p. 33.

même à l'égard de ceux qui, comme le jeune homme riche de l'évangile, ont entendu leur appel. La charité n'y contraint pas. Ceux qui les embrassent pourtant, c'est la charité qui les presse.

*Relativité des conseils
évangéliques et absolu
de la charité*

La charité n'y contraint pas... Malgré des tendances, parfois très fortes, en son sein, vers une radicalisation de la vie chrétienne, l'Eglise n'a jamais accepté de faire une obligation des conseils évangéliques. Elle a dès le début pris très haut la virginité, ou la renonciation à un second mariage à cause du Christ, ainsi que l'abandon de toute possession; très tôt l'idéal monastique de séparation du monde dans la pauvreté, la chasteté, l'obéissance s'est imposé à nombre de ses fils et de ses filles, et elle les a grandement approuvés. Bien plus, elle n'a cessé de défendre cet idéal comme dicté par le sens de l'absolu chrétien. Elle a protégé ceux et celles qui s'y consacraient, elle a entouré d'honneurs spéciaux les saints canonisés qui ont vécu de la sorte, ne permettant pas qu'on conteste à ce genre de vie une valeur chrétienne supérieure. Jamais par contre elle n'a permis qu'on dénie la pleine légitimité en christianisme du mariage, de la possession et de l'usage des biens terrestres, de la libre disposition de sa vie. Quitte, bien entendu, à rappeler sans cesse aux chrétiens qui choisissent ce chemin qu'ils y demeurent soumis aux exigences de la charité. C'est le précepte évangélique suprême. L'unique même, en ce sens, non qu'il dispenserait des autres, mais qu'il les contient, les justifie, leur confère sens et obligation, et finalement passe lui-même en eux.

Là est le paradoxe de la charité. Elle pousse puissamment au meilleur sans y contraindre personne, et elle n'abandonne nullement celui qui se contente de vouloir et de faire le bien. Elle ne cesse au contraire de l'orienter lui-même vers le meilleur, l'y amenant doucement et, s'il la laisse faire, le conduisant à la plus haute perfection par le chemin du moins parfait. D'autres au contraire, après s'être laissé arracher par elle à l'amour des biens terrestres, même légitimes, résistent aux impulsions de la charité dans ce chemin même du plus parfait où ils se sont engagés, et s'abandonnent encore à l'amour égoïste de soi-même: incomplètement souvent et de telle manière que la charité ne cesse pas de dominer en eux quoique entravée; d'autres fois complètement, vivant sans charité et étrangers à Dieu en un état qui n'a de sens que par la charité et pour la pure recherche de Dieu.

Qu'est-ce à dire sinon que le choix du meilleur ne vaut que par la charité qui l'inspire et pour favoriser son libre épanouissement?

Mais aussi c'est elle qui l'inspire, ignorant, pour ce qui est d'elle, toute réserve dans le don total de soi-même à Dieu aimé. La réserve peut venir de circonstances, extérieures ou intérieures, rendant impossible pour cette personne le renoncement effectif à tout ce qui concrètement gêne l'élan de la charité vers Dieu aimé par-dessus tout. Elle peut venir aussi d'un appel de Dieu à une forme de service incompatible avec un tel renoncement: dans ce cas la même charité, qui ne cesse chez personne de pousser à l'absolu, se fait pleine et confiante acceptation de cette volonté de Dieu, se promettant

seulement de rechercher l'absolu du don au sein même de cette restriction qui relativise le don. Il arrive aussi qu'elle soit réticence de l'amour de soi devant le don total par souci de ne céder à la charité que ce qui est indispensable: cela, c'est le refus du meilleur.

On voit mal que la charité ainsi bornée consciemment et volontairement – elle qui par nature tend à transgresser toute limite – puisse conduire à la contemplation proprement dite, dont le propre, précisément, est d'arracher l'homme à ses limites pour le faire participer, pauvre créature, au mode divin d'agir. A moins que, selon la souveraine liberté du Saint-Esprit, elle ne soit donnée quand même. Sous sa pression alors la charité ne peut que reprendre son effort pour triompher de toutes les réticences de l'amour de soi. Si elle n'y parvient pas, la contemplation stagnera et peu à peu s'éteindra, car elle est vie, elle est acte, et ne saurait perdurer dans l'immobilité spirituelle.

*Action régulatrice des
conseils sur toute la
vie chrétienne*

Cela ne signifie évidemment pas que le don de la contemplation exigerait par lui-même la renonciation effective aux choses de ce monde et l'entrée dans la voie qu'indiquent les conseils évangéliques.

Ce qu'elle exige c'est l'amour, l'amour sans réserve. Le cheminement dans la voie ordinaire, balisée par les seuls préceptes, peut continuer même quand les réserves en raison desquelles on s'y est engagé sont levées. En tout chrétien en effet, et quelle que soit sa vocation personnelle, les conseils exercent une influence régulatrice qui est indispensable. Les mépriser serait contrevenir au grand et essentiel précepte de la charité dont ils dérivent. Non pas les mépriser théoriquement, car cela relèverait directement de la seule connaissance et ne serait, de soi, qu'une erreur, mais les mépriser pratiquement c'est-à-dire ne se considérer en aucune manière comme concerné par eux.

Ce mépris existentiel contrarierait directement la charité. D'abord parce que les règles qu'elle impose à l'usage des choses de ce monde s'inspirent d'eux: la manière chrétienne de posséder les biens terrestres et d'en user s'apparente en son inspiration profonde à la renonciation totale, et plus un chrétien y conformera sa conduite, plus il se rapprochera de la pauvreté évangélique, même s'il demeure libre de ne pas aller jusque-là; de même la chasteté de celui qui vit dans le mariage ou envisage de se marier n'est pas une autre vertu que celle de ceux qui renoncent totalement pour le Christ à prendre une épouse, un époux; la prudence de celui qui garde la disposition de ses propres actes, et doit les faire entrer dans le projet de salut, de divinisation, conçu et proposé par Dieu, accepté par lui dans la foi, n'est pas une autre prudence que celle du religieux qui, pour mieux assurer cette intégration de toute façon requise par la charité, s'est soumis à une règle et à des supérieurs dans l'Eglise. Le conseil n'est pas parallèle au précepte, il le prolonge au-delà de l'obligation, mais dans sa ligne. Il en résulte que l'on ne saurait mépriser pratiquement le conseil sans mépriser en même temps le précepte, comme l'expérience le montre assez.

En outre tout chrétien peut être amené par les circonstances à suivre les conseils, sans l'avoir choisi au préalable. La charité sous la pression de laquelle il se soumet à cette exigence inattendue, il l'a choisie, elle, comme la règle suprême de son existence¹. Il doit être prêt à renoncer à tous ses biens si cela doit être nécessaire pour être fidèle à Jésus-Christ. Si pour une raison quelconque la vie dans le mariage lui devient impossible, il doit accepter, pour le Christ encore, le célibat sans l'avoir prévu dans son projet d'existence. Et l'obéissance, Jésus lui-même a indiqué à propos de Pierre que la fidélité à le suivre peut l'imposer, plus stricte et plus mortifiante que celle de n'importe quelle règle religieuse: «en vérité en vérité je te le dis quand tu étais jeune tu nouais ta ceinture et tu allais où tu voulais; lorsque tu seras devenu vieux, tu étendras les mains et c'est un autre qui nouera ta ceinture et qui te conduira là où tu ne voudrais pas» (Jn 21, 18): combien de chrétiens et de chrétiennes au cours des âges, et maintenant encore, ont vécu et vivent comme une douloureuse et libre obéissance ce total esclavage imposé par les hommes aux disciples du Christ? Dira-t-il, ce chrétien soudain confronté aux contraintes de la pauvreté, de la chasteté parfaite, de l'obéissance, qu'il n'avait pas voulu cela, qu'on ne peut pas le lui imposer, qu'il a le droit de se soustraire à des obligations auxquelles il n'a jamais souscrit? Mais il ne pourrait les refuser sans faire prévaloir de façon décisive l'amour de soi sur la charité. C'est donc que celle-ci, même chez celui qui n'a pas choisi librement la voie de la renonciation aux choses de ce monde, demeure prégnante des conseils. La «passion du meilleur» qui pousse certains à «quitter le monde», s'obligeant eux-mêmes à des sacrifices que l'évangile n'impose pas, est en tout chrétien une dimension de sa charité. Quand le meilleur s'impose à ceux qui ne l'avaient pas choisi d'eux-mêmes, c'est leur charité qui le leur fait reconnaître, accepter et vouloir.

*Le parti pris de choisir
toujours le plus parfait*

Indépendamment de ce choix ou de cette acceptation des conseils évangéliques, tout chrétien, dans la vie quotidienne, se trouve plus ou moins souvent amené à se décider, non entre le bien et le mal, mais entre ce qui serait seulement bien et ce qui serait meilleur. Meilleur qu'est-ce à dire? C'est évidemment par rapport à la charité, encore et toujours, qu'on doit juger de ce qui est meilleur, puisqu'il n'y a rien de meilleur que la charité. Le meilleur est ce à quoi irait la charité si elle était seule en cause, dans les circonstances déterminées du choix. Ce qui lui est dans ces circonstances le plus conforme, le plus connaturel. Cela n'exclut pas qu'une autre solution se présente en même temps, plus conforme à l'amour de soi, mais que la charité peut avaliser. Une solution bonne, par conséquent, mais non la meilleure du point de vue de la charité.

Pourquoi ne pas prendre la meilleure solution, quand on a la charité et qu'elle y pousse? A cause évidemment des réticences de l'amour de soi

¹ On peut penser à celui, à celle brusquement contraint de vivre sans épouse, sans époux, par la mort du conjoint. A la perte inopinée des biens, de la liberté même.

devant un sacrifice qui lui répugne et que la charité elle-même n'impose pas. Cela signifie-t-il toujours et en tous les cas une résistance aux exigences de l'amour, qui paralyserait le progrès de celui-ci et serait donc un obstacle, soit au don même de la contemplation soit à son développement?

La réponse n'est pas aussi simple qu'on pourrait le croire. Si «la mesure d'aimer Dieu est d'aimer sans mesure», est-ce mesurer son amour que de ne pas se laisser entraîner par lui en tous les cas à l'extrême de la générosité? Une autre donnée doit être prise en considération, qui est le degré de résistance à l'effort moral auquel est parvenue la personne au moment du choix. L'amour de soi doit être intégré et assumé par la charité, non brisé par elle: car la charité le prolonge et l'exalte, elle ne peut se substituer simplement à lui.

C'est dans ce sens qu'une sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, qui s'était donné pour règle de «ne rien refuser au Bon Dieu», et de «s'oublier constamment elle-même», conseillait à ses novices de ne pas s'imposer plus de sacrifices qu'elles n'étaient capables de le supporter. Sans qu'elle le sache, sans doute, sa direction spirituelle rejoignait la distinction si nécessaire que faisait saint Augustin entre le simple accomplissement du précepte, sans lequel on désobéit à Dieu, on pèche, et son accomplissement parfait, qui n'est pas possible à tous, et que tous, par conséquent, ne doivent pas tenter, mais ceux-là seulement qui en sont capables: «ceci» (aimer son ennemi: c'est-à-dire celui qui actuellement nous veut et nous fait du mal) «n'appartient qu'aux parfaits enfants de Dieu. Tout chrétien certes doit y tendre et hausser son cœur d'homme jusqu'à de telles dispositions au moyen de la prière, de l'action et de l'effort sur soi-même. Cependant un aussi grand bien n'est pas accessible à la foule de ceux que nous pouvons croire exaucés quand ils répètent dans l'oraison dominicale: remettez-nous nos dettes comme nous aussi nous les remettons à nos débiteurs. Sans nul doute, dès lors, les termes de cet engagement sont respectés par celui qui ne s'est pas encore élevé au point d'aimer son ennemi et qui pourtant, quand un homme qui a péché contre lui vient lui demander pardon lui pardonne de cœur...»¹. Quand sainte Chantal non contente de pardonner au meurtrier de son mari l'a reçu en ami, elle a fait certainement un pas décisif vers la perfection. Mais pour faire un tel pas il faut y être préparé.

*L'élan de la charité et
les impatiences du
Saint-Esprit*

Préparé par la grâce bien sûr. Poussé aussi par le Saint-Esprit, et c'est là le rôle essentiel que jouent, dans la vie spirituelle, les inspirations. Il peut y avoir beaucoup d'orgueil et de présomption à se porter de soi-même vers le plus parfait, méconnaissant sa faiblesse et cherchant plus ou moins consciemment à se donner, à soi-même et aux autres, une démonstration de sa vertu. Celui qui a compris, pas seulement intellectuellement, mais existentiellement, pratiquement, qu'il ne peut rien faire de bien sans la grâce («Nul ne peut dire: Jésus est Seigneur, si ce n'est par l'Esprit-Saint»: 1 Co, 12, 3), s'abstient de faire un bien qu'il n'a pas la

¹ «Enchiridion», XIX, 73. *Œuvres de saint Augustin*, Paris, DDB, t. 9, p. 23.

grâce de bien faire, c'est-à-dire de faire selon Dieu et pour Dieu : ce serait du volontarisme, et l'union à Dieu ne se gagne pas à la force du poignet, ou de la volonté ; elle se demande et se reçoit humblement.

Ce qui, par contre, serait un obstacle rédhibitoire, sinon aux prodromes de cette union et aux premiers pas dans la voie mystique, du moins à l'affermissement et au développement de la grâce des débuts dans la contemplation, c'est le refus systématique de tout renoncement ou de tout don de soi qui ne serait pas obligatoire. Ce refus, en son principe même, de la générosité de l'amour rejaillirait sur le bien même que l'on fait, aussi ponctuel que l'on soit dans l'accomplissement de tout son devoir, car, justement, cette manière d'agir par devoir excluerait à la limite la motivation d'amour. Le serviteur de la parabole évangélique qui enfouit son talent pour le rendre intact à son maître – refusant l'effort et le risque de le faire fructifier de façon à rendre plus qu'il n'avait reçu – est blâmé, rejeté. On lui enlève même ce qu'il a ! C'est dire que le bien même qu'il a fait, parce qu'il l'a fait sans amour, s'est flétri entre ses mains, et finalement, malgré son apparente fidélité, il n'a rien donné, parce qu'il a refusé de se donner.

Il y a dans la charité un élan pour aller toujours plus loin dans le don de soi. Mais il y a aussi en elle assez de patience et de douceur pour qu'elle retienne son élan et mesure ses exigences à la faiblesse actuelle de celui qui par elle aime Dieu « de tout son cœur, de toute son âme, de tout son esprit, de toutes ses forces », mais dont le cœur, l'âme, l'esprit et les forces sont limités. La patience de la charité lui fait attendre le moment où elle pourra aller plus loin sans briser ou accabler l'amour de soi encore trop peu préparé au sacrifice. L'élan qui l'anime lui fait hâter ce moment. Ce qui était impossible à porter hier sera léger demain. Peut-être aussi d'ailleurs, car la personne humaine est compliquée, terriblement conditionnée dans sa liberté, ce qui hier était un effort, dur peut-être, mais joyeusement et librement assumé, se présente aujourd'hui à la conscience comme un fardeau trop lourd et décourageant. Si cela est une obligation morale, et donc exigée par la charité elle-même pour qui il est vital de se conformer à la volonté de Dieu, on peut compter sur la grâce pour vaincre l'amour égoïste de soi-même, car « Dieu ne commande jamais l'impossible ». Celui pourtant qui dans ces circonstances perd courage et se dérobe ne peut-il pas compter aussi sur la pitié de Dieu qui sait, lui, de quelle pâte l'homme est fait ? Si cela est surérogatoire, la prudence surnaturelle, qui dérive aussi de la charité et est inspirée par elle, conseillera de s'abstenir. Le moment viendra, si l'on est fidèle et vigilant, d'une générosité plus grande. D'autres occasions se présenteront de la mettre en œuvre dans la paix et sans tension excessive.

Celui qui engage avec décision et courage le combat spirituel pour faire dominer en soi l'amour de Dieu et du prochain sur l'égoïsme sera nécessairement amené, par le poids même de la charité victorieuse, à dépasser la simple rectitude morale et à s'engager dans la poursuite plus ou moins ardente, plus ou moins continue, jamais systématique, mais de plus en plus spontanée des « choses qui plaisent à Dieu »¹. Elles finiront par lui plaire à lui-même, à cause de Dieu aimé, plus que toutes les choses, mêmes permises, dont l'attrait au début effrayait son courage et retardait son élan.

Fribourg.

J.-H. NICOLAS, O.P.

¹ Dom Sortais, *Les choses qui plaisent à Dieu*, Tours, 1969.

Résistance spirituelle Une lettre de l'abbé Charles Journet

INTRODUCTION

La projection d'*Holocauste* sur les écrans de la télévision a eu le mérite, en dépit des défauts et des faiblesses certaines de ce feuilleton, de ramener notre réflexion et notre conscience à l'indicible calvaire du peuple juif sous la domination hitlérienne. Comment fut possible, en ces années tragiques, un débordement si terrifiant du «mystère d'iniquité»? Comment expliquer notamment la torpeur ou la lâcheté, qui pouvaient devenir complicité, de trop de contemporains des événements qui, s'ils ne pouvaient mesurer l'ampleur gigantesque du génocide, en savaient cependant quelque chose, et ceci dans un pays comme la Suisse, où la neutralité, certes très menacée, laissait malgré tout davantage de possibilités de parler. Les débats qui ont suivi les séquences du film n'ont pas toujours su éviter les simplifications et l'unilatéralité. Était-il nécessaire, par exemple, de suggérer à nouveau la thèse, nullement prouvée, du «silence» de Pie XII, conséquence d'un calcul politique inspiré par la peur du communisme ¹?

Par ailleurs, s'il était conforme à l'objectivité de relever l'attitude peu glorieuse de fonctionnaires et de militaires, il eût fallu, au nom de cette même objectivité, souligner les faits de *résistance spirituelle*, qui n'ont pas manqué. Le document qui suit constitue une pièce à verser au dossier de cette résistance. Il s'agit d'une lettre adressée par Charles Journet au *chef du Service de la presse* de l'armée en réponse à un «Avertissement personnel», qui lui avait été envoyé à la suite de la publication dans le fascicule avril-juin 1943 de NOVA ET VETERA, d'un éditorial intitulé *Représailles*. Le texte, qui nous a été communiqué par la *Fondation du cardinal Journet*, est tapé à la machine; quelques compléments et corrections ont été ajoutés à la main. Ces modifications ont dû être intégrées à la lettre telle qu'elle fut expédiée et c'est le texte, dans son état final, c'est-à-dire avec les adjonctions et retouches, que nous publions ici. Nous n'avons pas retrouvé l'Avertissement de l'Armée.

Dès 1935, Charles Journet avait, avec une étonnante lucidité, perçu quel était l'esprit du totalitarisme ². Après le déclenchement de la Seconde

¹ Voir à ce sujet Jean LALOY, *Saul Friedländer: Pie XII et le III^e Reich*, in *Nova et Vetera*, janvier-mars 1966, pp. 63-68.

² Cf. *L'Eglise et les Communautés totalitaires* dans *Nova et Vetera*, 1935/4, pp. 431-439. Reproduit dans *Exigences chrétiennes en politique*, LUF, Paris, 1945, pp. 13-24.

Guerre mondiale en 1939, il écrira régulièrement ces textes de feu et de courage qu'étaient les *Editoriaux* de *Nova et Vetera* et qui traitaient des questions les plus brûlantes que l'actualité posait à la conscience humaine et chrétienne. A la fin de la guerre, il réunira en un volume ces «témoignages». Ainsi est né ce grand livre qui s'appelle *Exigences chrétiennes en politique*¹.

Ce qui frappe aujourd'hui le lecteur de l'ouvrage c'est la conjonction d'une pensée rigoureuse et d'une étonnante flamme spirituelle dans ce qui représente une sorte de *somme* sur les questions de la défense des droits de l'homme en temps de guerre et dans le contexte d'une société totalitaire². Mais ces textes que l'auteur qualifie de «témoignages» sont contemporains d'événements et de situations dramatiques, devant lesquels bien des consciences, troublées par la peur ou les passions partisans, demeuraient vacillantes. D'autres, au nom de cette sorte de «prudence» qui est un autre nom de l'absence de courage, reculaient devant le devoir de parler. C'est ainsi que certains autour de l'abbé Journet s'inquiétaient de ses audaces. L'éditorial, daté de septembre 1942, *Coopération*³ ne put pas paraître dans la revue. L'abbé en donna des tirés-à-part à quelques amis. Il ne se plaignait jamais des brimades dont il était l'objet. Nous apprîmes que c'est sur intervention de l'autorité ecclésiastique, que le texte, qui pourtant rapportait les protestations d'évêques français, dont le futur cardinal Saliège, avait été retiré de l'imprimerie au dernier moment. Dans quelle mesure les évêques de Suisse ont-ils subi des pressions de certains services de l'armée? Ce sera aux historiens de l'établir. L'Avertissement auquel nous renvoie la lettre que nous publions invite à poser la question.

*

Retranscrivons quelques passages du texte incriminé, qui peuvent éclairer la lecture de notre document⁴.

Le mot *représailles* a deux sens. «Au premier sens, les représailles sont une *honte* et une *ignominie*. Au second sens, les représailles sont *légitimes*, elles pourront être *nécessaires*, mais elles sont d'un maniement souverainement *dangereux*».

Voici concernant les «*représailles criminelles*»:

... «La conscience chrétienne s'élève avec véhémence contre une série de mesures appelées représailles, mais qui ne sont défendables en aucune manière, qui constituent au contraire des violations flagrantes des droits essentiels de l'être humain, et marquent une lourde régression vers la barbarie.

Ce qui les inspire, plus encore peut-être que les passions de la haine et de la vengeance, c'est l'abominable calcul suivant lequel l'emploi à froid et systématique de la violence et de la cruauté serait – selon la belle doctrine de Clause-

¹ C'est à cet ouvrage que nous renvoyons par la suite.

² On consultera, pour s'en faire une idée, la *table alphabétique* des matières et des noms qui figure à la fin du volume, pp. 547–582.

³ *Op. cit.*, pp. 229–247.

⁴ Le texte *Représailles* se trouve reproduit dans *Op. cit.*, pp. 387–401.

witz – en terrorisant les populations civiles, de nature à hâter la victoire, et de ce fait, à rendre au total la guerre moins meurtrière.

On sait que les évêques italiens de Slovénie et les évêques des Pays-Bas ont protesté, au nom de la conscience chrétienne, contre les *exécutions d'otages*, contre les *fusillades* de populations civiles, contre la *destruction de villages entiers*.»

... «Que du sud au nord, de l'ouest à l'est des pays d'occupation, pour un soldat qui aura été tué, parfois dans une rixe d'auberge, on fusille au hasard des centaines de civils, parmi lesquels des femmes et des adolescents encore mineurs, dont la culpabilité n'a pas été établie; qu'on invoque le *principe de la responsabilité collective* pour, en son nom, outrager le *droit naturel* et primitif de chaque personne humaine à la vie, et justifier des actes *directement occisifs d'innocents*, c'est faire une chute de la civilisation dans la barbarie et dans le crime. Il est clair qu'il est interdit en conscience non seulement d'*ordonner* et d'*autoriser* de telles mesures, mais encore de les *exécuter*, même si elles sont commandées par l'autorité suprême, et de *collaborer* à leur exécution.»

... «Un autre aspect de ces représailles est celui que viennent de signaler, dans leur protestation au Commissaire du Reich pour les Pays-Bas, les représentants de l'Eglise catholique et des Eglises protestantes de Hollande. Il se passe à propos d'Israël, dit ce document, 'des choses si effroyables que nous ne pouvons absolument pas nous empêcher de recourir à Votre Excellence... Voici que, au cours de ces dernières semaines, *on s'est mis à stériliser ceux qui ont contracté des mariages mixtes*', c'est-à-dire des mariages avec des Juifs»¹.

L'éditorial poursuit en citant Pie XII (dont les paroles sont la référence constante de l'ouvrage) qui dans son message de Pâques 1941 écrivait :

... «*le traitement des prisonniers et des populations des lieux occupés est la mesure et l'indice le plus sûr de la civilisation des âmes et des nations. Regardons plus haut encore, songez que la bénédiction ou la malédiction de Dieu sur votre patrie pourront dépendre de la façon dont vous en usez envers ceux que le sort de la guerre place entre vos mains*».

Le texte commente :

«Remarquons en passant qu'il y a ici, à l'adresse des chefs des nations, un rappel aux exigences de leur responsabilité non seulement *personnelle*, mais encore *politique et collective*. Ce qui est faux, ce n'est pas le principe de la responsabilité collective, c'est son interprétation totalitariste. Le totalitarisme pourrait tout ce qu'il touche».

Il nous faut encore citer les pages consacrées aux «représailles noires». Elles abordent le thème de la *Résistance*. Elles contiennent comme un présentiment du témoignage que, dans la Pologne martyre, portait un fils de saint François, le Père Maximilien Marie Kolbe :

... «Nous voudrions toucher ici très brièvement à un point d'une extrême délicatesse, urgent, et qu'il n'est pas possible d'éluder quand on parle de représailles. Il s'agit de ce qu'on pourrait appeler les 'représailles noires'.

La puissance occupante doit, en pays occupé, respecter la vie des citoyens, respecter leur dignité et leur honneur d'hommes, respecter leurs biens, respecter les droits sacrés de leur famille, respecter la liberté de leur conscience religieuse.

¹ Le drame d'Israël est constamment présent au cœur de l'abbé. Il y revient à plusieurs reprises, cf. par exemple, *Antisémitisme*, septembre 1941, *Op. cit.*, pp. 155-164, et son ouvrage *Destinées d'Israël*, Fribourg, 1945.

Elle ne peut rien leur demander qui soit contraire à leur dignité de patriote. A supposer que, sous la puissance occupante, toutes ces lois soient violées, non pas d'une manière même fréquente bien qu'encore accidentelle, due à l'explosion hélas inévitable des passions de brutes déchaînées, mais d'une manière calculée, planifiée, intelligente, autorisée; à supposer qu'il soit décidé officiellement de traiter en *esclave* du «Herrenvolk» la population soumise; à supposer que, par exemple, le procureur général de Posnanie, le Dr Drendel, puisse déclarer se réjouir du décret (du 16 décembre 1941) supprimant, lorsqu'il s'agit des populations occupées, la 'loi d'accusation', ce qui signifie qu'on ne fera pas de procès pour meurtre commis sur des Polonais ou sur des Juifs, ni pour vol de propriété polonaise; à supposer 'qu'on ramasse dans le territoire polonais des jeunes filles saines et d'aspect nordique, qu'on les enferme dans des camps spéciaux où elles sont forcées de se livrer à des jeunes gens choisis dans la formation SS ou dans les rangs d'autres formations hitlériennes – qu'un tel camp existe entre autres à Helenow, près de Lodz – et qu'on leur ôte les enfants dès la naissance'; à supposer que les jeunes filles du General Gouvernement 'soient recrutées par la police pour les maisons publiques du Reich et pour les établissements spéciaux fréquentés par les militaires, la Gestapo, la SS, que lorsqu'elles y ont été infectées on les fusille, et que, par exemple, une jeune fille de 17 ans, ait pu écrire d'Allemagne, en juillet 1940, à sa mère restée en Pologne: Maman, je te dis adieu, car je ne te reverrai plus. Nous servons de matelas aux soldats allemands. Nous sommes toutes infectées et malades. Il n'y a pas une nuit où l'on ne fusille quelques-unes d'entre nous. Je sais que cela m'attend aussi, car je suis malade à ne pouvoir presque plus marcher...'; – à supposer une telle planification des mesures d'iniquités, que faudra-t-il faire?

Je sais bien ce que ferait dans un tel chaos un homme qui a renoncé au monde, qui est entré dans un état de vie où son grand souci est de *rendre témoignage directement et avant tout sur le plan du royaume de Dieu*, qui est distinct des royaumes de ce monde, mais qui est appelé à former comme un ciel, sous lequel une organisation chrétienne des royaumes politiques de ce monde sera plus tard possible. Je sais bien ce que ferait un saint François d'Assise: il ne se défendrait pas par les armes; il demeurerait au milieu de cet enfer comme une vivante incarnation de l'amour qui fait le cœur de l'Eglise et comme une pure réalisation des plus hautes invitations du Sermon sur la Montagne; il ouvrirait la route où devraient s'engager tous ceux qui ont voulu demeurer libres des choses temporelles pour se vouer exclusivement aux choses spirituelles, et dont la vocation est de vivre et de mourir sur un plan suprapolitique.

Mais qu'en sera-t-il des citoyens, des chrétiens, *engagés par vocation dans l'épaisseur des choses politiques* et dans les charges temporelles? Certains d'entre eux pourront alors se libérer subitement et passer au plan suprapolitique du Royaume, convoitant plus ardemment que par le passé la foi et la charité des saints, se contentant d'opposer à l'iniquité ce que les moralistes appellent une 'résistance passive', et travaillant d'une manière seulement *éminente* et mystérieuse pour la vie de leur patrie. A eux, va notre plus grande admiration, notre envie.

D'autres seront sollicités de rendre témoignage sur le plan même du politique, de travailler *directement* pour la persistance de leur patrie, de défendre l'honneur de leur femme ou de leurs enfants. Pourront-ils recourir à la 'résistance active'? Elle est interdite lorsqu'elle ne sert qu'à précipiter dans l'anarchie. Mais, dans l'hypothèse que nous envisageons, nous serions déjà dans l'anarchie; car d'une part l'ordre primitif légitime a été banni, et d'autre part ce qu'on lui a substitué ne mérite pas le nom d'ordre, même d'ordre provisoire, ce n'est guère, comme l'enfer, que l'organisation d'un désordre. La 'résistance active' va-t-elle du moins, dans ce cas, accroître l'anarchie? Alors elle est interdite. Va-t-elle, au contraire, préparer un renversement de la tyrannie et hâter l'heure de la délivrance? Alors, si elle s'exerce avec discernement, si elle vise à ne

frapper que les hommes coupables d'atrocités, que les seuls criminels, surtout si elle ouvre la voie à un mouvement organisé de toute la nation vaincue en vue de chasser l'envahisseur, elle est légitime.

Redoutable dilemme! Quoi qu'il en soit, supposons, qu'au sein de l'anarchie, la 'résistance active' commence de s'organiser, sous la direction de formations clandestines et souterraines: ce sera le règne des 'représailles noires'. Ce n'est que plus tard que la 'résistance active' pourra se transformer en soulèvement régulier de toute la nation».

Et voici encore concernant les *justes représailles*:

... «Les représailles peuvent être *justes et nécessaires*. La faute est ici à celui des deux adversaires qui, *le premier*, à quelque occasion que ce soit, déchire le droit des gens. Il mérite d'être stigmatisé d'infamie autant que durera la mémoire des hommes.

Mais les représailles sont une arme *terrible*. Elles tendent à amplifier le potentiel de destruction de la guerre, et le plus souvent, depuis l'invention de la guerre totale, au détriment des populations civiles et des innocents. Elles tendent à conférer une virulence encore inouïe au vieux principe païen: *Silent inter arma leges*».

... «Il va de soi, que les représailles, pour être justes, *ne sauraient autoriser l'un des deux adversaires à s'enfoncer dans l'ignominie, ou la perfidie, sous prétexte que l'autre l'y a précédé; ni, en aucune circonstance, à violer le droit naturel et le droit divin, sous prétexte que l'autre ne s'en prive pas*. Ainsi l'une des parties, ne saurait – je ne crois pas qu'on exerce de telles représailles – soustraire aux prisonniers les secours religieux, pour la raison que l'autre partie refuse effectivement ces mêmes secours aux prisonniers de la première, ou aux prisonniers des alliés de la première».

G. C.

Fribourg, le 14 octobre 1943

A Monsieur le Capitaine SAVARY

Chef du service de la presse

Etat-Major Territorial 1

A la Commission de recours du contentieux
de la Division Presse et Radio

Monsieur le Capitaine,

La lettre que vous m'avez adressée en date du 13 octobre 1943, et relative à l'étude *Représailles*, qui figure en tête du fascicule avril-juin 1943 de la revue *Nova et Vetera*, m'est bien parvenue.

Je comprends, Monsieur le Capitaine, la gravité des raisons qui vous ont dicté votre démarche, et reconnais toute la noblesse du sentiment patriotique qui inspire votre intervention.

Je vous remercie en outre de bien vouloir rappeler dans votre lettre que vous n'avez pas eu à sévir contre moi jusqu'à ce jour, et d'avoir bien voulu tenir compte de ce fait pour ne pas procéder à la saisie du fascicule incriminé de *Nova et Vetera*.

Vous voulez bien, Monsieur le Capitaine, me permettre de recourir éventuellement contre la mesure d'«Avertissement personnel» qui termine votre lettre, et de présenter ma défense auprès de vous et auprès de la Commission de recours du contentieux de la Division Presse et Radio. Il me semble que c'est là un devoir dont j'ai, Monsieur le Capitaine, à m'acquitter par rapport à vous, et par rapport à moi.

Tout d'abord, je voudrais faire remarquer que le point de vue auquel j'ai résolu une fois pour toutes de me placer n'est celui ni de la technique politique, ni de la passion politique, ni de l'action politique directe, mais celui de la morale, et que je n'entends toucher aux choses de la politique que dans la mesure exacte et précise où la morale elle-même y touche. Parmi les raisons très désintéressées, je puis l'assurer, qui m'ont fait adopter ce point de vue supérieur, il y a l'espoir de servir efficacement notre commune patrie, et de travailler à purifier notre atmosphère des funestes idéologies totalitaristes, tant racistes que communistes, et des faux principes qui peuvent apparaître chez nous, ou y pénétrer par osmose, et qui tendent à affoler l'opinion publique et à faire naître des germes de trahison dans le cœur, hélas, de trop de nos compatriotes, comme en témoignent, d'une part, les condamnations militaires et, d'autre part, le crime encore récent de Payerne.

Aurais-je, sous la pression de la passion politique, franchi ces limites que je me suis imposées, pour descendre dans l'arène des choses politiques étrangères au contrôle et aux lois de la morale? Je ne le crois pas.

1. Vous me reprochez de m'être élevé à la p. 117 contre la *stérilisation* de personnes normales, et qui plus est, innocentes, *pour la seule raison*

qu'elles appartiennent à une race contre laquelle joue un instinct de ressentiment qu'aucune morale ne peut justifier. J'ai rangé de telles mesures dans la catégorie des représailles criminelles, je les ai regardées comme une bassesse. Devant la morale et devant la conscience, est-il possible de dire autre chose? Les plus hautes autorités des Pays-Bas, protestantes et catholiques, les ont marquées au fer rouge en les qualifiant de «si effroyables» qu'elles soulèvent l'indignation, et ce jugement a été publié par toute la presse suisse, d'où je l'ai extrait. Dire qu'«il ne nous appartient pas de nous prononcer» sur de pareilles mesures, ce serait dire qu'il ne nous appartient pas d'éclairer les esprits sur ce qui est moral ou immoral, juste ou inique, noble ou répugnant, permis ou défendu tant par le droit naturel que par le droit des gens.

2. Vous me reprochez d'avoir écrit que «le totalitarisme pourrit tout ce qu'il touche», alors, dites-vous, que «la critique d'un régime politique étranger ne doit être formulée qu'avec la plus grande réserve». J'ai pris soin dès 1935, n° 4, p. 433, de définir le totalitarisme, et de distinguer ses trois formes distinctes: étatisme, racisme, communisme. Ce n'est donc pas à «un régime politique étranger» comme tel, que je m'en prends. *C'est à un principe corrompateur de toute politique chrétienne et humaine.* Je n'ai pas dit: M. Hitler, ou M. Mussolini, ou M. Staline pourrit tout ce qu'il touche. J'ai dit: Le totalitarisme pourrit tout ce qu'il touche. Je ne sors pas ici de mon rôle de philosophe chrétien, de moraliste chrétien, de chrétien tout court.

3. A la p. 117, je porterais «une atteinte grave à l'honneur d'une armée occupante en me livrant à des hypothèses et en lui prêtant l'intention non démontrée de violer toutes les lois, et cela d'une manière calculée, planifiée, intelligente, autorisée». Permettez-moi de ne reconnaître ici ni mon texte ni ma pensée. Je rappelle que «la puissance occupante doit, en pays occupé, respecter la vie des citoyens, respecter leur dignité et leur honneur d'hommes, respecter leurs biens, respecter les devoirs sacrés de leur famille, respecter la liberté de leur conscience religieuse. Elle ne peut rien leur demander qui soit contraire à leur dignité de patriote». J'ajoute: «A supposer que, sous la puissance occupante, toutes ces lois soient violées...»

a) J'ai dit: toutes ces lois, je n'ai pas dit: toutes les lois.

b) Je ne me suis pas «livré à des hypothèses». Je n'ai pas «prêté à l'armée occupante d'intention non démontrée». Je me suis contenté de citer, sous forme hypothétique, un certain nombre de faits absolument précis, la plupart déjà publiés par la presse suisse d'où je les ai tirés. Que ces faits ne soient pas simplement épisodiques, mais obéissent à une planification, cela ressort expressément du décret du 16 décembre 1941, que j'ai cité. *Et personne n'osera prétendre que l'extermination de la race juive, et la réduction en esclavage de la race polonaise, ne fassent pas l'objet d'une planification.* Ce serait s'insurger contre l'évidence.

4. J'ai abordé *la grave question de la résistance active*. Est-elle condamnable, est-elle une faute morale, est-elle un péché, en toutes circonstances? est-elle parfois permise? *C'est là une question de conscience posée aujourd'hui à presque toute l'humanité*. Le moraliste chrétien devra-t-il se dérober? N'est-ce pas un devoir pour lui d'éclairer la route où demain peut-être lui et ses frères pourront être engagés? *J'ai essayé, comme théologien chrétien, de donner sur ce point une réponse que je crois conforme aux principes de saint Thomas que j'ai rappelés en note*. Je ne voudrais pas qu'en sortant telle proposition isolée de son contexte, on déformât ma pensée. Elle est nette: 1^o La résistance active est absolument interdite quand la puissance occupante s'efforce de respecter le droit naturel et le droit des gens. 2^o Même dans le cas contraire, elle reste interdite, si elle doit accroître l'anarchie. 3^o Elle n'est licite que si elle ne s'exerce pas contre des innocents, et si elle tend à rétablir l'ordre véritable. Voilà mes trois conclusions, mais *c'est au nom même de la morale et de la conscience chrétienne que je dois les proclamer*.

Je proteste contre l'accusation d'avoir usé «de qualificatifs violents contre le régime et l'armée d'un pays étranger»: ces deux mots sont absents de mon texte; seuls des actes et des principes sont qualifiés.

J'ai fini, Monsieur le Capitaine. Je vous serais reconnaissant de bien vouloir relire encore une fois mon étude, à la lumière de ces brèves indications.

Je ne me suis point placé au point de vue d'un parti. Je suis prêt à défendre ces principes, que je crois vrais, contre tous ceux qui les violeront, *de quelque côté qu'ils se trouvent*. Au bas de la p. 122, j'ai fait remarquer que la protestation de Pie XII s'adressait aux *deux* belligérants. Je n'ai jamais voulu avoir partie liée avec un groupe politique quel qu'il soit. Ma seule ambition serait de servir la vérité chrétienne dans ma petite patrie, pour la gloire de Dieu et le bien de tous les hommes.

Veuillez agréer, Monsieur le Capitaine, l'expression de mes sentiments du plus profond respect, avec lequel j'attends de vous, Monsieur le Capitaine, et de la *Commission de recours du contentieux de la Division Presse et Radio*, d'être relevé de la mesure d'«Avertissement personnel», dont j'ai été l'objet.

CHARLES JOURNET

Directeur de la Revue Nova et Vetera

A la rencontre du Judaïsme

Notes de lectures

Le dur bonheur d'être Juif *

L'ouvrage appartient à la collection «Les interviews» où l'on a entendu s'exprimer déjà des évêques, des théologiens, et qui avait été inaugurée par un dialogue avec le grand rabbin Kaplan ¹. Le journaliste qui interroge ici appartient lui-même, et de façon engagée, au Judaïsme: c'est Victor Malka, le responsable de l'émission «Ecoute, Israël». L'interrogé, c'est l'une des figures les plus marquantes de la pensée juive contemporaine d'expression française. Le titre du livre en donne les deux accents constants: âpreté douloureuse et confiance exaltée de la destinée juive. Ces pages retracent l'itinéraire qui a conduit André Neher de son village natal d'Obernai en Alsace à Jérusalem, en passant par les années terribles de la persécution nazie, «la Shoa», ce retour au chaos que résume le mot d'Auschwitz, et les étapes fécondes et rayonnantes d'un enseignement à Strasbourg où l'on créa pour lui, en 1955, la première chaire en France de «judaïsme». Des générations de jeunes, ses disciples, se sont éveillés à l'invitation de cette intelligence qui, avec une force intérieure remarquable, a fait pousser une pensée moderne sur l'arbre même de la Bible – un arbre, dit-il, qui a ses racines dans le ciel.

A propos de la destinée du peuple juif, la pensée d'André Neher est plus radicale que celle de Martin Buber. Ce dernier parlait d'une «éclipse de Dieu»; notre auteur préfère une formule, qui sert du reste de titre à l'un de ses ouvrages: «L'exil de la parole». L'éclipse est une épreuve à laquelle on peut prévoir un terme. Semblable à Job, le juif, depuis l'Holocauste, «est un rescapé qui porte en lui le vide de ce qu'il n'a plus, vide qui ne pourra jamais être rempli par ce qu'il retrouve. Il est définitivement altéré, frustré, mutilé. (...) Nous avons franchi le pont, mais une arche s'est brisée, un tourbillon a emporté six millions et leur disparition reste en nous béante, cruelle, irréparable.» Auschwitz est «un échec de Dieu», mais avant tout un échec intégral, absolu, de toute la civilisation humaine qui consciemment, délibérément, par un calcul raffiné, «s'est en quelque sorte retournée contre elle-même», se vouant à la damnation du Mal.

L'espérance juive est cependant perpétuellement contenue dans une mystérieuse expression des prophètes: «Et pourtant!». La blessure de l'âme va

* Victor Malka interroge André NEHER, *Le dur bonheur d'être Juif*, Le Centurion, coll. Les interviews, 1978, 253 p.

¹ Voir plus loin, p. 212 et s.

«pourtant» dans le sens d'une cicatrice, d'une longue patience, mais la création de l'Etat d'Israël ne nous permet «pourtant» pas d'oublier l'horreur d'Auschwitz qui lui a servi de tremplin, ce buisson qui brûle mais ne se consume point, ni dans l'histoire, ni dans les consciences.

André Neher est de ces juifs de la génération d'Auschwitz qui persiste à refuser tout geste symbolique qui pourrait marquer un rapprochement avec l'Allemagne d'aujourd'hui. Ce refus est voulu comme témoignage de ceux qui ont le courage de l'*attente* du passage de la *normalité* à la *moralité*:

«si l'on accepte qu'à tous les niveaux, l'être des hommes se dépasse par un *devoir être*, que la banalité se dépasse par une intention et la société par une éthique; si on est convaincu enfin que c'est précisément la vocation millénaire, actuelle et future du judaïsme d'enseigner cela, à savoir que l'existence 'normale', 'naturelle' est celle des fourmilières ou celle de Sodome (...); donc si on admet que l'existence 'naturelle' est celle des fourmis ou de Sodome, et que l'existence ne devient vraiment humaine que parce qu'elle s'ouvre de part en part à la morale, alors on reconnaîtra qu'au-dedans des implications immédiates et particulières, le problème des relations entre le judaïsme et l'Allemagne constitue un test exemplaire et universel du problème des rencontres humaines. (...) C'est pour pouvoir être prêt à dire oui à l'Allemagne, au plus haut niveau de l'exigence éthique, un jour, au lendemain de l'attente, qu'il faut, aujourd'hui encore et pour de longues années, apprendre à lui dire et savoir lui dire: non.»

Le point de vue de Neher n'est sans doute ici pas partagé par la majorité des juifs, et il le sait, y voyant la traditionnelle conciliation de l'école de Hillel avec le monde. Le messianisme authentique, quand il s'agit des exigences éthiques les plus hautes, par-delà les nécessités contingentes, se réclame de l'école de Chammay: la réparation exige l'écroulement de la maison de celui qui a commis la faute! (*sic*). Voilà comment le buisson ardent d'Auschwitz, dans la conscience juive et dans l'histoire, doit continuer de brûler et ne point se consumer.

Ce radicalisme de pensée, il est intéressant de le retrouver dans le regard caractéristique que le penseur juif va poser sur la philosophie – et pour se distancer d'elle – au nom de ses sources bibliques:

«Tout se passe comme si l'essence de la pensée biblique consistait à contester la philosophie, à lui poser, par ses formulations propres, les irrémédiables questions qu'elle se refuse ou qu'elle est incapable de se poser à elle-même. La pensée biblique est liée à la philosophie, mais par un processus qui est dialectique. Elle est l'antithèse permanente de la philosophie. Elle est non philosophique par excellence. Mais le *non* qu'elle formule ne provient pas d'une ignorance ou d'une peur de la philosophie. Il est issu d'une conception particulière, tout à fait originale, des problèmes que la Bible et la philosophie sont appelées à poser et à examiner en commun. Il n'y a pas de livre qui fasse mieux ressortir cette dialectique que celui de Job: la philosophie et la non-philosophie s'y affrontent en un drame parlé, dont les protagonistes sont les amis de Job du côté de la philosophie, et Job porte-parole de la non-philosophie. Longtemps avant les Grecs, la Bible utilise ici la forme du dialogue pour réfléchir sur elle-même et pour se juger. La méthode est donc philosophique. Mais le bilan est philosophiquement négatif. Il brise l'élan même de la philosophie, en bloque le mécanisme et oppose à la démarche philosophique celle d'une non-philosophie absolue. Ce caractère contestataire de la Bible reste vivace tout au long de la pensée juive ultérieure.»

On regrette, après cette page presque «barthienne», de ne pas découvrir une définition aussi bien frappée de la théologie; mais Neher s'attache exclusivement au «schéma linéaire existentiel» sur lequel est construite la Bible et par lequel l'homme n'atteint au «temps absolu» que par les rencontres de son «temps vécu personnel». Selon la conception prophétique biblique, la Justice, l'Amour, l'Égalité sont des devoirs historiques confiés à Israël; mais à ce regard, la responsabilité de l'accueil de la Révélation ne se réduit-elle pas à une éthique, une «praxis»? Si la Thora n'est pas un joug, elle est un chemin, nettement balisé.

Des nombreuses considérations jetées dans cet ouvrage, nous retiendrons surtout celles qui ont trait aux relations judéo-chrétiennes. Neher a été élevé dans la tolérance, mais il considère que «le christianisme est une religion comme les autres, comme l'islam, comme le bouddhisme.» Si son dialogue l'a tourné vers les chrétiens, ce n'est qu'en raison des circonstances sociologiques. C'est au cercle biblique de Strasbourg, sous l'impulsion de Mgr Elchinger, que ce dialogue a commencé, en 1946: il s'agissait d'abord de sortir de «l'enseignement du mépris», mais les approbations romaines se font vainement attendre. Karl Rahner lui-même, bien que qualifié de théologien «progressiste», minimise l'intolérance de l'Eglise à l'égard des ghettos au Moyen Age. Allusion aussi à une «expérience romaine» assez décevante. Et nous croyons bon de citer longuement une page qui permettra de mesurer à la fois la difficulté et la nécessité du dialogue judéo-chrétien:

«Les débats dans lesquels trop rapidement, entre Juifs et chrétiens, on tombe d'accord, reposent en général sur des démissions ou des compromis. C'est en toute lucidité et franchise que le débat doit être entrepris, dût-il se prolonger longtemps, dût-il aboutir à l'impasse. Il vaut mieux se respecter dans la divergence que se rencontrer dans la démission. Le grand obstacle théologique à la rencontre, qui ne peut se faire que dans la démission si on ne voit pas cet obstacle, c'est que le Juif est indispensable au chrétien, il fait partie de la théologie chrétienne, il joue un rôle dans le drame chrétien. Mais trop souvent on l'a affublé du rôle négatif de l'antéchrist, de Judas, du juif errant. Au mieux, on le considère comme le témoin, le ferment, le premier-né, celui dont la conversion, à la fin des temps, scellera le dénouement du drame universel. Mais, à quelque niveau que ce soit, la relation judéo-chrétienne a, pour le chrétien, une signification religieuse essentielle.

«A l'inverse, pour le Juif, il s'agit d'une simple variante de la relation inter-humaine, à laquelle l'histoire a souvent imprimé un caractère spécial, je le concède, mais presque exclusivement pour les Juifs de la civilisation occidentale. Le peuple juif a vécu d'une vie intense et plénière de longues périodes de son histoire sans aucun lien, ni social, ni surtout théologique, avec le christianisme. Nous le savons pour le monde musulman. Cela est probable pour le monde bouddhiste, malgré le peu de renseignements que nous possédons sur l'histoire des Juifs en Chine et en Inde, qui a dû être longue et féconde. Cela est certain, aujourd'hui, pour le judaïsme israélien.

«Beaucoup de chrétiens vivent en Israël, mais, pour la conscience israélienne, ces chrétiens ne sont pas indispensables au destin israélien (...). Pour nos enfants, le chrétien n'est qu'une des composantes pittoresques de l'ensemble bariolé que constitue l'humanité. J'aime beaucoup, je vous l'ai dit, les cloches de Jérusalem, mais j'aime tout autant le muezzin par exemple, et surtout, je sais que ma musique de Jérusalem, c'est le chofar juif. Le chrétien ne tient pas de place *primordiale* en Israël. Il n'est ni plus, ni moins lié à l'Israélien que le Musulman

ou le Bahay. Le temple Bahay à Haïfa me parle autant que l'Eglise de la Dormition sur le Mont-Sion. Et, cela, il faudrait que le chrétien le comprenne bien, lucidement, clairement. Moi, Juif, je suis indispensable à sa théologie, mais lui, chrétien, n'est pas indispensable à la mienne.»

L'apparente suffisance du judaïsme, réduisant ici le christianisme au rôle de «composante pittoresque» de l'histoire de l'humanité, n'est certes pas le moindre des points qui appellent un dialogue urgent pour une meilleure compréhension de nos divergences et de nos situations respectives dans le plan salvifique et miséricordieux de Dieu. Car l'intransigeance du juif croyant reste fondée sur cette foi bouleversante et que l'histoire a suffisamment mise à l'épreuve: «Renonce à Dieu, Il ne renoncera pas à toi: tu comptes parmi les siens». Et si le judaïsme prétend pouvoir se passer du christianisme – puisqu'il s'agit dans nos communs efforts de dialogue de «je ne sais quelles contestations touchant leur religion à eux et touchant un certain Jésus, qui est mort, et que Paul affirme être en vie» (Actes 25, 19) – il ne devrait pas oublier «pourtant» que ce Jésus, notre Christ, est l'un des leurs et, comme tel, ne peut se perdre dans «l'ensemble bariolé qui constitue l'humanité»: c'est à partir de ce fait de l'histoire que précisément le chrétien gardera un attachement de prédilection pour Israël et qu'Israël devra considérer le chrétien, malgré tout, comme ce «sauvageon d'olivier greffé sur lui, qui bénéficie de sa sève» (Rm 11, 17).

*

Justice pour la foi juive *

Cette «interview», conduite par Pierre Pierrard, professeur d'histoire contemporaine à l'Institut catholique de Paris et président de l'association *Rencontre chrétiens et juifs*, nous met en présence de la plus haute figure du judaïsme français, puisque Jacob Kaplan, né à Paris le 7 novembre 1896 – un an après la condamnation de Dreyfus – est depuis janvier 1955 grand rabbin de France. Et il n'a pas attendu cette élection, évidemment, pour prendre une part active et constante aux événements qui auront tellement marqué en ce siècle l'histoire des communautés juives de France. Aussi ces entretiens, s'ils sont déjà un signe plein d'espérance de «cette fraternité interconfessionnelle qui s'instaure entre des croyants fidèles à leur foi respective et prenant de plus en plus conscience de tout ce qui, par le Livre saint, les unit les uns aux autres», sont aussi un parcours rapide mais intéressant d'une époque qui aura vu, dès avant les circonstances tragiques que l'on sait mais intensifié par elles, un renouveau considérable de la foi juive. Toute la vie du grand rabbin Kaplan a été consacrée à la réhabilitation du judaïsme, auprès de ses propres coreligionnaires d'abord, au regard de tous ensuite. Son ministère nous apparaît comme cette responsabilité assumée «d'autant plus allégrement que brûle intensément en son cœur

* Pierre Pierrard interroge le grand rabbin KAPLAN, *Justice pour la foi juive*, Le Centurion, coll. «Les interviews», 1977, 288 p.

l'amour de la communauté dont il a accepté la charge devant Dieu», fonction où il se doit de devenir, selon le chant du Psaume 23, le berger veillant sur son troupeau. Jacob Kaplan a veillé sur la communauté de Mulhouse, puis sur celle de Paris – où il seconda, dès 1939, le grand rabbin de France; de Vichy, d'où il fut expulsé ensuite, il se rendit à Lyon, fut arrêté par des policiers au service de la Gestapo qui le relâchèrent dans des circonstances vraiment «miraculeuses»... En dire plus serait raconter la vie du grand rabbin Kaplan, une existence marquée dès ses débuts par des engagements courageux et précis: prédications vigoureuses, lettres – telle cette protestation de 1941 s'élevant contre le «Statut» des juifs, citant nombre de textes significatifs d'écrivains français en faveur du judaïsme, et qui fut répandue jusqu'au fond de l'Algérie et du Maroc, apportant réconfort aux communautés israélites persécutées et humiliées.

Mais le lecteur chrétien sera sans doute intéressé particulièrement par cette «histoire parallèle» qu'est celle des relations du judaïsme et du christianisme, surtout s'il est de ceux – nombreux – qui s'imaginent souvent que l'amitié judéo-chrétienne n'est née qu'à la suite des événements de la Deuxième Guerre mondiale, alors que l'*Union civique des croyants* (aux travaux de laquelle participèrent Jacques Maritain, le Père Dieux, Stanislas Fumet...) fut créée dès 1934. Faut-il rappeler par exemple qu'en août 1914 le grand rabbin Abraham Bloch trouva la mort, alors qu'il venait d'apporter, sous les obus, à un blessé mourant qui le réclamait, un crucifix que l'aumônier catholique, retenu ailleurs, ne pouvait lui porter lui-même? et que, trois ans plus tard, au cours d'un violent bombardement à Seppois-le-Bas, où il était aumônier militaire, l'archiprêtre Flory se rendit à la synagogue, au péril de sa vie, pour sauver trois rouleaux de la Loi qui s'y trouvaient et les mettre en lieu sûr? Pour leurs courageux engagements à défendre les juifs sous l'occupation nazie, des hommages particuliers sont rendus ici au cardinal Gerlier, archevêque d'une ville de Lyon devenue «capitale juive», aux Pères Braun et Chaillet, au Pasteur Boegner, en ces temps tragiques où les communautés israélites, décimées par les arrestations, entraient dans la clandestinité héroïque.

Au lendemain de la guerre, la situation du judaïsme français était catastrophique: «tout était à reconstruire, spirituellement et matériellement». Il fallut se soucier de la tutelle des enfants des déportés, tout en respectant la croyance de ces enfants. Si Joseph Folliet, le fondateur de la *Chronique sociale*, faisait lire l'Ancien Testament et éveillait à leur religion les enfants juifs qu'il avait pris sous sa garde dans ce qu'il appelait sa «petite synagogue», les évêques durent rappeler à d'autres institutions et familles catholiques l'interdiction relative au baptême des enfants juifs. On aurait pu penser qu'au lendemain du monstrueux massacre de six millions de juifs et devant les conséquences effroyables de l'antisémitisme – dans lequel la responsabilité des chrétiens se trouvait tout de même scandaleusement engagée – on n'entendrait plus de voix chrétiennes «autorisées» justifier sur le plan de leur foi de telles atrocités. Or, parmi ces justifications pseudo-théologiques obstinées d'un génocide déchiffré comme le châtiment céleste

imposé à une race prétendument «déicide», Jacob Kaplan se heurte violemment – et à juste titre – à cette phrase de Daniel-Rops dans son livre intitulé *Jésus en son temps*: «Au long des siècles, sur toute la terre où s'est dispersée la race juive, le sang retombe [celui de Jésus]; et, éternellement, le cri de meurtre poussé au prétoire de Pilate couvre le cri de détresse mille fois répété...»; et pareillement à un article de Jean Bosc, paru alors dans *Réforme*, où non seulement l'auteur dit sans pudeur sa difficulté de ne pas être antisémite, mais en vient à déclarer qu'en «bon chrétien» il faut «aimer son prochain» dans cette nécessité pour le christianisme d'avoir à ses côtés la religion juive toujours humiliée, le peuple juif toujours persécuté, mais jamais au point d'être exterminé. Dans une telle perspective, le «mystère d'Israël» se résumerait à cette «persistance du judaïsme, en dépit de tous les coups qui lui sont portés par ses persécuteurs» – dont on oublie alors simplement de dire qu'ils furent, pour la plupart, des chrétiens! Pour le grand rabbin, le seul mystère d'Israël tient au fait qu'il «est le peuple de Dieu, avec, comme conséquences, toutes les gloires et toutes les épreuves, avec la grandeur et la servitude que ce titre comporte... Ce peuple de Dieu, porteur des valeurs divines qu'il a mission de répandre dans le monde, s'est comme identifié à elles: chaque fois qu'elles sont combattues, il est la première victime. Que le paganisme reparaisse ou que la violence règne sur la terre, les juifs immédiatement en subissent l'action néfaste. Dans l'impossibilité, en effet, pour les forces du mal de s'attaquer au Très-Haut, c'est sur son peuple ici-bas qu'elles s'acharnent, lui assénant leurs coups les plus terribles» (p. 134).

C'est en Suisse, au cours d'une Conférence interconfessionnelle et internationale qui se tint à Seelisberg du 30 juillet au 5 août 1947 que furent reconsidérées fondamentalement pour la première fois les relations judéo-chrétiennes et prises des mesures en vue de lutter contre l'antisémitisme dans tous les domaines. Contribuant notamment à l'adoption des idées du professeur Jules Isaac sur le redressement de l'enseignement religieux chrétien (modifications des ouvrages destinés aux écoles et lycées et directives données aux éducateurs religieux), Jacob Kaplan, aux côtés du grand rabbin Safran (venant de Roumanie et aujourd'hui à Genève) et du rabbin Vadnay (alors secrétaire général du *Mouvement des étudiants juifs* et aujourd'hui grand rabbin de Lausanne), rencontra l'abbé Journet, le Père de Menasce, le Père Calliste Lopinot (un capucin venu de Rome) et le Père Demann (des Pères de Sion)¹. Le résultat le plus notoire de la charte de Seelisberg – à la préparation de laquelle avaient participé également le Père Daniélou et le professeur Henri Marrou – fut la volonté manifestée d'en finir à jamais avec ce que Jules Isaac appelait «l'enseignement du mépris» et tout ce qui tournait autour de l'accusation de «déicide» adressée au peuple juif, parce

¹ On trouvera des échos de cette rencontre et de celle qui la suivit en 1948, à Fribourg, dans diverses communications ou études publiées par NOVA ET VETERA: *Contre l'Antisémitisme* de J. Maritain (1946–1947/4, pp. 312–317); *Pour un enseignement chrétien de l'Ancien Testament* (1948/2, pp. 154–156); *Chrétiens et Juifs* de Ch. Journet (1949/3, pp. 238–245).

qu'elle n'était pas conforme à la vérité historique et avait entretenu un sentiment de haine contre les juifs tout au long de l'histoire du christianisme. Et le texte ajoutait : «Car la Croix qui nous sauve tous, nous révèle que c'est à cause de nos péchés à tous que le Christ est mort.»

«Cela se trouvait déjà dans le catéchisme du Concile de Trente, quatre cents ans plus tôt, note le grand rabbin. Ce passage, Seelisberg le faisait suivre d'un commentaire rappelant à tous les parents et éducateurs chrétiens la grave responsabilité qu'ils encourent en présentant l'Évangile, et surtout le récit de la Passion, d'une manière simpliste» (p. 145). Le neuvième article de la Charte de Seelisberg précise : «Éviter d'accréditer l'opinion impie que le peuple juif est réprouvé, maudit, réservé pour une destinée de souffrance.» De ce débat public mais non officiel encore – où la question des responsabilités chrétiennes dans l'antisémitisme n'était plus éludée, naquit en France l'*Amitié judéo-chrétienne*. Une autre Conférence se réunit à l'Université de Fribourg l'année suivante, qui salua l'établissement tout neuf de l'État d'Israël en précisant «qu'aucune raison théologique certaine, aucun enseignement biblique incontestable n'imposent aux chrétiens une attitude négative à l'égard d'une restauration d'un État juif en Palestine».

On reconnaîtra là des propositions qui ont ouvert la voie à la *Déclaration sur les juifs* publiée dix-sept ans plus tard par le Concile de Vatican II et aux *Orientations pastorales sur l'attitude des chrétiens à l'égard du judaïsme* publiées en avril 1973 par le Comité épiscopal français pour les relations avec le judaïsme¹.

De tels efforts n'étaient et ne sont du reste toujours pas inutiles, si l'on songe qu'en 1952 éclata ce qu'on appellerait presque une nouvelle «affaire Mortara» : le cas des enfants Finaly, orphelins baptisés contre l'intention explicite de leurs parents morts en déportation, et scandaleusement enlevés, puis cachés – avec trop de complicités «religieuses» – pour les soustraire aux recherches d'une parenté juive éloignée. Le récit de cette affaire, des remous qu'elle provoqua et des obstinations qu'elle révéla, occupe quarante pages de ces entretiens, car le grand rabbin Kaplan y fut très étroitement mêlé, défendant la cause des deux garçons Finaly avec autant de patience que de persévérante fermeté.

Du Concile de Vatican II, dont il a suivi la préparation et les débats avec attention, le grand rabbin de France ne cache pas avoir attendu des résultats plus effectifs : il eût aimé que la déclaration conciliaire se présentât comme un acte de réparation et de justice à l'égard des juifs, qu'elle proposât une condamnation vigoureuse de l'antisémitisme et de l'accusation fâcheuse de déicide. Mais il se réjouit que le Concile ait eu des phrases telles que : «Les juifs restent encore, à cause de leurs pères, très chers à Dieu, dont les dons et l'appel sont sans repentance», et qu'il ait reconnu un grand patrimoine spirituel commun aux chrétiens et aux juifs, préconisé une meilleure connaissance mutuelle par des études bibliques et théologiques communes. Mais une crainte exacerbée demeure dans le monde juif : «des

¹ Doc. Cath., 6 mai 1973, n° 1631, pp. 419-422.

missionnaires ne seraient-ils pas tentés de mettre à profit ces relations amicales pour mener à bien ce qu'ils considèrent comme un grand devoir religieux à remplir?» Et Jacob Kaplan eût aimé que l'Eglise annonçât clairement que «les juifs, en raison de leur fidélité à la Bible hébraïque, n'avaient pas à être convertis au christianisme, et qu'aucune action dans ce sens ne devait être entreprise auprès d'eux» (pp. 230-231). Mais le Concile, qui publia, moins d'un mois après le texte sur les juifs, une retentissante déclaration sur *La Liberté religieuse* ne pouvait, pas plus que Pierre devant le Sanhédrin (Actes 4, 12), renier qu'«il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes, par lequel il nous faille être sauvés» que celui de Jésus-Christ, le Nazaréen. Maintenir ceci n'est pas soutenir pour autant ces «organisations pour la conversion des juifs» dont l'existence et les méthodes ont, à juste titre, tant offensé ces frères qui représentent aujourd'hui nos pères dans la foi. Il est sûr que tout progrès dans l'amitié judéo-chrétienne ne pourra être envisagé que par le refus chrétien explicite de toute annexion et de tout esprit de conversion. On sait, par exemple, que la Congrégation des sœurs de Notre-Dame-de-Sion, autrefois fondée pour la conversion des juifs, a non seulement renoncé aujourd'hui à tout prosélytisme, mais s'efforce de promouvoir une meilleure connaissance réciproque entre judaïsme et christianisme. Le judaïsme, de son côté, ne connaît pas d'activités directement missionnaires; selon lui, en effet, «Dieu a contracté avec les hommes deux alliances: l'une, par l'intermédiaire de Noé, pour l'humanité entière; l'autre, avec les patriarches Abraham, Isaac et Jacob, pour leurs descendants, le peuple juif. L'alliance avec Noé et avec l'humanité comporte la croyance en Dieu, l'observance des lois morales et sociales. L'alliance avec les patriarches et le peuple juif contient tout ce qui figure dans la première et, en plus, des commandements d'un caractère plus strictement religieux et rituel, indispensables à une collectivité dont la mission est d'être le peuple de Dieu. Cette deuxième alliance, plus exigeante, ne crée d'obligations que pour les juifs. Elle n'en crée aucune pour ceux qui ne sont pas juifs, à moins qu'ils n'y adhèrent de leur propre volonté par une conversion sincère et désintéressée.» On est heureux que, de part et d'autre et à ces conditions, la légitimité de celle-ci soit cependant reconnue sauve: mais il semble qu'un lourd passé ne permette guère pour l'instant aux chrétiens d'échapper à ce que nous appellerions «le soupçon catégorique».

Nous noterons encore pour terminer l'accueil très particulièrement chaleureux manifesté par le grand rabbin de France aux *Orientations pastorales sur l'attitude des chrétiens à l'égard du judaïsme*, document qui dépasse la déclaration conciliaire *Nostra Aetate* et les suggestions de la Commission romaine pour son application, en soulignant la vocation permanente – «sacerdotale» – du peuple juif et le droit d'Israël à une patrie, ce lien existant entre les juifs et cette Terre sainte reçue comme un don de Dieu. Si nous pouvons comprendre et respecter la foi sioniste du grand rabbin Kaplan quand il écrit: «Pour les juifs croyants, la résurrection de l'Etat d'Israël ne peut avoir qu'une signification religieuse: elle doit permettre au peuple juif d'accomplir sa mission sacerdotale, de devenir effectivement la 'nation

sainte', selon l'expression de la Bible»; si nous saluons cette foi quand elle affirme: «La raison d'être d'Israël, c'est cette charge dont il a été investi et qui consiste à répandre la connaissance de Dieu parmi les hommes et à préparer le règne de la bonté, du droit et de la justice sur la terre, action religieuse et spirituelle qui donne son vrai sens à l'histoire juive, à la destinée juive, à l'Etat juif», nous avons cependant beaucoup plus de peine à la reconnaître quand elle soutient: «De fait, de nombreux croyants non juifs attendent, avec nous, l'accomplissement des prophéties qui doivent suivre celle de la résurrection de l'Etat d'Israël qui, elle, vient de se réaliser. Pour eux comme pour nous, une grande espérance s'est levée, celle de voir l'Etat d'Israël constituer la première enclave de ce royaume de Dieu qui doit s'instaurer un jour ici-bas pour toutes les familles de la terre» (cf. pp. 280-282). Nous rappellerions plutôt, tout en reconnaissant tout à fait, avec le Comité épiscopal français, «le droit d'Israël à une patrie», que Celui que les soldats de Rome narguèrent, en le revêtant de pourpre, le coiffant d'épines et disant: «Salut, roi des juifs!», répondit à Pilate à l'heure où il en allait de sa mort: «Mon royaume n'est pas de ce monde» (Jn 18, 36). Mystère de croix et de gloire qui ne cesse désormais d'interpeller pour nous toute histoire et tout royaume d'ici-bas.

*

Ce que je crois *

Voici un livre qui mérite de retenir l'attention, ce qui ne surprendra personne quand on sait la qualité et les engagements de son auteur. Aussi ce Credo n'est pas une somme d'articles de foi, mais le récit simple et ardent d'une existence qui, non sans luttes, s'est tout entière confondue avec cette foi. L'ouvrage est écrit de plus avec cette parfaite maîtrise de la langue que l'on connaît au premier juif qui nous ait offert une traduction intégrale de la Bible, Ancien et Nouveau Testament¹, ce qui ne gâte rien.

Traversant trois pays, l'Algérie, la France, Israël, l'itinéraire d'André Chouraqui lui a permis d'une façon tout à fait privilégiée de découvrir du dedans trois cultures, trois univers spirituels qui correspondent – de plus ou moins près – aux trois religions des enfants d'Abraham. On lira avec émerveillement les souvenirs d'un enfant juif d'Algérie qui a aimé et passionnément respiré l'air et le ciel de cette Afrique du Nord qui avait servi depuis cinq siècles de terre d'accueil à sa famille, mais qui savait pourtant – les épreuves infligées à sa communauté étaient là pour le lui apprendre – que sa vraie patrie était ailleurs, que le Messie saurait un jour l'y ramener, avec tous ses frères de la Dispersion. «Nous vivions dans un miracle permanent où tout ce qui advenait avait raison et sens puisque tout naissait du vouloir de Dieu» (p. 86).

* André CHOURAQUI, *Ce que je crois*, Grasset, 1979, 345 p.

¹ 26 vol. chez DDB, 1974-1977; cf. *Nova et Vetera*, 1976/4.

En octobre 1935, Chouraqui débarque en France pour entreprendre des études de droit: découverte «émervillée» de l'Occident, marquée par des rencontres qui correspondent à la naissance du mouvement judéo-chrétien: René Voillaume, Sœur Magdeleine, Jacques Maritain, Jules Monchanin («aucun rabbin moderne, aucun publiciste juif n'aurait pu exprimer l'essence du judaïsme avec plus de pénétration qu'il le fit» p. 139). Mais déjà ces années sont traversées par le sombre pressentiment de l'écroulement de l'Occident dans le feu, le soufre et la mort: l'étudiant juif devient un paria, bientôt pourchassé par les ignominieuses lois raciales. L'esprit chavire au bord du gouffre:

«Ma sensibilité était mise à vif par la contradiction que le monde apportait à tout ce que je pensais et croyais. J'étais hanté par le désespoir et le vide de ce monde où je découvrais, effaré, qu'il me fallait vivre. Je voyais l'anxiété, les hantises du monde juif dont je commençais à me rapprocher. Là aussi le rituel était la reproduction formaliste d'un automatisme sans élan et sans âme. Je découvrais soudain l'immensité du mal, son universalité, et la toute-puissante liberté de l'homme, capable de troubler irrémédiablement l'harmonie du réel. J'apprenais pour la première fois à voir le mal en moi-même, en contradiction avec la perfection objective que je reconnaissais au réel. J'étais parfois secoué par des sanglots de désespoir devant la puissance des forces du mal acharnées à détruire au lieu de bâtir, à saccager au lieu de planter. Pourquoi? Et puisqu'il en était ainsi quel sens donner à ma vie? Puisque j'avais à jamais rejeté la tentation de la médiocrité, quelle autre voie me restait-il que de sauvegarder ma pureté, ma volonté d'amour? Choisir la solution héroïque, celle qui passait par la porte étroite et lutter. J'avais vingt ans: je m'étais fait le serment de ne jamais abdiquer devant le mal, de ne jamais rien concéder à la médiocrité et de mourir plutôt que de trahir la vérité qui m'habitait.» (pp. 150-151).

Vœu auquel tous les engagements futurs de l'auteur ont correspondu, qu'il s'agisse de la part qu'il a prise dans la Résistance ou des combats du cœur et de l'esprit avec Dieu: «Oui, il n'y avait que la folie de Dieu pour nous permettre de mesurer celle du monde». C'est aussi la folie des Hébreux qui, aux lendemains de ces temps de démente, s'incarnera dans le passage du rêve à la réalité: le retour à Jérusalem.

«Ce que je crois réellement, ce que je *veux*, c'est ce que j'accomplis par mes pensées, ma parole, mes écrits, mes actes.» Le retour en Israël va vérifier pour André Chouraqui l'adage d'Aristote: *Penser avec les mains*. Mais suivons les pages d'un chapitre qui retient particulièrement notre attention, intitulé: *Dieu est mort*.

«Dieu n'a pas attendu notre temps pour mourir. Son agonie remonte aux origines de l'humanité (...) Ses malheurs ont commencé quand les hommes se sont mis en tête de nommer l'Innommable (...) Tout langage étant impropre pour parler de Lui, les prophètes empruntèrent le plus courant, celui des nations parlant de leurs idoles (...) Sans doute était-il impossible de faire autrement, à moins de se taire. Mais les risques de contresens étaient et demeurent grands.» Le contresens devint plus irréductible encore lorsque les rabbins d'Alexandrie entreprirent de traduire la Bible en grec vers le III^e-II^e siècle avant Jésus-Christ. «L'audace géniale consista à appeler le Dieu du Sinaï, YHWH Elohim, d'un nom qui désignait les idoles

de l'Olympe: *Theos*, le *Deus* des Latins, le Dieu des Occidentaux.» Le christianisme remplit d'ailleurs ce concept de Dieu des significations dont la Bible est pleine, et tant que la culture gréco-latine demeura vivante de tels concepts, métissés de la révélation biblique et de la philosophie grecque, pouvaient «faire illusion». Mais en quelques années «la révolution technologique a eu pour effet secondaire de saper les racines vivantes de la culture hébreo-biblique (...) et plus gravement encore de jeter bas les vestiges naguère glorieux de l'univers religieux, philosophique et culturel des gréco-latins.» Un langage nouveau, celui des techniques et des sciences, s'est imposé à tous, comme autonome, universel, cohérent, reléguant comme archaïques, non crédibles, les structures de la pensée hébraïque et celles de la philosophie grecque, dont seuls une poignée d'hommes «élevés dans le sérail» peuvent comprendre la signification. Mais puisque l'Occident, disjoint des deux sources de sa culture traditionnelle, part à la dérive vers un suicide planétaire, puisque le monde se croit libre enfin en déclarant que Dieu est mort, peut-être est-il prêt à lui «découvrir son vrai visage et son mystère, celui de l'Innommé.»

André Chouraqui nous conduit ensuite à considérer le grand schisme judéo-chrétien, illustration typique des malentendus dramatiques de l'histoire. «Un juif, aux yeux de la chrétienté médiévale, était un objet, davantage qu'un sujet de droits; si bien que dans les pays de grande concentration juive l'histoire des relations judéo-chrétiennes coïncidait avec celle de l'antisémitisme», le refus de l'Evangile par les juifs étant considéré par les pères et les théologiens de l'Eglise comme perfide, obstiné, passible des pires châtiments. Si bien que les juifs étaient bannis et voués au mépris et à la persécution, qu'un tel malheur était encore interprété ensuite comme le signe d'un crime suprême et d'un juste châtiment divin. Les juifs ne pouvaient qu'éprouver un amer ressentiment, en retour, devant ces chrétiens qui ne leur montraient que leur pire visage, et les séquelles de cette situation n'ont pas fini d'entraver aujourd'hui l'établissement de relations normales entre la Synagogue et l'Eglise. «Une reconsidération générale de ce drame, s'appuyant sur l'histoire et la sémantique, devrait préluder à une réconciliation dont dépend peut-être le salut de l'humanité et sûrement l'accomplissement des vocations ultimes d'Israël et de l'Eglise» (p. 232).

C'est, selon notre auteur et comment ne pas lui donner raison, l'effacement puis l'oubli des circonstances où est né le schisme judéo-chrétien qui lui ont permis de prendre ces proportions tragiques:

«Depuis vingt siècles, les juifs font comme si Jésus, dont ils se font souvent une image déformée, n'avait jamais existé, et comme si l'Eglise, confrontée à l'impossible mission de convertir au Dieu d'Abraham les nations de la terre, n'avait jamais rien fait d'autre que de les persécuter. Du côté chrétien, l'aliénation n'est pas moins grave: on fait comme si Jésus, Marie, les apôtres, l'Eglise primitive n'étaient pas nés d'Israël, on oublie presque totalement les racines hébraïques du Nouveau Testament, on accuse les juifs d'être les seuls responsables de la mort du Christ, tous les juifs, collectivement et héréditairement, et pour les châtier on élabore une législation sévère qui les condamne au huis clos des ghettos.» (pp. 232-233).

Il faut mettre fin à ce schisme interminable et André Chouraqui en désigne le chemin :

« Pour cela l'Eglise doit revivifier ses racines hébraïques, retrouver et réhabiliter son Orient en son berceau, Jérusalem, reconnaître enfin pleinement Israël et son nouvel Etat. Les juifs doivent comprendre qu'à regarder en arrière dans la contemplation morbide des persécutions dont ils ont souffert, ils risquent de se transformer, comme la femme de Lot, en statues de sel. Ils doivent prendre acte des réalités religieuses et politiques du monde où ils ressuscitent, cesser de les réfléchir à travers leurs phobies, pour aussi inexplicables qu'aient été leurs causes. Ils doivent découvrir les valeurs du monde chrétien, le visage de Jésus leur frère dont le vrai nom est Ieshoua' bèn Iosseph et voir dans le Nouveau Testament la chair de leur chair, un texte proclamé ou pensé en hébreu, qui a semé dans le monde païen l'espérance d'un salut annoncé par les prophètes d'Israël. » (pp. 234-235).

André Chouraqui rapporte ses rencontres successives avec Pie XII, Jean XXIII, le cardinal Béa, Paul VI, jalons d'une réconciliation qui « resterait stérile si elle ne nous ramenait pas auprès de nos sources pour y puiser le courage héroïque de réaliser ensemble nos fins dernières » (p. 239) ; qui ne sera possible qu'en clarifiant d'abord le lourd contentieux historique et théologique qui a séparé juifs et chrétiens. L'Eglise et la Synagogue ont lutté en sœurs ennemies pour prendre la direction spirituelle du monde païen. « La dispute que se livraient pharisiens et chrétiens n'était pas différente en son principe de celle qui opposait, les unes aux autres, les sectes juives. » Lutte historique, face à la puissance écrasante de l'Empire romain, entre des chrétiens qui souhaitent convertir cet Empire païen au Dieu d'Abraham et de Jésus – et des juifs s'efforçant par tous les moyens de sauver ce qui pouvait l'être encore de leur langue, de leurs Ecritures et traditions, de leur espérance de la restauration d'un royaume ayant pour capitale Jérusalem. Cassure qui devient vite théologique : « tandis que l'Eglise se proposait pour fin la conversion de l'Empire, la Synagogue se repliait sur elle-même afin de préserver la semence qui permettrait un jour la résurrection d'Israël ». Aux yeux des juifs le grand schisme deviendra irréparable lorsque la première Eglise, éloignée déjà de ses sources hébraïques pour s'adresser en grec et en latin aux païens de l'empire, convertira le chef de ce même empire, Constantin, à la foi du Christ. Devenant religion officielle de l'Empire, le christianisme sera désormais honni par les juifs pour son identification avec le pouvoir des légions païennes qui avaient incendié le Temple de Jérusalem et tué des centaines de milliers de juifs : conflit sans issue, qui ne fera que s'aggraver au cours des siècles par l'opposition des cultures où il s'exprimait. Or le principe de la coexistence de cultures différentes – et non celui de la prédominance de l'une sur l'autre (l'histoire et la sémantique devenant « sérieuses servantes » de la théologie) permettrait de reconsidérer d'énormes contresens... « Juifs et chrétiens doivent réapprendre ensemble à lire la Bible hébraïque et le Nouveau Testament restitué à son contexte historique et linguistique : ils verront que ces textes devraient les unir au lieu de les séparer, et leur inspirer l'héroïsme d'un salut plutôt

que d'exaspérer leurs rancœurs et leur haine, ces crimes irrémissibles contre l'esprit d'unité et d'amour de nos sources communes» (p. 240).

Reprenant les thèmes de sa «Lettre à un ami arabe» (1969), Chouraqui se tourne vers ses «frères de l'Islam» et définit, par-delà un conflit «pré-fabrique» ses raisons d'espérer. L'histoire pourrait prendre un autre cours si Arabes et Israéliens se réconciliaient en une Jérusalem promue capitale des Etats associés du Proche-Orient, qui deviendrait source et lieu de convergence universelle des forces de paix et de justice. Ne parleront d'utopie que ceux qui nient que le jour de YHWH puisse avoir lieu. «Il n'y a aucune excuse, au regard de la raison, pour que l'amour reste à jamais l'éternel vaincu du monde. C'est lui qu'il faut clamer, c'est lui qu'il faut annoncer et lui seul qu'il est absolument nécessaire de faire triompher puisqu'il est la source, l'unique raison et la fin dernière du monde» (p. 330-331).

Et de conclure: «Ces idées ne sont chimériques que pour les myopes (...) L'utopie doit enfin avoir lieu».

... Où souffle l'Esprit *

«Du fait même de leur existence, les communautés juives posent un problème à la fois métaphysique et religieux. Il ne sert à rien de le dissimuler: ou bien les conceptions religieuses et philosophiques, incarnées dans le judaïsme, ont encore une raison d'être et, au sens le plus profond du mot, une actualité, et, dans ce cas, la permanence des traditions juives est amplement justifiée, ou bien ces conceptions ne correspondent plus aux préoccupations actuelles, et, dans ce cas, le judaïsme n'est plus qu'un anachronisme destiné à disparaître. On voit combien la question juive dépasse le cadre, si dramatique soit-il, où l'on serait tenté de la réduire aujourd'hui, pour prendre l'importance d'une des questions clefs de notre temps. C'est à la fois le danger et l'honneur du judaïsme que toute question se posant à son sujet prend immédiatement une valeur humaine essentielle.» (p. 230).

L'«aujourd'hui» auquel il est fait allusion ici est celui de l'année 1942, mais la question que pose la pérennité de la foi d'Israël à l'Histoire demeure identique, essentielle. C'est un très beau livre que ce recueil posthume de conférences et d'articles de Robert Aron, un livre que l'on devrait peut-être lire «à l'envers» car les textes y sont groupés selon un ordre chronologique qui nous fait remonter dans le temps, mais n'en attestent ainsi que mieux la continuité d'une méditation qui témoigne par nécessité et avec confiance des valeurs de l'esprit. Elle soulignera tout naturellement et de plus en plus dans ce mouvement combien «judaïsme et chrétienté» sont intimement liés dans cette aventure. Plus d'une page mériterait les honneurs d'une anthologie – et c'est pourquoi nous n'hésitons pas à en proposer de larges citations.

«Si, à l'origine des grands mouvements spirituels, il y a toujours eu un instant où l'âme s'est débattue entre le néant et la vie, entre la folie et le sens, s'il y a eu l'atroce angoisse du calvaire, les rages des Réformateurs, le vertige de Descartes et de Pascal ou encore celui de Rimbaud, c'est que, pour se sauver lui-même à ses moments de grande crise, l'esprit humain doit accomplir l'effort le plus désespéré et le plus impossible qui soit, il doit 'sortir de lui-même'. Tant qu'il n'aura pas fait cela ou tenté cela, il n'aura rien fait, ni tenté. Lui, qui a

* Robert ARON, ... *Où souffle l'Esprit*, Plon, 1979, 323 p.

été formé selon certaines catégories, selon des habitudes, des images ou des sentiments éprouvés, reconnus, catalogués, certains, il doit prendre appui sur eux de la même façon que le nageur défaillant prend appui sur une planche légère qui déjà s'enfonce sous son poids. Mais avant qu'elle n'ait disparu, dans ce moment presque instantané et à coup sûr inrenouvelable où il éprouve sous son corps la dernière résistance de l'appui qui s'engloutit, dans cet instant où tout est en jeu, il peut encore peut-être, d'une contorsion de tout son corps, d'une sorte de vibration, prenant plus appui sur l'intérieur de ses nerfs que sur la paroi liquide qui l'entoure et bientôt l'étouffe, il peut peut-être se retourner et se sauver s'il sent que c'est en lui-même que réside la dernière chance de salut et non dans le bois ou dans l'eau.» (p. 297).

Comment la joie créatrice de Dieu, si éclatante dans ses œuvres, a-t-elle pu dégénérer en «mal du siècle», quelle est la cause d'un reniement si grave et total qu'un abîme se soit ouvert entre l'exaltation du Créateur et le pessimisme de l'homme? «Il en est sans doute plusieurs, mais la première, la plus profonde est la crise de la raison» affirme sans hésiter Robert Aron, et cette conviction revient sans cesse dans sa réflexion. «La raison, à l'origine, dans la tradition juive comme aussi dans la tradition chrétienne, était une faculté heureuse, d'harmonie, de découverte et de conquête, que rien n'opposait à l'optimisme de Dieu». Ancêtres des théologiens, les prophètes d'Israël «ne répugnaient pas à raisonner pour ramener les juifs à l'observance de la Loi». «Rapports de cause à effet, mais interprétés par l'esprit, qui contribuaient à l'action divine sur le monde. Démarches logiques de notre pensée, qui marquaient l'accord de la raison et de la foi. Unité dans nos consciences... Unité perdue, hélas, aujourd'hui, où la raison sert à ruiner et non plus à appuyer le mystère de la religion. D'où est venu un tel divorce?» (p. 121).

Le nom du coupable: Descartes! «philosophe génial mais imprudent» par lequel la vérité se disloque, établissant une frontière infranchissable entre la révélation et la raison, la foi et la science.

Le divorce au sein de nos esprits entraînera le divorce au sein de nos cœurs... tous deux posant le même problème: celui de la présence de Dieu. Ce qui revient à reconnaître les trois crises fondamentales de notre temps: la crise de la raison, la crise de la justice, la crise de la foi. Pour répondre à cette dernière, l'auteur entrevoit une piste heureusement sensible à la conscience contemporaine: «Dans le monde à trois dimensions, où s'est développée la science, où est née l'incrédulité, l'histoire ouvre la quatrième dimension, celle de l'avenir, du progrès, dans laquelle Dieu peut s'inscrire.» Croyant ou non, marxiste, juif ou chrétien, l'Occidental croit au progrès et se situe dans l'histoire, laquelle peut nous permettre ainsi «de concevoir les interventions divines non pas comme des irruptions brutales en un instant isolé, mais comme exerçant une influence permanente», et de donner un contenu nouveau aux trois notions antiques sur lesquelles repose toute vie religieuse et s'est manifestée l'intervention de Dieu: «la révélation, qui marque l'origine; les miracles, le déroulement; le messianisme, le but... tous trois redevenaient acceptables à la raison moderne, nous redevenaient familiers si nous les concevons selon la tradition juive, à la lumière de l'histoire...» (p. 131). Les trahisons de l'homme proviennent d'un manque de

perspective, d'un défaut de continuité, quand il ne voit plus «dans quelle évolution éternelle et souveraine s'intègrent sa précarité et son éphémère présence» (p. 219), quand il cède aux tentations opposées d'un matérialisme qui élimine l'esprit par ses prétentions scientistes ou d'un ascétisme qui élimine le corps par un pseudo-mysticisme. Et le penseur de souligner que les nouvelles théories scientifiques amènent à constater une crise si certaine d'un trop étroit déterminisme qu'elles imposent à l'analyse des causalités externes des phénomènes la rencontre d'une finalité interne, quel que soit le nom que l'on donne à cet élan spirituel.

Consacrant la séparation entre la raison et la foi, Descartes a brisé l'unité entre Dieu et le monde, l'union de l'âme et du corps – par conséquent l'accord de la religion avec la foi. Sans doute l'auteur du *Discours de la Méthode* était poussé sur cette voie «par les 'niaiseries' auxquelles se laissaient aller trop souvent certains de ses contemporains» (p. 196), mais il n'était pas inconscient de la «divergence existant entre la tradition religieuse, qui aboutissait à lui, et la tradition rationnelle qu'il est en train d'inaugurer». Désormais, selon l'expression de Léon Brunschvicg, chez Descartes «Raison et foi habitent comme des mondes séparés».

«Ainsi, dans la brèche ouverte au sein de nos consciences par la rupture cartésienne entre religion et foi, bien des tissus cicatriciels ont essayé tant bien que mal de camoufler ou de refermer la blessure. Malgré eux, l'antinomie reste entière entre la croyance et la science ou plutôt, pour préciser, entre le domaine des forces matérielles, scientifiquement mesurables, et celui des forces spirituelles dont l'action ne se résout pas en données arithmétiques. Ni scientisme, ni orientalisme, ni même aucune des conceptions différentes du hasard n'ont fait encore cesser le divorce, n'ont concilié l'un et l'autre des termes dans l'accord desquels saint Thomas recherchait notre unité et dont l'éloignement tue notre civilisation.» (p. 206).

La grande scolastique a célébré cette harmonie entre la révélation et la pensée profane, en un temps épris d'unité. Et là nous nous devons de citer longuement les premières pages d'une étude que Robert Aron intitula: *La lamentation de Judas*, car rarement en effet un auteur non chrétien aura su exprimer avec une si sensible intelligence spirituelle le mystère de foi que le Moyen Age eut la grâce privilégiée d'exprimer dans le temps – nous en laissant l'expression dans les signes du temps: l'humanité, pécheresse mais sauvée, constituée UNE comme Corps du Christ, Eglise, par la divine Incarnation, sacrement de notre réconciliation.

«Il est une Passion du Moyen Age, sans doute celle d'Arnoul Gréban, où Judas, au moment de mal faire, exprime un désespoir qui touche au plus profond de nos éternelles angoisses. S'il a trahi, ce n'est pas simplement pour ces dix¹ deniers sordides, simple intermède crapuleux au sein d'un drame surhumain: il est à son méfait une raison plus essentielle, plus grave aussi, on dirait presque plus noble. Il la formule en des vers, que l'on voudrait pouvoir citer: il déplore le divorce entre son esprit et son

¹ L'évangile parle en fait de «trente pièces d'argent»: cette somme était celle fixée par la loi (Ex, 21, 32) pour le prix d'un esclave. La précision a donc sa signification: le bon berger est livré pour un salaire dérisoire (Za, 11, 12).

corps, il s'y montre disloqué et prêt à renoncer aux exigences morales, où l'homme cherche son unité, comme aux exigences spirituelles, où les apôtres d'un Dieu jeune pressentaient un accord nouveau entre l'homme et sa destinée. Ainsi, une trahison interne précède et rend nécessaire la trahison dans les faits: Judas n'a trahi le Christ qu'après s'être trahi lui-même. Il n'a vendu Dieu à César, qu'après avoir senti en lui les exigences de la chair s'opposer à celles de l'esprit, et le préparer pareillement à vendre pour la menue monnaie de joies ou de jouissances périssables l'éternité de son âme. De ce conflit profond, et que sont certes bien heureux ceux qui ne l'ont pas ressenti, la trahison de Judas tire un sens métaphysique, une portée universelle qui, si l'on y médite un peu, rejoint des soucis actuels.

«De nos jours, il est bienfaisant tout d'abord et peut-être nostalgique de se figurer, devant les foules médiévales, la récitation d'un tel texte. Pour le public, en grande partie illettré, qui se pressait sur les parvis des cathédrales, l'auteur de cette Passion ne craignit point de formuler des arguments, qu'en d'autres temps on aurait dit philosophiques. C'est peut-être qu'en ce Moyen Âge, si méconnu, si calomnié, si arbitrairement réduit à sa période de déclin, la philosophie était dans l'air que chacun pouvait respirer sous les voûtes des nefs gothiques, ou devant les portails royaux de Chartres, de Reims ou de Paris. C'est peut-être que les soucis métaphysiques n'étaient pas le privilège des clercs, enfermés et confits en leur cléricature, mais étaient par la religion rendus familiers à chacun. C'est peut-être aussi que, dans ces monuments gothiques où la pensée devenait pierre sans pour cela se pétrifier, le petit peuple trouvait à portée de son bon sens, à portée aussi de sa foi, la preuve que l'esprit peut donner forme à la matière, sans concession pour l'un ni l'autre, sans divorce entre les deux.

«On a dit des cathédrales qu'elles étaient des bibles de pierre et sans doute bien des fidèles ont-ils épelé les couleurs de leurs vitraux, les figures de leurs portails comme, s'ils avaient su lire, ils auraient fait pour un livre. Pourtant une cathédrale est plus et mieux qu'une bible: c'est un reliquaire où l'humanité s'éternise. Sous la nef, sous l'immatérielle couleur qui promène sur les pierres grises le chatoiement des vitraux exaltés par le soleil, dans cette harmonie précise de perspectives innombrables que chaque pas renouvelle et que chaque écho anime, il n'est pas d'accueil possible pour tous les faux-semblants des esprits oublieux du corps, ni pour les formes grossières de la matière et des corps abandonnés par l'esprit. Et la leçon des cathédrales, c'est que la matière sans l'esprit est incapable de s'élever, comme l'esprit sans la matière a tendance à trop s'élever et à se perdre dans les nuées.

«La lamentation de Judas, devant ces portails d'équilibre où l'on représentait les Passions, prend alors un sens étonnant: elle est le blasphème qui ne peut avoir accès à l'intérieur du sanctuaire. Elle est la plainte du misérable dont le malaise se voit interdire l'entrée des voûtes où le monde souhaite guérison. Elle est la clameur sauvage de l'homme qui, écartelé dans sa chair et dans son âme, souffre à la fois dans les deux. Judas est excommunié: il est banni à jamais de toutes les communautés après les-

quelles l'homme aspire. Il renonce à toute harmonie où les esprits et les corps font effort pour se rejoindre. Il annonce tous les divorces. Scandaleux à son époque, le Judas de la Passion, a promené son scandale tantôt humble, tantôt arrogant tout au cours de notre histoire.

«Suivons un peu les cathédrales: suivons celle où dans la pierre s'est inscrite de siècle en siècle la foi tâtonnante des hommes. Suivons Notre-Dame de Chartres. A l'époque où elle ressuscita de ses premières cendres, au cours de ce XII^e siècle qui dressa, vers un ciel pourtant semblable à nos cieux si mal peuplés, le jaillissement précis de son clocher vieux, si simple et si nécessaire, les pierres n'abandonnaient leur carrure de blocs inertes que pour prendre rang dans l'ensemble transfiguré par la foi: c'était siècle de modestie, effacement de l'artiste dans un travail anonyme et collectif, effacement du matériau qui ne demandait jamais qu'on exploitât pour elles-mêmes ses possibilités techniques, ses sources de virtuosité. Judas restait sur le seuil, et sa plainte ne pouvait trouver dans l'harmonie des grandes voûtes, dans la simplicité des statues, ni réconfort, ni écho.

«Mais, peu à peu, au cours des siècles, on le vit pénétrer dans le sanctuaire. Ce n'est pas que la trahison matérielle y eût jamais été consciente: mais la trahison spirituelle, le divorce entre matière et esprit, s'insinua peu à peu dans l'âme des artisans, et peut-être du clergé. Judas suit ainsi pas à pas, siècle à siècle, le tour du chœur où du XV^e au XVII^e dégénèrent étrangement les exigences spirituelles à mesure que se perfectionne la virtuosité des sculpteurs. Ce chemin de Croix, tout autour de la nef, en même temps qu'il représente la trahison dont Jésus-Christ fut victime, décèle aussi celle que subit son image alors que le gothique primitif laisse place peu à peu au flamboiement d'un gothique trop évolué. Au début, ce sont des scènes où des personnages conservent la simplicité des attitudes et des vêtements qui conviennent à un tel drame. Bientôt les gestes se tourmentent, le pli des étoffes s'alourdit, le décor se perfectionne aux leçons de la perspective. Le tour du chœur semble aboutir, au milieu du chœur lui-même, à une statue, dont cette fois nous n'ignorons pas l'auteur, et où Coysevox dans un mouvement dramatique dresse vers la pureté des vitraux l'élan d'une Sainte Vierge, trop capable assurément de tirer et de répandre des larmes faciles et profanes.

«Au côté du clocher vieux se dresse maintenant le clocher neuf dont la dentelure de pierre fait s'émerveiller les badauds et rêver les architectes diplômés. A l'entour et à l'intérieur des nefs primitives, chaque âge a cru ajouter le témoignage de sa foi. Et chaque âge n'a fait que montrer le déclin d'un sens spirituel qui, du mystère médiéval, a dégénéré peu à peu dans la conscience technique des siècles mieux outillés.

«Ainsi du XII^e au XVII^e, Judas peu à peu a reconquis son «standing». De son divorce et de son trouble, il a tiré sa raison d'être et s'est fabriqué un métier. Et le témoignage de pierre que procurent les cathédrales, précède ou rejoint hélas, d'autres témoignages plus graves.

«Le Moyen Age fut un temps souvent épris d'unité. Le thomisme au XIII^e siècle apporte à la conscience humaine une période d'apaisement où

semblent résolus les inquiétudes intellectuelles et les soucis métaphysiques. Il ne cherchera pas, comme des systèmes modernes, à résoudre ou à exploiter les antinomies douloureuses: la vérité dans la science et la vérité dans la foi ne peuvent être différentes. Si parfois cette unité n'apparaît pas, c'est que la sagesse humaine a ses limites et que certaines harmonies, qui existent, sont cachées. Il n'en résulte nulle angoisse. D'autant qu'à côté des arcanes impénétrées, tout un réseau de conjectures, d'allégories et de symboles trace autour de nous, dans le monde, assez d'images pour masquer les abîmes qui restent ouverts. Et ce sont, sur les murs de nos cathédrales, les sculptures ou les vitraux où s'est exprimée la sagesse d'un temps qui appuie l'une sur l'autre philosophie et religion» (pp. 191-194).

De cet ouvrage, le chrétien attentif au dialogue avec le judaïsme s'attachera plus particulièrement peut-être à la lecture de la première partie. Les titres des articles rassemblés en laisseront deviner l'intérêt: – *Patrie française et tradition juive* (1974) – *Réflexions sur le procès de Jésus* (1971) – *Les quatre alliances de l'Ancien Testament* (1971) – *La terre qui forma Jésus* (1971) – *Le Vatican et les Juifs* (1970) – *Israël face à Jésus* (1967) – *Les origines juives du Pater* (1966) – *Jésus parlait l'araméen* (1960).

Pour la pensée biblique, l'Alliance, qui est la grande innovation de la révélation, est en quelque sorte «consubstantielle» à l'homme et à Dieu. On distinguera quatre étapes dans cette Alliance, selon qu'elle est conclue avec Adam, Noé, Abraham ou Moïse, dont chacune a sa raison d'être qui est de «correspondre à des besoins différents ressentis par la créature», ne s'excluant ni ne s'abolissant les unes les autres. C'est un courant particulier du judaïsme, particulièrement représenté à la fin du XIX^e et au début du XX^e siècle par le grand rabbin Elie Benamozeg, qui tend à affirmer, sans céder à aucune confusion ni aucun syncrétisme douteux, que «le mystère est si grand qu'on ne peut y accéder par un seul chemin», que l'Alliance de Noé – qui est universelle parce que destinée à tous les hommes rescapés du déluge, quelles que soient leur race, leur appartenance religieuse ou même leur incrédulité – aurait même tendance à prévaloir parfois sur l'Alliance du Sinäi, dans la mesure précisément où elle n'exclut personne du salut. C'est donc, «au sens le plus large et le plus moderne du mot, une alliance œcuménique». Au sein de cette Alliance de l'arc-en-ciel, Israël est élu pour devenir, en se soumettant aux exigences de la Loi, l'exécuteur des volontés de Dieu sur la terre: «royaume de prêtres et nation sainte» (cf. Ex 19, 3-6).

Si «la succession des alliances est la manifestation de cette révélation permanente qui apparaît dans nos Ecritures» et que, dans cette perspective, «il n'y a pas de raison pour qu'un juif soit gêné vis-à-vis de l'alliance qui est celle du Christ», nous admettrions moins facilement que l'auteur de considérer cette suite d'alliances simplement comme «une série d'adaptations successives de la parole éternelle de Dieu à des nécessités humaines ou sociales qui, elles, peuvent varier» (p. 81).

On retiendra cependant cette ouverture universaliste comme un point de départ fort intéressant pour un dialogue plus approfondi, un lieu déjà de mutuelle reconnaissance – au double sens du mot.

«Aucune alliance, répétons-le encore, ne peut ainsi être abolie par une autre. Comme le dit saint Paul dans son épître aux Romains: 'Dieu ne regrette rien de ses dons, ni de son appel'.

«Toute alliance donc reste valable: elle le demeure, comme nous l'avons vu, à l'intérieur de l'Ancien Testament et de la tradition juive. Ne le reste-t-elle pas également quand il s'agit des rapports entre l'Ancien et le Nouveau Testament, entre les juifs et les chrétiens?

«Si l'on admet que la Nouvelle Alliance, représentée par le Christ, n'abolit ni n'exclut les Alliances antérieures, celles de Noé, d'Abraham ou de Moïse, rien ne s'oppose à ce que les juifs, tout en restant fidèles à eux-mêmes, reconnaissent que la Nouvelle Alliance a correspondu à des nécessités historiques nouvelles. Inversement, les chrétiens pourraient admettre que la religion d'Israël, malgré son antiquité, ou peut-être à cause d'elle, retrouve une vigueur au moment où se pose, une fois encore, le problème de l'existence de Dieu. Et peut-être au-delà des alliances déjà formulées, s'en prépare-t-il une nouvelle qui permettrait de réconcilier, voire de dépasser, les révélations antérieures.» (p. 42-43).

Dans cette alliance «nouvelle» que suggère et appelle Robert Aron, le chrétien pourrait reconnaître précisément l'achèvement de «l'Alliance nouvelle et éternelle» en Jésus-Christ, «car la fin de la loi, c'est le Christ pour la justification de tout croyant» nous assure l'apôtre Paul (Rm 10, 4) et l'on ne cessera de relire sa profonde méditation sur le mystère d'Israël dans le plan du salut:

«Car je ne veux pas, frères, vous laisser ignorer ce mystère, de peur que vous ne vous complaisiez dans votre sagesse: une partie d'Israël s'est endurcie jusqu'à ce que soit entrée la totalité des païens, et ainsi tout Israël sera sauvé (...) Ennemis, il est vrai, selon l'Evangile, à cause de vous, ils sont, selon l'élection, chéris à cause de leurs pères. Car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance. En effet, de même que jadis vous avez désobéi à Dieu et qu'au temps présent vous avez obtenu miséricorde grâce à leur désobéissance, eux de même au temps présent ont désobéi grâce à la miséricorde exercée envers vous, afin qu'eux aussi ils obtiennent au temps présent miséricorde. Car Dieu a enfermé tous les hommes dans la désobéissance pour faire à tous miséricorde. (Rm 11, 25-32).

L'espérance de saint Paul est une invitation très pressante à l'Eglise de notre temps d'entrer plus avant dans ce dialogue judéo-chrétien dont Léon Algazi – vice-président de l'Amitié judéo-chrétienne – soumettait ainsi à l'appréciation du pape Paul VI, lors de l'audience du 7 janvier 1970, les préoccupations premières de la communauté juive:

«1. Devant les difficultés spirituelles auxquelles se heurte aujourd'hui l'humanité, le dialogue judéo-chrétien apparaît comme une des tâches les plus urgentes qui s'imposent tant aux juifs qu'aux chrétiens.

2. Le judaïsme religieux constitue la forme première de la révélation monothéiste, et, avec la coopération fraternelle du christianisme, il est une condition du développement religieux de l'homme contemporain.

3. Depuis toujours, la prière juive n'a cessé de tourner vers la Terre sainte les âmes des juifs croyants, lesquels regardent cette Terre comme le seul lieu où peut se réaliser une vie juive authentique.»

Bibliographies

PATRICK DE LAUBIER, *Une alternative sociologique: Aristote-Marx, Essai introductif à la sociologie*, Fribourg (Suisse), Editions Universitaires, 1978, 181 p.

Le fait que les scientifiques s'interrogent de plus en plus sur la nature, la valeur et les limites de leur savoir, est un des phénomènes les plus caractéristiques de notre époque. Il est sans doute lié à la crise de la culture. Les «sciences humaines» qui sont, dans l'ensemble des disciplines, les plus récentes, les plus problématiques et les plus fragiles, ne pouvaient échapper à ce questionnement. L'ouvrage de Patrick de Laubier s'inscrit donc dans un vaste courant. Mais il retient aussitôt l'attention par la clarté et la rigueur de l'exposé, par la richesse du contenu, par la fermeté des conclusions. Il se présente comme un «ouvrage d'introduction»: la modestie de la qualification ne saurait faire oublier l'importance de cette contribution à un des débats les plus décisifs de ce temps. Par un «retour aux sources», l'auteur dégage les «options inévitables» qui sous-tendent le travail du sociologue. (Il est légitime que ce dernier, au niveau du savoir qui est le sien, parle d'*option*; le philosophe parlera de préférence de *position* pour autant que ses principes et affirmations sont fondés en raison). On développera ainsi une comparaison entre «deux orientations», celle qui se réclame d'Aristote et celle qui se réclame de Marx, «suffisamment typiques» «pour soulever les grandes questions de notre temps d'un point de vue sociologique». Il est précisé qu'une introduction ne signifie pas «absence de prise de position», «mais plutôt explication des choix et explicitation des conséquences». Aussi bien, la comparaison conduit-elle à penser qu'il

n'est pas impossible qu'un retour à Aristote, dans les sciences humaines, devienne un besoin conscient» (pp. 13-15).

L'*Introduction* fournit les définitions de base. «Le phénomène social humain» selon ses diverses formes historiques et actuelles constitue l'objet de la sociologie. Il s'agira donc de recueillir et de classer les faits, d'élaborer puis de vérifier des hypothèses explicatives, qui à leur tour stimuleront de nouvelles recherches et suggéreront de nouvelles explications, jusqu'à ce qu'on arrive à dégager des «lois» rendant intelligibles «avec plus ou moins de rigueur et d'exactitude» une suite de phénomènes précis. Dans la mesure où la connaissance du phénomène social humain «tend normalement» à éclairer la pratique, le savoir sociologique est théorético-pratique (p. 17); car de soi le sociologue ne cherche pas directement comment diriger les sociétés; son but est d'en connaître les *structures* et le *dynamisme* (cf. p. 26). La sociologie est tributaire de la philosophie à plusieurs titres: la critique de la connaissance (gnoséologie) et la théorie des sciences (épistémologie) sont prérequis à toute recherche sur la nature du phénomène social. L'auteur esquisse d'une manière à la fois succincte et critique les principales réponses que les philosophies ont apportées à ces questions (pp. 18 et ss.). On compare deux épistémologies, celle d'Aristote et celle d'Auguste Comte (pp. 22 et ss.). Chez Aristote, les sciences se divisent en sciences purement théoriques et en sciences pratiques, lesquelles se contredisent à leur tour en sciences de l'*agir* humain (éthico-sociales) et en sciences de la production (art, technique) (p. 25). Chez Comte, la hiérarchie des sciences est fonction de leur «complexité croissante». Le parallèle entre les deux penseurs est fort éclairant:

«Chez Aristote, la subordination des sciences se fonde sur une hiérarchie qui remonte jusqu'aux causes premières et ce n'est pas le degré de complexité, mais d'universalité et d'intelligibilité qui oriente toute sa démarche scientifique. Selon Aristote, la science régulatrice par excellence est la *métaphysique* ou science de l'être en tant qu'être, tandis que pour Comte, c'est la «physique sociale» ou sociologie positiviste excluant toute métaphysique.

Ce serait pourtant une erreur de penser que l'admiration passionnée de Comte pour Aristote ne se traduit pas aussi par des rapprochements et des perspectives communes, notamment l'importance donnée à l'observable, une certaine méfiance à l'égard des mathématiques et un sens aigu du caractère spécifique, de chaque science» (p. 29).

Le ch. I a pour objet *la nature du phénomène social et la sociologie*. La question est envisagée d'abord dans la perspective d'Aristote (pp. 31-35), puis dans celle de Marx (pp. 35-41). La sociologie d'Aristote est fondée «sur une base objective et réelle», mais «interrelationnelle», ce qui écarte les impasses du nominalisme, où le social est réduit à un *être de raison*, et celles dues au substantialisme définissant le social comme une chose. Grâce à la notion de relation, on obtient une vue réaliste du social. L'auteur note également l'intérêt qu'il y a à aborder la réalité sociale à la lumière de la doctrine aristotélicienne des quatre causes. A juste titre, on relève l'importance des *Thèses sur Feuerbach* de Marx, qui mettent en avant l'idée de *praxis*, d'action, et celle de *vie sociale* comprise dans un sens matérialiste. L'auteur montre bien comment la position de Marx demeure marquée par le primat hégélien du *devenir* et de la dialectique. L'histoire du développement du travail est, selon la formule d'Engels, la clé qui permet de comprendre l'histoire de la société dans sa totalité. Dans l'idée messianique du Proletariat, Aristote eût sans doute dénoncé le recours à un mythe.

Le ch. II traite de *Théorie/Pratique dans les sciences sociales*. L'approche scientifique moderne, caractérisée par la *mesure* et la *prévisibilité*, s'est écartée de la conception aristotélicienne de la science comme connaissance démonstrative. Si grâce aux mathématiques cette approche

a donné des résultats positifs considérables dans le domaine de l'inorganique, son emploi dans les sciences sociales et humaines est plus problématique, bien que «le modèle idéal reste toujours caractérisé par la mesure et la prévisibilité». Le souci de rigueur comme le refus d'aborder des questions de type métaphysique ou éthique peuvent être à la base de cette conception (cf. p. 42). A partir de cette considération, l'ouvrage examine le statut «scientifique» de quelques disciplines relevant des sciences sociales. Avec la *sociologie* (cf. pp. 45-51), l'*économie* (cf. pp. 51-56) et la *science politique* (cf. pp. 56-66), nous avons affaire à des *sciences pratiques*, «car leur objet est en dernière instance l'agir humain». Mais la praticité comporte plusieurs degrés selon l'immédiateté plus ou moins grande de l'action à réaliser; des disciplines purement théoriques (statistique, formalisation mathématique) peuvent par ailleurs jouer un rôle instrumental. L'auteur remarque que cette perspective pourtant décisive n'est admise ni par les positivistes ni par les marxistes (pp. 43-45). Des trois disciplines envisagées, c'est la sociologie dont l'approche est la plus théorique, la plus formelle et la moins normative. De là l'importance prise par l'instrumentalisation mathématique qui, dans une optique positiviste, semble fournir la marque de la scientificité, tandis que d'autres la demandent à une théorie dialectique de l'histoire. R. Boudon et J. Habermas illustrent bien ces deux tendances. Ici et là, une option philosophique est décelable à la base. Selon «l'évolutionnisme volontariste» d'Habermas, «c'est l'action réussie qui témoigne de la validité de la théorie (critique) qui elle-même est un discours pratique». A propos de l'objection faite par Habermas à Popper et, à travers lui, aux positivistes, d'avoir recours, pour fonder leur choix de société libérale, à une décision d'ordre éthique complètement dissociée de leur méthode empirico-dialectique, l'auteur remarque que «l'évolutionnisme volontariste marxiste intègre l'aspect décisionnel, mais il y parvient d'une manière absolument arbitraire puisque c'est le succès politique, très précisément la force, qui vérifie la pertinence du discours pratique» (p. 50). L'ouvrage est plein de semblables aperçus perspicaces et stimulants qui témoignent

par ailleurs d'une information solide étendue.

Quant à l'économie, elle est une discipline essentiellement pratique. Là encore nous rencontrons des tentatives pour séparer, sous l'égide des mathématiques, la théorie économique de la philosophie morale. Ou, quand on veut maintenir un lien, c'est vers la philosophie *utilitariste* qu'on se tourne généralement: les plaisirs et les peines se peuvent mesurer! Mais, note l'auteur, la question n'est pas de savoir «s'il convient ou non de développer les outils théoriques de l'analyse économique, mais seulement de ne pas séparer la théorie de la réalité humaine» (p. 53). Relevons ces réflexions judicieuses:

... «Les excès idéologiques ne peuvent légitimer un dualisme, mais devraient plutôt inciter à mieux préciser les divers degrés de praticité en économie comme dans les autres sciences sociales. Les limites de la scientificité de type mathématique doivent aussi être mises en évidence dans un domaine comme l'économie où les données mesurables sont beaucoup plus riches qu'en sociologie ou en science politique» (p. 55).

Le statut du travail fournit un exemple du nécessaire recours aux choix d'origine philosophique. Et relevons, à propos des vues pertinentes de Sismondi, cette affirmation: «Une science qui prétend remplacer l'éthique, la métaphysique et la théologie risque bien d'être autre chose que ce qu'on propose à la simple raison. Elle est plutôt une *foi*, une confiance accordée, non à une révélation transcendante, mais à des théories» (p. 56). Signalons aussi l'importante note 2, pp. 51-52, sur le statut de la science économique en marxisme.

Des disciplines examinées, c'est la science politique qui est la plus *normative*. Ses méthodes sont caractérisées par le rôle déterminant du *savoir prudentiel*. Mais on retrouve, ici également, la volonté de rendre «scientifique» la normativité politique. L'auteur en retient deux exemples: celui de John Rawls et celui de Gramsci. Rawls prétend «avoir découvert la méthode rationnelle pour légitimer scientifiquement la société politique idéale». Mais on a montré les contradictions internes et les faiblesses philosophiques de cette tentative ambitieuse qui n'est qu'une «reformulation de l'utilita-

risme». Pour le volontarisme de Gramsci, la science politique est science de l'action. L'acteur privilégié de cette *praxis*, le Prince moderne est le parti. Gramsci, comme Rawls, opère une réduction. Mais, remarque l'auteur, «le coût de ces réductions technocratiques ou idéologiques, c'est la disparition des personnes dans l'analyse politique au profit d'individus standardisés ou enrégimentés. Au nom de la science, on élimine la sagesse pratique, et la société politique n'est plus considérée comme une communauté humaine, mais prend les traits d'une société commerciale ou d'un parti discipliné selon les cas» (p. 64).

De la conclusion vigoureuse de cet examen des courants aujourd'hui dominants, caractérisés dans l'ensemble par l'exclusion de la théologie, de la métaphysique et de l'éthique, avec les conséquences que cela entraîne sur les rapports entre théorie et pratique, transcrivons les lignes finales:

«En effet, une option politique conçue à la manière d'une vérité scientifique exclut le pluralisme, sauvegardé en revanche par la conception prudentielle de la politique. Cette dernière consiste à choisir des moyens en vue de fins sous le contrôle d'une éthique et non pas à découvrir le *seul* moyen scientifique (technocratie) ni à justifier les moyens par la fin (totalitarisme)» (p. 66).

L'introduction et les deux premiers chapitres tracent les grandes lignes d'une épistémologie des sciences sociales d'inspiration aristotélicienne. Les chapitres suivants étudient des champs particuliers de la sociologie. Les ch. III et IV traitent, en effet, de problèmes de *sociologie politique: structures et classes sociales* (pp. 67-94), le *changement politique* (pp. 95-112).

L'auteur relève «le caractère empirique et presque biologique de certaines analyses du phénomène social par Aristote, mais il faut aussitôt ajouter que l'aspect normatif, dans son sens éthique, ne cesse de jouer un rôle décisif même s'il est parfois éclipsé par un certain pragmatisme lorsqu'il s'agit d'examiner comment conserver une constitution existante, fût-elle tyrannique» (p. 70). Chez Marx, ce ne sera pas à la biologie, mais à l'économie, que l'analyse sociologique empruntera ses modèles.

La sociologie d'Aristote, complexe à saisir dans ses détails, est nette dans ses grandes orientations :

« L'homme, être social, être dépendant, trouve dans ses relations à l'intérieur de communautés naturelles (famille, village, cité) les compléments qui vont rendre possible un développement de ses potentialités avec pour norme régulatrice la raison qui doit normalement conduire au bonheur, du moins à un certain bonheur humain » (p. 71).

La raison profonde de l'opposition radicale entre Aristote et Marx se trouve dans l'adoption par celui-ci de la dialectique hégélienne de la contradiction et de la négation créatrice. Cette dépendance à l'égard de Hegel n'exclut cependant pas l'originalité de la sociologie marxiste. Enfin, si l'*Ethique à Nicomaque* est présentée comme un traité politique, elle n'en étudie pas moins les conditions du bonheur personnel, lequel implique un aspect théorique ou contemplatif : une telle perspective est absente chez K. Marx.

Si on rencontre chez Aristote une sociologie de la politique de caractère empirique, c'est que le philosophe grec, après avoir étudié les principes du bonheur humain, se préoccupe des conditions politiques et sociales de ce bonheur. Ainsi la sociologie d'Aristote vient après sa philosophie : il examine les constitutions, pour, sur la base de cette enquête, dégager une typologie. De la sorte le réalisme du Stagiritte échappe au double écueil d'un nominalisme, représenté par un Max Weber, et d'un matérialisme « chosifiant » les faits sociaux à la manière d'un Durkheim (cf. note, pp. 80-81). Quant à la position de Marx, elle est celle d'un réalisme, qui est cependant « comme rongé de l'intérieur par une dialectique qui finit par ruiner toute réalité objective dans des processus logiques empruntés à Hegel » (p. 80).

Sur les classes sociales, l'auteur écrit : « Ce qui caractérise la sociologie marxiste des classes sociales par rapport à l'analyse aristotélicienne, ce n'est pas tellement la théorie historique, consistant à faire résulter l'organisation sociale et politique de la production économique, car après tout, Aristote accorde une importance considérable à l'influence économique sur les rapports sociaux et sur la nature des constitutions politiques con-

crètes, mais plutôt l'exclusivisme de la causalité économique et technique, en dernière instance (Engels), et surtout la perspective, qu'il faut bien appeler messianique, qui commande l'explication marxiste dès sa première formulation en 1844. La cause finale prend dès lors une telle place qu'elle éclipse souvent la cause formelle qui est la plus typique dans la sociologie aristotélicienne » (pp. 88-89).

En définitive, ce qui intéresse Marx, c'est moins l'interprétation (sociologique) de la société que sa transformation : de là son intérêt exclusif pour le prolétariat (cf. p. 90).

« Marx fait preuve d'un extraordinaire réalisme dès que l'analyse est appelée à déboucher immédiatement sur une action, comme ce fut le cas en 1848 et à l'époque de la Première Internationale (1864-1872), mais son coup d'œil est plutôt celui d'un chef de guerre que d'un homme de science. Du savant et du politique qui existaient chez l'auteur du *Capital*, c'est le politique et même le prophète qui ne cessait de prédominer et avec lui une sorte d'impérialisme de la cause finale sur la cause formelle » (p. 92).

D'où sa souplesse dialectique : la stratégie révolutionnaire peut y trouver son compte, mais du même coup « la sociologie s'obscurcit au point qu'il faut avoir recours à des mythes pour pallier ses insuffisances » (*ibid.*). On aboutira ainsi aux thèses de Kautsky, reprises par Lénine, sur le rôle des intellectuels artisans de cette « conscience socialiste » qui donne à la classe ouvrière sa consistance de classe ; sans cet apport, la classe ouvrière s'embourgeoiserait.

De ce chapitre important, transcrivons les dernières lignes :

... « La sociologie de Marx et de ses successeurs les plus authentiques permet moins d'analyser la nature des classes sociales que de transformer une société en se réclamant de la mission historique d'une classe sociale. Toutefois, la réussite d'une révolution ne prouve pas la justesse d'une sociologie ; et lorsque Aristote étudie les conditions dans lesquelles une tyrannie peut se prolonger, il ne prétend pas que ce régime soit le meilleur, pour lui la cause formelle n'est pas la cause finale » (p. 94).

Le chapitre IV aborde donc le thème du *changement politique* chez Aristote et

chez Marx. Par opposition à celle de Platon, qui envisage la société idéale, la perspective d'Aristote est nettement sociologique: elle se base sur les deux critères du degré d'égalité entre citoyens et de l'harmonie de l'ensemble du corps politique. Ce dernier est sans cesse menacé d'une corruption, analogue à la maladie que le médecin peut guérir; il s'agira donc de rétablir une certaine égalité entre les citoyens. La position de Marx est exprimée en raccourci dans le célèbre *avant-propos* à la *Critique de l'économie politique* (1859). L'auteur souligne ici encore l'importance de l'influence de Hegel sur Marx (cf. pp. 106-107) ainsi que celle de Darwin, bien que Marx se soit méfié d'un darwinisme social qui «non seulement, légitimerait des régimes de type capitaliste, concurrentiels, mais ruinerait le projet marxiste de stabilisation finale d'une société sans classes, au nom d'une loi fondamentale et naturelle de la lutte pour la vie» (cf. pp. 108-109).

«Alors qu'Aristote s'attache aux différents modes de l'inégalité dans une société politique, et esquisse une typologie des changements de régime dans une perspective réformiste, Marx voit dans les modes de production la clé d'une évolution procédant par étapes révolutionnaires (...)» (p. 104).

La «formalisation marxiste du processus de changement des structures économiques et, par voie de conséquence, des superstructures politiques» est moins schématique qu'on ne la présente généralement. Elle est indissolublement liée à une philosophie de l'histoire (le matérialisme historique), qui conditionne les thèses proprement sociologiques. A l'inverse, la sociologie d'Aristote est indépendante d'une philosophie de l'histoire, ce qui n'exclut d'ailleurs pas la possibilité de la compléter par une telle philosophie (cf. pp. 110-111).

Et voici où se situe la différence essentielle:

«Finalement, la sociologie de Marx pourrait être définie, dans ce domaine précis du changement politique comme dans d'autres, *sociologie de la poïesis*, tandis que celle d'Aristote, fondée sur l'agir humain, est une *sociologie de la praxis*. Toutefois, ce n'est pas un hasard si le terme *praxis* a été comme annexé par l'analyse marxiste qui a manifesté

ainsi toute l'ambition d'une anthropologie visant à réduire le moral (agir humain) à une production du physique, lui-même issu de la matière selon un processus dialectique qui produit le qualitatif à partir du quantitatif» (p. 105).

Avec le ch. V, nous entrons dans le champ de la *sociologie de l'économie*. La comparaison porte en effet sur les *théories de la valeur* (pp. 113-146). Avec l'apparition de l'économie classique, on recherche le *comment* de la richesse et un dualisme s'installe entre économie et politique qui demande à être dépassé:

«Ni le calcul mathématique, ni l'évaluation purement psychologique ne suffisent. L'économie est politique et la politique renvoie à une anthropologie qui, en définitive permet seule de situer et de qualifier cette réalité insaisissable et fondamentale de la vie économique humaine qu'est le besoin, né d'un désir humain» (p. 115).

Chez les Anciens, l'économie est conçue comme «un moyen de satisfaire des besoins d'ordre matériel du point de vue de la finalité (vie heureuse), plutôt que de la production des richesses elles-mêmes» (p. 116). Aristote dégage une analyse du besoin économique, fondant une authentique théorie de la valeur, distincte de la doctrine éthique, ce qui ne signifie nullement rupture des liens entre économie et éthique. Ainsi, chez lui, l'économie «pour bien vivre» s'oppose à l'accumulation sans limites des richesses.

Jusqu'au XVIII^e siècle, Aristote est «le seul grand penseur de l'économie»: sa théorie de la valeur/besoin, après avoir été éclipsée par la théorie de la valeur/travail, redevient, dès la fin du siècle passé, prédominante par le biais de l'utilité marginale. Dans le jugement porté sur le philosophe grec on tiendra compte des références à la réalité économique de son temps (cf. pp. 119-120).

Au Moyen Age, saint Thomas approfondit et aussi redresse, à la lumière de l'Écriture, l'héritage d'Aristote. La pauvreté cesse d'être méprisée, le droit du nécessaire est affirmé, le don aux plus démunis oblige en conscience, l'objectif primordial étant, non plus l'accès d'une élite à la vie théorique, mais l'accès de tous à la vie surnaturelle. Agir selon la vertu présuppose comme condition une certaine suffisance des biens corporels (cf. pp. 121-126).

A partir du XVIII^e siècle, une conception physique, et non plus éthique, de la vie économique prend le dessus. Avec A. Smith, de qui Marx dépend à travers Ricardo, la richesse économique est mesurée par la quantité de travail. Sismondi (dont un beau texte de 1834 est cité, pp. 132-133), protestera contre une quantification qui oublie la qualité humaine du travailleur. L'auteur résume bien l'inspiration commune aux économistes de cette époque :

«Le pourquoi de la vie économique des nations ne se pose même plus, il est simplement entendu que ce qui sera produit doit être consommé et que plus le niveau est élevé, plus la consommation sera forte et mieux le système fonctionnera» (p. 130).

Marx partira d'une telle analyse pour mettre en cause le système social lui-même et opposer au régime capitaliste l'image d'une société communiste :

«Les échanges, en effet, perdent leur sens dans un travail purement communautaire où chacun des participants de la production générale participent directement et sans échanges à l'usage des biens produits. Le temps dès lors n'est plus une mesure de la valeur, mais un simple instrument pour le calcul planifié des biens en fonction des besoins évalués pour la société tout entière comme s'il s'agissait d'un individu prévoyant son emploi du temps. De l'homme isolé produisant des biens pour son propre usage, sans échanges, on est passé à un «être générique» ou homme social, dont les besoins sont planifiés sans donner lieu à des échanges, ceci postérieurement à une phase capitaliste caractérisée précisément par la valeur d'échange génératrice de luttes, d'exploitation conduisant nécessairement à sa ruine selon un processus dialectique emprunté à la logique de Hegel» (p. 131).

Avec Jevons (1835-82), le *besoin* est à nouveau placé au centre de la théorie de la valeur, mais la formalisation mathématique vient aussitôt stériliser la dimension politique que le besoin humain implique nécessairement chez Aristote (cf. p. 135). Pour certains le recours à la psychologie remplace les mathématiques. Chez A. Marshall, le dualisme entre la science pure, de caractère mathématique, et la politique économique et sociale, sans être supprimé, s'atténue par la reconnaissance du facteur éthique (cf. p. 137). De fait,

l'apparition des grandes unités de production a pour conséquence une intervention croissante du politique dans la vie économique. Ainsi, entre-t-on dans «l'âge de la politique sociale». Du coup, on avait redécouvert le besoin comme centre de la vie économique, ce qui a pour effet l'abandon de la notion quantitative de valeur/travail. Il est vrai qu'on avait simultanément trouvé le moyen de mesurer quantitativement le besoin (cf. p. 139).

Mais c'est l'œuvre de Keynes qui «offre un exemple particulièrement éclatant du retour de la politique dans la théorie économique en ce sens que le projet central de l'auteur n'est pas l'analyse pure, mais la solution à une situation sociale concrète : le chômage structurel» (*ibid.*). Il revient à l'Etat, écrit Keynes, d'ajuster l'une à l'autre la propension à consommer et l'incitation à investir.

Par ailleurs, aux yeux de Marx, la théorie de la valeur/travail ne s'applique qu'au régime capitaliste. C'est pourquoi les régimes socialistes proclament, avec Boukharine, «la fin de l'économie politique». «Dans le secteur planifié, l'organisation rationnelle de la production relève de la politique (économique) et non de l'économie politique, tel est le dernier mot de Staline sur la question» (p. 141). Le système «fonctionne grâce à la décision politique qui fixe *a priori* quels types de besoins seront pris en considération», avec la conséquence suivante :

«En un sens imprévu, la valeur/besoin s'est donc introduite au cœur de la planification soviétique, mais, au lieu de donner lieu, comme en économie de marché, à une évaluation subjective des consommateurs plus ou moins conditionnés – parfois intoxiqués – par la publicité, elle est le fait d'une minorité dirigeante qui décide du plan» (p. 142).

Les réformes successives introduites en URSS tendent à restituer aux consommateurs la détermination de la «valeur» (prix).

A l'Ouest, on insiste sur le rôle du plan et de l'Etat, la difficulté étant, selon Galbraith, de «savoir élaborer un plan qui reflète non l'avis du planificateur, mais l'intérêt commun» (p. 144). Où conduit cette intervention croissante de l'Etat? Signifie-t-elle une marche vers le socialisme ou, grâce à la redistribution des

biens, un consensus plus grand à l'égard du système? L'hypothèse de «la décadence par dislocation» n'est pas non plus à exclure. On ne peut que partager la position de l'auteur quand il affirme que «l'économie humaine ne peut être analysée comme une réalité purement physique, mais comme une vie dont les déterminations statistiques laissent place à une dimension politique, œuvre de raison et de liberté» (p. 146).

On trouve chez Aristote les éléments d'une sociologie de la famille. En marxisme, la forme la plus élaborée d'une telle sociologie est due à Engels. D'où le titre du ch. VI: *Sociologie de la famille chez Aristote et Marx-Engels* (pp. 147-166). Pour Aristote, la famille a un caractère plus fondamental que la société politique, qui est plus parfaite. La perspective marxiste est celle de l'évolutionnisme, l'accent est mis essentiellement sur les causes matérielle et efficiente. Chez le Stagirite la cohabitation de l'homme et de la femme n'a pas pour but la simple procréation. Ils coopèrent en vue d'une œuvre commune qui consiste à assurer la subsistance, à procurer la première éducation des enfants et à obtenir la vie heureuse. Le bonheur suppose la qualité morale des époux susceptibles de fonder une véritable amitié. Les différents textes d'Aristote sur la famille reflètent l'évolution de sa pensée. Les plus tardifs contiennent des vues sociologiques, sans que la référence à l'éthique soit absente. L'Occident chrétien en reprendra l'héritage, sauf en ce qui regarde l'infanticide et l'esclavage. La conception marxiste doit beaucoup aux travaux de Morgan, inspiré, lui aussi, par une philosophie matérialiste. Dans cette perspective la tribu est antérieure aux diverses formes de la famille (cf. p. 156 et ss.). La production et la reproduction de la vie immédiate constituent «le facteur déterminant, en dernier ressort, de l'histoire». On obtient ainsi un schéma de l'évolution familiale qui «part de l'hypothèse d'un communisme sexuel primitif pour aboutir à l'union libre de la société communiste future, en passant par l'aliénation de la famille bourgeoise caractérisée notamment par l'indissolubilité légale du mariage, chacune de ses formes s'expliquant par le niveau des forces productives et le régime de leur appropriation» (p. 159).

En faisant du groupe familial, non pas la cellule initiale, mais le produit du groupe tribal, le marxisme pose «un primat du social (instinctif) sur le politique (rationnel)» (*ibid.*). L'homme est ainsi un produit de la société, également «du fait qu'ils [les individus] sont issus chronologiquement, et avant tout usage de la raison, d'un groupe primitif d'origine animale». Pour Aristote, l'homme est un être rationnel dès l'origine; s'il fonde une famille, c'est pour obéir certes à des motifs instinctifs, «mais aussi, et plus typiquement, en fonction d'un projet rationnel qui aboutira finalement à la société politique elle-même» (p. 160). L'auteur note que chez le jeune Marx, l'influence d'Aristote et celle de Hegel s'équilibrent. C'est avec *L'Idéologie allemande* (1845) que le matérialisme historique fournit «la solution proprement marxiste» dont les œuvres suivantes tireront toutes les conséquences. Le poids des thèses du matérialisme historique est d'ailleurs plus déterminant pour la position marxiste que les théories ethnologiques, d'ailleurs abandonnées, de Morgan. La considération de la propriété privée est à la base de ces thèses.

«Si l'on voulait opposer schématiquement les deux perspectives, on dirait que, pour les marxistes, la famille est le produit d'une activité sociale résultant, en dernière instance, d'un niveau technique donné, tandis que, dans la perspective aristotélicienne, la famille est une 'forme' naturelle génératrice de la société, les techniques n'étant que des instruments d'un projet humain qui est fondamentalement d'ordre éthique» (p. 163).

La confrontation des deux sociologies rejoint les problèmes les plus actuels, puisque aujourd'hui «la structure de la famille est radicalement mise en cause». Il nous faut transcrire, à ce propos, les lignes suivantes:

«... puisque l'union libre s'accommode aussi bien du socialisme que du capitalisme, il convient de se demander si Aristote n'avait pas raison en posant la question de la nature de la famille au plan, non seulement de l'économique, mais aussi de l'éthique, seule capable, en définitive, de donner un sens à une institution où les finalités proprement humaines, caractérisées par la raison, sont engagées. On retrouve ici le contraste et, dans une certaine mesure, l'opposition

entre la perspective marxiste qui voit dans l'homme un *animal social* et la perspective aristotélicienne qui le définit comme *animal politique*» (p. 165).

Citons encore la note 1 de la p. 166: «Il faut noter ici l'influence incontestable des options personnelles d'Engels, qui choisit l'union libre et n'eut pas d'enfants, tandis que Marx se maria à 25 ans avec Jennie von Westphalen, qui lui donna 7 enfants, dont 4 moururent en bas âge. La plupart des considérations sur le mariage dans la société communiste viennent d'Engels; Marx se borne en général à critiquer la famille bourgeoise, dont il dénonce la corruption».

En *Conclusion* (pp. 167-168), l'auteur souligne l'importance de la confrontation qu'il nous a proposée puisque des options sociologiques déterminent la vie des peuples. Aristote complète l'idée de science en y ajoutant celles de sagesse et de prudence, à cause de l'indétermination qui caractérise la vie sociale. «Double indétermination, pourrait-on préciser, car à la contingence du non-nécessaire s'ajoute celle de la liberté humaine». Ainsi un régime politique ne saurait s'imposer nécessairement, et il est menacé de corruption.

«Cette conception de la sociologie en tant que savoir portant sur du contingent et indissociable d'un éclairage éthique, contraste avec l'approche 'scientifique', en fait 'scientiste', des deux plus grands penseurs du XIX^e, Comte et Marx, qui, en sacrifiant aux sciences exactes ('physique sociale', 'socialisme scientifique') ont aussi sacrifié ce que le penseur grec a entrevu sans dégager les conséquences de cette découverte, savoir l'autonomie de la personne» (p. 168).

Ce sera l'œuvre de ses disciples chrétiens. Mais ces vues sur la dignité de la personne humaine seront remises en cause au XIX^e siècle «au nom de l'Humanité coupée, scientifiquement, de ses racines transcendantes». «Les totalitarismes du XX^e siècle montrent la gravité de ces options». Des *Indications bibliographiques* (pp. 169-173), des *définitions* (p. 175) et un petit *lexique* (p. 180) ainsi que des tableaux présentant la synthèse épistémologique d'Aristote (p. 177) et celle de Comte (pp. 178-179), complètent cet ouvrage, ferme dans ses affirmations, généreux dans sa volonté de dialogue,

appuyé sur une large culture sociologique et philosophique, et qui constitue un guide sûr en vue d'une réflexion sur un ensemble de problèmes majeurs de notre temps.

*

La réflexion théorique et méthodologique à laquelle nous introduit avec tant de bonheur l'*Essai* de Patrick de Laubier, trouve des champs d'application concrète dans trois ouvrages que le même auteur vient de publier coup sur coup.

Le premier est *L'âge de la politique sociale, acteurs, idéologies, réalisations dans les pays industrialisés depuis 1800*, Paris, Editions techniques et économiques, 1978, 275 p.:

... «Par politique sociale, écrit l'auteur, on entendra ici l'ensemble des mesures prises au niveau d'une nation en vue d'améliorer, ou de changer, les conditions de vie matérielle et culturelle du grand nombre conformément à une prise de conscience progressive de droits sociaux et compte tenu des possibilités économiques et politiques d'un pays à un moment donné.

La politique sociale couvre un domaine qui se situe entre l'économique, axé sur la production des richesses, et le politique qui vise à la conservation ou au renforcement du pouvoir de l'Etat» (p. 9).

Les acteurs de cette politique sont l'Etat et le syndicalisme, ses domaines d'exercice, l'emploi, les revenus, la sécurité sociale, l'éducation. Un premier chapitre évoque avec sympathie la figure du Genevois Sismondi, qui fut l'un des premiers théoriciens, sinon l'initiateur, de la politique sociale. Sont ensuite examinées les formes de l'intervention de l'Etat. On distingue plusieurs étapes: de 1815 à 1848 (période qui correspond à l'apogée du libéralisme), de 1848 à 1870 (période marquée par le développement de la centralisation étatique); ce ne sera qu'entre 1870 et 1914 que le rôle de l'Etat sera vraiment reconnu dans la pratique. La tendance s'accroît dans l'entre-deux-guerres. Depuis 1945 l'intervention de l'Etat dans le domaine proprement social tient une place considérable dans la plupart des pays. Elle est étudiée dans les pays industriels à économie de marché et dans les pays socialistes d'Europe orientale. La politique sociale dans les

Internationales socialistes fait l'objet du chapitre III, tandis que les chap. IV et V abordent le problème dans son rapport aux idéologies, en 1936, «année mémorable, qui se place à peu près exactement entre le paroxysme de la crise économique (1932) et la seconde guerre mondiale» et caractérisée dans de nombreux pays «par une prise de conscience aiguë des droits sociaux» (p. 147): L'URSS, l'Allemagne nazie, puis l'Italie fasciste, la France et les Etats-Unis sont successivement envisagés. Un dernier chapitre dresse le bilan des questions actuelles de politique sociale aux Etats-Unis et en Union soviétique. Dans une brève conclusion, on revient à Sismondi, pour relever sa perspicacité et sa «philantropie prudente et pleine de respect pour le réel».

*

Le Phénomène syndical, Syndicalisme et mouvements ouvriers, Paris, Editions Albatros, 1979, 221 p., est le fruit de dix ans de travail. C'est dire qu'il s'appuie sur une riche information. Le livre est dédié «aux militants du syndicalisme». Le point de vue est celui de la sociologie historique: il comporte et des aspects théoriques et des données descriptives illustrées par quelques figures d'inspiration du mouvement ouvrier au XIX^e: le ch. III leur est consacré. Il traite ainsi d'Owen et du *Welfare State* anglais, de Proudhon et de la contestation, de Lassalle et du socialisme allemand et de Herzen et du communisme russe. Un premier chapitre avait auparavant tracé le cadre d'une sociologie du mouvement ouvrier et du syndicalisme, celui-ci étant défini comme l'organisation des salariés telle qu'elle s'est développée, depuis la fin du XVIII^e, parallèlement à l'industrialisation, «sous le signe du libéralisme, dont il est difficilement dissociable parce que ses revendications sociales typiques ont surgi en terre libérale».

«Plus généralement, écrit l'auteur, le syndicalisme apparaît comme une expression pratique de la liberté, d'abord refusée au nom du libéralisme, puis progressivement conquise au cours d'une histoire qui est celle du mouvement ouvrier. Après la première guerre mondiale, un autre genre d'organisation professionnelle que l'on conviendra d'appeler syndicalisme d'encadrement, par contraste avec le syndi-

calisme de type libéral, est apparu dans divers régimes autoritaires, socialistes ou non, avec pour caractéristique une dépendance à l'égard du pouvoir politique qui suggère un rapprochement *analogique* avec le corporatisme d'ancien régime, mais dans un cadre industriel et compte tenu de l'influence décisive exercée par le modèle libéral. C'est à ce modèle libéral qu'il faut constamment revenir pour saisir ce que le syndicalisme moderne a de plus typique et, pour en comprendre l'évolution non seulement dans les pays à économie de marché, mais aussi par voie d'influence dans les régimes autoritaires qui ne connaissent que le syndicalisme d'encadrement» (p. 9).

Sont décrits la croissance de ce syndicalisme, puis le combat du monde ouvrier, avant que soient examinés quelques exemples historiques (Grande-Bretagne, France, Allemagne, Etats-Unis, Russie avant 1914, Japon), et, pour terminer, le syndicalisme d'encadrement au niveau national. Un second chapitre traite de ce phénomène spécifique qu'est le syndicalisme chrétien, tel qu'il s'est développé essentiellement en Europe continentale pendant la première partie du XX^e siècle: il est ainsi envisagé dans une série de pays à la veille de la première guerre mondiale, puis entre les deux guerres (Confédération internationale des syndicats chrétiens). Il convenait de consacrer un chapitre (ch. IV) à l'influence du projet marxiste sur les Internationales ouvrières. Le ch. V achève cette synthèse à la fois théorique et historique par un panorama du syndicalisme dans le monde contemporain. Les cas de l'Europe occidentale, de l'Europe de l'Est, des Etats-Unis et du Japon, et du tiers monde, sont ainsi présentés.

En conclusion, l'auteur relève que l'expérience suffisamment riche du syndicalisme autorise à dépasser le connu et à réfléchir «sur le possible, sinon le probable, à moyen terme». Y a-t-il un avenir du syndicalisme dans la société postindustrielle? et, dans l'affirmative, «sa physiologie et même sa spécificité resteront-elles à peu près stables?»

Voici la réponse:

«Les deux questions suggèrent une réponse unique à savoir une conviction raisonnée et raisonnable qu'une forme d'organisation professionnelle reste un

chainon indispensable entre deux types fondamentaux de solidarité familiale d'une part, politique d'autre part et ceci d'autant plus que la première connaît, avec l'urbanisation, un processus de réduction quantitative et, qu'à l'inverse, la seconde s'agrandit en dépassant les cadres nationaux actuels. Entre ces deux pôles de solidarité le syndicalisme a sa place irremplaçable ce qui ne veut pas dire qu'il soit voué à l'immobilisme et ceci d'autant plus que, dans certaines régions et sous certains régimes, des influences extérieures entravent son développement et le stérilisent. Ailleurs, où les libertés publiques sont effectivement respectées, c'est à l'intérieur même de l'organisation syndicale que des réformes doivent intervenir pour permettre une adaptation à des tâches nouvelles, à des responsabilités inédites avec ce que cela comporte d'avantages et aussi de contraintes nécessaires. Aucune formule ne convient à cet égard et les héritages historiques n'ont pas moins d'importance que les conditions politiques, sociales et économiques présentes. Les mots ont aussi leur dynamisme, ils sont lourds de mille connotations sociologiques et idéologiques qu'il serait peu réaliste de sous-estimer. Le syndicalisme de demain ne peut faire l'objet d'une prédiction, seulement d'une prévision et, croyons-nous, tout ce que le passé et l'actualité nous offrent d'information laisse un avenir assuré à cette 'association permanente de salariés dans le but de maintenir ou d'améliorer leurs conditions d'emploi' (Webb), en admettant, par ailleurs, que ces conditions d'emploi ne se limitent pas aux aspects matériels et financiers, mais couvrent des besoins toujours nouveaux comme, par exemple celui de participer, d'une manière ou d'une autre, à l'organisation d'une activité professionnelle qui occupe une si large place dans la vie humaine» (pp. 197-198).

Une bibliographie complète ce que l'auteur appelle dans sa modestie une «tentative inachevée, et qui le restera toujours, de cerner une réalité sociale dont l'importance depuis la révolution industrielle n'a cessé de s'accroître (...)».

*

La grève générale en 1905, le mythe français et la réalité russe, Paris, Editions

Anthropos, 1979, 275 p., *Préface* de JEAN-JACQUES CHEVALIER, de l'Institut. Cette étude se propose, dépassant les cadres nationaux, «d'aborder un phénomène plus général, celui de la révolution sociale telle qu'elle a été pensée et imaginée dans les rangs du mouvement ouvrier» (p. 15). Une première partie expose les données du problème en 1905. C'est avec Owen que l'idée de grève générale fait son apparition en Angleterre vers 1830. De là elle sera accueillie et discutée dans d'autres pays, elle inspirera des actions (ch. I). Elle sera surtout l'objet d'un ample débat : les marxistes partisans de l'action politique ont tendance à se méfier de la spontanéité des masses. La grève générale doit être insurrectionnelle et menée sous la direction étroite du parti. Telle est du moins la position de Lénine. Si Rosa Luxembourg et Trotsky ne sont pas d'accord avec lui en ce qui concerne les rapports du mouvement ouvrier et de la social-démocratie, tous conviennent de voir dans la grève générale une étape préparatoire à l'insurrection. Le syndicalisme révolutionnaire, marqué par l'anarchisme, se méfie de toute autorité. Ainsi pour Sorel la grève générale «n'est pas d'abord une cessation concertée du travail en vue d'un objectif concret professionnel ou politique, mais plutôt l'expression d'un phénomène psychologique» (p. 48). Quant aux socialistes réformistes, la grève générale, dont l'idée était reçue avec faveur dans les masses, avait à leurs yeux le mérite de rester dans le cadre de la légalité (ch. II).

La seconde partie traite du *mythe français*. La situation de la France en 1905 fait l'objet d'un premier chapitre, tandis que le second étudie le rôle joué par le *syndicalisme révolutionnaire*, dont l'élaboration doctrinale «peut s'interpréter à la fois comme un néo-marxisme, une tradition proudhonienne et comme le résultat de l'influence anarchiste sur les syndicats» (p. 88, cf. pp. ss.). L'antimilitarisme correspond «à l'extrême répugnance des anarcho-syndicalistes à toute forme d'autorité», l'antipatriotisme est «l'expression d'une amertume profonde d'ouvriers qui se sentaient étrangers à la vie de leur pays dont ils étaient comme déracinés» (p. 102).

Dans la doctrine syndicaliste, la spontanéité et l'abstraction se côtoient constamment :

... «On se préoccupait beaucoup moins de raisonnement que d'action et, d'une certaine façon, moins du résultat de l'action que de l'effort qu'elle demandait, et finalement davantage qu'une doctrine de type socialiste, le syndicalisme révolutionnaire fut un élan qui libéra le mouvement ouvrier d'un certain nombre de sujétions paralysantes (emprise des partis, légalisme gouvernemental) et lui en apporta d'autres (révolutionnarisme, verbalisme, manque de continuité dans l'action organisatrice, faiblesse des syndicats)...» (p. 104).

L'échec de l'ordre de grève générale en avril 1906 est imputable à l'irresponsabilité des anarcho-syndicalistes. La comparaison avec ce qui se passe en Angleterre et en Allemagne, ou avec la grève simultanée des typographes, couronnée de succès, est accablante pour eux. Leurs excès ruinent ce qu'il y avait de positif dans leur conception de l'indépendance syndicale et «leur méfiance à l'égard de l'organisation centraliste leur ôtait finalement les moyens d'action les plus efficaces». Leur refus de «bâtir une organisation professionnelle à la mesure d'un pays comme la France et de se préoccuper des réformes à court terme» les condamnait, en définitive, au verbalisme (cf. pp. 117-119).

Quant aux *expressions du mythe*, elles font l'objet du ch. III. C'est évidemment Georges Sorel qui est d'abord interrogé. L'auteur des *Réflexions sur la violence* définit la grève générale comme

... «le mythe dans lequel le socialisme s'enferme tout entier, c'est-à-dire une organisation d'images capables d'évoquer instinctivement tous les sentiments qui correspondent aux diverses manifestations de la guerre engagée par le socialisme contre la société moderne» (cité p. 123).

Il faut relever le jugement porté sur Sorel. La valeur «inappréciable» de l'idée de grève générale lui vient de ce qu'elle rend «plus héroïque la notion socialiste»; on a affaire, note l'auteur, à «une sorte d'espérance eschatologique»:

... «On dira aux ouvriers que la grève générale peut abolir toutes les oppressions et qu'il faut y tendre sans cesse en redoublant de violence. En cas d'échec, l'effort et la violence auraient au moins régénéré la société. Il s'agissait finalement d'inciter le prolétariat à se préparer à la catastro-

phe finale, tout en sachant que c'était la préparation permanente et non la révolution qui serait régénératrice» (p. 124).

Citons encore ce jugement:

«On peut se demander si le pessimisme de Sorel est loyauté ou cynisme. En niant clairement la possibilité de la grève générale, il aurait ruiné la puissance du mythe, mais une tentative de grève générale risquait de révéler son impraticabilité et, en tout cas, de distraire le prolétariat de cet absolu révolutionnaire et le conduire à la relativité plus prosaïque du réformisme. L'idée de grève générale n'était motrice, selon Sorel, qu'à condition de 'dominer de la manière la plus absolue' l'âme ouvrière, et ce contradictoire invétéré, ce passionné du 'multiple', de la liberté, ce révolté, va forger une idole irrationnelle et dominatrice dans le but de porter à son paroxysme une lutte qu'il préconise pour elle-même au nom de l'héroïsme» (p. 125).

L'auteur analyse ensuite une autre expression de la grève générale, un roman, écrit par deux militants, Pataud et Pouget, *Comment nous ferons la révolution*.

La manifestation prévue pour le 1^{er} mai 1906 en vue d'obtenir la journée de 8 heures de travail représente une «expression concrète du mythe». Son échec annonce la fin d'un mouvement «qui refusait obstinément les leçons du réel» (p. 140). Une page dans l'histoire du syndicalisme français est définitivement tournée: celle qui fut marquée par l'influence décisive du courant anarchiste.

Une comparaison est-elle possible entre la France et la Russie? Quand on passe de l'une à l'autre le «dépaysement est complet». La troisième partie traite de la *réalité russe et de la révolution de 1905*.

«En France, le syndicalisme révolutionnaire est comme un aiguillon qui réveille de sa quiétude une bourgeoisie bien assise, votant radical, dans un pays où l'économie et surtout la démographie stagnantes contrastent avec le brillant d'une prestigieuse capitale 'Belle Epoque', bref, en France, l'impression générale est celle d'une stabilité confinante à la médiocrité, voire à la décadence.

En Russie, on assiste en 1905 à un conflit aux proportions gigantesques qui met aux prises une autocratie pétrifiée et durcie avec un mouvement révolution-

naire envahissant qui, pour la première fois, dépasse le cadre de l'intelligentsia et pénètre dans les masses, essentiellement celles du prolétariat industriel qui n'a cessé de croître depuis 1890.

De plus, une crise agraire extrêmement grave, un mécontentement grandissant dans les provinces ou 'territoires russifiés' (Pologne, Finlande surtout), enfin une guerre désastreuse avec le Japon achèvent de donner au tableau des traits apocalyptiques.

Un premier chapitre brosse un tableau de la Russie à la veille de 1905; ses composantes essentielles sont analysées: l'orthodoxie, l'autocratie, les paysans et la question agraire, le prolétariat ouvrier et l'industrialisation, l'intelligentsia, la bourgeoisie et le mouvement libéral. La lecture de ces pages est passionnante. La situation de la France de Clémenceau, où la majorité des paysans (55,8 % de la population) était composée de petits propriétaires, où la concentration industrielle était médiocre, et où le pays votait radical, explique que la grève générale y soit restée à l'état de mythe. La situation explosive de la Russie, par contraste, permet de comprendre les événements de 1905. Durant toute l'année les troubles révolutionnaires ne cessent de se succéder. L'intervention du prolétariat urbain força le tsar à céder. L'arme décisive fut la grève générale, alors qu'auparavant elle avait été le terrorisme individuel et qu'en 1917 le rôle de l'armée guidée par les bolcheviks sera primordial. La grève générale, en paralysant la vie du pays, désorganisait les moyens d'intervention des autorités et ainsi dans l'empire tsariste «le mythe des syndicalistes révolutionnaires français devenait réalité» (p. 206). Le ch. II retrace les péripéties des événements de 1905 à partir du «dimanche rouge» (9 janvier), d'une manière à la fois vivante et précise, qu'il n'est guère possible de résumer: la description de la procession, conduite par le pape Gapone, portant la pétition au tsar, puis de la fusillade qui accueille le cortège, sonnant la fin de «l'ère patriarcale» est saisissante. Dès lors les troubles se suivent comme les vagues successives d'un raz de marée. Les campagnes connaissent des jacqueries continuelles. Mais le fait le plus marquant fut sans doute la grève générale déclenchée le 17 octo-

bre par le soviet de Saint-Petersbourg, dans lequel Trotsky exerçait une influence prépondérante. Le gouvernement céda et promit une constitution libérale. La grève de novembre, qui n'avait plus l'appui de la bourgeoisie libérale, fut par contre un échec. Le soviet de Moscou était marqué par l'influence prépondérante de Lénine qui, de son exil, voyait d'un œil méfiant l'idée de grève générale. Ce qu'il importait de faire, c'était «l'insurrection armée». L'appel en est lancé le 6 décembre à Moscou. L'armée écrasera les révolutionnaires. Citons les dernières lignes du chapitre:

... «A l'instar de la grève générale des syndicalistes révolutionnaires français, l'insurrection armée préconisée sans relâche par les partisans de Lénine fut aussi pendant plus d'une décade un véritable mythe au sens où l'entendait Sorel, mais à la différence de l'expérience française, l'année 1905 en Russie avait singulièrement contribué à rapprocher le mythe russe de la réalité. Par ailleurs, ce que nous savons des incertitudes et des hésitations de Lénine donne plus de poids à l'idée que la révolution d'octobre n'était pas une fatalité, mais une des possibilités que la première révolution russe de 1905 laissait prévoir sans l'imposer et il n'est pas indifférent, même aujourd'hui, de savoir que la solution de Stolypine que le Tsar toléra sans enthousiasme était viable. Où l'on peut commencer à parler de destin fatal, c'est lorsque le Tsar et surtout l'Impératrice s'asservirent, et avec eux l'Empire, à Raspoutine: la corruption aggravée par une guerre désastreuse favorisa irrésistiblement les révolutionnaires les plus extrêmes qui étaient les mieux organisés et possédaient une doctrine cohérente. Enfin, la révolution bolcheviste eut avec Lénine un homme qui sut donner sa chance à une possibilité historique et qui contribua à infléchir librement l'orientation d'un peuple à un moment décisif» (p. 247).

L'histoire ne se répète pas, elle connaît des phénomènes de «récurrence analogique» (p. 14). De là, l'intérêt du 1905 russe qui créa «une atmosphère réformatrice» (Lénine reconnaissait le caractère «incontestablement progressiste» de la législation de Stolypine), et pourrait bien redevenir d'actualité:

... «L'irréversibilité de l'histoire, en

effet, n'exclut nullement la possibilité d'y trouver des 'enseignements' et même d'y faire des transpositions analogiques. La seule période libérale qu'ait jamais connue la Russie se situe vers 1905, on se priverait donc d'une expérience historique capitale à propos des aspirations libérales qui se font jour sous différentes formes en Union Soviétique, en oubliant 1905. Les grèves générales françaises de 1936 et 1968 se sont déroulées plus pacifiquement que le vieux projet syndicaliste révolutionnaire de 1906 ne le prévoyait et on peut imaginer une libération progressive du régime soviétique sans le déferlement de violences qui marqua 1905. Les analogies de l'histoire ne sont pas des fatalités, mais plutôt des 'leçons' dont les hommes se servent – ou qu'ils négligent délibérément d'utiliser – pour faire leur histoire dans les limites plus ou moins étroites qu'imposent les circonstances» (p. 250).

Le débat entre «autoritaires, marxistes» et «anti-autoritaires, anarchistes», sous d'autres formes, se poursuit encore. L'auteur, en conclusion de ce beau livre, qui aide à comprendre bien des aspects de la réalité contemporaine, esquisse un parallèle, en donnant un visage à chacune des expériences, française et russe; deux hommes incarnent ainsi deux types de mouvements ouvriers: Proudhon et Lénine:

... «Le premier est avant tout un contestataire de toute autorité, de tout système, qui préconise la désorganisation non pas pour imposer un nouveau principe de commandement, mais pour faire éclore spontanément la liberté dans l'indéterminé. Le second est un organisateur de révolution doué d'un 'flair' révolutionnaire infaillible et qui éprouve pour la spontanéité autant de répulsion que le premier vis-à-vis de l'autorité. Tous deux méprisent le conservatisme et nourrissent une aversion contre un réformisme d'origine étatique. Le Français teinte son idéalisme de positivisme matérialiste, le Russe laisse entrevoir derrière son matérialisme un idéalisme populiste persistant.

Avec Proudhon, le mouvement ouvrier français, dont l'histoire est postérieure à l'effondrement de l'ancien régime, trouve son héros contestataire dont la conception de la liberté exige que chaque homme puisse s'affirmer en s'opposant (notam-

ment) à l'Etat. Avec Lénine, le mouvement ouvrier russe trouve un chef capable de renverser l'ancien régime et d'instaurer une société dont l'impératif est de survivre aux dépens de la liberté, puis de se passer d'une liberté conçue comme une source de désordre et, finalement, de tout subordonner à un bien commun totalitaire» (p. 251).

GEORGES COTTIER, O.P.

ANDRÉ BORRELY, *Qui est près de moi est près du feu*, Desclée de Brouwer, 1978, 229 p.

Pour qui n'aurait encore jamais rencontré la spiritualité de l'Eglise d'Orient, ce livre constituera une excellente introduction. Il nous conduit avec rigueur et fraîcheur aux «fontaines du désir» où se creuse en l'homme la mémoire de sa mort jusqu'à la vision de la résurrection, par les voies intérieures du silence où le cœur se laisse saisir par la Beauté divine, transfigurer par la grâce du Saint-Esprit.

L'auteur est un laïc, un père de famille, professeur de philosophie en Afrique noire, et toute la réalité des problèmes les plus contraignants de notre monde demeure très présente à sa réflexion. Aussi cet ouvrage ne doit rien à «l'exotisme oriental» un peu trop de mode parfois aujourd'hui, mais propose ce que Paul Evdokimov appelait un «monachisme intériorisé», des jalons rigoureux pour une spiritualité du laïc plongeant profondément ses racines dans la lecture de la Bible et de ceux qui sont désignés sous le nom d'encyclopédistes de l'adoration» ou d'«universitaires du désert», dont les écrits ont formé la base de cette spiritualité «philocalique» qui est la recherche amoureuse de la Beauté divine. «Quand nous disons 'Dieu', que l'on veuille bien penser au Dieu qui de toute éternité est en lui-même Amour parce qu'il est Trinité de Personnes consubstantielles, et qui dans le temps se fit homme afin que l'homme puisse devenir Dieu (...) Si les amants de la lumière thaborique ne sont pas, pour le monde actuel, des sorciers capables d'amener les hommes de ce temps au puits de Jacob pour y étancher leur soif avec l'eau promise à la Samaritaine, qu'ils ne s'étonnent pas que Marx, et Freud, et Nietzsche

et d'autres apparaissent comme les prophètes des temps nouveaux. Et qu'alors ils ne se mettent pas en frais pour démythologiser le message, horizontaliser la liturgie, politiser l'existence: ce n'est pas de sciure mais de froment que l'homme d'aujourd'hui, comme celui d'hier, a faim. C'est de Beauté incréée et de lumière sans déclin que son cœur secrètement est épris» (pp. 219-220).

La philocalie, c'est le consentement à l'Amour de Dieu agissant en l'homme. L'expérience religieuse fondamentale est celle de la transfiguration déifiante de la nature humaine, par «les énergies divines incréées», cette «mutation divine» que nous recevons dans le Christ. La théologie orientale des «énergies incréées» – inhabituelle et pour cela souvent d'apparence contradictoire à nos traditions occidentales – c'est d'abord l'affirmation que le salut ne nous est pas extrinsèque, comme si le Christ nous sauvait en se substituant à nous sans nous communiquer sa propre vie. Au contraire, par la déification le Saint-Esprit confère à l'homme sa nature véritable. La Bonne Nouvelle, l'Evangile, réside tout entier dans ce dessein de salut de la Très Sainte Trinité: la métamorphose de la personne humaine, sa *metánoia* radicale en «lumière sans crépuscule», telle que l'homme la reçoit et la voit s'accomplir avant tout dans la célébration liturgique. Mais cette lumière incréée, contemplée en consom-

mant la chair divinisée du Christ ressuscité, doit envelopper de Soleil toutes ses activités quotidiennes. Aussi ces pages sont «un effort pour évoquer cette ascèse tendue vers l'incandescence divine (...) Les esthètes sont prévenus: c'est par la mort à l'égoïsme, c'est par l'ascèse que les amants de la Lumière sans déclin cheminent ici-bas vers la Jérusalem céleste» (p. 30).

En l'homme épris de cette lumière, la connaissance ne doit pas être séparée de l'amour. Le livre d'André Borrely est de ceux qui ne peuvent se lire qu'amoureusement: chant de joie et de communion, il nous approche de Dieu qui est «un feu qui réchauffe et enflamme les cœurs et les entrailles». L'Eglise est le lieu de cette célébration, «un immense calice eucharistique où la puissance de la Résurrection surabonde pour la vie du monde», commente Olivier Clément dans sa préface. Et l'«ortho-doxie» peut se traduire par «juste louange», laquelle ne saurait bien être qu'ecclésiale, comme nous en assure le lien étroit entre la tradition liturgique et la tradition philocalique qui nourrissent cette méditation. Est-ce assez recommander cet ouvrage que de dire qu'il est de ceux qui ne se résument ni ne se discutent guère, mais dont on songe à la dernière page qu'on les relirait volontiers?

PHILIPPE BAUD

CONGRÈS INTERNATIONAL D'ÉTUDES CATHERINIENNES

Convoqué à l'occasion du sixième centenaire de la mort de sainte Catherine de Sienne, Docteur de l'Eglise, ce congrès se tiendra à Sienne et à Rome du 24 au 29 avril 1980. L'Ordre dominicain fait appel à tous ceux qui auraient une communication à proposer, et les prie de l'envoyer avant le 31 octobre 1979 au secrétariat du Congrès qui fournira tout renseignement et recueillera les adhésions:

Congresso internazionale di Studi catheriniani, Convento S. Sabina-Aventino, 00153 Roma.

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 1979

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

Suisse: Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 30.—
Abonnement de soutien	Fr. 38.—
Prix du numéro à part	Fr. 9.—

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