

NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

- PAUL TOINET – *Conflits, dialogue, conciliations et réconciliation dans l'Eglise* p. 241
- LOUIS BOUYER – *Dix ans après HUMANAЕ VITAE: vers une théologie positive du mariage* p. 263
- JEAN-HERVÉ NICOLAS, O. P. – *Quand le Saint-Esprit devient un feu dévorant* p. 277

NOTES SUR RENÉ GIRARD

- S. PINCKAERS, O. P. – *La violence, le sacré et le christianisme* p. 292
- Sur les pas de René Girard, Une étude de CHARLES BLANCHET* ... p. 306
- BIBLIOGRAPHIES – OLIVIER LACOMBE, *Indianité*. – ROGER GIROD, *Inégalité, inégalités*. – GÉRARD SOULAGES, *Epreuves chrétiennes et espérance*. – S. BERNAL, *Mgr Escriva de Balaguer*. – M. D. CHENU, *La «doctrine sociale» de l'Eglise comme idéologie*. – PAUL-DOMINIQUE DOGNIN, *Les «sentiers escarpés» de Karl Marx* p. 311

LIV^e ANNÉE – N° 4 – OCTOBRE – DÉCEMBRE 1979



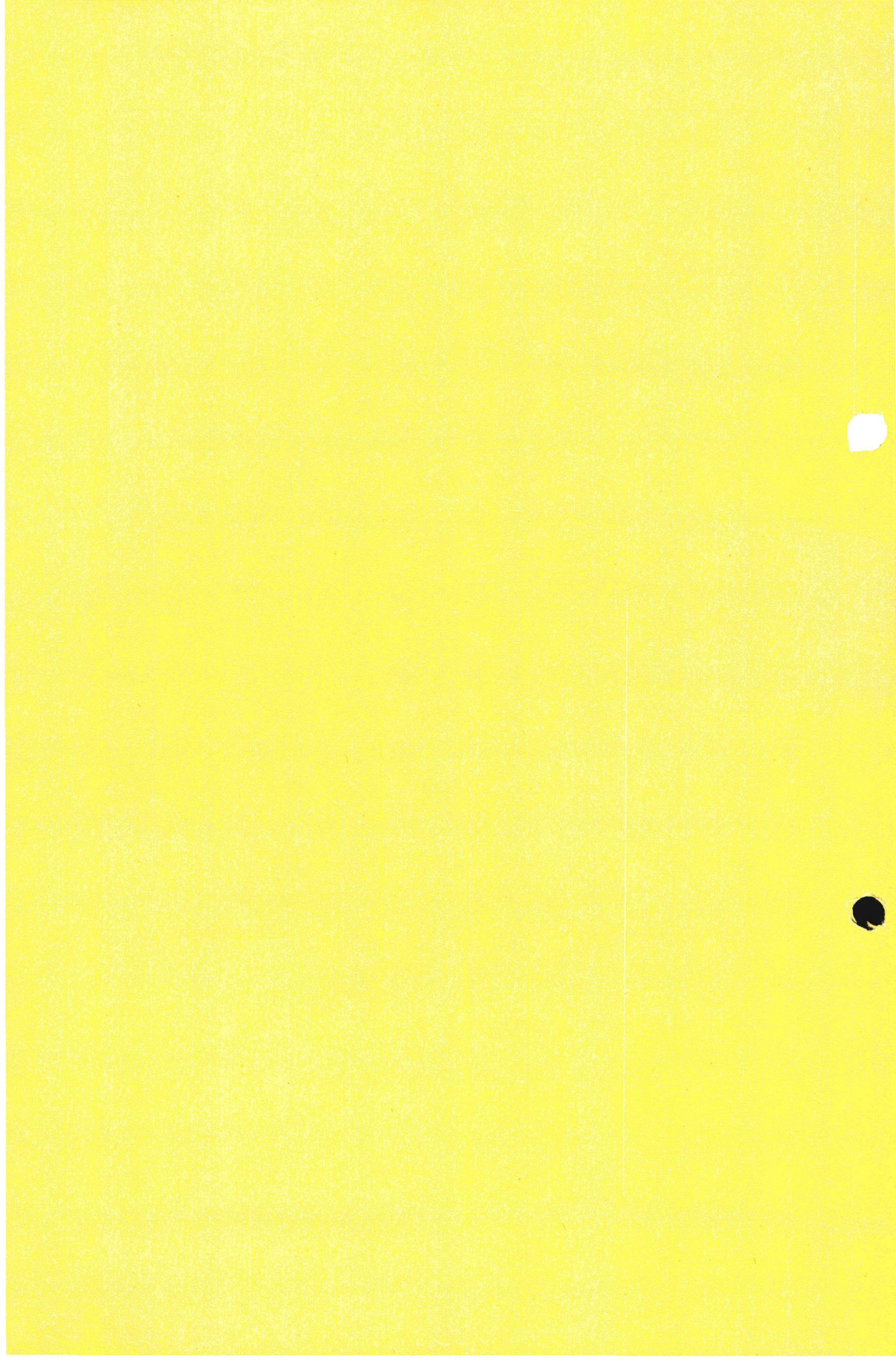
AMIS LECTEURS,

Au terme de l'année 1979 où la revue NOVA ET VETERA a fait à la théologie une part plus belle encore qu'elle ne l'escomptait, grâce notamment à la publication inespérée de la dernière méditation du Cardinal C. Journet sur *La Vierge et l'Eglise*, l'équipe de Rédaction est amenée encore une fois à solliciter votre compréhension et votre soutien, indispensables à la poursuite de ce service de recherche de la vérité et de témoignage à la vérité sous toutes ses formes qu'elle s'efforce d'accomplir dans un monde en crise.

Cette équipe a conscience de certaines lacunes dans l'éventail pourtant étendu des études qu'elle vous propose: ainsi, il ne faudrait pas que, faute de sourciers capables de déceler ce que C. Du Bos a appelé «le spirituel dans l'ordre littéraire», ou stérilisées par la perte du sens, les aventures de la créativité artistique et poétique disparaissent de notre horizon culturel. Nous comptons sur votre contribution et votre fidélité pour maintenir financièrement la revue, en particulier en la diffusant, peut-être **en offrant un abonnement en cadeau**, et pour la maintenir dans la lumière.

D'avance nous vous en remercions.

Nos meilleurs vœux pour Noël et la Nouvelle Année.



Conflits, dialogue, conciliations et réconciliation dans l'Eglise

Des conflits en tous genres surgissent et s'exaspèrent entre les hommes, y compris parmi les chrétiens au sujet de la foi et de l'Eglise. Pourriez-vous n'être pas partisan de l'esprit et de la méthode de dialogue en vue d'aboutir aux conciliations souhaitables? Prendriez-vous votre parti des guerres de religion? Pire: iriez-vous jusqu'à les sacrifier par un effet d'intolérance idéologique? Quelle autre voie, pour aboutir à la paix évangélique, que de loyales négociations sur la base d'une ferme volonté d'accueillir autrui en sa singularité irréductible? Les points de vue trop étroits doivent être dépassés. Mis en relation dialectique, ils rendent possible une synthèse où chacun retrouve mieux sa vérité, unie désormais à la vérité de l'autre.

Car c'est une intelligence assez nouvelle de la condition humaine et du statut de l'esprit en société qui nous conduit aujourd'hui à insister sur la thèse que voici: l'unité entre les hommes, et notamment entre les chrétiens, ne saurait être poursuivie en direction de quelque uniformité artificiellement imposée d'en haut, et maintenue par le monopole d'une Autorité censée dépositaire et gardienne souveraine du tout de la vérité. L'unité véritable, l'unité de la vérité, bien loin d'exclure la différence, reçoit plutôt de celle-ci la possibilité de se comprendre et de se vivre comme circulation dialogale, comme échange fécond entre le Même et l'Autre. Par l'acceptation et la proclamation du droit à la différence s'instaure et se déploie le jeu des libertés personnelles. Une rencontre permanente entre sujets diversement situés doit permettre de recevoir et d'approfondir la vérité selon un mode de participation, et non plus sous la contrainte impersonnelle des tout-puissants systèmes hiérarchiques.

Il semble que les catholiques aient, plus que beaucoup d'autres sans doute, du chemin à parcourir pour entrer loyalement dans ces vues. Leur mentalité traditionnelle ne les y prédispose pas. C'est pour eux surtout qu'elles apparaissent nouvelles. Aussi convient-il de leur laisser quelques délais pour s'en pénétrer. Chez eux l'attitude œcuménique ne va pas de soi. Elle requiert des changements d'attitude, sinon même une certaine reconsidération de leur idée de vérité, jusque-là assez rigidement monolithique, et donc, par principe d'orthodoxie, naturellement réticente à l'altérité de l'autre. Aussi, pour les faire se risquer hors de leurs refuges protecteurs et s'orienter fraternellement vers le grand large de l'universalisme vrai, doit-on les amener à prendre conscience

de la tension, en eux, entre le mouvement de la vie les ouvrant à l'avenir et les peurs persistantes qui les maintiendraient en état de crispation sur un passé définitivement dépassé par le mouvement de l'Histoire.

Que cela n'aille pas sans susciter en eux et entre eux des conflits nouveaux, nous n'avons pas à en disconvenir. Nous pensons, en effet, que, provisoirement au moins, il ne peut en être autrement. Ce serait mal comprendre notre propos de conciliation et de paix que d'y voir l'utopie d'une concorde immobile entre bien-pensants autosatisfaits. Non : il y a les exigences justes de la lutte pour une vérité qui sera celle de la vie, toujours en progrès. Et cette vérité est action inventive plus que contemplation d'essences éternelles. Il importe seulement de ne pas se tromper de conflit ni de réconciliation. Concilier à tout prix n'est pas notre idéal, et il est de fausses réconciliations, dont la cause de la justice sort vaincue. Nous savons la nécessité des vrais combats évangéliques, sans compromissions avec la Puissance, pour la réconciliation, en Jésus-Christ, de l'Eglise et du Monde enfin reconnu dans son statut profane...

Qui donc tient ce discours ? En ce qui concerne sa stricte littéralité et son enchaînement, je ne puis l'attribuer à personne nommément. Mais en ses thèmes, en son vocabulaire, en son allure militante sur fond d'irénisme universaliste, en son ressort et en ses balancements dialectiques, il me semble correspondre à une sorte de vulgate actuelle, vaguement et œcuméniquement théologique¹. De ce genre de discours les producteurs et les usagers sont légion, aujourd'hui, parmi les catholiques français. C'est un propos polyphonique, stéréotypé en ses dissonances mêmes. Ceux qui y recourent ne peuvent se dissimuler son caractère uniforme et répétitif qu'en s'activant à vide dans le domaine de la « créativité » politico-pastorale.

Mais attention : ce disant, je cède ou parais céder déjà à quelque agressivité. L'ironie même en contient. Serait-ce donc qu'à l'égard de frères chrétiens je m'enferme en une attitude de conflit au moment où ils réitèrent en toute sincérité leur discours conciliateur ? Ainsi, je refuse de me « sentir concerné » et « interpellé » ? Mais si un plaidoyer de cette sorte m'indispose, ou du moins me laisse incrédule et critique, cela ne tient-il pas à ce que le mal est en moi ? Et de ce mal ne commencerais-je pas à être libéré moyennant acceptation de l'autre en sa « différence », dès lors qu'il professe accepter lui-même toute différence légitime, universellement ; et donc sans doute la mienne ?

C'est bien vrai, il y a en moi, à l'écoute de ces propos, une certaine forme d'incrédulité et de refus. Il faudra voir sur quoi précisément porte ce refus, et ce qui motive cette incrédulité. Il ne s'ensuit pas que mon refus concerne l'autre en son être profond, au contraire. J'aimerais le montrer. Le propos

¹ Je m'abstiens volontairement, dans cet article, de toute citation des textes mêmes qui pourraient illustrer mon propos, du moins s'il s'agit d'auteurs que j'ai le regret de désapprouver. Je le fais par souci de brièveté, mais plus encore de discrétion à l'égard des personnes. On me croira cependant si je dis que la matière ne manquerait pas. Et ceux qui suivent la production théologique actuelle avec esprit de discernement ne seront pas en peine d'exemples.

de cet article est d'éclairer quelque peu le problème vital ici rencontré, et d'effectuer les discernements indispensables touchant les réalités visées, assez souvent en grande confusion, à travers des termes tels que conflit, dialogue, conciliation, réconciliation, et d'autres, où il est question de la nature et des conditions de l'unité communienne au sein de l'Eglise.

I. MÉTAMORPHOSES DU CONFLIT

Un peu d'expérience quotidienne en divers domaines où se nouent des relations humaines, un peu de philosophie et de connaissance de soi, un peu de théologie aussi, et de pratique de la vie spirituelle en contexte d'Eglise, suffisent à faire pressentir qu'il y a difficulté pour chacun à identifier et à penser la réalité et les réalités auxquelles renvoie, dans le langage de chaque autre, et même déjà dans le sien, le terme de *conflit*. A plus forte raison est-il risqué de prétendre voir clair et agir en esprit de vraie paix lorsqu'on est pris soi-même en une situation de conflit, ou plus ou moins touché par elle à quelque titre. Ces conflits que je me propose d'éliminer par voie de dialogue et de négociation, suis-je sûr qu'ils sont identifiés? Ai-je acquis, à l'égard de moi-même, assez de lucidité et de liberté intérieure pour ne pas céder à une illusion de paix, ou encore à l'illusion d'un conflit théoriquement pacificateur mais qui procéderait en moi, ou en autrui, ou en l'un et l'autre, d'une situation si obscurément conflictuelle qu'elle parviendrait à se faire prendre pour son contraire? Les jeux retors, les métamorphoses rusées – inconsciemment ou subconsciemment rusées – du conflit interhumain et du conflit avec soi-même, ne sont-ils pas chose certaine, sinon toujours chose déchiffrable? A priori on ne doit pas conclure d'une méfiance et incrédulité à l'égard de telle forme de dialogue, à un manque d'esprit de dialogue; et du refus de l'exploitation sophistique de telle idée de *différence* à un refus de la différence *vraie*, ontologiquement fondée et requise, et psychologiquement saine, hors de laquelle il n'est assurément pas d'unité concevable et réalisable, comme chacun devrait pouvoir s'en convaincre.

Ainsi, pour en revenir à la situation évoquée en introduction: je crois avoir des raisons de penser que celui qui m'adresse – pourquoi pas sincèrement? – le discours avantageux que j'ai recueilli de la rumeur œcuménique du moment, ne m'accepte pas, moi, objectivement, autant qu'il le présume. Je ne suis pas sûr qu'il m'accepte réellement, c'est-à-dire dans les termes mêmes où je souhaite être accepté par Dieu, dans l'Eglise; et même où j'ai la conviction d'être accepté en dépit de mes déficiences personnelles. J'en vois un indice en ceci que ceux dont procède ce genre d'invitation conciliatrice ou réconciliatrice en viennent assez habituellement à retourner contre l'Eglise catholique, telle qu'elle se comprend et se veut elle-même (et telle que je m'efforce de la comprendre et de l'accueillir) la déception ressentie devant son refus de se soumettre à la règle du jeu de *leur* dialogue.

Celui-ci, nous le verrons, appartient à un certain système où opère une certaine idée de vérité dont l'Eglise catholique ne peut se satisfaire, pour cette simple raison qu'elle ne l'accepterait qu'en cessant d'être. Car elle n'est qu'au prix de sa différence. Effectivement, la vérité dont l'Eglise catholique se prévaut, en tant qu'unique Eglise, ne saurait être tolérée par le système dialogal dont il est ici question. Et quand bien même il se promettait de faire place à toutes les différences, et de les intégrer toutes, par principe de libéral respect, le genre de vérité et de catholicité qu'il s'accorderait ainsi ne pourrait que provoquer davantage l'Eglise, consciente devant Dieu de devoir être exclusive de toute réplique pseudo-universelle, à proclamer sa différence irréductible, qui la rend, précisément, unique.

Or il suffit qu'elle le fasse pour que le conflit *paraisse* prendre en elle sa source, et pour qu'on se sente dans l'obligation de l'éliminer d'une manière ou d'une autre, si possible sans persécution ouverte, par exemple en soumettant les catholiques, à commencer par les prêtres, à un effet de fascination par une *idée* de communion humaine plus universelle et plus ouverte, et donc plus authentiquement «chrétienne». C'est alors qu'au-dedans de lui-même on entreprend d'opposer le catholique à la «prétention» maintenue par son Eglise romaine d'être l'unique et de subsister en sa différence. Un conflit se trouve de la sorte fomenté en lui de l'extérieur, mais de telle manière que cette origine étrangère risque fort de lui échapper. Grâce à quoi le processus de dissociation dialectique peut se poursuivre, de manière à recomposer sur le fondement («éclaté») d'une autre idée d'unité et d'une autre idée de différence un système «communautaire» excommuniant, par toute la force de son refus, ce qui, dans l'Eglise romaine et chez ses fidèles attardés, se recommande de la catholicité «uniforme» et de sa différence par rapport à Babel. Décidément, tout n'est pas aussi dialectiquement simple que voulait le donner à croire le discours préconisant la fameuse «unité plurielle» obtenue par reconnaissance mutuelle «dans la différence».

Mais tout n'est pas non plus aussi simple que pourrait le laisser penser, à son tour, un rejet expéditif de l'illusion pseudo-universaliste. En effet, la logique qui va à disqualifier et à combattre une conscience de soi comme celle dont procède l'auto-affirmation de l'Eglise catholique ne présente pas nécessairement, chez ceux qui s'y conforment, une rigueur si stricte. Le plus souvent elle se trouve chez eux en conflit avec une autre logique, de sens contraire, qui y dispose aussi de connivences, et qui irait à les rendre accueillants aux avances d'une Eglise que, par ailleurs, ils récusent. Le combat intérieur essentiel évoqué par saint Paul dans l'Epître aux Romains (7, 14-25) est noué en eux autour de l'enjeu: accueil ou rejet de l'Eglise, tout comme autour de l'enjeu: adhésion ou fermeture au mystère de la grâce christique. Mais les données réelles d'un tel combat ne sont claires habituellement qu'au regard de celui qui a commencé de goûter la paix de l'Eglise. Précisons donc quelques composantes de cette situation conflictuelle confuse, telle qu'elle peut se révéler à la lumière de l'expérience chrétienne de la réconciliation.

Cette réconciliation, en son achèvement, est accomplie seulement dans la Paix céleste. Elle est parfaite communion d'amour entre Dieu et l'humanité sauvée. Plus précisément : l'union consommée de l'Eglise-Epouse avec le Christ-Epoux se trouve réalisée alors en vertu de la communication de ce même Esprit d'amour en qui le Père et le Fils se donnent l'un à l'autre : « Moi en eux et Toi en Moi, afin qu'ils soient parfaitement un » (Jean, 17, 23). C'est bien le même principe divin d'unité qui joint les Personnes divines entre elles, l'Eglise à son Sauveur, et les rachetés les uns aux autres au sein de l'Eglise. A ce stade d'accomplissement de la communauté humaine, l'unité non seulement tolère et reconnaît les différences, mais elle les magnifie. La singularité spirituelle des personnes reflète quelque chose de la singularité des Personnes divines et du mode d'unité qui procède de leur communion selon l'amour.

Il faut donc dire que le seul lieu où nul conflit n'est concevable est celui où la Paix éternelle du Père, du Fils et de l'Esprit a entièrement conquis les esprits et les cœurs humains et en a fait vibrer pour jamais, dans la charité, la parfaite harmonie. En deçà de ce statut de rédemption consommée, les distensions intérieures à chaque homme, et intérieures aux sociétés historiques où s'accomplit leur destinée, entrent à divers degrés et sous diverses formes dans le jeu de cette destinée. Certes, distension n'est pas nécessairement conflit au sens fort du terme, et peut correspondre, dans les meilleurs cas, à une situation d'effort et de lutte entièrement positifs, comme chez le saint qui progresse laborieusement et joyeusement dans la charité. Mais hors de ces cas où les forces centrifuges de l'être humain n'entravent pas la gravitation de la charité, des oppositions subsistent, en provenance de la condition pécheresse commune. Les personnes résistent plus ou moins lourdement à l'attraction de la grâce. Entre elles se nouent des complicités de misère. Impuissantes à s'accepter en plénitude de charité, à se reconnaître en leur vérité profonde, à porter les fardeaux les uns des autres, elles oscillent entre ces deux formes de rejet d'autrui que sont l'indifférence et l'extermination haineuse. Tout cela se produit sur fond d'un « combat pour la vie » qui obéit aussi à des déterminismes socio-économiques, et même, en quelque sorte, biologiques.

De cette condition de l'homme dans le monde présent il résulte que les conflits ne sont pas à sens unique, et que les situations d'injustice, génératrices de frustrations, de ressentiments, d'affrontements, ne sont jamais imputables à un seul, ou à une seule catégorie d'individus. Selon des mesures qui échappent finalement à la comptabilité humaine, tout homme est à la fois victime et coupable. Et l'Eglise, ni en ses membres les plus élevés en dignité ni en ses membres les plus obscurs, ne peut se prétendre non responsable des insatisfactions qui, historiquement, durcissent contre elle beaucoup de cœurs, non plus que des ignorances et malentendus qui retiennent beaucoup d'intelligences de la reconnaître, et simplement déjà de la connaître. Elle ne doit pas se dissimuler que même là où son nom est honni, des intentions pour une part généreuses peuvent être à l'œuvre, et que « Dieu reconnaîtra les siens » mieux qu'elle n'a la possibilité de le faire.

C'est pourquoi, sans illusion sur les utopies dont certains se réclament pour lui enseigner ce qu'est la vraie communauté des hommes et le vrai dialogue qui doit y conduire, l'Eglise ne saurait prétendre que toute raison et tout sens de la charité et de la vérité font défaut chez ceux dont elle se refuse à cautionner les illusions. Pour autant qu'elle demeure dans son rôle, sans se compromettre en des débats et des causes qui ne relèvent pas de sa compétence immédiate, les conflits qui l'opposent à eux sont d'une nature particulière. Ils ne consistent pas en ceci qu'elle reprocherait à ceux qui se tiennent pour ses adversaires de vouloir accéder à la vraie liberté de leur vocation humaine. Le dissentiment tient à ce que, sachant sur leur vocation à la liberté des fils de Dieu ce qu'eux-mêmes ignorent (malgré leur participation à la raison commune et leur pressentiment de certaines valeurs chrétiennes), elle continue de leur dire, fût-ce de façon imparfaite, ce qu'ils ne tiennent guère à entendre, et encore moins à mettre en pratique. En cela elle ne manque pas de soulever contre elle une forme d'hostilité non justifiée objectivement, analogue à celle qui dressa contre Jésus ceux-là mêmes qu'il venait libérer de leurs conflits. Malheureusement, l'innocence des chrétiens qui composent l'Eglise et lui donnent un certain visage extérieur n'est pas telle que rien, dans leur comportement, ne serait cause des réprobations dont ils peuvent devenir l'objet.

On le voit: comprendre la nature et les déconcertantes métamorphoses de cette réalité mal saisissable que l'on nomme conflit interhumain (incluant les conflits intérieurs à chaque sujet, avec leurs conséquences relationnelles) demanderait la considération distincte et synthétique de plusieurs aspects du statut de l'homme dans le monde et dans l'Eglise. Correspondant à ces aspects, il faudrait faire jouer plusieurs types de connaissance orientés vers la saisie de la réalité totale, c'est-à-dire de l'être en ses manifestations et en son destin historiques. Et il faudrait les faire jouer ensemble, selon la discipline de l'analogie.

Ainsi déjà l'ontologie, en sa problématique propre et en son histoire, a quelque chose d'essentiel à dire en ce qui regarde le statut de l'unité et des dialectiques du Même et de l'Autre entre l'âge de Parménide et d'Héraclite et celui de la descendance hégélienne, elle-même livrée à d'inexpiables conflits internes. Mais la sociologie aussi se doit d'intervenir. L'histoire de l'Eglise et la théologie, évidemment, sont compétentes concernant l'intelligence des conflits humains autour du donné de la Révélation. La science des voies spirituelles et des expériences mystiques (si déterminées par le combat rédempteur) est également indispensable. L'anthropologie, la psychologie profonde, où se révèlent et se cachent tant de conflits fondamentaux intérieurs à l'individu et à la société, et où affleure sans cesse le problème religieux, sont chez elles en ce domaine où il s'agit d'identifier l'essence et les figures du conflit. Et le fait que les sciences de l'homme sont elles-mêmes en proie à toutes sortes de débats où théories et écoles s'affrontent, n'invite pas à minimiser la gravité de ce qui est en cause. Il doit seulement détourner de l'idée qu'il serait possible de déterminer le sens

profond de l'humaine expérience du conflit en soustrayant celle-ci à la compétence de sagesse normative telle que la théologie et la métaphysique. Mais dès lors que cette compétence est reconnue, et située exactement au cœur mystérieux de la réalité à interpréter, toutes les autres disciplines scientifiques, de l'économie politique à la polémologie, et que sais-je encore, sont en droit de proposer leurs services. A la limite, une compréhension exhaustive du phénomène de conflit, si du moins elle était souhaitable et possible, devrait se rendre coextensive à l'horizon illimité du mystère de l'homme, entre sa création, sa chute et sa rédemption.

Mais c'est là une vue idéale, et sans doute plus théorique que pratique. D'autant que jamais, dans ce domaine où il s'agit précisément d'aboutir à une pratique morale en « faisant la vérité », la théorie supposée la plus conforme à la vérité des choses ne dispensera jamais personne ni de l'effort en vue de comprendre, ni de l'obligation d'accomplir ce qui aura été compris. A plus forte raison, lorsque la théorisation d'une réalité comme le conflit, qui est en état continu de déplacement, de métamorphose, d'auto-dissimulation et de contre-attaque autojustificatrice, ne réussit pas à cerner le phénomène ni à en saisir les procédés de déguisement, elle ne peut qu'entrer à son tour, d'une certaine manière partisane, dans le jeu inextricable du conflit. Elle fixe l'attention et l'activité de ceux qui l'adoptent sur un lieu et sur une forme de manifestation du malaise dont ils ne voient pas la relation à l'ensemble. Ils préconisent alors et appliquent, avec un zèle peut-être sincère et digne d'une meilleure cause, un remède inapproprié et par là même nocif. Et ils le font sur la foi d'un diagnostic en partie inexact, sinon entièrement erroné.

II. DIALOGUES ET CONCILIATIONS EN FAUSSE MONNAIE

Les hâtives et sans doute trop abstraites considérations précédentes devraient permettre au moins d'entrevoir qu'une certaine conception et pratique du dialogue est équivoque et « piégée », et comment elle l'est. On ne me fera certes pas dire que le dialogue lui-même, tout dialogue proposé, accepté, pratiqué honnêtement en vue de « faire avancer les choses » dans le sens d'une conciliation là où il y a discordance ou opposition entre chrétiens, ne peut être que chose équivoque et digne de réprobation. Ce serait stupidité, et refus de la vérité en même temps que de la charité. Mais il me semble qu'il y aurait stupidité aussi, et non moins d'équivoque, à omettre d'effectuer certains discernements entre vrai et faux dialogue, comme entre vraie et fausse conciliation.

La difficulté et la tâche ainsi évoquées ne se restreignent nullement, c'est trop clair, à ce domaine de rencontre fraternelle, de recherche commune, d'élucidation des différends doctrinaux et pratiques, où se poursuit ce qu'on nomme le dialogue œcuménique interconfessionnel. Certes, dans ce champ vaste et combien différencié, cette difficulté et cette tâche ne manquent pas. Y faire face est, de soi, chose urgente et sainte. Et c'est sans doute

d'abord en ce lieu-là qu'un certain nombre de chrétiens, catholiques, orthodoxes, protestants, ont ouvert progressivement leur intelligence et leur cœur au problème de l'unité à servir ensemble, dans le respect de l'autre et de sa différence. Mais assez vite ils ont été conduits à comprendre que le dialogue œcuménique, en sa formalité théologique explicite, ne pouvait être isolé ni entièrement délié de son contexte humain total; et que les impératifs de vérité et d'amour rencontrés, et tant bien que mal honorés, dans les débats interconfessionnels au niveau des «spécialistes», concernaient aussi, quoique selon des modalités en partie différentes, tout projet authentique de compréhension de l'autre, soit que la relation s'instaure sur la base d'un commun attachement à des valeurs religieuses (rapports avec le judaïsme, avec les adeptes des religions non chrétiennes), soit même qu'elle se limite à la définition, à la sauvegarde et à la promotion d'un bien commun profane.

Dans tous les cas quelque chose de l'esprit et des méthodes d'approche expérimentés à l'intérieur de l'espace œcuménique proprement dit est apparu indispensable, en théorie et en pratique, du seul fait que le dialogue pacifique était choisi d'un commun accord – ou presque – de préférence aux rapports d'ignorance réciproque ou d'hostilité ouverte. Mais ce qui peut nous sembler aujourd'hui une application imprévue de cet esprit et de ces méthodes de conciliation, c'est celle que des catholiques sont conduits – ou devraient être conduits – à en faire entre eux, depuis quelques années. Entre eux, et sur des sujets brûlants, puisqu'ils en sont aujourd'hui à débattre de leurs différences et de leurs différends doctrinaux quant à la compréhension de la nature de l'Eglise, et donc de la foi qu'en principe ils professent comme catholiques. C'est bien précisément au niveau de cette problématique intracatholique, ou du moins premièrement à ce niveau, que doit être envisagée l'argumentation de cet article. Evidemment, parler ici d'une «problématique intracatholique» est une façon de dire, et ne préjuge pas du fond même de la question, à savoir du caractère encore «catholique», voire même encore «chrétien», de l'idée d'Eglise et de l'idée de foi professée par tel ou tel qui s'accorde encore à lui-même ces qualificatifs.

Il faut d'abord souligner deux points. Premièrement: à l'intérieur de l'Eglise, des situations ont toujours existé, mais non toujours dramatiques, où il eût été souhaitable que règne l'esprit de dialogue idéalement défini comme excluant les partialités et les violences polémiques. Cela eût été particulièrement souhaitable et nécessaire en certaines situations de crise grave, où l'enjeu était la foi elle-même, mais aussi en des contextes moins périlleux, où il s'agissait seulement de confronter des positions théologiques, pastorales, politiques, réellement compatibles avec les exigences d'une rigoureuse communauté de foi. La charité y eût gagné, et aussi la profondeur du débat, grâce à une argumentation plus affinée.

En second lieu, on peut considérer dès maintenant que l'aggravation soudaine et spectaculaire des oppositions entre catholiques, surtout dans l'immédiat après-Concile, en appelant ceux-ci à mettre en pratique l'esprit

et la discipline d'un authentique dialogue, devrait aussi les persuader de prendre, avec la gravité qui s'impose en ce domaine, la mesure de ce sur quoi porte entre eux le dissentiment. Or il semble que l'une des conditions indispensables pour cela serait qu'ils se refusent à se tromper eux-mêmes et à se laisser tromper sur la nature véritable du dialogue auquel certains les exhortent de façon plutôt formelle et sélective. Il leur faudrait s'imposer de réfléchir sans mensonge sur la nature exacte des conflits qui font obstacle, en eux et entre eux, tant à l'engagement du dialogue qu'à son authenticité. A son authenticité rationnelle et catholique, certes, et qui ne peut être telle que si elle échappe aux illusions d'une certaine mauvaise foi.

Je joins ici ces deux termes d'*illusion* et de *mauvaise foi* pour donner à entendre que la notion de «mauvaise foi» comporte, en la circonstance, un sens assez complexe et paradoxal, et aussi une marge d'indétermination. La mauvaise foi ayant pour effet de fausser le dialogue, de le rendre illusoire et trompeur, n'est pas, d'une manière habituelle, duplicité pleinement consciente. Elle ne coïncide pas avec une disposition morale dévoyée, et résolue à le rester, bien qu'elle n'en soit pas entièrement exempte. Celui qui entre dans ce jeu, ou le conduit, manque et de clairvoyance et de détermination touchant les conditions d'un dialogue en vérité. Mais il pressent, ou devrait pressentir que les sympathies et antipathies spontanées le rendent sélectif quant aux partenaires. Solidaire de telle tendance et de tel groupe, il se donne des raisons d'en exclure d'autres, mais ni sa raison ni sa foi n'ont de quoi justifier ce parti pris. Quelque chose le retient d'aller au bout de leurs exigences logiques. Des habitudes sont là, des jugements qu'il serait incommode et humiliant de remettre en cause. Et c'est ainsi que l'autre catholique, celui qui est tenu pour le plus éloigné et le plus fermé au dialogue (tel qu'on le conçoit), n'a pas place dans la catégorie des «frères séparés» objets de bienveillance, alors que c'est peut-être avec lui que la confrontation deviendrait la plus révélatrice des *bons* obstacles à écarter et des plus graves illusions à dissiper. A dissiper en soi-même déjà, et éventuellement en lui, s'il s'en rencontre. Mais c'est justement ce qui n'a pas lieu.

Pour que soit éludée cette tâche pourtant première, il suffit de céder aux déterminismes du conflit. Ils font naturellement apparaître l'altérité de l'autre comme ce qui fait obstacle en lui à l'avènement de la bonne différence, c'est-à-dire de celle dont je puis toujours m'accommoder parce que je la sens compatible avec l'idée que je me fais de la mienne. Les catholiques aujourd'hui les plus lyriques sur le thème de l'union dans la différence ont souvent des conceptions et aussi des réactions affectives assez tranchées en vertu desquelles ils se persuadent de discerner entre les différences qui méritent d'être accueillies comme authentiques et celles qui ne doivent l'être à aucun prix. Leur intuition en ce domaine est si sûre qu'elle les dispense de consacrer du temps à réfuter et même seulement à examiner les arguments de ceux dont le genre de catholicisme est tenu pour attardé. Il suffit, par exemple, que ce catholicisme soit ressenti comme obstacle sur la route des «nécessaires renouvelaux» de l'Eglise, quand bien même il invoquerait scrupuleusement la lettre du récent Concile: en fait, il est censé en

ignorer l'esprit et la «dynamique révolutionnaire». Ne rôde-t-il pas aux alentours de l'«intégrisme»? N'est-il pas armé de tous les principes de l'«orthodoxie» et de ses fatalités inquisitoriales? Gardien des anciens conflits, à quel dialogue pourrait-il se prêter?

La bonne aubaine que le repoussoir «intégriste» lorsqu'il devient avantageux de substituer aux formes anciennes et abhorrées d'excommunication une forme nouvelle, innommée, dont les mécanismes sont ceux-là mêmes de l'«accueil de l'autre en sa différence»! L'esprit intégriste ou intégrant est ressenti, de ce point de vue, non certes comme celui qui s'exclut de la foi de toujours, mais comme celui qui n'entre pas dans l'intelligence nouvelle qu'il convient désormais d'en avoir, ou que ne convainquent pas ceux dont tout le propos est d'affirmer que cette intelligence nouvelle et polymorphe représente, par rapport à la foi des origines, une fidélité en esprit libérée des rigidités de la lettre. Bref, est exclu du dialogue celui-là seulement qui se met dans le tort de faire de l'orthodoxie sa propriété privée et, à partir de cette forteresse, de refuser la politique d'ouverture panchrétienne dont chacun voit bien aujourd'hui qu'elle est seule vraiment évangélique. Un tel refus, à l'heure actuelle si rarement rencontré là où l'esprit œcuménique a porté du fruit, y compris parmi les athées ouverts, lui s'en fait le théoricien anachronique. Certes, il prétend, dans la plupart des cas, ne rien refuser de l'enseignement officiel de l'Eglise. Mais d'abord il n'est pas sans affinités avec quelques-uns qui, eux, contestent plusieurs aspects de la «politique» romaine conciliaire et postconciliaire, et voilà qui en dit long sur son état d'esprit. Et puis, de toute façon, la manière dont il se recommande de l'Autorité romaine n'est pas susceptible de le disposer favorablement à l'égard de ceux qui militent en faveur d'une révision de l'esprit et des méthodes de cette Autorité en un sens plus missionnaire. Ne sommes-nous pas en présence du vieux parti pris judaïsant qui, à l'âge apostolique, se spécialisa dans la dénonciation et l'obstruction, par incapacité d'entrer dans la perspective universaliste de Paul? Ainsi encore aujourd'hui la tension est-elle absolue entre un esprit et un autre. Elle doit être maintenue jusqu'à la victoire de l'universalisme vrai, à la mesure des attentes et des prises de conscience de l'homme de ce temps.

La faille d'une telle tentative d'argumentation consiste en la similitude arbitrairement établie entre le conflit qui survint, et ne pouvait guère ne pas survenir aux origines d'une Eglise catholique héritière d'un peuple élu particulier, et celui qui sévit présentement entre un certain nombre de baptisés se tenant en principe eux-mêmes pour catholiques romains – le plus souvent des clercs et des militants de diverses obédiences, laïcs ou prêtres – ayant obtenu caution et arguments d'une certaine catégorie de «théologiens engagés», et... Oui, et *qui*? Qui résiste aux théories et aux *praxis* de groupes ainsi orientés vers un certain «avenir», vers une préparation de l'Eglise enfin «communio-nnelle» de demain, et tendant à définir leurs opposants par le terme d'«intégristes» ou de «traditionalistes», ou par quelque autre évoquant l'accrochage au passé et le refus d'une floraison

de nouvelles «expressions de la foi»? Quelle est donc l'identité de cet *autre*, avec qui nul dialogue n'est plus envisagé, puisqu'il s'exclut des conciliations possibles seulement au prix d'une modification de l'idée d'unité, et d'une pratique toute nouvelle du dialogue?

Il suffit d'avoir fréquenté un peu l'histoire de l'Eglise, ainsi que la psychologie commune des humains, et d'observer ce qui s'exprime et se fait aujourd'hui encore dans les milieux catholiques, et ailleurs, pour convenir que le terme d'«intégriste», si imprécis qu'il soit dans l'usage partisan qui en est fait, peut renvoyer à une certaine façon d'être et de penser, d'agir et de réagir au sein de l'Eglise (et aussi en dehors des milieux catholiques). Il serait trop long de délimiter et d'analyser ce phénomène, dont je retiendrai seulement qu'il «fonctionne», lui aussi, à partir de certains conflits et complexes, et d'habitudes mentales rigides, et qu'il se traduit notamment par une façon expéditive et immature d'en appeler à l'intervention de l'autorité contre tout ce qui est ressenti, chez l'autre, comme perturbateur de l'ordre.

Mais en période d'instabilité intellectuelle, morale, sociale, comme celle que nous traversons en cette fin convulsive des «Temps modernes», il faut ignorer la complexité et la profondeur des causes, lointaines et prochaines, du phénomène conflictuel, pour vouloir s'en remettre à des interventions incessantes, sèches et comme automatiques, de ceux à qui revient effectivement l'exercice premier de l'Autorité apostolique, afin de «remettre de l'ordre dans la maison». Cette Autorité doit intervenir dans la force de la foi et de la charité, et donc avec courage, mais non en dehors des suggestions de la conjoncture psychologique et spirituelle. Elle doit assurément déjouer le piège des fausses négociations qui la paralyseraient en des «dialogues» dont elle perdrait le contrôle. Elle ne doit pas s'en laisser imposer par les dénonciations tout adolescentes de son «autoritarisme dépassé». Il lui faut intervenir selon les circonstances, au nom du Seigneur de l'Eglise. En retour, il revient à ceux des fidèles qui pensent avoir mieux compris la nature très particulière de cette Autorité apostolique, et les conditions de son exercice vrai, de favoriser celui-ci de manière intelligente, et non de l'exaspérer de façon intempestive. A l'égard des frères – relativement nombreux, mais surtout dans certains cercles d'«intellectuels» et parmi les prêtres – dont maintes attitudes et idées prétendument philosophiques, théologiques ou pastorales, leur apparaissent plus ou moins dominées par le «complexe antiromain» et ses séquelles de toutes sortes, ils doivent l'aide (ou au moins la proposition d'aide) d'une charité et d'une compétence intelligemment persuasives.

Je rappelle que ce fameux «complexe antiromain» – tout comme un certain «complexe romain» qui a pu et pourrait encore desservir, à Rome ou ailleurs, la cause du Siège apostolique – n'est pas une notion vague ni une invention polémique. Il est descriptible et analysable¹. Il se relie, aux pro-

¹ Cf. HANS URS VON BALTHASAR: *Le complexe antiromain* (Apostolat des Editions pour la traduction française). Cf. l'étude de H. de Riedmatten, O. P., *Nova et Vetera* 1979/1, pp. 67 à 77 (*Réd.*)

fondeurs secrètes et conflictuelles de l'âme humaine, à la difficulté de la relation filiale, ainsi qu'aux malfaçons de l'exercice de l'autorité paternelle. Il rejoint mystérieusement la récusation a priori, par l'homme déchu, du «système» divin de l'incarnation du Verbe, dont la structure apostolique et mariale de l'Eglise romaine n'est que le prolongement logique dans l'histoire.

Quiconque a entrevu cela dans la foi et dans la lumière de l'Esprit ne devrait pas trop s'étonner de la difficulté éprouvée par beaucoup de modernes, y compris parmi les catholiques, à consentir en vérité au régime divin (mais aussi à certains égards trop humain) de l'autorité dans l'Eglise. Il comprendra la provenance de leur propension à se laisser quelque peu mystifier par les rêves fraternisants et utopiquement libertaires. L'effet de tels courants va à cristalliser en eux une disposition d'intolérance envers l'autorité la plus légitime et nécessaire, désormais éprouvée comme surmoi archaïque et répressif. D'où le besoin de la contourner et, si possible, de se l'annexer en annexant d'abord l'autorité «scientifique» de certains théologiens complaisants ou dévoyés. Leur dialectique s'emploiera à déposséder le Père de sa «puissance», et à la partager «communionalement», au nom de la fraternité souveraine, entre les frères liés dans la contestation, mais rivaux en dehors d'elle ¹.

Si un processus conflictuel de cette sorte est à l'œuvre obscurément chez beaucoup qui s'évertuent à «ouvrir» l'Eglise à des horizons inconnus, et se trouvent par là intérieurement enclins à isoler et à exclure quiconque suspecte leur entreprise d'être tout autre chose que ce qu'ils en proclament, on comprend quel genre de difficulté chrétienne devient le lot de ces importuns. Ils ne doivent pas se laisser entraîner dans le rôle auquel les voueraient leurs frères «ouverts»: celui de mineurs précocement séniles, dépassés par le mouvement de l'Histoire et par les audaces de l'Esprit. «Vous vous protégez peureusement, leur dit-on, contre les risques d'une foi adulte et d'une charité sans frontières. Et contre vos frères en voie de libération évangélique, vous tentez en vain de maintenir le règne du juridisme sacré...». A part eux, ils savent bien qu'un énorme contresens égare de tels propos. Mais comment renverser évangéliquement des préjugés apparemment si assurés de leur objectivité?

A se défendre de façon inintelligente et passionnelle contre ceux qui, passionnellement et inintelligemment, leur assignent une telle place dans le grand combat entre l'Avenir et le Passé, entre l'Apôtre des nations et le clan des judaïsants, ils entreraient effectivement dans la mentalité et

¹ On reconnaîtra ici des notions et perspectives familières à l'anthropologie psychanalytique. Elles sont évoquées librement pour leur valeur symbolique et pour l'importance des domaines qu'elles indiquent, mais sans prendre parti sur leur pertinence proprement scientifique.

certaines méthodes de l'«intégrisme». Ils paraîtraient justifier ceux qui les accusent de s'exclure du dialogue. Bien plutôt, devant s'opposer résolument à ce qu'ils tiennent pour une grave et contagieuse errance par rapport à la vraie foi de l'Eglise, il leur faut tendre à une forme de liberté spirituelle, d'assurance paisible, de rigueur théologique, de disponibilité à toute proposition de dialogue authentique, en sorte de se garder des faiblesses de la défensive comme de celles de l'agressivité dans l'attaque ou la contre-attaque. Bref, il serait souhaitable que, refusant d'esquiver l'urgent combat de la foi et de céder là où il n'est pas question pour l'Episcopat catholique de céder quoi que ce soit, ils se considèrent par le fait même, dans la foi et l'humilité, comme en position de force, et acquièrent la douceur de cette force. Qu'ils prennent donc l'initiative de proposer et de clarifier le dialogue là où celui-ci n'est pas refusé a priori. Qu'ils s'y comportent non point d'abord en tacticiens supérieurs mais en témoins d'une Vérité non négociable dont ils sont les serviteurs avisés. Cela suppose la coexistence en eux de la simplicité de la colombe avec la prudence du serpent. En effet, les dialectiques fallacieuses qu'il leur faudra déjouer, afin de retourner la situation en faveur de l'exacte doctrine, s'entendent à exploiter les apparences, les demi-vérités, les mauvaises consciences et les dispositions généreuses. S'orienter avec clairvoyance au sein de situations de conflit sans se laisser soi-même neutraliser ni exaspérer par le tranchant des oppositions, ce sera finalement plus le fruit d'une grâce proportionnée à la difficulté que l'effet d'une habileté humaine à maîtriser celle-ci.

Ce qui rend souvent éprouvante et dangereuse la situation des chrétiens de bonne volonté qui perçoivent globalement la radicalité du combat de la foi dans l'Eglise d'aujourd'hui, c'est que ne disposant pas, dans la plupart des cas, des moyens psychologiques et dialectiques de démonter les sophismes par lesquels d'autres s'appliquent à les gagner, ou du moins à les intimider, ils risquent de laisser glisser de leurs mains les armes évangéliques qui leur permettraient de se maintenir sereinement dans la foi et dans la charité. Ils se laissent plus ou moins dominer par l'apparence de prophétisme, ou bien ils contre-attaquent, mais avec plus d'indignation que de maîtrise d'eux-mêmes et de la question disputée. Ou encore ils renoncent à prendre parti dans un affrontement dont les données exactes leur échappent. Et beaucoup qui, dans le peuple des humbles, voudraient s'en tenir simplement à la foi de toujours, ne parviennent plus, dans l'existence paroissiale quotidienne et dans les tâches d'éducation religieuse, à rencontrer le pasteur fidèle, averti et serein, à travers qui ils pourraient connaître et suivre dans l'obéissance, sans en éprouver de gêne, l'esprit et l'enseignement du Pasteur romain, et nul autre.

Quant aux pasteurs intermédiaires, ils ont fort à faire, dans la cacophonie des seigneurs de l'opinion se donnant comme théologique, pour discerner eux-mêmes les chemins de la vraie fidélité «pastorale et missionnaire». Il le faut pourtant. Et peut-être est-ce finalement chose assez simple, à condition de prêter l'oreille à l'Esprit-Saint, là où il parle sans équivoque possible, au centre du Collège apostolique.

D'«ECCLESIAM SUAM» A «REDEMPTOR HOMINIS»:
LA SURE ATTESTATION APOSTOLIQUE

Lorsqu'on s'impose de retourner en tous sens les données de la situation d'affrontement, et aussi de capitulation sous-intellectuelle en milieu catholique, notamment sur le territoire de la Fille aînée de l'Eglise, on peut avoir d'abord l'impression de l'inextricable, et être tenté de se résigner à ce qu'il en soit ainsi pour longtemps. Rien pourtant n'est moins sûr qu'une impression de cette sorte. Et la résignation qui s'ensuivrait ne pourrait se recommander en vérité ni de la foi, ni de la raison, ni du courage. Les trois, en effet, sont d'accord pour juger que le spectaculaire n'est pas habituellement promis à l'avenir. Grande est sans doute la confusion, et certains qui s'indignent présentement d'être frustrés par la hiérarchie du plein exercice de leur liberté de chrétiens ¹, ne réussissent que trop, provisoirement, à imposer leurs fausses problématiques de la liberté, du dialogue et de la conciliation, ne fût-ce qu'en dissuadant la hiérarchie de les désavouer clairement et de se priver de leurs services. Beaucoup de moyens d'action et d'endoctrinement sont pour l'instant entre leurs mains. Ils ne s'en servent pas pour persuader clercs et fidèles de ne pas leur accorder crédit, ni pour faciliter à qui voudrait leur opposer la foi et la raison critique, en un dialogue serré, l'accès au débat public. Le climat doctoralement antidogmatique régnant dans les milieux où se confectionne une certaine opinion majoritaire leur donne pour l'heure énergie et prestige. Mais cela ne saurait durer toujours, et l'opinion finira par apprendre, avec retard, que le roi est nu. Un moment viendra où *ce qui est* – ce qui est *vrai* – réussira à percer plus efficacement le brouillard du discours sophistique. On peut espérer qu'il ne sera même pas nécessaire d'anathématiser la foule des répétiteurs convaincus et abusés d'un certain évangile «postconciliaire» pour que celui-ci apparaisse disqualifié par ses propagateurs comme par ses effets de destruction. Et dès maintenant il suffirait presque aux catholiques d'entrer dans l'intelligence de l'enseignement conciliaire des derniers papes pour entrevoir les conditions d'une vraie correspondance, pour aujourd'hui, aux intentions de Dieu sur son Eglise.

Il s'agit d'opposer victorieusement une compréhension à la fois simple, cohérente, profonde, intégralement catholique, de ces intentions, à la variété de ce qui nous est proposé sur le marché mondain comme «christianisme éclaté» ², mais d'autant plus farouchement et fraternellement conciliateur. Ces qualités d'une authentique intelligence de la foi ne sauraient se rencontrer que là où cette foi est formulée en Eglise au nom même de Dieu; et où elle est formulée de telle manière qu'elle consonne parfaitement avec la foi que le Collège apostolique, récapitulé en Pierre et en ses successeurs, énonce dans l'accomplissement de sa mission d'enseignement. Le jour où

¹ Cf. par exemple le candide et désarmant *Manifeste de la Liberté chrétienne* publié à Pâques 1975 par un groupe de religieux en vue.

² C'est le titre d'un petit livre publié en dialogue par M. de Certeau et J.-M. Domenach.

les catholiques, à commencer par ceux qui leur dispensent une parole qualifiée de théologique, consentiront à accorder rigoureusement leur confession de foi à celle de Pierre, les dialogues qu'ils poursuivent ensemble présenteront cet avantage appréciable d'échapper à l'illusion des faux dialogues et des fausses conciliations, et de progresser vers une communion plus plénière, dans l'Esprit-Saint, y compris là où il leur faut prendre part aux confrontations ardues, mais nécessaires et éclairantes, de l'œcuménisme interconfessionnel. D'ailleurs – on l'aura compris – celui-ci est d'autant moins dissociable de l'effort de réconciliation entre catholiques présentement divisés que la genèse et l'aggravation de leurs ruptures ne se comprennent qu'en référence aux processus philosophiques, culturels et autres, procédant depuis des siècles de ruptures doctrinales anciennes, notamment depuis la crise de la réforme protestante.

Entendu et médité en relation avec celui du récent Concile, l'enseignement des derniers papes aurait de quoi engager tous les chrétiens sur la route longue et ardue, mais seule praticable, de la réconciliation doctrinale en Eglise. Mais il faudrait pour cela que cet enseignement devienne l'objet d'une écoute disponible, intelligente, pénétrée d'Esprit; et d'une écoute tenue pour suffisante, non en ce sens qu'elle exclurait la moindre parole humaine digne d'être entendue, mais en ce sens qu'elle serait acceptée comme seule normative, toutes autres paroles devant être soumises à discernement à partir de cette parole-là. Et cela suppose quelque chose qui tend aujourd'hui à devenir rare: une certaine idée de la valeur objective du vrai, et donc une certaine idée de l'erreur. Non seulement la charité permet qu'il en soit ainsi, mais elle l'exige.

Pour la plupart des frères séparés il est difficile que l'écoute de l'enseignement romain soit exempte de sélectivité et de contestation partielle, tant persévère chez eux le sentiment que la papauté doit encore parcourir du chemin en direction du «véritable évangile» avant de mériter d'être tenue pour l'organe providentiel de l'enseignement apostolique. Il en va malheureusement de même, depuis un certain temps, chez des catholiques qui se jugent eux-mêmes plus évolués. La conviction tend à les abandonner que c'est aujourd'hui comme jadis d'abord dans la parole apostolique du Pape que Jésus s'adresse aux hommes «en direct». Cette idée leur semble irrecevable parce qu'anachronique, et même simplement fausse, démentie qu'elle serait par l'histoire. Chez ceux qui veulent encore en retenir quelque chose afin de ne pas rejeter brutalement toute spécificité catholique, il arrive qu'elle soit entremêlée de sa propre négation. Ce n'est pas qu'ils auraient par eux-mêmes repris théologiquement l'ensemble de la question. Simple-ment leur position en retrait par rapport à l'enseignement le plus constant de leur Eglise résulte d'un acte de confiance à l'endroit de toute une littérature largement diffusée et vulgarisée, selon laquelle c'est ainsi qu'il convient aujourd'hui de penser «scientifiquement» et «évangéliquement». Et il se trouve que Rome a la malchance de ne pas penser ainsi. D'où la nécessité de lui refuser une confiance entière.

Ainsi, plutôt que d'accueillir dans la foi, dans une foi instruite et raisonnée, la Parole qui s'adresse à eux depuis le Siège apostolique, ces catholiques s'en remettent à ceux qui les pressent de croire que la foi adulte et critiquement personnalisée doit passer par une prise de distance méthodique à l'égard des interprétations romaines du dessein actuel de Dieu sur son Eglise. Combien seront conduits à découvrir un jour qu'en cela, précisément, ils ont été trompés, voire même se sont plu à l'être. «La hiérarchie de l'Eglise, disent-ils, doit apprendre à dialoguer avec le Monde, comme nous nous efforçons de le faire au nom du Christ». L'idée les effleure-t-elle que c'est par une quadruple confusion sur la personne du Christ, sur la réalité de l'Eglise, sur celle du Monde, et enfin sur la nature vraie du dialogue, qu'ils vont répétant ce propos. Que ne se sont-ils donné la peine de lire la première encyclique de Paul VI, *Ecclesiam suam*, traitant de ces quatre réalités et de leurs rapports!

Cependant, ils insistent: «Il y a, expliquent-ils, contradiction entre le fait d'enseigner avec autorité, dans la conscience de quelque infaillibilité pastorale, et celui de faire l'éloge du dialogue comme mode approprié de relation entre l'Eglise – *Mater et Magistra* ne cédant en rien sur ses prérogatives magistérielles – et les hommes de ce temps, dans la diversité de leurs situations à son égard...». Et ainsi de suite. Mais je le répète, c'est faute de lire objectivement, en disposition de disciples de l'Eglise, faute de percevoir la cohérence de l'ensemble du discours de Paul VI – et faute d'autres choses encore – qu'ils s'obstinent en des objections de cette sorte. Car il n'y aura jamais entre les hommes, et spécialement entre auditeurs de Dieu en Jésus-Christ, de dialogue susceptible de conduire les interlocuteurs à la plénitude d'une vérité transcendante, et à ce titre fondatrice, si n'est pas déjà présent parmi eux quelqu'un qui conduit ce dialogue selon les exigences du Maître intérieur. La philosophie elle-même, avertie par Socrate et par d'autres sages, sait qu'il ne peut en être autrement. Comment l'ecclésiologie catholique pourrait-elle l'ignorer, et ne pas discerner en quelle manière unique cela doit se réaliser dans l'Eglise? Par quelqu'un qui ne peut accomplir sa mission de disciple du Seigneur qu'en se présentant tel que le Seigneur l'a institué: comme le guide du dialogue de ses frères vers une vérité donnée d'en haut, qu'ils ne sauraient atteindre ni conserver sans lui. C'est là sa *différence*, et il est seul au monde à devoir assumer, par obéissance, une charge ecclésiale comportant cette différence. Que si l'on prétend enseigner que l'unité véritable vit de toutes les différences fondées en volonté divine, c'est assurément prendre un risque étrange que de prononcer *ex cathedra* que celle-là seule représente un obstacle à l'avènement de l'unité, qui, selon la volonté du Christ interprétée de façon non protestante, constitue précisément le lien faute duquel la communion se désagrège ¹.

¹ PAUL VI, *Ecclesiam suam*, n° 114: «Une pensée à cet égard Nous afflige, celle de voir que c'est précisément Nous, défenseur de cette réconciliation, qui sommes considéré par beaucoup de nos frères séparés comme l'obstacle, à cause du primat d'honneur et de juridiction que le Christ a conféré à l'apôtre Pierre, et que Nous avons hérité de

Naturellement, on enseigne en même temps, toujours en vertu de la même scientificité théologique, que la communion, bien loin de se désagréger, gagnera en vérité et profondeur, pourvu que puissent s'ébattre en liberté et en créativité «pluraliste» les individus et groupes fugaces provoqués par l'Esprit à «réinventer l'Eglise pour notre temps». On comprend que, dans ces conditions, la doctrine pontificale concernant le dialogue et la réconciliation dans l'Eglise puisse être ignorée sereinement de ses destinataires les plus directement visés. Elle avait d'ailleurs mis en garde contre ce qui ne pouvait manquer d'arriver – et s'est effectivement produit au-delà de ce qu'on pouvait redouter dès les lendemains du Concile – en cas d'erreur sur la nature du dialogue en Eglise. On pouvait lire dans *Ecclesiam suam* des avertissements qui voulaient être non point neutralisation de l'esprit conciliaire authentiquement catholique, mais tentatives d'exorcisation d'un esprit prétentieusement contestataire sourd aux propositions positives du Pape¹. Celui-ci préconisait, dans le climat même du Concile, une prise de conscience ecclésiale plus profonde, une réforme fondée en conversion chrétienne, en clairvoyance théologique, en générosité pastorale, ainsi qu'un usage typiquement chrétien du dialogue en vue d'un progrès dans l'unité et dans le respect des complexités de l'âme moderne.

Il est arrivé – ce n'était certes pas la première fois – que ceux à qui étaient destinés ces propositions et ces avertissements, surtout parmi les catholiques, ont parfois cru devoir retenir des premières ce qui leur convenait, tout en ignorant les seconds, sinon pour ironiser à leur propos. J'ai personnellement entendu des paroles de sèche ironie et de sainte indignation de la part de tel œcuméniste catholique lors de la parution d'*Ecclesiam suam*. Je doute que le même se soit, quelques années plus tard, senti atteint par les adjurations pathétiques de l'exhortation apostolique sur *La réconciliation dans l'Eglise*, à supposer qu'il en ait pris connaissance en esprit

lui. Certains ne disent-ils pas que si la primauté du Pape était écartée, l'union des églises séparées avec l'Eglise catholique serait plus facile? Nous voulons supplier les frères séparés de considérer l'inconsistance d'une telle hypothèse; et non seulement parce que sans le Pape l'Eglise catholique ne serait plus telle, mais parce que l'office pastoral suprême, efficace et décisif de Pierre venant à manquer dans l'Eglise du Christ, l'unité se décomposerait; et on chercherait en vain ensuite à la recomposer sur des principes qui remplaceraient le seul principe authentique, établi par le Christ lui-même: 'Il y aurait dans l'Eglise autant de schismes qu'il y a de prêtres', écrit justement saint Jérôme.»

¹ Cf. *Ecclesiam suam*, n° 28. Voir aussi n° 50: «A bien des gens le conformisme apparaît comme inévitable et même sage. Aisément, quiconque n'est pas enraciné solidement dans la foi et dans l'observation de la loi de l'Eglise croit le moment venu de s'adapter à la conception profane de l'existence comme à la meilleure et à celle qu'un chrétien peut et doit faire sienne. Ce phénomène d'assimilation se manifeste dans le monde de la philosophie: que ne peut la mode, même en ce domaine de la pensée, qui devrait être autonome et libre, réservant un accueil avide et docile à la seule vérité et à l'autorité de maîtres éprouvés!»

de foi et (pourquoi pas?) de bienveillance œcuménique¹ Depuis, je pense qu'il continue d'aller très officiellement à travers le monde concilier «œcuméniquement» ce qui est effectivement conciliable, mais aussi sans doute ce qui ne l'est pas. Un parmi bien d'autres, en cette époque où tant de bonnes volontés et de désirs de communion universelle sont plus ou moins contaminés par une pauvre idéologie d'unité et de communion dont l'effet est d'intervertir, et donc de subvertir les données du problème de la réconciliation des hommes, selon Dieu, dans l'Eglise et par elle. Ce qui est de façon constitutive fondement d'unité est ressenti et présenté comme devant être récusé ou «converti» au nom des exigences d'une unité «autre», que l'on se garde bien de confronter avec la raison et avec la révélation. Ce qui présente tous les symptômes de la confusion, de la dislocation, de la décadence, trouve accélérateurs, diffuseurs et apologistes parmi ceux-là mêmes dont la charge serait de servir l'unité de l'Eglise, et de travailler, en même temps qu'à leur propre conversion spirituelle, à l'instruction et si possible à la conversion intellectuelle, morale, doctrinale, de ceux dont ils sont devenus les otages abusés ou, plus rarement, je l'espère, les complices conscients. Dans tous les cas, c'est la cause de l'Eglise, en même temps que celle de l'homme – de tous les hommes – qui est trahie. Ce disant, je n'oublie certes pas que Dieu est juge ultime de ce qui, en l'occurrence, s'est passé réellement au profond des cœurs et des intelligences.

Bien loin de moi la pensée que toutes les difficultés rencontrées à l'heure présente par les catholiques s'il s'agit de discerner entre vrai et faux conflit, entre vraie et fausse conciliation, et pour vivre eux-mêmes et rendre plus désirable à d'autres la réconciliation dans l'Eglise, tiennent uniquement à l'attitude choisie face à l'enseignement du Concile et de la papauté, par qui cet enseignement reçoit son interprétation fidèle et ses prolongements

¹ Exhortation apostolique *Paterna cum benevolentia*, sur «la réconciliation à l'intérieur de l'Eglise», n° 5: «Les oppositions internes qui affectent les divers secteurs de la vie ecclésiale aboutissent, lorsqu'elles viennent à se stabiliser en un état de dissidence, à opposer à l'unique institution et communauté de salut une pluralité d'institutions ou communautés de la dissension qui ne sont pas conformes à la nature de l'Eglise: cette dernière, s'il venait à se créer des fractions opposées et des factions rivales sur des positions absolument inconciliables, perdrait en effet son propre tissu constitutionnel. Survient alors la polarisation de la dissension, en vertu de laquelle tout l'intérêt est concentré sur les groupes respectifs, pratiquement autocéphales, chacun d'eux s'estimant rendre honneur à Dieu. Cette situation porte en elle-même et introduit dans la communauté ecclésiale, pour autant qu'elle le peut, les germes de la désagrégation.

«Nous souhaitons vivement que la voix de la conscience conduise les individus à un processus de réflexion qui les porte à un choix plus conscient. Nous conjurons tous et chacun d'entreprendre cette démarche: *Scrute le secret le plus intime de ton cœur et pénètre, en explorateur diligent, dans tous les replis de ton âme*. Nous voudrions réveiller en chacun la nostalgie de ce qu'il a perdu: *Rappelle-toi d'où tu es tombé, repens-toi, reprends ta conduite première* (Apoc. 2, 5)». La citation précédant celle du verset de l'Apocalypse est prise de saint Léon le Grand.

authentiques. Il est vrai que ce critère est, d'une certaine façon, simple et assuré. Mais on peut l'invoquer aussi de façon paresseuse, étroite, voire parfois équivoque. Certains, qui n'entrent guère dans la profondeur, dans la complexité, et donc aussi dans l'unité et simplicité véritables dont vit la conscience ecclésiale en ce temps de l'Histoire sainte, argumentent sommairement, à partir de ce qu'ils pensent en comprendre, et répercutent quelque chose de leurs conflits personnels ou socio-politiques en de hâtifs combats «pour l'Eglise et le Pape». Il en est même pour entrer en croisade pour la papauté contre le Pape lui-même, supposé plus ou moins asservi à son entourage, ou favorable à des courants de pensée compromettants pour la cause catholique. L'histoire ancienne et contemporaine offre de quoi illustrer l'existence et les méfaits de telles attitudes. Si les justifications n'en sont jamais bonnes en définitive, il faudra pourtant se garder d'oublier le poids de trouble dont ont pu être accablés ceux qui, en des temps de scandale, viennent à y succomber.

Nous sommes invités par l'épreuve elle-même à voir les choses de plus haut. L'Eglise ne peut assumer sa tâche ici-bas qu'au prix d'un engagement spirituel de toutes ses forces vives, et de toutes les vocations particulières suscitées, entretenues, renouvelées en elle par l'Esprit de Dieu. C'est dire, en particulier, que ni les urgences intellectuelles, ni une juste et charitable vigilance critique, ni les requêtes authentiques de la mission vers ceux qui sont loin (de toutes sortes d'éloignements), ne doivent être dépréciées, comme si le bon fonctionnement de la discipline ecclésiale suffisait à tout. En réalité, ce bon fonctionnement, entendu en termes de vie et d'Esprit-Saint, suppose et active tout cela. Au nom même de la fidélité qu'elle doit à Dieu, l'Eglise se doit déjà, de façon prioritaire, aux tâches de pensée. Elle est par vocation théologienne, dans l'amour.

C'est bien pourquoi aussi, en ce temps post-conciliaire où les experts en toutes disciplines se multiplient par génération spontanée, et où l'exercice d'une pensée philosophique et théologique digne de ce nom tend à devenir chose difficile, il faut travailler à rendre cette pensée possible et reconnaissable. Des critères de discernement sont indispensables entre vrai et faux prophétisme. D'un prophétisme sans sainteté et sans discipline ecclésiale, qu'attendre de bon? Aussi, ceux que préoccupe le danger d'une falsification, parmi les catholiques, des conflits, des dialogues, des conciliations, et en général de la prédication de la foi, accepteront de vivre et de penser selon l'Eglise. Ils auront la candeur désuète d'affirmer qu'ils apprécient l'essentiel de ce qui, depuis longtemps déjà et de plus en plus, leur vient de Rome: la proclamation actualisée de l'Evangile du salut. Et en ce qui concerne l'esprit à adopter dans la poursuite du dialogue avec les chrétiens non catholiques et avec les autres hommes, ils n'auront pas la prétention d'en instruire la papauté. Car enfin, les papes aussi – on voudra peut-être le leur accorder – sont conduits à devenir plus que d'autres experts en relations chrétiennes. Des responsabilités de gouvernement pastoral leur sont imposées, aux dimensions de l'Eglise universelle, que ne paraissent guère soupçonner tels spécialistes improvisés de la «marche de l'Esprit dans

l'Histoire». Qui peut réellement se substituer à eux s'il s'agit d'interpréter et de manifester les volontés de Dieu sur son peuple? Et même, qui peut leur enseigner les impératifs d'un dialogue vrai, à l'échelle de l'Eglise et du monde? Mais comment faire entendre, à l'encontre de tant de plaidoyers contraires, que même en ce qui regarde les requêtes d'un dialogue libre et véridique avec le monde, c'est encore de la stabilité romaine, de la *firmitas Petri*, qu'il convient d'attendre, en ces temps conciliaires, l'apport décisif?

Tenons-nous-en à cette seconde moitié du XX^e siècle, dominée par l'ample et combien risquée «mise à jour» effectuée à Vatican II. Le contraste paraît frappant entre les dramatisations tendant à laisser croire, de l'extérieur, à des modifications profondes dans l'esprit du gouvernement de l'Eglise, lorsqu'un pape succède à un autre – par exemple Jean XXIII à Pie XII – et ce qui est vécu réellement à l'intérieur de la conscience continue qu'ils ont de la seule urgence toujours imposée à l'Eglise: se conformer mieux à sa propre essence en se conformant mieux à son unique Maître Jésus-Christ, dans la lumière et l'énergie de l'Esprit-Saint. Que n'a-t-on pas écrit sur la «révolution» bienveillante et bonhomme qui serait survenue dans le mode d'exercice de l'autorité papale avec Jean XXIII, après la terreur quasi stalinienne (le rapprochement a été fait!) qui aurait sévi dans l'Eglise au temps de Pie XII! Et sur l'anxiété élevée au rang de principe de gouvernement chez Paul VI! Quelles spéculations n'a-t-on pas faites sur les promesses du «sourire» de Jean Paul I! Et voici maintenant Jean Paul II, avec son énergie et sa détermination «polonaises». De nouveau les passions et les idéologies prennent la parole.

Il arrive que tout cet affairément pense-petit, fournisseur des chroniques religieuses dans la presse mondaine, ait son équivalent chez quelques serviteurs subalternes de la Curie romaine. Il ne *peut pas* en être de même, en notre temps du moins, pour ceux qui se trouvent promus à la plus haute et à la plus crucifiante charge dans l'Eglise. Non pas que d'un pape à l'autre n'existe aucune différence dans la façon d'être homme, et prêtre et chef spirituel. Les différences peuvent être voyantes dans la forme d'intelligence et de sensibilité, comme dans la manière de porter le fardeau de l'autorité suprême. Mais ce fardeau lui-même impose à qui doit l'assumer à fond quelque chose comme une personnalité de surcroît, qui est celle du pontificat romain sous le signe de Pierre. Quiconque prétendrait que c'est là une «dépersonnalisation» regrettable, et presque déshumanisante de la papauté, et que l'Eglise aurait avantage désormais à se doter de papes-présidents, élus sur programme d'aménagement moderne de l'Eglise, et par là (imagine-t-on) plus libres et spontanés, plus conscients de devoir innover, bref, chacun plus «lui-même», ne saurait guère de quoi il parle. Chaque pape est l'envoyé du Christ à son Eglise, pour un temps et une tâche déterminés d'en haut, et à l'intérieur d'un temps total et d'une mission apostolique transcendant les époques et les aléas des événements humains.

Pour illustrer ce rapport entre l'originalité de l'homme et le renoncement à soi du serviteur, on pourrait, par exemple, considérer chacune à part puis confronter entre elles à travers le temps, les encycliques inaugurales

des papes. Chacun y apporte, de façon plus personnelle et spontanée, l'écho de ses préoccupations et de son expérience de croyant et de pasteur, élaborées avant son élection inopinée au Siège de Pierre. Ainsi, *Redemptor hominis* manifeste un type d'homme et atteste une forme de réflexion différents de ce qui apparaissait dans *Ecclesiam suam*, encyclique si imitativement « montiniste ». L'auteur d'*Ecclesiam suam*, qui avait tant admiré et servi Pie XII, n'a pas copié *Summi Pontificatus*. Pourtant, de l'un à l'autre texte, l'assomption des impératifs propres à la charge de Pierre est identique, et s'exprime en termes comparables. Sur ce point, comme sur beaucoup d'autres, Jean XXIII était, en vertu de la même charge, aussi traditionnel que Pie XII, et autant que l'est et le sera Jean Paul II, si accordé lui-même à l'esprit de Paul VI et de ceux qui le précédèrent. Une *forme commune* (au sens métaphysique de ce terme) intègre leurs différences, sans les dépersonnaliser. La Tradition qu'il leur revient de poursuivre et d'illustrer s'impose à eux. Elle programme leur action pastorale en vertu d'une Autorité originelle et d'une Sagesse immuable en son fond, qui ne laissent libre jeu aux improvisations personnelles qu'en les préaccordant à la liberté transcendante de l'Esprit-Saint, principe d'identité de l'Eglise. Et cela suppose une pratique très particulière du dialogue intra-ecclésial.

Se représente-t-on quelle force normative comporte le dialogue intime et systématique que chaque pape est conduit, en tant que tel, à poursuivre en toute obéissance avec les voix multiples de la Tradition dont il est constitué le témoin intelligent et libre ? De ce dialogue docilement poursuivi, et prolongé dans le présent, peu de choses sont perçues de l'extérieur. Et c'est pourquoi, de l'extérieur, on réagit souvent, en présence de l'enseignement pontifical, comme s'il s'agissait de la réitération « conservatrice » d'enseignements romains antérieurs, à contre-courant des besoins d'une société vivant au rythme d'incessantes innovations. A moins qu'au contraire on passe rapidement sur le « déjà connu » de cet enseignement apostolique pour mettre en évidence – au prix peut-être d'une déformation de l'ensemble – l'élément nouveau, ou supposé tel. Cette nouveauté vaut alors au Pape les encouragements de ceux qui, l'ayant depuis longtemps précédé dans les voies de l'« ouverture », lui savent gré de commencer prudemment à leur donner raison. C'est ainsi, considèrent-ils, que la papauté entre tardivement – mais mieux vaut tard que jamais – dans la pratique du dialogue, et réduit son éloignement d'avec la modernité. Ils ignorent seulement qu'un dialogue d'Eglise aux dimensions des siècles et de l'humanité se trouve soumis à des règles et doit recourir à des moyens au sujet desquels le Saint-Siège ne saurait tenir une conférence de presse mensuelle.

Dès lors, dans la continuité de la Tradition et l'accueil des données nouvelles de l'histoire humaine, l'élaboration de la pensée et de l'action pastorale de chaque pape comporte un travail réfléchi de conciliation. Celui-ci, sur le fond, est moins de nature diplomatique que de nature « conciliaire ». Il revient en effet à un concile de concilier ce qui demande à l'être, en esprit catholique. Mais une tâche comparable s'impose à la papauté en tout temps. Il est certes normal de rappeler la force d'inspiration qu'aura value à un

Jean XXIII, à un Paul VI, à un Jean Paul II, la tâche de décider, de préparer, de guider et de faire aboutir un concile tel que Vatican II. Mais ce concile n'est pas né de rien et il n'a pas travaillé sur rien d'antérieur. Essentielle fut la contribution doctrinale des papes – depuis Léon XIII, pour l'après-Vatican I – aux maturations de divers ordres qui ont conflué à Vatican II. A considérer les choses en profondeur, il apparaît qu'un Léon XIII, un Pie X, un Benoît XV, un Pie XI, un Pie XII, œuvraient selon la loi d'une Eglise depuis toujours appelée à concilier ce qui se présente à l'état confus et disjoint, et attend d'être repris dans l'unité, en forme catholique.

Parce que dans l'Eglise, et là seulement, il y a une forme réelle de catholicité, celle-ci s'exprime en premier lieu, comme fonctionnellement et aussi comme mystiquement, à l'intime de la conscience des papes – de ce qu'il y a de permanent en cette conscience. L'effort en vue de concilier, là où la chose est possible, se trouve alors subordonné à la mission de réconcilier. N'est-ce pas là ce qui doit constituer la passion la plus profonde de la papauté, surtout en ce temps où les divisions entre chrétiens sont ressenties comme plus insupportables, et où le monde profane se découvre dépossédé de tout principe de cohésion? Passion de l'unité, et donc aussi passion pour l'unité, passion rédemptrice. L'Eglise ne dialogue et ne concilie valablement que dans la lumière et la force de la Passion, de la Résurrection, et de l'effusion de l'Esprit. Il est donc assez logique que, dans le mouvement même du Concile de Jean XXIII et de Paul VI, Jean Paul II nous invite à référer nos pensées et nos conduites de croyants au mystère de la Rédemption¹.

PAUL TOINET

¹ Selon le même esprit que Paul VI dans *Ecclesiam suam*, Jean Paul II présente, dans *Redemptor hominis*, des réflexions à la fois très personnelles et très ecclésiales. La continuité avec l'œuvre du Concile et avec l'œuvre personnelle de Jean XXIII et de Paul VI est soulignée avec insistance. Quant au recentrement de l'ensemble de l'encyclique sur le mystère de la rédemption des hommes par le Christ, il s'explique suffisamment par la conviction si forte chez le nouveau pape, comme chez Paul VI, que la seule humanité viable est celle que le Rédempteur ressuscite en lui. L'époque présente, où le contraste apparaît si tragique entre les hautes aspirations de l'homme – traversées de rêves démesurés – et l'échec patent et sanglant de son projet d'auto-suffisance – réclame plus que jamais la mise en lumière par l'Eglise de la nécessité absolue de l'appel au salut de Dieu en Jésus-Christ. Rien de cela n'est nouveau, et néanmoins tout cela est et doit devenir nouveau pour ce temps de misère et de grâce:

«A travers la conscience, si bien développée par le Concile, que l'Eglise a d'elle-même, à tous les niveaux de cette conscience, dans tous les domaines d'activité où l'Eglise s'exprime, se retrouve et s'affirme, nous devons tendre constamment vers Celui qui est la tête, Celui de qui tout provient et pour qui nous sommes, Celui qui est tout à la fois la voie, la vérité, et la résurrection et la vie, Celui en qui, en le voyant, nous voyons le Père, Celui qui devait s'en aller d'auprès de nous – entendons: par sa mort sur la croix et par son ascension au ciel – pour que le Consolateur vienne et continue de venir à nous comme Esprit de vérité. En lui sont tous les trésors de la sagesse et de la science, et l'Eglise est son Corps. L'Eglise est 'dans le Christ, en quelque sorte le sacrement, c'est-à-dire le signe et le moyen de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain' (*Lumen Gentium*, 1): et c'est lui qui en est la source! Lui-même! Lui, le Rédempteur» (*Redemptor hominis*, 7).

Référence également à *Ecclesiam suam* en ce qui concerne la perspective du dialogue de salut entre l'Eglise et les hommes, selon les cercles concentriques où ils se tiennent par rapport au Centre apostolique (R. H. n° 4).

Dix ans après «*Humanae Vitae*»: Vers une théologie positive du mariage

Il y a des gens qui croient que la publication de l'encyclique *Humanae Vitae* a provoqué l'abandon de la pratique et de la foi catholique de tant d'hommes et de femmes au cours des dix dernières années. Il ne faut certes pas méconnaître la déception d'un certain nombre de ceux qui avaient été imprudemment encouragés à attendre un relâchement des exigences chrétiennes traditionnelles en ce domaine. Mais il faut dire franchement qu'expliquer par là le phénomène dont nous parlons est un bel exemple du sophisme *post hoc, ergo propter hoc*, même si on a eu la surprise de le voir accepté dans ce cas par quelques sociologues de valeur, comme Andrew Greeley. En fait, pas plus ici qu'ailleurs, il ne suffit qu'un phénomène en suive un autre pour que l'un soit la cause du second. Il est d'ailleurs bien évident que la crise qui a suivi le dernier Concile n'avait pas attendu *Humanae Vitae* pour se développer. La vérité est que c'est cette crise, de la foi et de la pratique, dont les réactions à *Humanae Vitae* ne sont qu'un symptôme parmi d'autres, qui est à l'origine de ces défections. Et, il faut le souligner, elles ont été le fait non moins de gens scandalisés, déconcertés par le soudain laxisme de tant de théologiens, de prêtres, de religieux, que de fidèles qui avaient spontanément senti leur foi vaciller, leur fidélité tiédir. Car, on ne le dira jamais assez, la crise postconciliaire est née d'abord dans des milieux de théologiens, puis s'est propagée parmi les religieux, et n'a atteint les prêtres en général que secondairement et la masse des fidèles seulement en dernier et non en premier lieu.

Si, sans nul doute, quelque chose, après *Humanae Vitae*, a pu accélérer le processus, c'est bien l'incroyable absence de réponse positive à l'encyclique de la part de trop de leaders, plutôt que l'appel qu'elle faisait à la fidélité et à la générosité des laïcs, hommes et femmes. Quand l'encyclique fut publiée, j'enseignais moi-même dans ce qui était encore l'un des principaux centres de l'enseignement catholique aux Etats-Unis. Une incroyable propagande y fut aussitôt lancée contre elle, contre l'autorité du Pape, par une poignée de théologiens, avant que personne (eux compris) eût lu ou même parcouru le document, seulement parce que le bruit s'était répandu qu'il ne laissait pas tomber ce qui a toujours été considéré, depuis les premiers temps du christianisme, comme la position chrétienne sur la contra-

ception. Bien entendu, ça et là, il y avait des fidèles découragés par le fait qu'on ne leur concédait pas ce que ces soi-disant «réformateurs» leur avaient fait follement attendre. Mais combien plus nombreux ceux qui furent soudain dégoûtés d'une Eglise où tant de responsables plus ou moins officiels, de prêtres, de religieux, révélaient brusquement que l'autorité, jusque-là reconnue pour suprême, dès lors qu'elle ne changeait pas d'avis à leur gré sur une question capitale où tous les catholiques ont toujours tenu la même position, ne comptait plus pour eux à ce point qu'ils ne daignaient même pas prendre la peine de s'informer exactement de ce qu'elle disait à ce propos avant de clabauder contre elle.

Plus généralement, si tant de catholiques ont été déçus par l'Eglise, déjà bien avant *Humanae Vitae* mais encore plus depuis, au point de se retirer, plus ou moins discrètement, c'est l'incroyable anarchie qui s'y est développée au cours des quinze dernières années qui en est la cause majeure et immédiate: anarchie propagée par des «théologiens» prétendus, qui ne sont trop souvent que de piètres journalistes, avides seulement ou d'abord de faire sensation à tout prix. D'où le désarroi (pour ne pas dire la simple débandade) de tant de religieux ou de religieuses, ne sachant plus pourquoi ils étaient ce qu'ils étaient, puis, par contagion, le flottement de trop de prêtres, et finalement, pour les laïcs, ce qui a semblé l'effondrement de toutes leurs certitudes.

De ce point de vue, *Humanae Vitae* a fourni un test majeur de la décomposition accélérée de l'esprit catholique (et tout simplement chrétien), avant tout chez ceux qui auraient dû être ses premiers ou principaux mainteneurs. Face à cela, combien il a été remarquable de voir d'emblée, mais vite en nombre croissant, bien des non-catholiques, ou même des non-chrétiens – médecins, moralistes, sociologues – déclarer que le Pape avait pris une position qui s'imposait, à un moment où il était clair que, dans notre société, la sexualité, spécialement sous l'influence désastreuse des mass media employés dans des buts basement démagogiques, quand ce n'était pas uniquement lucratifs, tendait à être considérée comme indépendante de toute considération morale.

Plus précisément et plus profondément, les observateurs les plus lucides, au cours de ces dix dernières années, en sont venus à reconnaître de plus en plus explicitement que le Pape, par là, avait été le premier à s'opposer sérieusement à un mépris croissant pour le caractère sacré de la vie, mépris qui pourrait bientôt, s'il n'était vigoureusement contré, signifier le suicide de notre société permissive. Il est maintenant clair pour tous ceux, catholiques ou non, qui ont encore des yeux pour voir, qu'*Humanae Vitae*, quels qu'aient pu être ses défauts, réels ou supposés, a été la première digue dressée contre une désintégration accélérée, non seulement de l'éthique chrétienne, mais de ce principe fondamental de tout humanisme: le respect absolu de toute vie humaine.

Il faut souligner que l'encyclique *Humanae Vitae* a réalisé cela, non point en enseignant quoi que ce soit de neuf, mais tout juste en maintenant qu'il n'était pas plus au pouvoir du Pape que d'aucun autre maître d'enseigner,

sur le point en question, rien d'autre que ce qui l'a toujours été depuis les origines chrétiennes, et qui en était arrivé à être accepté par les meilleurs esprits de l'humanité même non croyante, sous l'influence du christianisme : à savoir que la vie, la vie de l'homme, même du plus frêle des êtres humains, même de celui dont l'être s'ébauche seulement, est sacrée, et qu'elle ne peut être sacrifiée à aucune commodité égoïste, ni même sociale.

Au moment où parut l'encyclique, toutes sortes de propagandes proclamaient qu'un usage plus libre et plus large de la contraception était le seul moyen d'arrêter le développement de l'avortement. Mais, depuis lors, la constatation s'est imposée : la complète libéralisation dans l'usage des contraceptifs, loin d'éliminer l'avortement, s'est vue accompagnée par la multiplication de celui-ci. Aujourd'hui on nous dit au contraire : dès lors qu'on admet la contraception, pourquoi ne pas admettre aussi bien l'avortement ? Et il est déjà clair que la légalisation de l'avortement prépare maintenant la légalisation de l'euthanasie. L'euthanasie à son tour, une fois introduite dans les lois, que nous promet-elle ? Sans doute la liberté de supprimer tous les infirmes congénitaux comme les malades incurables, et puis bientôt tous ceux qui sont considérés comme un obstacle à la jouissance d'une vie sans entraves par la majorité, etc. Tant il est vrai que le respect de la vie est indivisible. Ou bien c'est un absolu, qu'il ne peut être question de discuter, ou bien il sera condamné à disparaître progressivement, et peut-être bien plus vite que les observateurs les plus pessimistes ne l'auraient cru possible.

Ceci devrait suffire à nous faire comprendre qu'un enseignement constant de l'Eglise pendant les deux mille ans de son existence, enraciné dans toute la révélation biblique, et correspondant au plus profond instinct de la nature humaine, ne peut être altéré ou simplement négligé sans que les effets les plus nocifs s'ensuivent, au lieu des « libérations » attendues...

Quand tout cela a été bien considéré, il n'en résulte pas qu'on doive estimer qu'*Humanae Vitae* a dit sur ce problème tout ce qu'il y avait à dire. *Humanae Vitae* s'est bornée à répondre à une question, telle qu'elle avait été posée : «Pouvons-nous maintenant laisser tomber une barrière qui avait été dressée, pendant des siècles, face à toute désintégration possible de l'éthique sexuelle, pour des possibilités plus grandes de jouissance ou de simple commodité, désirées aujourd'hui par bien des hommes et des femmes, chrétiens ou non ?» La réponse a été : «Non», et elle ne pouvait être autre chose. Mais, tout comme le problème en cause ne saurait se réduire à la question telle qu'elle avait été posée, il ne peut être résolu par la réponse inéluctable.

Humanae Vitae a donné une réponse casuistique à une question casuistique. Mais le trouble même qui s'en est suivi est un signe de ce fait que l'éthique chrétienne, de nos jours peut-être moins que jamais, ne peut être réduite à un jeu de questions et de réponses de cet ordre. La casuistique garde et maintient une zone de protection à l'entour de la moralité chrétienne proprement dite. Elle ne peut lui fournir sa base ni sa justification. Et, il faut y insister, nous n'avons pas ici affaire même à une simple question de moralité positive. Le problème touche au développement de ce que la spi-

ritualité chrétienne a de plus essentiel: la vraie nature et les implications de l'amour. Ceci va bien au-delà, en effet, même de la vue la plus constructive de la loi morale.

L'objet essentiel de l'étude qui suit sera donc de développer et de tâcher d'éclaircir ces deux points.

I.

Il est certain qu'on ne peut se passer de la casuistique. Car il y a des questions précises, concrètes qu'on ne peut éviter de poser, et auxquelles, une fois posées, il faut absolument donner une réponse sans ambiguïtés. Ce n'en est pas moins la mort de toute morale que de la réduire à la casuistique. Car la morale en devient une simple collection de prohibitions, alors qu'elle devrait être la vraie manière de vivre, de mener une vie pleinement humaine. Mais, quand la casuistique prend toute la place, on ne peut éviter une impression tout opposée: comme si la morale visait à limiter, à restreindre, à contracter la vie humaine. Elle devient ainsi, au moins en apparence, un obstacle au développement sain de cette vie, et, en fin de compte, l'imposition aux instincts les plus naturels de contraintes contre nature. Quand on en est là, il est sûr que toute moralité, si elle n'est pas encore morte, est mourante.

La moralité vraie, bien au contraire, n'est que l'obéissance à la loi même de notre nature: non une artificielle, antinaturelle compression de notre être, mais sa propre voie de développement. Une telle obéissance, par suite, loin d'impliquer aucune intolérable contrainte, apparaît comme la seule forme de réalisation de soi où notre liberté puisse se révéler créatrice et non destructrice. Mais, pour qu'il en soit bien ainsi, il faut évidemment qu'un but positif soit proposé à notre effort moral, but qui justifiera seul les prohibitions éthiques comme des conditions nécessaires à notre progrès effectif dans la bonne direction.

Pour en venir sans plus tarder à notre problème, toutes les défenses qui se rapportent à la sexualité humaine ne peuvent avoir de sens aussi longtemps qu'elles ne sont pas vues comme autant de défenses, précisément, mais au sens le plus positif, de la vie, de la vie humaine en tant que telle, de son plein développement. En d'autres termes, nous devons voir comment c'est l'amour véritable, un amour qui soit un accomplissement de nous-mêmes aussi bien que de ceux que nous aimons, l'accomplissement du couple lui-même dans la commune créativité de son union, qui exige impérieusement de renoncer à tout ce qui lui serait contraire.

Cette perspective est essentielle pour justifier les exigences de toute éthique sexuelle quelle qu'elle soit. C'est à cette lumière seule que ces exigences seront acceptables.

Cependant, quand nous en sommes là, on doit être au clair, beaucoup plus qu'on ne l'est aujourd'hui, même parmi les chrétiens, sur ce qu'il faut entendre par l'amour, et spécialement l'amour sexuel.

On ne peut pas contester qu'au siècle dernier des présentations courantes de la moralité sexuelle tendaient à tout y concentrer sur ce qu'on appelait la fin première du mariage, et spécialement de l'union sexuelle: c'est-à-dire la procréation des enfants.

Ce fut une réaction bien intentionnée que celle de Doms, qui ramena l'attention sur la valeur positive de ce que lui-même appelait encore la fin secondaire du mariage: c'est-à-dire l'amour réciproque des deux époux, considéré comme tendant à leur bonheur mutuel et leur épanouissement respectif. Il n'en faut pas moins remarquer que cette distinction entre la fin primaire et la fin secondaire du mariage pouvait aisément égarer et, de fait, a égaré bien des esprits. Car ces deux fins du mariage, dans la réalité concrète de l'existence, non seulement ne sont pas séparables mais ne peuvent même pas être adéquatement distinguées.

Dans un véritable amour, le bonheur et l'accomplissement de soi-même, de l'homme ou de la femme, déjà, ne peuvent être considérés à part du bonheur et de l'accomplissement de l'autre conjoint. Pas davantage n'est-il possible d'envisager leur bonheur mutuel, pas plus que l'évolution en général de leur vie à deux, abstraction faite de l'apparition des enfants, puis de leur éducation. Tout ce que ceci représente, en effet, n'est évidemment pas étranger à la vie commune de l'homme et de la femme. C'en est une part intégrante. Il ne suffit pas de dire que les deux finalités sont liées: le développement de la finalité dite secondaire dépend de celui de la finalité dite primaire, et réciproquement. Des parents qui ne s'aiment pas, qui ne se rendent pas mutuellement heureux, ne peuvent engendrer et jeter dans la vie que des enfants mal-aimés, qui risqueront de rester malheureux à travers toute leur existence. Mais, inversement, qu'est-ce que cela peut vouloir dire, pour un homme et une femme, de s'aimer, de se rendre heureux l'un l'autre en s'aimant, abstraction faite de la fécondité normale de leur amour?

Ce n'est pas assez de dire, en effet, que l'amour de l'homme et de la femme, s'il est authentique, doit dépasser la satisfaction sensuelle, encore qu'il l'inclue. Il faut ajouter qu'il n'est pas seulement quelque chose de plus mais, décidément, quelque chose d'autre que l'amour romantique, lors même que celui-ci ne se dégraderait pas en simple sentimentalité. Il lui est essentiel, en effet, d'aller au-delà aussi bien d'une réciproque satisfaction, si totale soit-elle en apparence, que d'une satisfaction égoïste à deux. Il est de la nature même de l'amour sexuel, en effet, comme Platon déjà le voyait, malgré la vision appauvrie, sinon pervertie, qu'en avait la société grecque antique, d'impliquer non seulement une ouverture mutuelle des amants l'un à l'autre mais une ouverture commune à ce qui les dépasse. Mieux encore ont-ils à découvrir ensemble qu'ils ne seront, ensemble, pleinement eux-mêmes que si leur rapprochement les détourne finalement de leur couple, pour les faire se dépasser l'un comme l'autre, l'un et l'autre, dans la pure générosité de la créativité propre au mariage. Ils ne s'aimeront vraiment que lorsqu'ils accepteront comme de se perdre ensemble dans ce qui les dépasse. Disons le dernier mot: cet accomplissement, cet épanouissement de chacun, l'un par l'autre, ils ne le connaîtront vraiment que si leur ren-

contre ne s'enferme pas plus dans une solitude à deux que dans un isolement individuel.

Ceci, bien sûr, ne signifie pas que dans toute pensée, tout sentiment, toute action qui les réunit doit être actuellement, consciemment présente la préoccupation des enfants à venir ou déjà là. Mais cela veut dire sans nul doute que ceux-ci ne peuvent être radicalement exclus sans qu'un vice mortel s'introduise *dans la rencontre même*, dans la relation mutuelle, réciproque, du couple. Cette présence d'un au-delà d'eux-mêmes doit toujours être au moins latente dans leur rapprochement, sinon il reste non seulement stérile mais incomplet, pour ne pas dire fallacieux.

Saint-Exupéry a exprimé cela d'une façon toute simple dans sa vérité si concrète: «S'aimer, ce n'est pas tellement se regarder les yeux dans les yeux que regarder ensemble la même chose.» Il va de soi que ce but où les regards doivent converger n'est pas la simple procréation dans sa matérialité, ni même la totale éducation des enfants, mais, normalement à travers tout cela et en tout cela, une orientation générale de la vie du couple vers une créativité humaine prise dans sa plus large et sa plus profonde acception.

Il y a un test très élémentaire de la vérité de ce que nous venons de dire. C'est une observation faite bien des fois que les conjoints qui peuvent sembler d'abord le plus totalement absorbés l'un en l'autre, au point de ne plus voir de relation nécessaire entre amour mutuel et amour créateur, tôt ou tard, et souvent très vite, passent de l'amour à la satiété, au dégoût, quand ce n'est pas à la haine. Leur union, qui n'était pas animée par une commune générosité, se révèle bientôt n'être pas une communion bienfaisante mais une malsaine tendance à l'absorption mutuelle. Ces conjonctions, apparemment sublimes, d'un amour romantique, où tout ce qui n'est pas les deux est oublié, finissent régulièrement comme ces copulations monstrueuses de certains insectes, où l'un dévore l'autre dans l'acte même qui les conjoint.

Même quand les choses ne vont pas si loin, c'est encore une observation pratiquement universelle qu'aucun couple humain ne peut persévérer dans son amour, lorsqu'il se révèle inapte à la procréation physique, à moins qu'il ne s'accorde pour adopter des enfants, ou pour se consacrer ensemble à une activité créatrice qui arrache les deux à leur société close.

Tout ce que nous venons de dire, soulignons-le, n'est encore qu'une analyse de la nature humaine, de la sexualité humaine, considérée simplement dans la totalité de ses implications, inséparablement physiques, psychologiques et sociales. Mais déjà, si cette analyse est poussée à fond, elle nous met sur la voie des considérations plus élevées de la théologie et de la spiritualité chrétiennes. C'est qu'en effet la vocation chrétienne, surnaturelle, de l'homme n'est pas quelque chose de surajouté artificiellement à sa nature. C'est ce pour quoi cette nature a été voulue et réalisée par son Créateur. Elle a été d'emblée conçue, préparée, préadaptée à ce dessein supérieur. C'est si vrai que, réciproquement, notre nature humaine n'arrive pas à se comprendre tout à fait aussi longtemps qu'une libre révélation de Dieu,

une gratuite communication de sa propre vie qu'il nous destinait ne nous découvrent pas ce propos d'amour qui est le sien. Nous ne saurions par nous-mêmes l'imaginer, à plus forte raison le réaliser. Mais c'est seulement quand Lui nous le manifeste, et vient à nous pour nous mettre à même d'y atteindre, que nous saisissons toute notre raison d'être, et d'être précisément tels que nous avons été faits.

D'où l'élargissement, l'illumination que la révélation, l'évangile vont maintenant apporter aux vues qui précèdent.

II.

Il est bien remarquable déjà que l'interprétation que nous donne l'Ancien Testament de la sexualité humaine, telle que Dieu l'a voulue quand il a créé l'homme et la femme, apparaisse d'abord paradoxale.

D'une part, en opposition avec tous les cultes cananéens de la fertilité et de la fécondité, avec toutes ces déesses mères de l'ancien Proche-Orient, ses prostitutions sacrées et ses cultes orgiastiques, la révélation biblique affirme d'emblée, avec la plus stricte intransigeance que Dieu, en lui-même, dans sa vie transcendante, n'a rien à faire avec la sexualité. Comme le dira le plus grand penseur chrétien du IV^e siècle, saint Grégoire de Nysse, justement parce qu'il est la source de toute vie, a et est lui-même la vie en plénitude, Dieu est l'être virginal par excellence.

Cependant, ces mêmes prophètes qui furent les plus intraitables pour s'en tenir à cette vision de Dieu à l'encontre de toutes les rechutes d'Israël dans l'idolâtrie, furent aussi les plus formels pour maintenir le caractère sacré de la sexualité, quoique suivant une perspective tout autre que celle des paganismes voisins et contemporains.

En premier lieu, pour eux, la vie, le sang qui en est le médium, sont sacrés comme la manifestation par excellence de ce que Dieu est en lui-même et veut être pour ses créatures. Il faut avoir commencé par observer cela pour comprendre que tous les tabous sexuels de la loi mosaïque, loin d'impliquer un mépris quelconque de la sexualité, signifient exactement le contraire. C'est justement parce qu'elle est si intimement liée à la floraison et à la fructification de la vie qu'elle est le champ d'une mystérieuse rencontre de l'homme avec Dieu. L'homme doit donc se rappeler qu'il n'est point libre d'en faire ce qu'il veut, comme un pécheur qu'il est, mais ce que Dieu veut, qui est le Saint.

Mais, en même temps, ces prophètes nous annoncent que cette sainteté de Dieu est celle de l'amour, du seul véritable et parfait amour. Osée alors, suivi par Jérémie puis par Ezéchiel, enseignera que la différence des sexes et leur conjonction, dans l'humanité, quoiqu'elles n'aient pas de contrepartie dans l'être et la vie de Dieu en sa transcendance, doivent être reconstruites comme l'expression fondamentale du type de relations qu'il veut établir entre lui-même et sa créature – avant tout l'humanité.

Pour autant que son amour éternel s'est manifesté dans le temps par notre création et aura son accomplissement dans une alliance où l'homme est appelé à donner une parfaite réponse d'amour à son créateur, Dieu, l'être virginal par excellence, n'en doit pas moins apparaître comme le Fiancé, et l'humanité, bien que déchue, bien qu'impure, devenir finalement la Fiancée pure et glorieuse promise à de divines épousailles.

Réciproquement, comme nous le voyons dans le *Cantique des Cantiques* et dans le grand épithalame du *Psaume 45*, l'amour humain, le mariage, incluant inséparablement ses aspects corporels et spirituels, devra être raffiné, élevé jusqu'à une image resplendissante de la divine rencontre, de l'échange d'amour entre Dieu et les siens. Et ce n'en sera pas rien qu'une image; mais il y adviendra une mystérieuse participation de la plus fondamentale relation entre des créatures à la plus gratuite, la plus généreuse relation que Dieu ait voulu réaliser entre lui-même et ses créatures en les créant.

C'est pourquoi Dieu s'incarnant en la personne de son Fils fait homme pour faire de nous des enfants de Dieu, se fera homme et non pas femme. Il se désignera lui-même comme l'Epoux qui vient appeler l'Epouse et la préparer pour ces Noces de l'Agneau qui apparaissent comme le terme eschatologique de toute l'histoire humaine. Mais cela implique que l'Eglise, l'humanité rachetée, la création parfaite apparaîtra, de son côté, comme suprêmement féminine. Elle exprime et achève en elle ce que nous pouvons appeler le mystère de la féminité, qui est comme la réflexion sur la créature du mystère divin du Christ, de l'amour de Dieu communiqué aux siens.

Ainsi l'Eglise des derniers temps, dont Marie est l'anticipation personnelle au milieu de l'histoire, comme Marie devait être Vierge et Mère à la source du salut, doit apparaître finalement comme Epouse et Vierge: vierge pour devenir et en devenant effectivement l'Epouse véritable du vrai Fils de Dieu.

Ceci, pouvons-nous dire, est le mystère ultime dont la sexualité humaine devait être, non seulement, encore une fois, le signe prédestiné mais la voie même de sa réalisation, dans cette histoire de l'homme qui va être convertie de l'histoire de sa chute en celle de sa rédemption et de son adoption divine.

Désormais, il y aura donc dans l'Eglise deux images inséparables de la perfection eschatologique, qui seront en même temps les voies complémentaires de sa réalisation. Dans la virginité consacrée sera exprimée et anticipée effectivement la dédication totale de la créature à son créateur, laquelle peut seule accomplir sa parfaite et définitive union à celui-ci dans l'amour. Dans le mariage sacramentel s'exprimera cependant l'inépuisable fécondité de nature et de grâce de cette conjonction, la fécondité naturelle de la vie créée devenant comme le médium par lequel la fécondité spirituelle et surnaturelle de la vie incréée deviendra nôtre.

Bien loin donc de ce que disent et répètent des gens qui ignorent tout de l'histoire de la spiritualité chrétienne, cette complémentarité, cette inséparabilité des deux vocations a fait des plus grands ascètes chrétiens, comme le moine Paphnuce au Concile de Nicée, les défenseurs les plus

convaincus de la sainteté de l'union de l'homme et de la femme devant Dieu. Et c'est bien aussi ce qui explique que ce soit le plus grand théologien peut-être de la vie monastique, Grégoire de Nazianze, qui ait aussi donné l'interprétation la plus positive du mariage chrétien.

Ceci est tellement dans la nature des choses qu'on peut dire qu'il n'y a, dans l'Eglise, une vue saine et élevée du mariage chrétien et de sa sainteté totale que lorsqu'il y a aussi une juste compréhension de la virginité consacrée au Christ, et plus généralement du célibat accepté pour se préparer au Royaume de Dieu. Au contraire, quand l'estime pour l'un décline, la conception que l'on se fait de l'autre, et bien vite sa réalité, s'effondre. Car une consécration à Dieu dans le célibat qui ne serait soutenue que par la peur de vivre, le manque d'amour, et non pas par le désir de trouver la vie en plénitude dans l'intégrité de l'amour de Dieu, n'aurait rien de commun avec le célibat chrétien, soit de la vie monastique, soit du ministère apostolique. Et de cette dignité et fécondité de l'amour véritable, de la capacité qu'a l'être humain de devenir le porteur et le participant de l'amour divin lui-même, le mariage chrétien est plus qu'un signe nécessaire : nous pouvons dire qu'il en est la plus convaincante démonstration. Car il est comme une anticipation dans une expérience actuelle de ce qui sera l'accomplissement final de la foi passant à la vision.

Quand tout cela a été considéré, il devrait être clair que les exigences de l'éthique chrétienne pour le couple fidèle n'expriment pas je ne sais quel crypto-manichéisme, suspectant et tâchant de réprimer au maximum, et si possible d'étouffer, l'un des plus fondamentaux instincts de l'homme. Loin qu'il en soit ainsi, on devrait alors se rendre compte que ce que la morale chrétienne exclut n'est que ce qui mutilerait et finalement détruirait la beauté intrinsèque et la plénitude d'un amour vraiment humain entre l'homme et la femme. Quand on envisage toute la signification de l'amour sexuel, et par-dessus tout sa capacité non seulement d'exprimer l'amour divin mais de l'incarner dans la totalité de notre nature, on ne doit plus avoir de difficulté à comprendre que tout ce qui le frustrerait de sa générosité, de sa fécondité, serait, en dépit des apparences, non une libération mais une déformation, et en fin de compte la corruption irrémédiable de cet amour. Ceci ne signifie point que la préservation de son intégrité, à plus forte raison sa pleine croissance, n'entraînera pas bien des sacrifices coûteux et pénibles. Mais c'est là une loi universelle de la vie, dans un monde déchu, pour une nature tombée mais appelée à se relever, et qui ne saurait être sauvée sans ses propres efforts. Emonder ce qui n'est que dispersion, détournement de la vie authentiquement féconde est la condition de sa croissance. Mais les plus sévères exigences que cela signifie deviendront acceptables dans la mesure exacte où l'on percevra qu'elles ne sont qu'une condition sine qua non de la floraison, de la fructification qui font la beauté de l'amour humain, découvrant en lui-même l'émergence de l'amour divin pour la création, amour si grand que Dieu même n'a pas hésité à livrer son Fils unique à la mort afin que quiconque croirait en lui ne pérît pas mais ait la vie en abondance, la vie éternelle...

III.

Telle étant la vision de foi qui devrait soutenir les couples chrétiens dans leur commun effort pour réaliser, et d'abord pour garder intact, leur idéal du mariage, nous devons considérer maintenant les difficultés à vaincre, soit pour garder cet idéal en vue, soit pour le réaliser dans la situation concrète qui est la nôtre. En même temps, nous devons envisager ce qu'il est possible de faire pratiquement pour aider ces couples, et spécialement les devoirs qui incombent à cet égard aux clercs et aux religieux.

Sur le premier point, il n'est que trop vrai que nous paraissions revenus à un état général de la société comme de l'opinion publique dont on ne peut attendre aucun soutien pour l'idéal chrétien, aucune contribution positive à sa réalisation dans l'existence journalière. Nous nous retrouvons, à cet égard, dans une situation semblable à celle que les premiers chrétiens avaient connue dans un monde païen, sinon pire encore. Dans notre société permissive, dans notre civilisation où tout s'oriente sur une recherche quasi exclusive de la jouissance sensuelle, il peut sembler que les chrétiens vivant dans le mariage ont à s'opposer à toute la tendance de l'époque, si bien qu'un idéal qui est pourtant dans la droite ligne d'un développement pleinement humain peut apparaître comme un appel à un héroïsme quotidien. Tout, autour de nous, ne tend-il pas à nous persuader que le seul type d'existence normal est de ne chercher que le maximum de plaisir avec le minimum de préoccupations morales? Plus particulièrement, le corps féminin, pour ne pas dire le tout de la femme, en dépit de ce qu'on répète de la libération de la femme, ne semble-t-il pas n'être pour nos contemporains qu'une source illimitée de jouissance physique, qui doit être utilisée de ce point de vue sans restrictions, en dehors de toute considération éthique?

On prétend justifier cela par les découvertes de Freud, comme si elles avaient établi indiscutablement que toute autre vue des choses n'est que le produit de refoulements malsains, source inévitable de névrose...

En réalité, les choses ne sont pas si simples. Il est remarquable que Freud lui-même, sans le moindre doute, n'ait jamais interprété son œuvre de cette façon. La correspondance avec le pasteur Oskar Pfister montre à l'évidence qu'il ne croyait aucunement que son analyse de l'âme humaine dût conduire à un exercice irresponsable de la sexualité, mais, bien au contraire, à une maîtrise responsable, parce que pleinement consciente, de la *libido*. La vérité est que ce qui demeure le plus valable peut-être dans son œuvre, c'est précisément l'impossibilité de réduire la sexualité à la simple recherche du plaisir. Ce qu'il a mis en pleine lumière, en effet, c'est que la sexualité n'est pas juste une partie agréable de la vie humaine qui pourrait être dissociée de son ensemble. Au contraire, d'après lui, nous ne pouvons atteindre l'équilibre, l'intégrité de nous-mêmes aussi longtemps que notre sexualité n'a pas été exactement assumée dans sa connection normale avec tous les aspects de l'existence, à commencer par les plus profonds.

C'est pourquoi ce qu'on a appelé la révolution freudienne ne saurait, à moins d'un complet contresens, justifier l'anarchie sexuelle. Tout à l'opposé,

elle devrait déboucher dans une conscience renouvelée de l'importance primordiale qu'il y a, pour l'homme, à donner à sa sexualité, non n'importe quel développement, mais bien celui-là seulement qui résultera d'une assumption constructive, où tous les éléments de notre personnalité devront entrer en jeu pour l'intégrer.

De ce point de vue, nous autres, théologiens et moralistes chrétiens, nous avons fort à faire pour re-penser et ré-exprimer notre enseignement sur ce chapitre en tirant toutes les conséquences de ce qui vient d'être dit. Pour en être capables, il faudrait d'abord que nous cessions d'imaginer qu'il nous suffira de nous en tenir à des vues journalistiques sur la sexologie moderne et que nous en venions à une information de première main et à une réflexion sérieusement critique sur ce qu'on appelle les psychologies des profondeurs. On peut dire qu'à cet égard la tâche est encore à peine abordée.

Mais avec cela, et plus encore, il faudrait que nous approfondissions bien davantage notre connaissance de la Bible et de toute la tradition catholique en ce domaine. Pour commencer, il faut le dire franchement, un certain enseignement catholique moderne sur le sacrement du mariage, le réduisant à une sorte de sacralisation d'un contrat, s'avère d'une pauvreté aussi insatisfaisante par rapport aux richesses de la foi que nous laissons inexploitées que par rapport à ce qu'une pastorale et une spiritualité réalistes du mariage devraient inclure. Il ne tient pratiquement aucun compte de la plus grande partie de la tradition liturgique, patristique et biblique. Par suite, il se montre incapable de fournir des bases solides et un aliment effectif pour la conception du mariage que nous avons seulement esquissée. Il est, en effet, de la nature d'un contrat d'être, d'abord, rescindable à volonté par l'accord des deux parties, et, même si l'on ne veut pas aller aussi loin, de se prêter à être interprété, voire modifié, comme celles-ci le jugeront bon, pourvu qu'elles y consentent mutuellement. En contraste avec cette conception du mariage et ainsi qu'un texte rédigé récemment par le Père Martelet, S. J. (et approuvé *in forma generica* par la *Commission théologique internationale* instituée par Paul VI) ¹ l'a rappelé, dans le cas présent la matière sur laquelle porte le contrat est au contraire déterminée par le sacrement et tout ce qu'il évoque de la divine alliance d'amour entre Dieu et l'humanité. Encore ceci trouve-t-il sa base dans la nature même de la sexualité humaine, apparaissant, dès la création de l'homme, comme une pierre d'attente pour sa vocation à la vie surnaturelle, dans le Christ et l'Eglise. Nous ne pouvons ici qu'indiquer ces perspectives essentielles, qu'on ne saurait suivre sérieusement sans être entraîné bien vite très loin des pieuses banalités sentimentales qu'on débite de nos jours, même avec les meilleures intentions, comme si elles pouvaient vraiment suffire à constituer une spiritualité du mariage chrétien.

Cependant, l'immense travail qui reste presque entièrement à faire, sur

¹ *Seize thèses de christologie sur le sacrement de mariage*, Doc. cath., 18 juin 1978, n° 1744, pp. 571 à 575.

les deux points que nous venons de relever, de la psychologie la plus moderne comme de la théologie la plus traditionnelle (au vrai sens du mot, qui n'a rien de commun avec nos routines), si important qu'il soit, n'est pas tout ce qui nous incombe. Le meilleur des enseignements sur la réalité profonde du mariage, justifiant le coût de sa réalisation concrète, n'est pas, en effet, battu en brèche dans la pratique aujourd'hui, seulement, ni même le plus gravement, par le monde qui nous entoure et qui n'est pas ou plus chrétien. Osons le dire: il l'est d'une façon beaucoup plus redoutable à l'intérieur même de l'Eglise. Je veux dire que ceux qui prétendent, de nos jours, y enseigner aux laïcs leur idéal ne peuvent espérer sérieusement que ceux-ci le prendront à cœur, si eux-mêmes, de leur côté, devaient continuer à recourir à toutes sortes de prétextes pour se dispenser de suivre leur propre idéal, d'une vie sacerdotale ou religieuse. Répétons-le: la sainteté de la vie dans le mariage et la sainteté de la vie dans l'apostolat ou dans la contemplation monastique sont strictement associées. Ce n'est même pas assez dire. Nous, prêtres, d'abord, justement parce que nous avons mission d'enseigner aux autres la vie véritablement bonne et les sacrifices qu'elle demande inéluctablement, nous devrions être prêts à accepter pour nous-mêmes une règle plus et non moins exigeante, que celle que nous avons à maintenir pour les autres.

A plus forte raison, les religieux et religieuses, qui ont fait librement vœu de mener une vie de perfection dans la poursuite de l'amour en plénitude, par un maximum de générosité dans le détachement, devraient-ils être les entraîneurs par excellence des gens mariés, le long de cette voie des renoncements et des sacrifices qui s'impose toujours, sous une forme ou l'autre, à tout chrétien.

Mais, au lieu de cela, que voyons-nous dans l'Eglise aujourd'hui? Nous, les prêtres, nous enseignons aux gens mariés qu'ils doivent être fidèles l'un à l'autre jusqu'à la mort, puis, dans ce but, réprimer d'un commun accord leurs désirs désordonnés pour ne pas réduire leur amour à la simple association de deux égoïsmes. Mais comment pouvons-nous encore avoir le front d'enseigner cela quand nous donnons l'impression d'être d'accord pour obtenir sans scrupule aucun, pourvu que l'envie nous en vienne, d'être dispensés par l'autorité ecclésiastique de notre consécration dans le célibat au service exclusif de Dieu et de nos frères.

Je sais trop bien la réponse toute prête. On me dira: les lois du mariage sont des lois divines, dont nul ne peut dispenser. La loi du célibat pour les prêtres n'est qu'une loi de l'Eglise, dont la même autorité qui l'a établie peut dispenser aussi bien. Oui, elle *peut* certainement le faire. Mais cela signifie-t-il qu'elle fera bien de le faire toutes les fois qu'on le lui demandera? Cela veut-il dire que ceux qui avaient accepté librement, mûrement, une obligation qu'ils étaient alors aussi bien en mesure d'écarter d'eux que les gens qui contractent mariage sont libres d'en écarter les obligations, tout simplement en ne se mariant pas, n'ont de leur côté, qu'à changer d'avis, pour un oui ou pour un non, pour réclamer, obtenir et utiliser, avec une parfaite bonne conscience, leur dispense?

Récemment, je voyais à la télévision un journaliste demander au hasard, dans la rue, aux gens qui passaient, ce qu'ils pensaient de ces prêtres qui, avec l'autorisation de leurs supérieurs, laissent là leur prêtrise pour se marier. Une fille des plus ordinaires, qui déclara ouvertement qu'elle n'était pas très chrétienne, répondit : « Pour moi, je ne voudrais rien savoir d'un type comme cela. S'il n'a même pas été capable d'être fidèle à son Christ, vous croyez, vous, qu'il serait fichu d'être fidèle à une pauvre fille comme moi?... »

Bien entendu, tous les prédicateurs doivent dire humblement : « Faites plutôt ce que je vous enseigne que ce que je fais ! » Mais comment rester des prédicateurs convaincus et convaincants d'aucun véritable amour quand on admet, par une sorte de privilège de classe, qu'en ce qui vous concerne, ce n'est pas une question de vie ou de mort, mais de simple commodité ou convenance personnelle, d'être ou non fidèle à son premier amour.

Si cela est vrai de trop de prêtres et de la manière dont, aujourd'hui, ils paraissent traiter si légèrement leurs propres obligations, que dire des religieux et des religieuses ? Jamais dans le passé, depuis les premiers temps du christianisme, on n'avait vu autant de ces religieux et religieuses demander d'être relevés de leurs vœux, ni en obtenir si facilement la dispense. Et, ici, n'est-ce pas l'enseignement commun des théologiens les plus considérables, à commencer par saint Thomas d'Aquin, qu'un vœu public et solennel, quand il a été fait valablement, c'est-à-dire dans les conditions normales d'information et de liberté, est quelque chose dont l'Eglise, même dans ses plus hautes autorités, n'a pas le pouvoir de dispenser, puisque c'est une livraison totale et directe de nous-mêmes à Dieu ?

Quand on rappelle cet enseignement, certains ont le front de répondre sans rire ni sans honte : « Il n'y a qu'à supprimer les vœux solennels dans l'Eglise : on supprimera du coup la difficulté ! »... Oui, bien sûr, et du même coup l'état religieux, en tant que voie de perfection ! Comme si l'Eglise pouvait s'en passer !

* * *

Concluons. L'idéal chrétien du mariage est certainement des plus beaux qui soient quand on le voit sous son vrai jour, et digne de susciter les plus grandes générosités. Merveilleux sont les dons de lumière offerts par l'Ecriture et toute la tradition authentique pour conduire le peuple chrétien dans cette voie, et plus merveilleuses encore les grâces inépuisables que tient en réserve pour ceux qui l'ont reçu, le sacrement du mariage. Mais ni ces lumières ni ces grâces ne seront réellement mises à leur portée si nous, prêtres, docteurs de la vérité, nous ne prenons pas plus de peine que nous ne l'avons fait jusqu'ici pour leur exprimer d'une façon transparente et réaliste cet idéal et son actuelle possibilité de réalisation.

Et, par-dessus tout, la réalisation effective de cet idéal du mariage n'est pas simplement la tâche des gens mariés eux-mêmes et d'eux seuls. Si ceux qui sont supposés s'être engagés dans une voie plus élevée, soit le célibat consacré au ministère apostolique, soit la renonciation ascétique librement consentie dans un vœu solennel, n'apparaissent pas prendre davantage à cœur leur propre idéal, nous ne pouvons pas honnêtement et réalistement espérer que les laïcs, hommes et femmes d'aujourd'hui, respecteront eux-mêmes leur propre vocation. Ce n'est pas là seulement, ajoutons-le, un démenti que nous infligeons par notre pratique à notre enseignement. C'est là un cas particulièrement aigu de mise à l'épreuve de la vie commune dans le corps du Christ, où les membres considérés comme les plus faibles ne peuvent accomplir tout leur devoir si ceux qui sont censés être plus forts se délient si facilement de leurs propres obligations. Encore une fois, qu'on ne nous dise pas : « Mais l'Eglise permet... mais l'Eglise peut dispenser de ses propres lois... » D'abord, comme le disait le cardinal Gasquet, qu'*elle puisse* faire certaines choses ne signifie pas automatiquement qu'elle a toujours et partout raison de les faire. Mais, surtout, la question à laquelle nous sommes affrontés ici n'est pas une simple question de loi. Si le christianisme est essentiellement amour, et le mariage chrétien la forme la plus élémentaire mais aussi la plus fondamentale d'incarnation de l'amour divin dans des cœurs et des vies d'hommes et de femmes, ce n'est pas par des habiletés de juristes mais par une effective consécration à cet amour dont ils sont les ministres ou dont ils doivent donner le plus frappant exemple que prêtres et religieux aideront les laïcs de notre temps, comme de tous les temps, à se livrer sans réserve à cet amour de Dieu qui est la source et la fin de tout amour humain digne de ce nom.

LOUIS BOUYER

Quand le Saint-Esprit devient un feu dévorant

Lutter contre soi-même pour que la charité règne sur toutes ses actions, sur tous ses vœux, sur toutes ses pensées, la contemplation, comme projet pour l'homme, l'exige avant même d'être effectivement donnée, y presse toujours plus fort quand elle commence et à mesure qu'elle progresse: car l'amour de soi, tant qu'il diverge tant soit peu de la charité fait écran entre l'homme et Dieu et trouble le regard du contemplatif. Mais la contemplation est un don de Dieu, et il est d'abord donné à l'homme d'en faire le projet. Il est donné à l'homme de poursuivre ce projet, et avec d'autant plus d'ardeur qu'il commence à se réaliser. C'est dire que la lutte contre soi-même, qui est proposée à la liberté, ne se fait pas sans la grâce. C'est elle qui en donne le goût et la volonté, c'est elle qui assure la force et la persévérance du vouloir, c'est elle enfin et elle seule qui peut le faire aboutir¹.

Peut-elle cette lutte active contre soi-même parvenir à la parfaite intégration de l'amour de soi par la charité? L'effort humain, même soulevé par la grâce, même inspiré et guidé par la charité, peut-il atteindre la racine de l'égoïsme et la détruire, sans abîmer l'amour de soi lui-même en lequel cette racine est logée, insérée? Les mystiques nous parlent de tourments intimes qu'il faut subir pour parvenir à la contemplation et pour y progresser. Ils leur assignent pour cause Dieu même. Qu'en est-il et comment le comprendre?

L'action purificatrice du Saint-Esprit

Le témoignage des contemplatifs Les descriptions qu'un saint Jean de la Croix a faites des tourments par lesquels doit nécessairement passer le contemplatif au cours de son progrès vers l'union à Dieu sont trop connues pour qu'il soit utile de les reprendre². Ce qui importe le plus à notre propos c'est l'explication qu'il en donne. Il les attribue en

¹ Voir notre article «Ascèse et contemplation», *Nova et Vetera*, 3/1979.

² On les trouve principalement dans: «La nuit obscure».

effet à une intervention spéciale du Saint-Esprit, qui les situe dans le domaine de la mystique. Il leur reconnaît un rôle nécessaire pour la purification de l'âme préalable, non seulement à l'entrée dans la vie mystique, mais à tout nouveau progrès dans l'ascension de l'esprit humain dans l'union à Dieu.

De telles expériences sont rapportées également par sainte Thérèse d'Avila¹. Après eux leur place dans le progrès spirituel est universellement reconnue, et on ne trouverait pas, dans le champ de la spiritualité occidentale, un seul cas d'itinéraire mystique dont seraient absentes ces terribles purifications. Ce grand maître que fut saint François de Sales, instruit certes par la lecture de sainte Thérèse, mais se référant à sa propre expérience d'abord, puis à celle d'un très grand nombre d'authentiques mystiques, parmi lesquels il faut mettre au premier rang l'énergique et douloureuse sainte Chantal², a donné dans «Le traité de l'Amour de Dieu» une analyse extrêmement précise et impressionnante des épreuves mystiques³. La nécessité de passer par ce dur chemin pour parvenir à la contemplation est devenue un lieu commun de la théologie spirituelle en Occident.

Dira-t-on que cela a été introduit précisément par les grands maîtres du carmel? Mais si saint Jean de la Croix est, sans contredit, le grand théoricien des «Nuits», ce n'est pas lui qui les a inventées. Avant lui on pourrait citer, en témoignage de leur nécessité et de leur âpreté, de grands noms, et d'abord celui de Tauler⁴. Celui de Hadewijch d'Anvers également⁵.

Cela est-il propre à la spiritualité occidentale et devons-nous souscrire à ce jugement de W. Lossky: «l'attitude héroïque de la chrétienté occiden-

¹ Voir en particulier: *Vie* c. 30; *Relations* V; *Demeures*, VI, c. 11. La manière dont sainte Thérèse présente les choses est très différente de celle de saint Jean de la Croix. Chez elle aussi pourtant il s'agit de grands tourments spirituels destinés à préparer l'âme, en la purifiant, à des faveurs plus hautes: «O Dieu secourable, comme vous oppressez vos amants mais tout cela n'est rien en échange de ce que vous leur donnez à la suite. Il est bon que ce qui vaut beaucoup coûte beaucoup. D'autant plus que s'il s'agit de purifier cette âme pour qu'elle entre dans la septième Demeure de même que ceux qui vont entrer au ciel se lavent au Purgatoire, cette souffrance est à peine une goutte d'eau dans la mer» (SAINTE THÉRÈSE D'AVILA, *Œuvres complètes*, trad. M. Auclair, DDB, 1964, p. 1011).

² Cf. PIERRE SÉROUET, *De la vie dévote à la vie mystique*, Paris, DDB, 1958.

³ Livre IX.

⁴ Cf. en particulier le 2^e Sermon pour le Saint Sacrement (*Sermon* XXXI; éd. et trad. Hugué, Paris, Cerf, t. II, pp. 90-101) sur la «chasse»: «Cher enfant, tiens ferme, cela ne te nuira en rien; il est nécessaire que tu sois chassé» (*Ibid.*, p. 93); le 3^e sermon pour le 3^e dimanche après la Trinité (*Sermon* XXXVI; *op. cit.* pp. 162-172): «Quand l'homme est entré dans cette maison [le propre fond] et a cherché Dieu dans ce fond le plus intime, Dieu vient aussi chercher l'homme et bouleverse la maison de fond en comble» (*Ibid.*, *Id.*, p. 167).

⁵ HADEWIJCH D'ANVERS, *Poèmes des béguines*, traduit par Fr. J. B. P., Paris, Seuil, 1954. Par ex. poème II: «Ah! Qui relèvera de sa peine celui que l'Amour a banni? Amour même! Que l'âme se défende, lui faisant hardiment face et tenant pour égal avantage douleur et joie qu'il impartit»; également poèmes III et IV. Dans les *Lettres spirituelles* (Cl. Martingay, Genève, 1972), la lettre XX.

tale, en proie à la douleur d'une séparation tragique avec Dieu – la nuit mystique comme voie, comme nécessité spirituelle – est inconnue à la spiritualité de l'Eglise d'Orient... les voies qui mènent à la sainteté ne sont pas les mêmes pour l'Occident et pour l'Orient après la séparation. Les uns prouvent leur fidélité au Christ dans la solitude et l'abandon de la nuit de Gethsémani. Les autres acquièrent la certitude de l'union avec Dieu dans la lumière de la Transfiguration»¹. Une note pourtant à la même page nuance et relativise ce jugement: un cas de «nuit mystique» assez caractérisé y est cité chez un spirituel oriental.

C'est un fait avéré que saint Jean de la Croix rattache sa théologie de la nuit mystique à l'apophatisme des Pères grecs, et spécialement au grand thème de la ténèbre de saint Grégoire de Nysse, qu'il atteint à travers Denys. Si ce thème est développé de façon assez théorique par Denys, il est traité de manière beaucoup plus existentielle par Grégoire de Nysse et avant lui par Origène, de sorte qu'un illustre spécialiste a pu écrire: «si l'on veut trouver quelque chose de plus proche du contenu concret de la 'Nuit obscure' de Jean de la Croix, il faut chercher plutôt du côté d'un Origène, qui connaît les alternances d'exaltation et de sécheresse du 'mariage spirituel', ou d'un Grégoire de Nysse chez qui la poursuite amoureuse et désespérée de l'objet infini est dépeinte avec un accent et une émotion qui donnent l'impression du vécu»².

Il est en effet difficile de croire que cette expérience de l'inaccessibilité de Dieu, jointe au désir passionné de l'atteindre, qui caractérise la doctrine de Grégoire, ne se traduit pas, sur le plan psychologique, par une souffrance spirituelle intense. Mais précisément les Pères grecs sont beaucoup moins préoccupés de la description psychologique des expériences mystiques que d'en déterminer l'objet et les conditions. On pourrait en dire autant des grands théologiens latins du Moyen Âge. Ce sont les mystiques «modernes» qui ont donné aux épreuves purificatrices le grand relief qu'elles ont pris dans la spiritualité occidentale. On les a appelés, non sans quelque dédain, «les saints de l'âge réflexe». Il n'est pas bon pourtant de vouloir vivre hors de l'âge historique auquel on appartient! Ce qui importe ici est que la découverte ou la mise en valeur des phénomènes douloureux et parfois bouleversants que provoque dans l'esprit et la sensibilité du contemplatif l'expérience mystique, et tout l'effort d'explication théologique de la vie spirituelle que cette découverte a suscitée, sont en parfaite homogénéité avec la grande tradition spirituelle de l'Orient aussi bien que de l'Occident³.

¹ W. LOSSKY, *Théologie mystique de l'Eglise d'Orient*, Paris, Aubier, 1944, p. 225.

² H. CH. PUECH, «La ténèbre mystique chez le pseudo-Denys l'Aréopagite et dans la tradition patristique», in *Etudes carmélitaines*: «Nuit mystique, Nature et Grâce, Sainteté et Folie», oct. 1938, pp. 33-53.

³ Dans une étude publiée après sa mort, «La théologie de la lumière chez saint Grégoire Palamas», in: *A l'image et à la ressemblance de Dieu*, Paris, Aubier, 1967, p. 54, n. 36, W. Lossky est encore plus sévère à l'égard de la «Nuit mystique»: «Les états semblables à ceux qui reçoivent cette appellation en Occident portent chez les maîtres de spiritualité orientale le nom d'«acédia» et sont envisagés comme un péché ou une

Cela suffit pour que nous puissions considérer «les mystiques de l'âge réflexe» comme les témoins authentiques d'un aspect universel et permanent de la vie mystique. L'effort ascétique, par quoi il faut toujours commencer, qu'il faut poursuivre avec persévérance et ne jamais abandonner, est impuissant à lui tout seul à conduire l'esprit à cette pureté parfaite que requiert la totale union avec Dieu. Il faut que le Saint-Esprit intervienne et qu'il brûle les dernières racines d'égoïsme que l'effort humain n'a pu arracher.

Comment expliquer cela?

Nécessité de l'intervention du Saint-Esprit Les peines et les tourments que les contemplatifs disent endurer au cours de leur progrès vers l'union mystique ne doivent évidemment pas être considérés comme une épreuve imposée par Dieu dans le but de faire mériter à celui qui le cherche les joies indicibles de sa présence. On ne dira jamais assez que tout est promis dans le Christ à tous les hommes et que tout est donné à celui qui accueille cette promesse et reçoit le Christ par la foi. Si une épreuve, une terrible épreuve a été le prix du don de notre divinisation, c'est celle à laquelle le Christ s'est livré sur la Croix et dont il a été vainqueur définitivement par sa résurrection. Que chacun, dans et par la foi, par les sacrements et par toute son existence chrétienne, puisse et doive participer et à cette épreuve et à cette victoire, cela aussi fait partie de la doctrine du salut. Mais il ne s'agit pas d'épreuve nouvelle à proprement parler, préparant et assurant une autre victoire, mais de l'extension à chacun des membres du corps de l'unique épreuve, de l'unique victoire, celle de Jésus-Christ, «la tête du corps qui est l'Eglise».

Si le don de la divinisation, qui trouve ici-bas dans la contemplation mystique son point culminant, ne peut être fait totalement dès la conversion, dès le baptême, ce n'est donc pas qu'il faudrait d'abord le mériter par des épreuves extraordinaires. Mais le baptisé, initialement, n'est pas encore prêt à le recevoir. Si authentique et fervente que soit sa charité, l'amour de soi, dont nous avons vu qu'elle ne le détruit pas, qu'elle l'assume,

tentation contre laquelle il faut lutter, en veillant constamment pour garder la lumière qui luit dans les ténèbres». Un saint Jean de la Croix était très conscient de la similitude apparente des états de nuit et des états causés par l'«acédia». Un directeur spirituel qui de façon précipitée ferait croire à son dirigé qu'il est soumis aux affres de la nuit, ou au moins à l'épreuve de la sécheresse, avant de s'assurer qu'il n'est pas tout simplement victime de sa négligence, montrerait qu'il n'a rien compris à saint Jean de la Croix. Celui-ci aussi demande qu'on fasse tout pour garder la lumière qui luit dans les ténèbres, et il donne des signes qui permettent de la repérer. Mais il constate et on constate après lui que le sentiment de cette lumière est compatible avec le sentiment aigu et angoissé de la ténèbre: «la vraie connaissance de celui qu'il cherche, en effet, et sa vraie vision consiste à voir qu'il est invisible, parce que celui qu'il cherche transcende toute connaissance, séparé de toutes parts par son incompréhensibilité comme par une ténèbre» (S. GRÉGOIRE DE NYSSE, *La vie de Moïse*, trad. Daniélou). L'incompréhension de Lossky à l'égard de saint Jean de la Croix provient de sa «théologie de la lumière», qu'il est impossible de discuter ici.

conserve ses racines d'égoïsme profondément enfoncées dans toutes les parties du «moi». De ces racines montent continuellement des poussées d'une sève étrangère à celle qui alimente la charité, et, par elle, vivifie et surélève le même amour de soi, ainsi partagé entre deux mouvements vitaux qui se combattent en lui. De ce fait la personne, au début de son itinéraire spirituel, ne peut être que très imparfaitement connaturalisée à Dieu, n'étant que partiellement «conforme à l'image du Fils unique». C'est dire que par toute une partie d'elle-même elle est «difforme».

Ce qu'on nomme «ascèse» est la lutte nécessaire contre soi-même pour obtenir la progressive et lente subordination de l'amour de soi à l'amour de Dieu. Subordination donnée par la grâce même de la conversion pour l'essentiel, mais qu'il reste à assurer de plus en plus jusqu'à la parfaite intégration, laquelle ne va pas, nous l'avons vu aussi, sans un dépassement.

Ce dont témoignent les contemplatifs, c'est que l'effort de l'homme, si courageux et persévérant qu'il soit, n'y saurait suffire. A un moment donné, au moment qu'il choisit, le Saint-Esprit intervient pour conduire à chef cet effort de purification, et sous son action l'esprit humain ne peut qu'être passif. Passif, non pas inerte: soumis à l'action d'un autre, qui n'agit pas à sa place, mais le met en action, le faisant se dépasser lui-même.

La raison qui rend nécessaire cette intervention de l'Esprit est double. La plus obvie est que l'égoïsme né du péché, qu'il s'agit d'éliminer totalement, affecte la volonté humaine jusque dans son effort pour s'en défaire, de sorte qu'elle n'a pas entièrement prise sur lui. La seconde, plus essentielle, vient de la mutation profonde que doit subir l'esprit créé pour parvenir à l'union avec Dieu. Il doit être «arraché à lui-même». Comment cet arrachement n'ébranlerait-il pas jusqu'en son fond le psychisme, non seulement sensible, mais spirituel, de celui qui le subit?

Ce ne sont pas deux raisons parallèles, indépendantes l'une de l'autre. Si l'esprit du contemplatif était parfaitement rectifié, dénué de toute attache égoïste à soi-même, la mutation profonde que produirait de toute façon en lui le passage à la contemplation ne serait douloureuse qu'à la manière de toute mutation vitale. L'absence de résistance intérieure ne supprimerait pas la nuit, mais lui enlèverait son caractère angoissant, tourmentant, pour ne lui laisser que la joie exaltante d'un épanouissement en train de se faire, passionnément désiré, sans aucun retour en arrière, ni regard sur ce qu'on laisse après soi. Ainsi en fut-il sans doute pour la sainte Vierge, qui certainement est passée par les grandes étapes obligées de la croissance dans la grâce sans souffrances, sans angoisses dans un accord si complet, si profondément vécu de tout l'être avec la motion du Saint-Esprit qu'elle en épousait parfaitement le rythme. La mort a été pour elle, non un arrachement douloureux, mais l'achèvement de cette montée vers Dieu à laquelle elle se laissait entraîner dans un parfait et joyeux abandon, et qui a débouché alors dans la lumière de l'éternité. Peut-être doit-on se représenter ainsi ce qu'eût été la mort corporelle dans l'état d'innocence?

Il n'en va pas ainsi de l'homme né dans le péché et qui conserve jusqu'au terme de son existence ces racines d'égoïsme que la tradition théologique

nomme «blessures du péché originel». Le combat spirituel en a peu à peu atténué la vivacité. Il a fait naître des vertus qui dans une large mesure assurent l'intégration de l'amour de soi dans la charité, de sorte que l'égoïsme semble vaincu. Il ne l'est pourtant pas tout à fait, et l'examen microscopique auquel procède avec une lucidité redoutable saint Jean de la Croix révèle en ce vertueux, authentique, mais combien imparfait encore, dont va se saisir le Saint-Esprit pour le diriger vers les sommets de l'union mystique, toutes les parties d'égoïsme qui sont parvenues à s'insinuer dans sa vertu même. C'est la fameuse analyse des défauts des commençants au début de «La Nuit obscure»¹. Et de nouveau, après la description de la «nuit des sens», avant d'aborder celle de la «nuit de l'esprit», c'est le dur diagnostic sur ces taches invétérées qui demeurent dans l'esprit, *l'hebetudo mentis* et «la rudesse naturelle que tout homme contracte par le péché, la distraction et l'extérieure application de l'esprit»². Avant lui saint Augustin d'un mot avait noté les ravages que produit l'amour égoïste de soi chez ceux qui s'adonnent à la recherche de la perfection: «à la différence de tout autre malice qui se manifeste par les œuvres mauvaises qu'elle fait faire, l'amour déréglé de soi-même s'insinue jusque dans les œuvres bonnes pour les stériliser»³.

Pour aller plus loin dans la voie qui conduit à l'union à Dieu, le spirituel doit être purifié de toutes ses taches, libéré de ses attaches, trop invétérées et trop secrètes pour qu'il puisse lui-même les voir et moins encore y porter remède. Le même Esprit-Saint, qui seul peut l'introduire et le faire avancer dans l'union mystique, le purifie pour le rendre de plus en plus apte à cette union. C'est ce que Jean de la Croix nomme les «nuits purificatrices», et qui appartient aussi à la phase mystique du progrès spirituel. C'est dire qu'à partir de ce moment la passivité de l'esprit dans le processus de purification va prédominer sur l'activité qui jusqu'alors caractérisait l'ascèse.

Comment s'exerce l'activité purificatrice du Saint-Esprit L'intuition géniale de saint Jean de la Croix – intuition de théologien réfléchissant sur une expérience exceptionnellement riche⁴ – est que l'action purificatrice du Saint-Esprit s'exerce par la grâce même de la contemplation, celle par le moyen de laquelle l'esprit créé est peu à peu uni à la Trinité. La même intervention de l'Esprit qui fait sortir l'esprit créé de ses limites natives pour le faire entrer dans les profondeurs de Dieu, pour faire de lui progressivement «un seul Esprit avec Dieu», le plonge

¹ «Nuit obscure», I. I, cc. 1–7. On trouve dans TAULER (*Sermon XXIV*, Ed. Hugueny, t. II, pp. 18–19) une analyse comparable, bien que beaucoup moins détaillée, des graves défauts qui demeurent chez le débutant après les premières illuminations et les premières ivresses.

² *Op. cit.* I. II, c. 2.

³ *Règle de saint Augustin*: Ep. 211, n° 6.

⁴ Expérience, rappelons-le, qui n'est pas seulement la sienne, mais aussi celle de nombreux contemplatifs qu'il a conduits aux plus hauts sommets de l'union mystique.

dans la nuit et dans les tourments, provoquant en lui le terrible sentiment de l'absence de Dieu et de la séparation, du rejet, de l'échec. Ainsi est exclue l'idée étrange d'un tourment infligé directement par Dieu, comme pour faire payer à l'âme les dons qu'il lui prépare. Ce sont ces dons eux-mêmes, source de joie et de béatitude, qui sont d'abord cause de souffrance. Cela vient de l'insuffisante préparation de l'âme, qui se sent dépouillée des lumières inférieures en lesquelles elle se satisfaisait, du sentiment factice de sécurité que lui donnait la si imparfaite appréhension de Dieu à laquelle elle était parvenue, de la paix, de la joie quelque peu prématurées qu'elle retirait de rapports faciles, trop faciles encore, avec un Dieu, dont elle ne mesurait pas assez la grandeur et les exigences. Elle voudrait s'arrêter encore pour jouir tranquillement de ce qu'elle a ou croit avoir, et elle se sent poussée en avant vers un but qui l'effraie, obligée d'abandonner, sans pouvoir encore percevoir la contrepartie de ce sacrifice, ce qu'elle avait reçu jusque-là et qui lui suffisait. La souffrance vient essentiellement de ce qu'elle se cramponne à cela qu'il lui faut quitter pour recevoir bien davantage¹.

Il ne saurait être question ici d'analyser la doctrine des *Nuits* chez saint Jean de la Croix. Il y a sur ce sujet une littérature suffisamment abondante et ce n'est pas directement l'objet de notre étude. Ce n'est pas l'expérience mystique de saint Jean de la Croix en ce qu'elle a de particulier, de situé et de daté qui nous intéresse, mais l'explication théologique qu'il en propose, et qui vaut, croyons-nous, pour l'ensemble des phénomènes de la purification passive, rapportés et décrits de diverses manières par tant d'autres.

Selon lui la contemplation infuse, dès qu'elle commence, et à mesure qu'elle progresse – mais de façon plus caractérisée à chacun des seuils qu'elle doit passer au cours de ce progrès – provoque douleur et peine du seul fait qu'elle substitue au mode humain et naturel de «connaître» – et donc d'accéder à Dieu intérieurement – un mode nouveau suprahumain, surnaturel. Elle met fin – partiellement au moins – au discours, procédé familier à l'être raisonneur qu'est l'homme, selon lequel il s'élevait jusqu'à Dieu par la médiation des créatures – non sans conserver à son propre insu bien des attaches à elle. Cette suppression du discours donne le sentiment de l'obscurité spirituelle et cause une angoisse qui nous est décrite comme insupportable. D'autant que s'y ajoute la perception de tout ce qu'il y avait encore de recherche de soi et d'illusions dans l'état antérieur: car, c'est au moment où un bien lui est enlevé que le spirituel prend conscience de la force avec laquelle il y était secrètement attaché.

¹ Ceci s'appuie essentiellement sur les ch. 5 à 15 du l. II de *La Nuit obscure*. Comparer HADEWIJCH, *Poèmes*, II: «Ah! c'est ma faute sans doute: il me faut quitter ma part et sur les routes cheminer seule au gré du libre amour» et, TAULER: «Ah! si vous restiez tranquille, l'être vrai naîtrait en vous» (2^e sermon pour la fête du T. S. Sacrement, *op. cit.* 98).

Peut-être pourrait-on mieux comprendre ce rapport mystérieux, et quelque peu déconcertant, entre la « lumière de la contemplation infuse » et la « nuit », en réfléchissant sur un vieil adage, assez simple en apparence, mais qui ne livre pas facilement son secret : « Là est la différence entre la contemplation des catholiques et celle des philosophes païens : la contemplation des philosophes a pour but la perfection de celui qui contemple, et c'est pourquoi elle s'arrête à l'intelligence et se termine à la connaissance. – Mais la contemplation des saints est animée par l'amour de celui qu'on contemple et c'est pourquoi elle ne s'arrête pas à l'intelligence, mais passe au cœur par l'amour »¹. Cette opposition tranchée n'est-elle pas quelque peu injuste pour les philosophes, dont les plus grands (et beaucoup sans doute de leurs disciples ignorés) ont manifestement cherché dans la contemplation plus que la seule satisfaction de l'intelligence, comme Platon, Aristote ? N'est-elle pas à l'inverse quelque peu présomptueuse pour les croyants, dont la recherche théologique n'est pas étrangère au désir très humain de savoir ?

Si on comprenait l'opposition comme concernant, non deux groupes d'hommes, mais, à l'intime de chaque aspirant à la contemplation, deux motivations et deux objectifs, à la fois inextricablement mêlés, interdépendants et opposés, il apparaîtrait peut-être que, à mesure qu'elle progresse, la contemplation chrétienne provoque elle-même au cœur de l'esprit créé des conflits, d'abord latents puis manifestes. Ce sont ces conflits qui déchirent le spirituel au cours de son progrès.

D'où viennent les joies parfois si pleines, si sensiblement ressenties, mais dont la source est plus profonde que la seule sensibilité qu'apporte parfois avec elle la prière, même en ses formes les plus primitives, là où elle n'est pas encore, sauf de façon intermittente et masquée, contemplation ? De Dieu sans aucun doute, du moins pour la part où elles sont authentiquement le fruit de la prière. De Dieu connu et aimé : la paix et la joie découlent de la charité. Mais à cette source de paix et de joie ne se mêle-t-il pas la satisfaction intime, psychologique, que produit l'activité même de l'esprit, appliquée à son objet le plus haut ? Et le spirituel en cette première phase de son progrès n'est-il pas motivé à son insu par la recherche et la jouissance de cette satisfaction plus que par le seul amour de Dieu ? A quoi il faut ajouter sans doute les satisfactions annexes, mais souvent envahissantes, que peut apporter le sentiment de valorisation (à ses propres yeux, et aussi devant les autres, du moins dans certains milieux, comme une communauté de prière) et de sécurité qu'apporte avec elle une prière « réussie ». Dans cette phase surviennent le plus souvent les premières « sécheresses », avec les « tentations », qui viennent tout simplement du caractère « abstrait » et « lointain » que revêt l'objet divin – en réalité parfaitement concret et réel – par rapport aux objets qui se présentent immédiatement à l'imagination et aux sens. La satisfaction qui provient de l'application de l'esprit aux choses de Dieu est à la fois incomparablement plus prenante que celle à

¹ Cf. « *De Adhaerendo Deo* », ouvrage attribué à saint ALBERT LE GRAND et édité dans ses *Opera omnia*, t. 37, pp. 523–534.

laquelle invitent les objets familiers, et beaucoup moins immédiate, moins «naturelle». Elle est comme un songe aux couleurs très vives parfois, mais qui dès le réveil pâlit au regard de la réalité. Cela se produit même si elle est soutenue, comme cela est normal, par la médiation d'objets sensibles, comme la liturgie, la représentation du Christ et de ses paroles, celle de la Vierge et des saints; même si la recherche de Dieu est facilitée par les échanges fraternels dans une communauté où tous s'y efforcent ensemble. Nul ne s'est sérieusement appliqué à la prière sans rencontrer ces périodes difficiles, où la privation des joies auxquelles il faut renoncer occupe le champ de la conscience, celles que procure l'union à Dieu ou sa seule recherche étant alors peu ou pas du tout ressenties.

Bien que de tels états aient des causes psychologiques faciles à déceler, on peut à bon droit y voir la main de Dieu, qui se sert de ces causes précisément pour instruire le spirituel et lui faire comprendre qu'il ne se laissera trouver qu'à celui qui le cherche par amour de lui. Le renoncement pleinement accepté à ces satisfactions est un premier cap qu'il faut franchir, sous peine de ne pas avancer. Cela ne signifie nullement que ces satisfactions, nées de l'exercice même de l'activité spirituelle soient fausses et mauvaises. Elles se déploient au contraire sans aucune contrainte dans la vision des bienheureux. Mais alors elles sont totalement subordonnées à la joie d'être en intime communion avec le Père, le Fils, l'Esprit; elles ne sont pas un retour égoïste sur soi-même, mais la pure conscience de soi-même et de son exaltation au sein de la Trinité. Ce qui est impur, ce qui est une subtile revanche de l'amour égoïste de soi-même, ce n'est pas de trouver dans l'union à Dieu une exaltante satisfaction, c'est de chercher l'union en vue de cette satisfaction, de se complaire en elle.

La contemplation infuse survenant interrompt le «discours» et le rend impossible. Par là même elle prive le spirituel de la satisfaction que plus ou moins consciemment il prenait à discourir sur Dieu à l'intime de lui-même. Elle lui fait soudain prendre meilleure conscience de la transcendance de Dieu et de ce qu'a de dérisoire tout discours sur Dieu, au regard de ce que Dieu est en lui-même. Et cela précisément en lui procurant de Dieu une connaissance incomparablement plus haute, mais, à cause de cela même, plus obscure. Plus proche du contact que de la vue. Le spirituel alors éprouve douloureusement la perte de ce qu'il avait et ne se rend pas compte du grand pas que la grâce vient de lui faire faire dans la voie où il s'était engagé. Il tente vainement de se retenir aux branches, et cette résistance ne fait que le déchirer.

Encore une fois il n'entre pas dans notre projet d'étudier en détail les causes et les étapes de purification mystique, au long du progrès spirituel. Qu'il nous suffise d'en avoir dégagé ce que nous pensons être leur principe général. Elles sont le contrecoup obligé, dans le psychisme sensible et spirituel du contemplatif, de l'élévation progressive de son esprit au niveau transcendant de l'Esprit incréé avec lequel, par une grâce toujours plus exigeante, il entre en communion. Il lui faut dépasser toute créature – alors que selon son mouvement naturel c'est par la médiation des créatures

qu'il s'élève jusqu'au Créateur – et surtout se dépasser lui-même, dépasser cette intime et toujours plus haute satisfaction qu'il trouve dans les opérations mêmes par lesquelles il connaît et aime Dieu. «Rien, rien, rien... et sur la montagne rien», proclame saint Jean de la Croix. C'est la voie négative en toute son exigence drastique, non plus comme une méthode intellectuelle de la connaissance de Dieu, mais existentiellement vécue et subie dans les rapports interpersonnels avec Dieu ¹.

Si toute racine d'égoïsme était morte en lui, le contemplatif se laisserait emporter sans résistance par ce même Esprit de Dieu. Son cœur ne serait pas déchiré par le regret de ce qu'il doit laisser derrière lui, et la peur de l'inconnu mystérieux qui est devant lui. Il abandonnerait volontiers les joies de la contemplation pour se rapprocher de celui qu'il ne désirerait contempler que pour être avec lui, par amour. Et il retrouverait aussitôt ces joies au centuple. Ce qui le fait souffrir c'est son égoïsme, que cette souffrance même, si elle est acceptée par amour, a pour but et pour effet de surmonter. Et si dès ici-bas les joies de la contemplation lui sont rendues – pour lui être enlevées de nouveau – c'est dans la mesure où de nouveaux pas ont été faits, et dans la vie avec Dieu et dans la mort à soi-même. Dans la mesure où en lui l'amour de Dieu contemplé a réellement prévalu sur le désir des satisfactions que lui apporte la contemplation.

Les purifications passives dans l'existence du contemplatif

La description que font certains mystiques des purifications passives et des troubles, des tourments dans lesquels elles plongent les contemplatifs donnent souvent une impression d'irréalité. Il semble que ceux et celles qui les subissent soient rendus incapables d'une vie normale, comme des malades qui ne peuvent penser qu'à leur mal. Ce n'est pourtant nullement le cas, du moins pour ceux dont on connaît la vie et dont on peut sans difficulté admettre que leur expérience mystique est, pour l'essentiel au moins, authentique.

Dira-t-on alors que ces épreuves ont quelque chose d'irréel, qu'ils les grossissent en les rapportant, et qu'elles s'accommodent trop bien du calme et de la présence aux personnes et aux choses qui sont nécessaires à la vie quotidienne? La réponse doit être sans doute plus nuancée.

<i>Interpénétration de la passivité et de l'activité dans l'ascèse</i>	Avant tout il importe de prévenir ici l'illusion du quiétisme. On ne se met pas soi-même dans l'état mystique, on y est mis par le Saint-Esprit. Et on n'y est pas mis une fois pour toutes, de sorte qu'à partir de là toute activité volontaire s'effacerait sous la mouvance du Saint-
--	---

¹ Cf. MARIE-M. GAUDREAU, *Mysticism and image in St John of the Cross* (Bern-Frankfurt, 1976), spécialement en ce qui concerne la «théologie négative» que saint Jean de la Croix met en œuvre dans son interprétation des *Nuits*, les ch. V et VI.

Esprit. On n'agirait plus, on serait «agi», même si on était de la sorte poussé à agir. Certes à partir de l'entrée dans la «vie mystique», la motion spéciale du Saint-Esprit, et donc la passivité de l'esprit créé qui y correspond, commence à être plus habituelle, et le devient de plus en plus à mesure que se poursuit le progrès spirituel. Encore faut-il préciser que, sauf cas sans doute très exceptionnels, elle ne concerne le plus souvent que les opérations qui se rapportent directement à l'union avec Dieu: les actes des vertus théologales, et les actes de vertus morales qui en découlent immédiatement. Le contemplatif n'est pas ordinairement arraché aux conditions de la vie quotidienne. Il agit aussi pour des fins temporelles, qu'il doit peser, ordonner à la fin dernière, selon lesquelles il doit agir. Et non, évidemment, dans la majorité des cas sans avoir à construire son action par la délibération. En tout cela il met en œuvre les vertus: la prudence d'abord, la justice et les autres vertus morales; les vertus théologales aussi, en tant que régulatrices de l'action morale.

Là le contemplatif, même s'il est très élevé dans la contemplation, agit par lui-même, quoique non sans la grâce évidemment. Et toutes les exigences ascétiques de l'action continuent à s'imposer à lui. En même temps la sollicitation des biens créés continue à s'exercer sur lui et il lui faut continuer à lutter contre elle dans la mesure où le requiert l'absolu de l'amour de Dieu par-dessus tout. Cesser de lutter sous le prétexte que la lutte active appartient à une phase révolue de son progrès spirituel serait retomber dans l'illusion quiétiste. Le résultat immanquable serait de paralyser le progrès ultérieur dans l'union à Dieu, de stériliser les grâces déjà reçues. La docilité aux inspirations du Saint-Esprit, dont le principe est, nous l'avons vu, la charité elle-même, mais jaillissante, libérée de ses entraves, se ferait de moins en moins prompte, à mesure que renaîtraient dans l'esprit et le cœur du contemplatif les entraves de l'égoïsme. Corrélativement les interventions de l'Esprit s'espaceraient, car si c'est lui qui par grâce donne la passivité mystique, il ne force pas pour cela les résistances de la liberté. Si ces résistances allaient jusqu'à laisser triompher l'amour égoïste de soi sur la charité, l'âme serait désormais fermée à la grâce et ne pourrait y être ouverte à nouveau que par une conversion. Sans aller jusque-là, on peut penser que le piétinement dans le progrès spirituel qui s'observe si souvent après des débuts prometteurs, même poussés assez loin, s'explique par cette renonciation prématurée – elle est toujours prématurée – au combat spirituel.

Là où joue la passivité mystique pour la purification de l'âme, il est certainement exclu que la motion du Saint-Esprit contrarie en quelque façon les requêtes morales de la charité. Celles-ci viennent de lui aussi, et l'Eglise qu'anime et mène le Saint-Esprit n'est pas «un royaume divisé contre lui-même». Cette aberration, professée peut-être par certains mystiques dévoyés, plus ou moins admise pratiquement par certains spirituels se réclamant à tort pour cela de leur expérience, ne peut qu'être condamnée par tout mystique authentique. Non seulement au nom de la connaissance théologique qu'il a ou n'a pas, mais d'abord et surtout par l'instinct de

l'Esprit que développe en lui l'expérience mystique. Bien au contraire l'inspiration de l'Esprit, quand elle se produit, accentue son éloignement de tout ce qui le détournerait de Dieu, le pousse vers tout ce qui l'en rapproche, si dur que puisse être alors le sacrifice exigé. Inversement son activité volontaire ne reprend que pour aller dans le sens des inspirations reçues, et dont le souvenir affermit sa résolution. Passivité et activité s'entremêlent ainsi dans le combat spirituel pour en maintenir sans défaillance la direction vers son objectif qui est, rappelons-le, la parfaite intégration de l'amour de soi dans la charité.

Purifications passives et déséquilibres psychiques Mais comment reconnaître les purifications mystiques authentiques? Comment les discerner des divers troubles psychiques qu'on remarque chez les personnes les plus étrangères à toute recherche d'union à Dieu par la contemplation? Dès que quelqu'un est agité par l'angoisse, l'incertitude, le mal-être, devra-t-on parler de «nuit», pour peu qu'il ait quelque aspiration ou quelque prétention spirituelle? D'aucuns le font, mais bien à tort, et cela aboutit à dépouiller de toute signification l'enseignement que les mystiques ont tiré de leur expérience des purifications qu'ils subissaient. Par contre faut-il nier ces expériences, ou plutôt l'interprétation qu'ils en ont donnée, pour n'y voir que des états morbides relevant exclusivement du psychiatre?

Sans prétendre résoudre le si vaste et complexe problème des rapports entre l'expérience mystique et la maladie psychique, nous pouvons à la fois rejeter les deux branches de l'alternative: d'une part toute souffrance psychique sans cause extérieure apparente n'est pas «nuit mystique», même si elle peut servir à la purification de celui qui en use bien, car «tout concourt au bien de ceux qui aiment Dieu» (Rm 8, 28) —; d'autre part la nuit mystique proprement dite ne se réduit pas aux phénomènes psychologiques par lesquels on la décrit ¹.

Un saint Jean de la Croix en avait bien conscience, qui prévoit expressément la possibilité d'une origine purement psychologique des phénomènes qu'il décrit, et tire de son expérience de directeur un moyen d'écarter (ou au contraire de confirmer) cette possibilité: «mais parce que ce dégoût des choses d'en haut et de celles d'ici-bas pourrait provenir de certaine disposition ou humeur mélancolique — laquelle souvent ne permet qu'on prenne goût en aucune chose que ce soit — il faut avoir recours à la seconde marque

¹ Ce problème a retenu autrefois l'attention des théologiens, philosophes et psychiatres qui se réunissaient chaque année avant la guerre à Avon: cf. *Etudes carmélitaines*, oct. 1938, «Nuit mystique, Nature et Grâce, Sainteté et Folie». Il a été souvent examiné à propos de cas illustres, spécialement celui du P. Surin (cf. JEAN-JOSEPH SURIN, *Correspondance*, Paris, DDB, 1966, «Introduction» par M. de Certeau, pp. 27-66). Il y a également le cas de M. Olier, sur lequel H. Bremond a écrit des pages fines et pénétrantes: *Histoire littéraire du sentiment religieux en France*, t. III/2, pp. 125-158 (Paris, Armand Colin, 1967).

ou condition...»¹. Cette seconde marque est la persistance, au cœur de ce dégoût intérieur, du désir douloureux de Dieu: «la seconde marque... est qu'ordinairement on se souvient de Dieu avec sollicitude et souci affligeant, pensant qu'on ne le sert pas, mais qu'on ne fait que reculer, se voyant sans saveur aux choses de Dieu»².

Sans doute, aujourd'hui sera-t-on plus enclin à reconnaître en ces états douloureux la conjonction de causes naturelles et surnaturelles. Ce qui serait faux serait de les réduire systématiquement et dans tous les cas à leur cause naturelle et morbide. Ce qui s'y oppose chez les contemplatifs authentiques c'est le contexte de vie. Car ces «causes naturelles» des troubles psychiques ont aussi d'autres effets, par lesquels ils se manifestent. Incohérence de l'action et du comportement, impuissance à réaliser, agitation stérile, ou au contraire apathie. Quand ces effets sont manifestement absents, quand le contemplatif aux pires moments de sa crise intérieure se montre, dans l'action, dans le comportement quotidien, parfaitement équilibré et adapté aux circonstances, aux gens et aux choses, on peut sinon exclure les causes naturelles, du moins les situer à leur juste place et reconnaître qu'elles sont insuffisantes à expliquer les phénomènes constatés. L'appel aux causes surnaturelles qu'évoquent les témoins sur la base de leur expérience qui, comme telle, est incommunicable et ne peut être jugée que par des signes extérieurs, est donc parfaitement plausible et doit être retenu³. Il ne peut l'être pourtant que dans la foi. Pour celui qui ne croit pas, et qui pourtant se voit contraint d'exclure la plate explication par le déséquilibre psychique, il reste à faire l'hypothèse d'une autre cause naturelle, mais supérieure, comme serait l'expérience mystique reconnue pour une très haute activité spirituelle de l'homme, sinon pour une rencontre avec quelque chose de réellement distinct et présent.

Il est bien vrai que les états que traverse le contemplatif au cours de la «nuit» ressemblent à s'y méprendre à ceux que rencontre le psychiatre dans sa pratique. Mais, comme nous le faisons remarquer, l'ensemble de son comportement ne se laisse pas enfermer dans des explications psychiatriques. Bien plutôt il faut reconnaître que l'ébranlement profond que l'expérience mystique, quand elle est authentique, fait subir au psychisme provoque l'émergence de troubles qui étaient latents en lui, suffisamment dominés pour ne pas déséquilibrer la personnalité, et qui apparaissent alors. Ce que

¹ «Nuit obscure», I, 9., éd. citée, p. 512.

² *Ibid.*, Id.

³ Il n'est pas nécessaire d'ailleurs que l'équilibre soit parfait. Il suffit que le déséquilibre n'arrive pas à empêcher la rectitude et la profondeur du jugement en matière spirituelle, ainsi que l'émouvante sincérité de la charité, comme il apparaît dans la correspondance de Surin. La manière dont Olier est sorti brusquement de sa crise, pour s'affirmer aussitôt comme le chef et le maître incontesté de la communauté apostolique où il était jusque-là à peine toléré, et méprisé, indique suffisamment, également, qu'il n'y avait pas que névrose dans son comportement antérieur si déconcertant.

souffre le contemplatif ressemble partiellement à ce que souffre un névrosé, avec en plus ses désirs douloureux de Dieu dont parle saint Jean de la Croix, le sentiment d'avoir perdu Dieu et de ne pouvoir s'en consoler. C'est par ce sentiment, intensément vécu – non par les troubles psychiques plus ou moins notables qui l'accompagnent – que sa charité est purifiée.

Purifications passives et vie quotidienne Ce désir sourd de Dieu, inspiré par le Saint-Esprit purificateur, est donc aussi facteur d'équilibre au sein même du déséquilibre, plus ou moins grave, que

cette même action de l'Esprit a pu provoquer, ou bien qui lui est concomitant. Il empêche que le contemplatif soit rendu inapte à ses tâches quotidiennes, et que la contemplation en lui inhibe les puissances d'action.

Au reste, si le fait lui-même d'une action purificatrice du Saint-Esprit et sa nécessité sont indéniables, les formes qu'elle prend et les effets perceptibles qu'elle produit sont certainement infiniment variés. Ils varient selon la différence des natures individuelles et de la genèse psychologique de chaque personne; selon les circonstances aussi de son existence, selon sa grâce enfin, car le Saint-Esprit conduit chacun selon des voies qui lui sont propres.

D'autre part on ne doit pas oublier que les épreuves subies par le contemplatif ont le plus souvent des causes qui lui sont extérieures. Humiliations diverses, échecs, persécutions, cruelles séparations, affectives et effectives. Du point de vue de la Providence générale, de tels accidents arrivent à tous, aux bons et aux méchants, à ceux qui cherchent Dieu et à ceux qui ne s'en préoccupent guère, aux débutants dans les voies spirituelles et aux plus avancés. Par eux-mêmes ils ne constituent évidemment pas une purification mystique. C'est par la signification qu'ils prennent pour chacun, par leur intégration dans sa destinée personnelle et par la manière dont le Saint-Esprit les fait servir à l'avancement – parfois d'abord à la conversion – de celui qui les subit, qu'ils relèvent de la Providence spéciale par laquelle Dieu personnalise pour chacun sa Providence générale¹. Sous cet aspect, selon la situation spirituelle de l'intéressé, ils rentrent parfois dans les purifications passives. Car ils sont une invitation à un détachement intérieur dont on n'aurait peut-être pas été capable si le bien dont il faut se détacher n'avait pas d'abord été arraché. Ce sera le confort matériel ou moral, la trop grande confiance en soi, parfois même une confiance en Dieu encore trop présomptueuse, fondée sur l'assurance provenant de mérites prétendus; ce sera, dans l'amour humain le plus pur et le plus légitime, une part inévitable de possessivité. Bref, toutes ces attaches secrètes dont nous parlons, qu'il est souvent impossible de percevoir et qu'on pourrait encore moins éliminer soi-même par une ascèse volontaire. Celle-ci, en effet, ne pourrait s'en prendre aux dernières racines de l'égoïsme sans s'attaquer en même

¹ Pour cette distinction entre la Providence générale et la Providence spéciale, cf. J.-H. NICOLAS, *L'amour de Dieu et la peine des hommes*, Paris, Beauchesne, 1969, pp. 85-97.

temps à l'amour de soi légitime et nécessaire, au détriment de la charité. Une ascèse qui rendrait le contemplatif inhumain ne contribuerait nullement au progrès de sa divinisation, au contraire: il ne faut pas arracher le bon grain avec l'ivraie!

Ainsi le contemplatif n'est nullement exempté des épreuves communes de l'existence par les épreuves exceptionnelles qu'il subit. On ne doit pas s'étonner des sanglots de saint Bernard évoquant la mort de son frère ¹, ni de voir sainte Thérèse écrire au Père Gratien à propos de saint Jean de la Croix: «ce serait chose raisonnable de lui donner cette consolation» (le ramener en Castille) «pourvu que ce soit en votre pouvoir, car il est rassasié de souffrir» ²; il est naturel que sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus ait ressenti les trois années de la maladie mentale de son père comme une souffrance indicible: «les paroles ne peuvent exprimer nos angoisses, aussi je ne vais pas essayer de les décrire» ³. Les épreuves extérieures, les joies aussi, les humbles devoirs, les satisfactions et les échecs alimentent les épreuves intérieures du contemplatif, et celles-ci à leur tour les compénètrent, rendant sa vie, telle qu'on la lui voit mener, toute semblable à celle des autres, et pourtant profondément différente par la manière dont il la conduit et dont surtout il se laisse conduire, à travers les épreuves extérieures et intérieures de la vie quotidienne, par l'Esprit divinisateur.

J.-H. NICOLAS, O. P

¹ Cf. L. VALLERY-RADOT *Bernard de Fontaine abbé de Clervaux*, Paris, DDB, t. II: «Le Prophète de l'Occident», pp. 160-168.

² Cité par BRUNO DE JÉSUS-MARIE, *Saint Jean de la Croix*, Paris, DDB, 1961, p. 263.

³ *Manuscrits autobiographiques*, Office central de Lisieux, 1957, p. 183.

La violence, le sacré et le christianisme*

En deux volumes de près de 500 pages chacun, René Girard nous présente une explication générale, impressionnante et originale, séduisante par bien des aspects, des origines du sacré, des rites et des mythes, des institutions et de la culture: c'est l'hypothèse, qui se veut pleinement scientifique, de la victime émissaire.

Nous ne pouvons présenter ici un résumé complet de ces deux ouvrages. Nous choisirons d'en décrire l'idée essentielle qui détermine la logique et la dynamique de l'œuvre, et en commande les applications et les interprétations. Le mécanisme est d'ailleurs relativement simple, bien qu'il ait pu engendrer des formes innombrables dans les religions et dans la culture¹.

Le mécanisme de la victime émissaire et l'événement fondateur

Tout le mécanisme part d'une analyse de la *mimésis* d'appropriation qui donne sa loi fondamentale au désir de l'homme dans le cadre de ses relations avec les autres hommes. C'est, en effet, la perception du désir d'autrui cherchant à s'approprier un objet qui suscite le désir et le fixe, par imitation, sur ce même objet. De ce fait primitif, qui se produit d'abord entre l'enfant et ses parents, naît une relation ambiguë comme du disciple au maître, lequel devient à la fois un modèle à imiter et un obstacle pour le désir, l'empêchant de s'approprier l'objet, surtout quand le maître réagit à son tour à l'encontre du désir du disciple qui vient contrarier son propre désir. Tout se passe comme si le maître disait au disciple en même temps: «imite-moi» et «ne m'imites pas». De cette ambiguïté fondamentale naît une rivalité qui exacerbe le désir, et qui bientôt le détache de l'objet lui-même pour l'entraîner dans le cercle de la rivalité et de la violence où l'un réplique à l'autre sans fin, comme dans la *vendetta*, chacun passant successivement

* Etude sur les livres de R. GIRARD, *La Violence et le Sacré*, Paris, 1972, et: *Des Choses cachées depuis la fondation du monde*, recherches avec J. M. Oughourlian et Guy Lefort, Paris, 1978.

¹ On pourra en trouver un autre exposé avec une critique des deux livres de R. Girard dans un article de CHARLES BLANCHET paru dans la revue *Paysans*, en février-mars 1979, pp. 64-83. [Nous en donnons un résumé à la suite de la présente étude. *Réd.*].

par les mêmes étapes antagonistes, mais à des moments différents, ce qui l'empêche de prendre conscience de cette similitude. C'est le conflit «des doubles». Quand ce mécanisme du désir et de la rivalité violente s'étend à la société, il la met dans un tel état de crise qu'il en rend l'organisation impossible et la menace d'une totale destruction.

Tel est le phénomène qui a dû se produire aux origines de l'humanité, à une époque que R. Girard qualifie de prévictimaire, car elle a précédé l'événement décisif de l'histoire humaine: la concentration brusque de toute la violence, au moment même où elle atteignait son paroxysme, sur un seul homme qui est pris comme bouc émissaire et va devenir la victime de la violence par son immolation. Cette victime a d'habitude commis certaines fautes et peut être désignée par son rôle de père ou de roi; mais c'est l'unanimité même de tous contre lui qui établit sa culpabilité, qui par là même innocente la communauté et lui cache désormais sa propre violence et responsabilité.

Mais aussitôt que la victime est immolée, le sacrifice accompli, les choses se retournent: toute la violence qui a atteint son sommet dans la crise, retombe d'un coup et fait place à la paix, comme le calme après la tempête. Par un contrecoup surprenant, la victime qui avait été considérée comme responsable de la violence, va être regardée comme la cause de la paix et, pour cette raison, devenir sacrée, être divinisée. De maléfique, elle devient bénéfique: voilà l'origine du sacré et du divin.

Tels sont le mécanisme et l'événement fondateur que reproduisent tous les rites religieux, centrés sur les sacrifices et l'idée de la victime émissaire. Ils ont pour but de prévenir le retour de la crise originelle et de maintenir dans la société la paix et les institutions qui en assurent la sauvegarde. Les rites religieux ne peuvent néanmoins pas atteindre au degré d'intensité de l'événement fondateur; ils prémunissent même les hommes contre le souvenir de cette crise par une force d'oubli, qui efface peu à peu le sens et la mémoire de ces réalités primitives pour n'en laisser subsister que certains éléments (c'est le correspondant de l'inconscient freudien). Telle est l'origine de la multiplicité et de la diversité des rites religieux, où l'on peut d'habitude constater, quand on en saisit le mécanisme profond, que les rites les plus contraires en apparence sont en réalité complémentaires.

Pour R. Girard, le sacré ainsi expliqué est à l'origine des mythes, des institutions dans les sociétés humaines, de la culture et du langage, car toutes ces choses ont le même but au fond: protéger les hommes contre la violence toujours menaçante par le jeu de la *mimésis* et maintenir la paix. Tel est le sens des interdits qui sont la base première des législations. Aussi l'auteur repère-t-il des traces plus ou moins nettes et explicites du mécanisme fondateur un peu partout, spécialement dans la tragédie et chez les philosophes grecs, dans les sciences modernes de l'homme, dans l'ethnologie, la psychanalyse, le structuralisme, etc., qui ont sans doute rejeté le sacré en l'étudiant, mais sans pouvoir jamais en fournir une explication générale et plausible. Bien plus, il puisera dans sa théorie une interprétation de l'évolution de l'animal vers l'homme, de l'hominisation.

Le mécanisme mis en place par R. Girard se tient tout entier, volontairement, au niveau de l'homme et de ses relations dans la société pour constituer une anthropologie générale. La notion même de la divinité est tirée de là. Voilà donc mis en place et déjà largement utilisé, le mécanisme de la victime émissaire qui est véritablement pour lui la clé qui lui ouvre toutes les portes dans les domaines de la religion et des sciences.

L'interprétation de l'Écriture judéo-chrétienne, de l'enseignement et de la Passion du Christ

Le second volume se présente comme un dialogue de l'auteur avec deux disciples, si convergent qu'on souhaiterait voir s'y introduire parfois plus de différence, sinon de rivalité. Il y aborde notamment la lecture de l'Écriture judéo-chrétienne, comme il dit, qui lui suggère le titre quelque peu ambitieux de son volume: «Des choses cachées depuis la fondation du monde.» C'est évidemment le mécanisme victimaire qui va servir de clé de lecture de l'Ancien et du Nouveau Testament; mais l'interprétation nous ménage des surprises.

Dès l'Ancien Testament qui contient encore de nombreuses traces d'une religion fondée sur la victime émissaire, on constate un fait nouveau et caractéristique: des prises de position en faveur de la victime, dans les conflits, et de son innocence, comme dans le cas d'Abel et surtout dans les chants du Serviteur de Yahvé, puis, chez les prophètes, le rejet des sacrifices, tandis que s'éloigne l'image du Dieu vengeur et violent. La tendance ainsi amorcée atteint son achèvement dans la prédication de Jésus et dans le récit de sa Passion.

Pour R. Girard, la prédication de Jésus sur le Royaume est dominée par l'injonction de renoncer à toute violence, notamment par le pardon aux ennemis, à l'imitation du Père céleste qui fait luire son soleil et tomber la pluie sur les bons et sur les méchants, et qui se manifeste ainsi comme un Dieu absolument étranger à la violence. Par cette révélation et cette annonce, Jésus attaque en son centre caché le mécanisme victimaire qui est le fondement de la société et de la religion, soit du monde tel qu'il est dominé par Satan, le prince de ce monde, dont saint Jean a dit qu'il est meurtrier et menteur dès l'origine. Mais en manifestant la violence dans sa source même, en enlevant leur légitimation aux rites et aux institutions qu'elle fonde et qui la contiennent en même temps, Jésus va déclencher contre lui la violence des hommes dans une crise décisive, où tous se liguèrent contre lui, la foule et même les disciples, et dont il sera la victime émissaire, rejetée à l'extérieur de la cité. Le savoir de la violence que Jésus apporte, apparaît, en effet, aux hommes qui le refusent, comme la suprême violence, et suscite en réplique leur violence par la condamnation et la mise à mort. C'est la reproduction sur la personne de Jésus du meurtre collectif des premiers temps de l'histoire, qui est comme la faute originelle de l'humanité.

La nouveauté du récit de la Passion consistera, à l'encontre de tous les mythes religieux, à proclamer la parfaite innocence de Jésus, la victime,

et sa victoire contre toute violence par sa fidélité jusqu'au bout au Dieu de la non-violence, perçant à jour définitivement tout le mécanisme de la violence. Celle-ci, quand elle se déchaîne contre Jésus – l'auteur le précise bien – n'a rien à voir avec la volonté divine ; la responsabilité n'en incombe même pas à certains individus comme Judas. Elle est d'essence tout humaine et collective.

Une lecture non sacrificielle de la Passion

Dans son interprétation de la Passion, R. Girard écarte vigoureusement la lecture sacrificielle qu'ont continué à en faire le christianisme historique, comme il dit, et sa théologie, à la suite de l'épître aux Hébreux. Ce faisant, le christianisme resterait encore accordé à l'Ancien Testament.

Jésus, en effet, n'est pas mort par la volonté du Père qui aurait exigé son sacrifice pour la satisfaction des péchés des hommes, mais uniquement par le fait de la violence collective des hommes qui a fait de lui la victime émissaire en renouvelant la crise fondatrice. Mais par une ultime astuce, les hommes s'efforcent encore de se décharger en partie de leur responsabilité sur Dieu, en lui attribuant une volonté vengeresse qui se serait exercée sur Jésus. Il faut donc comprendre la Passion de Jésus comme non sacrificielle, antisacrificielle même, car le sacrifice nous réintroduit nécessairement dans l'orbite de la violence qui est à l'origine du sacré.

C'est à partir de l'innocence unique de Jésus à l'égard de la violence que R. Girard comprend sa divinité. Le surgissement d'un tel être dans un monde entièrement régi par la violence lui paraît impossible et le conduit à l'affirmation de sa divinité, au sens de la non-violence et de l'amour (*Des choses cachées...* p. 242). Ainsi pense-t-il rejoindre l'essentiel de la dogmatique chrétienne, y compris sur des points comme la conception virginale du Christ. Mais il écartera toujours soigneusement toute idée de sacrifice, qui lui paraît être une des causes principales de l'opposition de la pensée moderne au christianisme. Il sera aussi amené à donner une interprétation spéciale de l'apocalyptique chrétienne, qui place tout entière du côté des hommes la violence qui y est mise en jeu.

Cette lecture du Nouveau Testament opère aux yeux de l'auteur un profond bouleversement dans la vision de l'histoire humaine. Les Evangiles, si méprisés par le monde scientifique, ont décrit et prévu tout le processus de démythification du sacré qui s'est accompli ensuite dans les sciences modernes, et ils ont, deux mille ans à l'avance, mis au jour et exposé le mécanisme secret de la violence qui fonde la religion, la société et la culture, et ainsi prophétisé la désacralisation moderne.

L'intérêt de ces livres

Dans notre résumé, nous avons laissé de côté de nombreux aperçus et discussions sur les sciences humaines et leurs problèmes actuels, sur le christianisme même et les livres de l'Ecriture, pour nous concentrer sur ce

qu'on peut appeler le mécanisme central du système de R. Girard, qui lui sert pour résoudre tous les problèmes rencontrés, et qu'il présente, avec une assurance parfois déconcertante, comme une manière de révélation dernière.

Ces deux livres sont incontestablement intéressants, notamment pour le chrétien. Dans un monde qui proclame la mort de Dieu, où la science tente de remplacer la religion et semble lui enlever tout crédit, voici qu'un homme de science replace le phénomène religieux à l'avant-plan de la scène en y discernant la source cachée de toutes les institutions dans la société et même des sciences modernes, et cela par le moyen d'un mécanisme simple, celui de la victime émissaire, qui évoque inévitablement, comme en filigrane de la lecture, le drame de Jésus, même si son nom n'est pas prononcé dans le premier livre. Plus directement encore nous touche la lecture par l'auteur de la vie et de la Passion du Christ, avec la séparation radicale qu'il établit entre les religions fondées sur le mécanisme de la victime émissaire, où le sacrifice joue un rôle central, et le christianisme qui serait une religion non victimaire, non sacrificielle dans son interprétation authentique, fondée sur la révélation d'un Dieu non violent.

Néanmoins le chrétien, comme le savant et le philosophe, ne peut s'empêcher de se poser bien des questions à la lecture de ces livres, qui ont certainement le mérite d'aborder des problèmes de fond, de mettre en œuvre différents thèmes d'actualité, comme celui de la violence, et ainsi de donner à penser, de forcer à réfléchir et à considérer des horizons inhabituels. Dans la critique qui va suivre, nous essaierons d'aller à l'essentiel, car la discussion pourrait s'étendre à l'infini s'il fallait entrer dans le détail. Nous limiterons donc notre critique à quelques points principaux.

La violence, la rivalité et l'amitié

Tout le mécanisme construit par R. Girard est fondé sur le thème de la violence humaine associé à celui de la *mimésis*, qui détermine les relations entre les hommes, à la base de la société. Nous avons ici une conception bien moderne de l'homme, comme un être de désir qui devient un être de violence par sa rivalité avec les autres hommes dans la société. On peut penser à l'adage de Hobbes selon lequel l'homme est un loup pour l'homme. R. Girard écarte néanmoins la solution du contrat social; il ne voit de salut et de fondement pour la société que dans le mécanisme de la victime émissaire qui noue et dénoue à la fois la crise provoquée par la violence humaine.

On peut toutefois s'étonner que l'auteur, qui fait souvent appel aux Grecs, philosophes et tragiques, qui déclare même qu'«Aristote a toujours raison», ne mentionne jamais un des thèmes principaux de ce dernier dans sa réflexion éthique sur les relations entre les hommes à la base de la société, nous voulons dire le thème de l'amitié, pas plus d'ailleurs que le thème conjoint de la vertu, en particulier de la justice. Pour Aristote, qui n'ignore évidemment pas le rôle des conflits d'intérêts et de sentiments, l'homme est néanmoins par le fond de lui-même un être capable d'amitié, soit d'aimer

un autre homme comme soi. Il dira même que sans amitié, la vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Cette inclination à l'amitié se développe par l'acquisition de ces qualités propres à l'homme que sont les vertus, soit l'amour de la justice pour elle-même, le courage, la maîtrise de soi, etc., qui deviennent les fondements de l'amitié qui convient aux adultes. L'amitié va ainsi s'instaurer au fondement même de la société, conformément à la définition de l'homme comme un être naturellement fait pour vivre en société.

Sans doute le thème de l'amitié, qui est caractéristique de toute la civilisation grecque, y compris chez les Pères de l'Eglise, va-t-il presque entièrement disparaître dans la philosophie moderne. Mais ne pouvons-nous pas retrouver cette capacité d'amitié au fond de notre expérience humaine, pour ne rien dire de l'expérience chrétienne, comme un élément primitif et essentiel aux relations humaines?

Prenons, par exemple, la relation de disciple à maître que R. Girard prend comme modèle dans son étude du désir pour expliquer la genèse de la rivalité et de la violence par le jeu de la *mimésis* (*Violence et sacré*, pp. 205 ss., et *Des choses cachées...* p. 320). Pourquoi cette relation (que nous retrouvons dans l'Evangile entre le Christ et ses disciples, et dans l'analyse thomiste de la foi) déboucherait-elle automatiquement sur le conflit, sinon parce qu'on a d'abord conçu l'homme comme tourné vers soi et le désir comme essentiellement égocentrique? Pourquoi la relation de disciple à maître (d'enfant à parents, à éducateurs, comme à l'égard d'un maître intellectuel ou spirituel) n'aboutirait-elle pas quelquefois à la formation d'une amitié, où le maître et le disciple parviennent à une entente telle que l'un se réjouisse spontanément des acquis de l'autre et les favorise au sein d'un partage sans arrière-pensée? N'est-ce pas là la réussite même de ce genre de relation?

C'est ici une question de fait que seule peut trancher l'expérience. Mais chacun peut faire cette expérience s'il le veut, et elle lui démontrera, mieux que toutes les théories, que le désir de l'homme, surtout s'il se porte vers des valeurs de l'esprit et du cœur, n'engendre pas nécessairement la rivalité, même s'il nous faut effectivement être toujours en garde et en lutte contre l'envie qui nous guette, qu'il peut parfaitement aboutir à l'amitié comme à son fruit le meilleur. N'y a-t-il pas en nous un désir incoercible d'amitié et d'affection? Ne témoigne-t-il pas de la capacité incluse en notre cœur d'entrer en amitié avec les autres hommes? Quand on lit les mémoires de beaucoup de nos contemporains illustres, écrits au soir d'une vie active et fructueuse pour la société, on est frappé souvent de voir la place très large qu'y ont occupée les amitiés. En revanche, quand on aborde les livres des philosophes et des savants qui étudient l'homme et ses comportements, on n'y voit presque jamais apparaître l'amitié, elle n'y joue pratiquement aucun rôle. Tout se passe comme si l'homme était une mécanique animée par des besoins et des désirs intéressés, par leurs pulsions et leurs conflits, l'amour lui-même n'étant au fond qu'une forme de l'envie de posséder. D'où provient donc cette distance entre l'expérience vécue, simple-

ment rapportée, et les sciences de l'homme qui prétendent éclairer ses actes jusqu'au-delà de sa conscience?

R. Girard, pour sa part, ne pouvait pas faire entrer le thème de l'amitié dans son système, il ne pouvait pas le prendre en considération, malgré la place qu'il occupe chez Platon, Aristote et les autres auteurs qu'il a étudiés. En effet, ce thème, ou mieux le simple fait de l'amitié vraie entre hommes, ne détruit sans doute pas le mécanisme de la violence émissaire, ni n'en brise tout le ressort, mais il s'oppose néanmoins radicalement à la prétention d'en faire une explication suffisante pour tous les rites religieux et pour les institutions dans la société. Si l'amitié existe, si elle est pour les hommes et pour leurs relations une réalité et une valeur essentielle, alors on ne peut pas déduire de son contraire, de la rivalité violente, tout ce qui se passe entre eux et dans la société. L'explication de R. Girard ne peut plus être que partielle. Nous retrouvons ici un vieux problème philosophique: qu'est-ce qui est à l'origine des choses, l'amour, l'amitié ou la haine? En fait, malgré tous les déboires, l'amitié ne serait-elle pas première et la violence seconde, comme issue de son défaut, de sa négation?

Le mécanisme de la violence victimaire dont l'auteur fait la clé de son interprétation des religions, de la société, et ensuite du christianisme, même si c'est dans ce cas-ci par mode d'opposition, nous paraît donc souffrir d'un défaut capital: non seulement il ne tient pas compte d'un phénomène humain de première importance, dont témoigne, entre beaucoup d'autres, Aristote, comme l'expérience commune, mais il conduit logiquement à le rejeter, au moins par l'oubli, ou encore par une interprétation réductrice et soupçonneuse. Cette déficience est grave du point de vue chrétien, car l'amitié est assez apparentée à la charité, comme le montre la définition de cette vertu par saint Thomas. Nous allons d'ailleurs voir la question resurgir à propos de l'interprétation de la Passion du Christ qu'on nous propose.

La question du sacrifice

Un second point qui intéresse particulièrement le chrétien est le refus du sacrifice et de la lecture sacrificielle de la Passion de Jésus: «Il faut d'abord insister sur le caractère non sacrificiel de la mort du Christ. Dire que Jésus meurt, non pas dans un sacrifice, mais contre tous les sacrifices, pour qu'il n'y ait plus de sacrifices, c'est la même chose que de reconnaître en lui la Parole de Dieu elle-même: 'C'est la miséricorde que je veux et non les sacrifices'.» (*Des choses cachées*, p. 234; aussi pp. 205-206).

La critique que l'auteur adresse à la doctrine de la Passion comme sacrifice, rencontre celle de différents auteurs qui s'en prennent aujourd'hui à l'explication traditionnelle de la Passion comme une satisfaction faite aux exigences de la justice divine à l'égard du péché. C'est le cas, par exemple, de J. Pohier qui, dans son livre *Quand je dis Dieu* (pp. 155 ss.), attaque saint Paul lui-même à ce sujet, et ne veut voir dans cette révéla-

tion qu'une théorie destinée à dissimuler une manœuvre subtile de la culpabilité pour réaliser la divinisation fantasmatique de l'homme et une manière de voler à Jésus sa mort. Mais R. Girard suit ici sa logique propre et c'est elle qu'il faut saisir.

Toute sa lecture de la vie et de la Passion du Christ, comme du christianisme, est commandée par le mécanisme de la violence fondatrice et de la victime émissaire qui est la clé de tout son système. Simplement, la clé va tourner ici dans un sens contraire à celui du sacré. Toute l'humanité est prise dans l'engrenage de la violence causée par la *mimésis* d'appropriation. A l'opposé, le Dieu de l'Evangile sera conçu comme le Dieu de la non-violence, absolument étranger à la violence, et Jésus sera l'homme qui a prêché cette idée de Dieu, qui y a été fidèle jusqu'au bout, jusqu'à devenir la victime de la violence des hommes déchaînée par son innocence même, c'est-à-dire par sa parfaite abstention de la violence. En revanche, le sacrifice appartient nécessairement au monde de la violence, il est un rouage central de son mécanisme. Il existe donc une incompatibilité radicale entre l'idée du sacrifice et l'idée de Dieu prêchée par Jésus. L'interprétation sacrificielle de la Passion ne peut en être qu'une corruption, une trahison.

Dans certains passages cependant, l'auteur acceptera un certain compromis. Il reconnaîtra que la persistance des sacrifices dans l'Ancien Testament a pu jouer un rôle pédagogique temporaire pour conduire le peuple juif à un dépassement de la conception sacrificielle de la religion, qui était générale parmi les peuples voisins. Il concédera aussi que la lecture sacrificielle de la Passion de Jésus par les chrétiens ait pu avoir provisoirement une semblable utilité. Mais ces concessions, qui peuvent paraître apaisantes, restent fragiles et équivoques, car elles vont à l'encontre de la droite logique du système.

La question du sacrifice est d'une importance majeure pour le christianisme historique (comme l'appelle R. Girard), qui est tout de même le christianisme réel, celui de l'Eglise depuis les origines. Qu'en est-il donc ? Le sacrifice est-il nécessairement l'œuvre de la violence, comme il le conçoit, et particulièrement de la violence de tous contre un dans l'immolation de la victime émissaire ? N'est-il pas possible de concevoir le sacrifice d'une autre manière, dans d'autres perspectives ?

R. Girard a bien aperçu une objection importante à son idée dans le fait que la morale chrétienne présente l'acte de «se sacrifier» comme la conduite la plus noble, dont le Christ nous a donné le plus haut exemple. Effectivement l'objection semble bien renverser les données du problème : il ne s'agit plus de sacrifier autrui comme victime, mais de se sacrifier soi-même pour autrui. R. Girard ne peut évidemment pas entrer dans cette voie qui ruine l'égoïsme implicite de sa conception de l'homme et du sacrifice. Il répliquera donc, dans la bonne ligne de la psychanalyse qu'il ne porte pourtant pas aux nues, en soupçonnant dans cet «altruisme» du sacrifice de soi, un camouflage de nature masochiste. Se sacrifier, c'est se faire à soi-même une violence qui pourrait bien «dissimuler le cas échéant un désir de se sacrifier et de se diviniser dans le prolongement direct de

la vieille illusion sacrificielle»; il rejoindrait ainsi la critique de J. Pohier. (*Des choses cachées*, p. 260).

L'objection renaîtra un peu plus loin, avec une interprétation suggestive, dans le jugement de Salomon, de la conduite de la véritable mère qui accepte généreusement que son enfant soit donné à son adversaire pour qu'il vive, et qui semble s'être sacrifiée pour cela. Mais R. Girard ne peut admettre qu'on parle ici de sacrifice, car pour lui, comme il le dit, la volonté de sacrifice relève d'un vouloir de la souffrance et de la mort, du masochisme en ce sens, et non de la volonté de vie qui inspirait cette femme en faveur de son enfant. (*Des choses cachées...* pp. 264–265).

Pour notre part, nous n'hésiterons pas à nous engager dans la ligne de l'objection trop vite écartée par l'auteur et dont il a soupçonné le danger pour sa théorie; nous le ferons non dans un esprit de moralisme idéaliste et naïf, mais par fidélité au réalisme et à la vérité évangélique. Nous pensons, en effet, qu'ici est en cause un apport tout spécifique du christianisme, directement issu de la lecture évangélique de l'enseignement et de la Passion du Christ: la révélation d'un amour capable d'affronter à fond la souffrance, le péché, la violence et la mort et d'en faire, par le moyen du sacrifice précisément – non plus subi, mais accepté et comme retourné par l'amour – un instrument de vie plutôt que de mort. En d'autres termes, nous prétendons que la conception chrétienne du sacrifice est foncièrement différente de celle que met en œuvre et critique R. Girard en partant du jeu de la violence, parce qu'elle a son origine dans le mouvement et l'expérience de l'amour qui est bien la seule force capable de l'emporter sur la violence dans le cœur de l'homme.

La difficulté de la discussion provient ici de l'insuffisance des idées et des théories en la matière, et de la nécessité de l'expérience. Mais enfin, celle-ci n'est tout de même pas si rare que nous ne puissions l'évoquer. Elle nous enseigne que l'association entre l'amour et le sacrifice est si étroite, dans le concret de la vie, que l'un ne peut s'accomplir ni se comprendre sans l'autre.

Procédons par questions: l'amour entre des époux peut-il s'approfondir et parvenir à sa maturité sans que chacun d'eux n'ait accepté bien des sacrifices à cause de l'autre, pour l'amour de l'autre, et de plein gré, sans quoi le sacrifice ne vaut rien, sacrifice de son temps, de ses aises, de ses goûts, de ses projets? L'Écriture, dans un passage de la Genèse repris par le Christ, ne dit-elle pas que l'homme quittera son père et sa mère pour s'attacher à sa femme? N'est-ce pas là un des plus durs détachements, qui atteint l'homme dans tout son passé et aux racines de son affectivité?

L'amitié elle-même, selon le témoignage d'Aristote, ne se fonde-t-elle pas sur l'acceptation commune de diverses épreuves, des sacrifices réclamés par l'amour des vertus, comme de préférer subir l'injustice plutôt que de la commettre, dans le combat pour la maîtrise sur les passions, etc.?

L'acceptation du sacrifice, faite de plein gré, ne serait-elle pas justement la condition indispensable pour que l'amour et l'amitié puissent dépasser l'ordre des sentiments et des passions où on les cantonne trop souvent aujourd'hui, et parvenir au niveau d'une maturité proprement humaine

et pleinement morale? Qui peut devenir adulte et aimer vraiment sans avoir réussi l'expérience du sacrifice?

Dans l'Évangile, l'association entre l'amour du Christ et l'exigence du sacrifice acquiert une force qui peut même paraître brutale dans son expression. Quand Jésus déclare à la foule, comme s'il voulait la faire fuir: «Si quelqu'un veut venir à ma suite, qu'il se renie lui-même, qu'il se charge de sa croix et qu'il me suive...» (Marc 8, 34), quand il affirme à ses disciples: «Si quelqu'un vient à moi sans haïr son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères, ses sœurs, et jusqu'à sa propre vie, il ne peut être mon disciple» (Luc 14, 26), que réclame-t-il sinon un sacrifice de ces affections humaines, même si le terme de «haïr» ne doit pas s'entendre de la haine du cœur? De telles paroles peuvent évidemment heurter et paraître scandaleuses aux yeux de beaucoup. Elles le seraient effectivement s'il s'agissait d'un pur sacrifice, d'une simple destruction des affections. Mais la pensée chrétienne a osé accepter ces paroles et ces exigences dans toute leur force, et même avec joie, parce qu'elle a compris que ces renoncements préparaient la place à un amour nouveau, qu'ils mettaient déjà en œuvre un amour supérieur, assez puissant pour créer entre les disciples des liens plus profonds que les affections humaines, comme l'indique la réponse de Jésus à Pierre: «En vérité, je vous le dis, nul n'aura laissé maison, frères, sœurs, mère, père, enfants ou champs à cause de moi et de l'Évangile, qui ne reçoive le centuple dès maintenant, au temps présent, en maison, frères, sœurs, mère, enfants et champs, avec des persécutions, et dans le monde à venir, la vie éternelle» (Marc 10, 29-30). C'est donc à partir de l'amour du Christ que prennent leur sens les sacrifices consentis pour lui par les disciples. Par la force, par la grâce de cet amour, les sacrifices deviennent les instruments d'une vie nouvelle, de sa croissance et de son rayonnement ¹.

De cette liaison intime entre l'amour du Christ et le sacrifice, tout chrétien peut faire l'expérience dès lors qu'il entreprend de vivre l'Évangile en esprit de foi, de suivre son enseignement plutôt que ses idées propres. Innombrables sont les chrétiens qui pourraient en témoigner. Ce fait de l'expérience chrétienne résiste à toutes les théories et constitue la meilleure introduction, la seule adéquate à la lecture de la Passion du Christ qui est bien, selon les Évangiles et la tradition chrétienne vivante, la manifestation de l'amour du Père dans le don et le sacrifice (les deux ne font qu'un) de Jésus consenti par pur amour. Là réside le foyer dont l'amour des disciples n'est qu'un rayon, le modèle qu'ils n'auront jamais fini d'imiter et qui leur enseigne une amitié unique (Jean 15, 13-15).

Pour le christianisme, le sacrifice est la pierre dure et ferme, placée au seuil de la porte étroite qui donne accès au centre de l'Évangile, au cœur de la volonté du Christ, dans le secret du Père. Mais c'est le sacrifice agréé en réponse à l'appel d'un amour supérieur et non opéré de notre initiative propre, ce qui risquerait effectivement de nous faire retomber dans le cer-

¹ Sur ce sujet, cf. notre article «Amour de Dieu, amour unique» dans la revue *Sources*, mai-juin 1979, pp. 105-117.

cle périlleux d'un égoïsme suspect. Le sacrifice est nécessaire pour enlever de notre cœur l'obstacle de l'égoïsme, de la possessivité, de la jalousie, qui nous empêche de nous ouvrir à Dieu et à autrui. Il constitue effectivement la pierre d'achoppement inéluctable pour toute pensée qui veut placer son centre dans l'homme, comme le font beaucoup de courants modernes. Aussi pensons-nous qu'une pensée, une conception de la vie ne peut être dite vraiment chrétienne, si elle ne sait pas inclure le sacrifice et lui donner sens et valeur, car il n'y a pas sans lui d'amour évangélique, ni peut-être même d'amour tout court.

Il y aurait beaucoup de choses à dire encore sur les liens entre l'amour et le sacrifice. Les effets du sacrifice accompli par amour sont exactement ceux que saint Paul attribue à l'Esprit-Saint: charité, joie, paix, patience, serviabilité, bonté, confiance dans les autres, douceur, maîtrise de soi, chasteté, – l'expérience encore en témoigne – soit exactement le contraire de la violence engendrée par la *mimésis* et le désir égoïstique. Le sacrifice, en effet, est une victoire sur l'égoïsme et sur la violence qui naît de lui; son œuvre est une ouverture active et généreuse du cœur; aussi procure-t-il une paix et une douceur qui chassent la crainte de la violence.

Il faudrait sans doute aussi apporter quelque nuance au terme de violence, car on peut parler, dans le meilleur sens, de la violence de l'amour, non tant à propos de la passion que de la charité, car si celle-ci est très douce, elle peut se montrer aussi très forte devant «la tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive,» jusqu'à s'appliquer cette parole: «A cause de toi, l'on nous met à mort tout le jour; nous avons passé pour des brebis d'abattoir» (Rom. 8, 35–36), où nous retrouvons la victime émissaire, mais entendue dans un sens très différent.

Il conviendrait aussi de ne pas oublier que l'idée de justice que l'on trouve dans l'Écriture et chez les anciens est foncièrement différente de celle qui a cours aujourd'hui. Ceci est décisif pour la compréhension de la doctrine théologique de la satisfaction. Pour l'Écriture et les anciens, en effet, la justice ne signifie pas d'abord le droit que nous revendiquons ou que d'autres réclament contre nous, quitte à recourir à la violence s'il le faut, mais la volonté personnelle et ferme de reconnaître et d'accorder à autrui ce qui lui revient. En ce cas, la justice va directement dans le sens de l'amour et désigne donc la rectitude qui convient à l'amour véritable. Mais nous ne pouvons nous attarder sur ce point ¹.

Le reproche que nous faisons ici à R. Girard prolonge celui que nous exprimions plus haut: dans l'étude des relations entre les hommes, il a négligé l'amitié pour ne retenir que la violence mimétique; dans sa théorie du sacrifice, il ne tient compte que du sacrifice né de la violence humaine et méconnaît l'existence d'un sacrifice qui procède de l'amour, qui le sert et le manifeste. Aussi sera-t-il incapable de comprendre ce qu'il nomme la

¹ Nous en avons traité dans notre livre *La Quête du bonheur*, Téqui, Paris, 1979, pp. 94 ss.

lecture sacrificielle de la Passion; il est même logiquement conduit à la rejeter et à l'attribuer au monde de la violence et du mal.

Ici, de nouveau, un défaut dans le mécanisme construit par l'auteur provoque l'insuffisance de son interprétation. Ce qui ne veut nullement dire que sa recherche soit vaine et qu'elle ne puisse pas nous aider à relire la Passion du Christ pour mieux y percevoir le terrible jeu de la violence, de l'amour et de la haine. Mais enfin nous ne pouvons pas le suivre, car sa clé de lecture est déficiente sur un point central.

Ajoutons que sa conception de la violence le conduit parfois aux frontières du manichéisme, quand, par exemple, il opère un radical partage entre le monde des hommes soumis à l'empire de la violence, sous le signe de Satan, depuis la faute originelle de l'immolation fondatrice, et le Dieu de la non-violence représenté par l'unique Jésus. Dans cette vue, la violence est pratiquement assimilée au mal, au péché, et Dieu semble n'avoir d'autre prise sur ce monde mauvais que de laisser Jésus en devenir la victime.

Une conception de Dieu insuffisante

Une dernière critique: le Dieu que nous présente R. Girard a bien peu de consistance. Son explication du sacré repose sur le postulat que doit être écartée a priori toute causalité réelle d'une divinité quelconque dans la religion, que tout doit s'y expliquer au niveau des hommes et de leurs relations. R. Girard a été parfaitement fidèle à ce principe positiviste, car le mécanisme qu'il a construit ne fait intervenir d'autre cause que la violence humaine, laquelle lui servira pour expliquer la divinité elle-même, comme le produit de la sacralisation de la victime émissaire désormais considérée comme la cause de la paix qui succède à son immolation.

On pourrait peut-être accepter la théorie pour ceux que les chrétiens appelaient jadis les «faux dieux», même si l'explication reste un peu courte. Mais le Dieu des Evangiles lui-même a bien peu de réalité dans l'œuvre de R. Girard. Sans doute son existence n'est-elle aucunement niée, mais sa nature est toute conditionnée par la théorie sur la violence, elle en résulte par simple voie de négation: face à la violence humaine, Dieu est l'absolue non-violence; devant la volonté de sacrifice qui anime cette violence, il est le refus du sacrifice; à l'encontre de l'accusation de tous qui accable la victime émissaire, il soutient son innocence, sa non-culpabilité. Nous avons donc affaire à un Dieu qui se définit essentiellement par la non-violence. L'idée peut plaire à certains aujourd'hui par réaction contre le Dieu de crainte qu'on leur a trop présenté dans leur enfance, et par suite de l'association assez spontanée que nous faisons entre l'amour et la non-violence à notre égard.

Mais qu'est-ce qu'un Dieu purement non violent? Qu'est-ce qui le distingue d'une divinité faible et impuissante? Qu'est-ce qu'un Dieu qui n'ose pas émettre d'exigences, dont l'amour ne réclame aucun sacrifice? Qu'est aussi ce Dieu qui pardonne tout, sans plus, sans se soucier que la perversité et l'injustice persistent dans le cœur de l'homme? Ne risque-t-il pas d'être

un simple mythe créé par notre sentiment, pour notre commodité et tranquillité? On a l'impression que le Dieu de Jésus-Christ représente plus pour R. Girard que ce qu'il en dit; mais, dans sa construction, ce Dieu n'est guère plus que l'envers de sa théorie de la violence, et c'est beaucoup trop peu pour nous. C'est pourtant pour cette idée du Dieu non violent que le Christ aurait vécu et serait mort. Serait-ce donc là toute la révélation du Père dont le Fils nous dit qu'il est seul à pouvoir l'accomplir? Mourir pour une idée n'est-ce pas un peu trop un rêve d'intellectuel?

La doctrine chrétienne est bien plus riche quand elle attribue à Dieu tout ensemble la douceur et la puissance, la justice et la miséricorde, l'extrême respect de la liberté et les exigences de l'amour, du renoncement, pour nous faire éprouver que Dieu est au-delà de nos pensées et de nos sentiments, et qu'il échappera toujours à nos théories.

La divinité du Christ

Dans la même ligne, l'affirmation de la divinité du Christ par R. Girard, si sincère qu'elle puisse être, nous laisse également insatisfaits dans son expression. C'est ainsi qu'il écrit: «Pour mener ce jeu inouï, il faudrait un homme qui ne doive rien à la violence, qui ne pense pas selon ses normes, et qui soit capable de lui dire son fait tout en restant complètement étranger à elle. Le surgissement d'un tel être, dans un monde entièrement régi par la violence et par les mythes de la violence, est impossible.» Et son interlocuteur confirme: «En somme, loin de constituer... une rupture avec la logique des textes que nous sommes en train de mettre à jour, l'affirmation de la divinité du Christ, au sens de la non-violence et de l'amour, constitue le seul aboutissement possible de cette logique». Et plus loin: «En proclamant la divinité de Jésus, en somme la théologie ne cède pas à la facilité... C'est la seule réponse adéquate à une exigence absolue» (*Des choses cachées...* pp. 242-243). Quand donc il écrit cela, il construit un raisonnement qui fait penser aux arguments de convenance de l'apologétique de jadis, mais auquel on ne peut attribuer une rigueur aussi absolue qu'il est supposé. Il suffirait de conclure que Jésus fut le seul homme véritable, supérieur à tous par son innocence. C'est d'ailleurs ce que l'auteur avait lui-même exprimé un peu auparavant: «Jésus est donc le seul homme à atteindre le but assigné par Dieu à l'humanité entière, le seul homme sur cette terre qui ne doive rien à la violence et à ses œuvres. L'appellation Fils de l'Homme correspond aussi, de toute évidence, à cet accomplissement par le seul Jésus d'une vocation qui est celle de tous les hommes» (*op. cit.* p. 236).

On sent ici, malgré sa bonne volonté, la faiblesse de la théorie et de la pensée de R. Girard en face de la religion chrétienne; il veut tout interpréter à partir du seul plan humain, des relations entre les hommes. Cet a priori peut être légitime dans une perspective scientifique; mais il faut alors savoir reconnaître les limites que ce présupposé implique, et renoncer

à ériger la théorie que l'on construit en principe universel d'explication d'allure philosophique.

C'est par ce point que nous achèverons notre critique. Les deux livres de R. Girard ont le mérite de poser des problèmes de fond dans les sciences et dans le domaine religieux, de s'aventurer, malgré les méfiances et les préjugés, jusqu'au niveau philosophique et théologique, quand bien même il prétend ne parler qu'en savant. Il convient de lui en être reconnaissant, car son courage n'est pas si commun aujourd'hui. Néanmoins le lecteur finit par être agacé de le voir, quels que soient les problèmes abordés dans le vaste univers des sciences et des religions, tirer toujours sa réponse du même sac : la théorie de la victime émissaire. Ces deux livres procèdent d'une unique idée que l'auteur s'est faite une fois pour toutes, et s'emploient à appliquer cette idée comme une hypothèse, mais qui fonctionne pratiquement comme une thèse, à toutes les religions, à toutes les sciences, à toutes les institutions, à toute l'histoire humaine, pour montrer que cette idée est bien la clé unique qui résout tous les problèmes demeurés jusqu'ici en suspens et qui révèle enfin des choses cachées depuis la fondation du monde. C'est faire montre de beaucoup d'assurance. Ceci n'enlève d'ailleurs rien à la valeur quelquefois percutante de nombre d'études contenues dans ces livres ; mais enfin ne conviendrait-il pas de garder un peu plus de modestie devant les richesses et les mystères de la réalité du monde et de la société, de l'homme et de Dieu ?

fr. S. PINCKAERS O.P.

Sur les pas de René Girard

Une étude de Charles Blanchet *

L'exposé de l'œuvre de R. Girard s'articule selon trois volets: une anthropologie qui prétend être une science de l'origine des cultures humaines dans leur totalité, une lecture de l'Écriture judéo-chrétienne qui livre la clef de leur interprétation, une analyse du monde moderne qui présente le message évangélique comme le seul salut possible pour la survie de l'espèce humaine (p. 65).

1. L'anthropologie ou les fondements de la vie en société

R. Girard se veut homme de science, mais il entend donner des phénomènes humains une explication englobante et totale. Son anthropologie embrasse non seulement la naissance de la société et l'origine de toute culture humaine, mais elle veut aussi expliquer le passage de l'animalité à l'humanité ainsi que les mécanismes psychologiques et sociologiques qui commandent le destin de l'espèce humaine (p. 66). Cette science de l'homme repose sur un certain nombre d'hypothèses: Le désir mimétique qui joue déjà un grand rôle dans les sociétés animales, va engendrer chez les hommes une «rivalité mimétique d'appropriation», source de violence réciproque et de folie meurtrière. Il en résulte, dès l'origine de l'humanité, un état de crise radicale qu'elle ne surmontera qu'en recourant à un mécanisme de défense capable d'assurer sa survie et de fonder la société humaine: le report ou transfert de la violence collective sur une «victime émissaire». Ainsi donc la fondation du groupe humain repose sur un premier meurtre collectif.

A partir de cette «violence fondatrice», va naître tout l'ordre culturel avec ses interdits, ses rituels, ses mythes. Les interdits ont pour but de prévenir le retour de la crise originelle. Le sacré lui-même résulte du processus d'autodéfense pour conjurer la violence réciproque: la victime émissaire, en effet, n'est pas seulement *maudite*, en tant qu'objet de la haine de

* Cette étude importante a paru sous le titre: *Sur les pas de René Girard: «Des choses cachées depuis la fondation du monde» «La Violence et la Sacré»*, dans la revue *Paysans*, n° 134, février-mars 1979, pp. 64-83. Nous en donnons ici un résumé suffisamment proche, nous l'espérons, de la pensée et de l'expression de l'auteur, pour renoncer à le citer entre guillemets.

tous, elle est susceptible de *vénération*, puisque par sa mort, elle assure la paix et la cohésion du groupe social. *Elle devient une puissance transcendant le groupe humain, une sorte de dieu terrible* qu'il faudra souvent apaiser. L'homme projette ainsi sa violence hors de lui sous la forme du sacré redoutable. Selon les termes mêmes de R. Girard : « C'est la violence qui constitue le cœur véritable et l'âme secrète du sacré » (*La Violence et le Sacré*, p. 52).

Les rites auront un sens essentiellement sacrificiel, exerçant par là une double fonction de protection et de dissimulation : fonction de protection, car le rite va « rejouer » l'unanimité du groupe contre la victime émissaire ; fonction de dissimulation, car dans le rite sacrificiel les hommes rejettent sur un dieu le besoin de victimes. Ils font ainsi de la violence une *menace transcendante* qui exige d'être apaisée par des rites appropriés. Il s'agit en fait d'une « ruse de la raison », qui joue un rôle aussi important dans l'anthropologie de Girard que celui de l'*inconscient* chez Freud (p. 69). La religion dissimule en l'attribuant aux dieux la violence fondatrice sur laquelle repose tout l'ordre social et culturel.

Les mythologies ne font que remémorer la crise originelle, le lynchage fondateur et la suite des événements qui ont constitué ou reconstitué un ordre culturel. Les grandes tragédies grecques en remémorent la répétition dans l'histoire. Œdipe n'est qu'une victime émissaire.

Telle est l'anthropologie fondamentale de Girard. Rites, mythes, tragédies, tout se ramène à la même origine : le meurtre collectif, fondateur de l'ordre humain. Le transfert de la violence collective sur une victime émissaire explique tout. *Tout* nous parle de la même chose sous une forme travestie : ritualisée dans le sacrifice, transfigurée dans le mythe, représentée dans la tragédie. Toujours et partout la violence originelle filtre, mais jamais elle n'est dévoilée, car le système culturel ne pourrait plus fonctionner (p. 71).

Après avoir souligné le caractère totalisant de l'hypothèse de Girard, C. Blanchet lui adresse la critique suivante : Cette théorie du religieux est réductionniste à la façon dont les sociologues du début du siècle, Durkheim et Mauss, le dissolvaient dans le social (p. 71). La religion n'a plus alors d'autre fonction que sociale. A cette théorie du sacré qui peut envoûter par son ampleur et son ambition, il pose également deux questions : Cette interprétation ne fait-elle pas violence à la diversité des activités culturelles et notamment à la richesse des phénomènes religieux telle que la décrit par exemple Mircea Eliade ? De plus la question se pose de savoir s'il peut y avoir une science de l'origine ? L'hypothèse d'un premier meurtre collectif déjà faite par Freud dans « Totem et Tabou » est invérifiable. Quelle que soit l'explication invoquée, surtout si elle est purement sociale, nous sommes renvoyés au-delà des prises de la science positive, au mystère de l'origine, à l'énigme d'un mal originel.

2. Une lecture de l'Écriture judéo-chrétienne

Alors que tous les autres textes mythiques et religieux entretiennent la névrose sacrificielle et camouflent le mensonge originel de la victime émis-

saire, l'Écriture sainte dévoile l'illusion de ce sacré redoutable qui demande toujours de nouvelles victimes (p. 73).

A travers l'Ancien Testament se dessine un refus progressif de la victime sacrificielle. Les mythes ou les événements commencent à être lus du côté de la victime qui est représentée comme innocente. C'est le cas d'Abel, de Joseph vendu par ses frères, plus tard avec Isaïe du «Serviteur souffrant». Révélateur est le geste de Dieu arrêtant le bras d'Abraham levé pour sacrifier son fils Isaac. La montée de cette spiritualité antisacrificielle s'exprimera surtout par la voix des prophètes. Toutefois, au terme de cette évolution de l'Ancien Testament, l'œuvre de désacralisation de la violence n'est pas achevée. Elle ne le sera que par la révélation plénière du mensonge de la violence fondatrice dans le Nouveau Testament.

Avec celui-ci, Dieu n'apparaît plus que comme le Père des miséricordes. Alors s'accomplit en Jésus l'oracle du prophète: «J'ouvrirai la bouche pour dire des paraboles, je clamerai des choses cachées depuis la fondation du monde» (Mt 13, 35). Deux textes de l'Évangile où Jésus accuse la violence cachée de ceux qui lui font opposition ont retenu l'attention de Girard, qui voit dans le premier, où Jésus fait allusion au diable «homicide dès le commencement du monde... et père du mensonge» (Jn 8, 44), la révélation du premier meurtre collectif, et dans le second, un rappel en raccourci de «tout le sang innocent répandu sur la terre depuis le sang d'Abel le juste jusqu'au sang de Zacharie, fils de Barachie» (Mt 23, 35). Ainsi le voile jeté sur le rôle de l'homicide dans la fondation des cités humaines est levé. De plus cette révélation de la violence fondatrice est confirmée par la passion du Christ, répétition sur sa personne même du premier meurtre collectif, mais avec cette réserve d'importance que, selon Girard, le texte évangélique refuse la sacralisation de cette violence. La prédication du Royaume fondé sur la réciprocité de l'amour opère donc le renversement de tout ce que les hommes ont vécu jusque-là.

Il résulte de cette herméneutique que l'histoire du christianisme jusqu'à nos jours a été trahie par une lecture sacrificielle de la mort de Jésus; que la Croix n'est pas autre chose que la dénonciation écrite dans la chair du Christ de la violence sacralisée: «Jésus meurt contre tous les sacrifices» (*Des choses cachées...* cf. pp. 216, 234, 238). Aussi R. Girard souhaite-t-il la mort du christianisme historique pour que le texte évangélique puisse resurgir à nos yeux dans sa beauté inégalée.

Ainsi, nous dit C. Blanchet, opère-t-il par sa lecture une exaltation et une réduction du christianisme: exaltation du fait du caractère unique qu'il confère au texte évangélique par sa puissance de démystification de tout sacré, de toute religion, de tout rite sacrificiel, ouvrant ainsi la voie au travail de «déconstruction» des sciences humaines. De plus il voit dans cette lumière de vérité les seules règles de vie qui permettent d'échapper à l'apocalypse.

Mais, en même temps, il opère une réduction du christianisme. Son Jésus est-il «la Lumière» qui éclaire tout homme venant en ce monde ou un Jésus «des lumières», prédicateur de la non-violence et précurseur des sciences

humaines, apportant aux hommes la clef de la connaissance plus que la voie du salut spirituel (p. 77)? Cette lecture n'aboutit-elle pas à supprimer la dimension «théocentrique» des textes évangéliques? Est-il possible qu'il y ait une rupture aussi radicale entre le langage religieux de l'humanité et l'Écriture judéo-chrétienne? Enfin et surtout le rejet du sacrifice sanglant du Christ comme rédempteur n'est possible qu'au prix d'une méconnaissance radicale de toute sa vie assumée comme une oblation volontaire à son Père pour le salut des hommes, et de la prétérition des récits de l'institution de la Cène où il annonce lui-même le caractère sacrificiel de la Croix.

3. *Une analyse du monde moderne*

Ce monde est livré à une entreprise de «déconstruction» de nos anciennes croyances religieuses, métaphysiques, philosophiques, menée par les sciences humaines. Elles accomplissent là un travail de fossoyeur nécessaire, car il faut tout désacraliser. Mais si l'on ne veut pas du même coup sombrer dans le nihilisme, il faut aussi redécouvrir la bonne nouvelle évangélique qui a rendu possible cette mise à nu de l'homme par la révélation prophétique du mensonge fondateur.

Le désir mimétique que Girard avait placé à l'origine de toute culture humaine est, de nos jours, exacerbé jusqu'à l'affolement dans un univers déstabilisé. Le monde moderne est une usine à affoler le désir humain et l'intelligence elle-même est emportée par le vertige des modes et contre-modes culturelles.

De plus, pour la première fois dans l'histoire humaine, l'existence de l'armement nucléaire fait planer sur nos têtes la menace d'une extermination totale. Cette situation terrifiante, Girard en voit l'annonce dans les textes apocalyptiques du Nouveau Testament qu'il lit à sa manière. «Le thème apocalyptique chrétien, c'est la terreur humaine et non divine, celle qui risque d'autant plus de triompher que les hommes sont mieux débarrassés des épouvantails sacrés» (*Des choses cachées...* p. 218). En effet, les hommes n'ont échappé autrefois au délire de la violence infinie que par un mécanisme de transfert qui est aujourd'hui cassé par l'Évangile et par la critique des sciences humaines. Pour échapper au vertige de la destruction, il ne reste plus que la prédication du Royaume de la non-violence. C'est notre dernière chance.

Telle est l'œuvre de R. Girard que certains critiques ont baptisé «philosophe évangélique». Une dernière fois, il faut l'interroger.

Elle ne semble pas laisser d'autre alternative finale que le délire de la violence absolue ou la paix du Royaume sur terre. Cependant «mon Royaume n'est pas de ce monde» a dit le Christ à Pilate. L'apocalypse de Jean ne prédit pas que le Bien triomphera en ce monde, mais que malgré les ravages et les persécutions la Lumière vaincra à la fin des temps. Un tragique inexpugnable habite donc au cœur de l'histoire. Et pourtant, s'il est vrai que toute culture existe sur fond de violence, elle n'en est pas pour

autant mensongère. Elle témoigne d'abord de l'effort de l'homme pour instituer un ordre humain.

Si le sacré, dans l'histoire humaine a été parfois la source d'aberrations sacrificielles, il a été vécu par les hommes, toujours et partout, comme «l'épiphanie du divin», selon l'expression de M. Eliade que C. Blanchet oppose une fois de plus à R. Girard. Dans le courant moderne de désacralisation, présenter le christianisme comme une foi sans religion, n'est-ce pas là une autre mystification? Il est vrai qu'il a provoqué la mort des dieux épars dans la nature, il n'a pas condamné pour autant le sacré à disparaître de la terre qui est le site de la création et la demeure de l'Incarnation. Donner au christianisme la mission de tout désacraliser, comme le fait Girard, n'est-ce pas renier sa vocation la plus profonde qui est de nous relier, nous et la terre, à la vie divine (p. 83)? Ce serait pour autant le réduire à un moralisme, à un code de vie dans un monde sans mystère où tout est aplati et manipulé, alors qu'il a pour vocation de consacrer l'univers où le Fils de Dieu s'est fait chair, ce qui suppose non seulement une foi, mais une religion charnelle avec des rites, des fêtes, des lieux, un temps et un espace sacrés (p. 83).

G. B.

Bibliographies

OLIVIER LACOMBE, *Indianité, Etudes historiques et comparatives sur la pensée indienne*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, 209 pages.

Le grand indianiste a rassemblé dans ce volume, suivant l'esquisse d'un ordre systématique, douze études historiques et comparatives, rédigées à partir de 1950 – à savoir dans sa pleine maturité – et concernant les philosophies et les religions indiennes. Quelques-unes de ces études ont la dimension de notes, deux d'entre elles répondent avant tout à un souci de philologie qui se doit d'être rigoureuse lorsqu'il s'agit de scruter les monuments de la littérature sacrée de l'Inde. Et puisqu'il est question de méthode, soulignons avec la préface que celle qui prévaut ici, est à la fois historique et comparative: les faits philosophiques et religieux ne s'inscrivent pas seulement dans des séquences diachroniques, ils sont aussi l'objet de confrontations portant sur les thèmes et sur les ensembles doctrinaux dont ceux-ci relèvent. Ces comparaisons, qui répondent à une démarche spontanée de l'esprit prenant appui, pour aborder une culture exotique, sur celle où il s'est éveillé et formé, se révèlent d'autant plus précieuses en l'occurrence qu'elles sont proposées et développées avec une rare acuité critique. On en trouvera un exemple dans le traitement de la question du «pessimisme bouddhiste» (Ch. III).

L'ouvrage s'ouvre sur un très remarquable triptyque retraçant la relation de l'homme à l'Absolu, dans la conception védantique qui d'emblée élève l'âme humaine à l'Absolu («l'*ātman* est égal, identique au *brahman*»), dans la conception théiste qui maintient «une différence ontologique, un rapport de dépendance entre

l'âme humaine et la Divinité suprême» (p. 11) tout en personnalisant leurs relations spirituelles, enfin dans la perspective du bouddhisme qui relègue drastiquement, du moins à l'origine, toutes questions concernant l'âme immortelle et la Providence divine pour se tourner exclusivement vers la libération et l'extinction du *nirvāṇa*. Trois grands plans se dessinent ainsi dans le foisonnement de la pensée indienne que l'on peut illustrer par trois noms: maître Śaṅkara, contemporain de Charlemagne ou peut-être antérieur, docteur du Vedānta «non dualiste», Rāmānuja (XI^e-XII^e siècles de notre ère) apôtre de la *bhakti* ou de la Voie du salut par la «dévotion», Śākyamuni, le Buddha historique (VI^e-V^e siècles avant notre ère).

Ce triptyque est complété par les trois études qui suivent, les deux premières n'étant que des prolongements de thèmes déjà abordés, celui de la *bhakti* théiste (pp. 29 à 39) envisagée dès lors sous ses «aspects philosophiques» (ch. II), celui du bouddhisme (pp. 39 à 54) repris en fonction de ce que Schopenhauer a cru devoir fonder sur lui son «pessimisme» (ch. III). Qu'en est-il au juste de ce «pessimisme bouddhiste»? «Faut-il taxer l'attitude du Buddha de pragmatisme, puisqu'il interdit la recherche métaphysique, de moralisme, puisqu'il enjoint à ses disciples d'avoir pour seule fin l'arrêt définitif du 'mal', de pessimisme puisqu'il déclare que l'existence même est douleur?

«Ces 'catégories' ne sont ni indiennes, ni bouddhistes. Le Buddha est un bon médecin qui ne saurait être ni optimiste (médecin tant-mieux) ni pessimiste (médecin tant-pis). Il se contente de guérir. Bien que praticien, le Buddha n'est pas un philosophe pragmatiste: il s'appuie

sur la vérité de la Loi qu'il a découverte sous l'arbre de l'Eveil: cette Loi n'est pas vraie parce que bienfaisante, mais bienfaisante parce que vraie. Est-il moraliste, en un sens restrictif? Non sans doute, car la délivrance n'est pas seulement le fruit de la moralité, mais aussi de la concentration et de la sagesse. Or la sagesse est *vue* des vérités essentielles.

«Si l'on tient à quelque comparaison avec la pensée occidentale, disons plutôt que le Buddha se comporte avant la lettre en 'maître du soupçon'...» (p. 41, cf. aussi p. 82).

Le thème de la bhakti issu du théisme mérite que l'on s'y arrête, car plus qu'aucun autre, il est riche de consonances avec le christianisme. N'est-il pas, en effet, celui de la voie du salut par la dévotion — prégnante de foi et d'amour — à la Divinité qui, dans sa bienveillance gratuite, «choisit» ses amis, les 'aide' sur le chemin de la délivrance, leur donne part à sa vie bienheureuse» (p. 30)? Et comme les théologiens chrétiens, ceux de la bhakti ont été affrontés à nombre de questions semblables, sinon communes: rôles respectifs de l'amour et de la connaissance dans la perspective du salut (p. 55 et pp. 62 à 69), rapports de la grâce divine et de l'initiative humaine (p. 37), degrés et formes de la communication de la Béatitude divine (p. 69). La puissance de ce mouvement dévotionnel en tant qu'il était mû par l'exigence d'une adhésion exclusive à la Divinité suprême tendait de soi au monothéisme: «Un tel 'exclusivisme', sans présenter la rigueur, la cohérence, l'intransigeance du monothéisme des trois grandes religions abrahamiques, aurait pu aller dans le même sens, si la situation religieuse de l'indianité n'y avait mis obstacle. Or, il faudra toujours hésiter à parler purement et simplement de 'monothéisme' indien. Certes, le thème de l'unité du Divin est fondamental en théologie brahmanique. Mais les 'formes' sous lesquelles se manifeste cette Réalité divine essentielle doivent *nécessairement*, aux yeux de l'Hindou, se multiplier à l'infini.» (p. 59). Il reste que la bhakti «a progressivement imposé sa marque à presque toutes les religions et philosophies indiennes, d'obédience védique ou non védique» (p. 73, cf. aussi p. 38).

La multiplication des formes et des noms sous lesquels se manifeste le Divin

tient pour une bonne part au rôle joué, dans la pensée indienne, par l'illusion cosmique ou *māyā* (cf. pp. 23 à 25, et ch. IV: «L'illusion cosmique et les thèmes apparentés dans la philosophie indienne»). «*Māyā* est le pouvoir cosmique qui projette des formes et occulte l'Absolu» (p. 23), «pouvoir souverain... auquel répond, comme son effet, un univers ambigu, un cosmos illusoire» (p. 92). Il s'agit donc d'une déficience affectant aussi bien l'ordre de l'être que l'ordre du connaître» (ibid) en relation avec lequel elle a pour réplique l'imagination transcendante», *kalpanā* (pp. 51–52, 86, 96–97, 99) qu'un des plus grands maîtres de l'école idéaliste, Dinnāga, oppose à l'intuition. On retrouve par là, à l'origine de cette théorie de la *māyā*, l'opposition fondamentale que l'âme indienne a vécue intensément entre une expérience spirituelle purement indifférenciée et métaphysiquement simple, et les proliférations d'une imagination transcendante (incluant avec la faculté de représenter le sensible, toute la part de raison dans l'esprit humain).

Ce qui frappe l'Occidental dans l'étude intitulée: «Moralité, concentration, sagesse» (Ch. V), c'est, dans ce trinôme dont les éléments constitutifs et le jeu réciproque sont un «bien commun de l'indianité entière», l'importance que celle-ci reconnaît à la discipline de concentration et de recueillement. Néanmoins, il faut le souligner avec l'auteur, «c'est l'honneur de l'esprit indien d'avoir su maintenir sans faiblesse que seuls la vérité, le jugement de vérité sont libérateurs et que la discipline de concentration... relève de l'ordre des moyens au service de la recherche et de l'appréhension du vrai» (p. 112).

La figure et l'itinéraire spirituel de Śrī Ramana Maharshi (1879–1950) font l'objet d'une étude qui est reproduite ici après avoir paru dans *Nova et Vetera*, 1974/4. Enfin dans les dernières études, l'indianité est confrontée avec d'autres grandes religions et cultures, et tout d'abord avec l'Hellénisme. Après Pyrrhon d'Elis (p. 43), Parménide (p. 98), et dans un autre ouvrage, Socrate, c'est le philosophe des Ennéades avec son expérience de l'absolu qui donne lieu à l'examen d'un rapprochement et d'une influence possible de l'orientalisme» («Note sur

Plotin et la pensée indienne», ch. IX). «Structures, déterminisme, liberté» (ch. X) esquisse de manière suggestive le problème des rapports entre liberté et structures, auquel «deux grands types de réponses sont possibles selon que la liberté est affirmée *contre* les structures ou comme jaillissant à l'intérieur d'une ontologie structurale» (p. 167). Sartre et la doctrine bouddhiste du *karma* (de l'acte) fournissent des exemples de solution du premier genre, tandis que la philosophie chrétienne traditionnelle «tient que la source de liberté doit être recherchée à l'intérieur des structures supérieures de l'être» (p. 172).

«L'Islam vu de l'Inde» (ch. XI) évoque une histoire tourmentée longue de douze siècles, faite d'une part de conquête et de défi, d'autre part de résistance physique et morale, de coexistence aussi de deux communautés opposées dans leurs conceptions religieuses et sociales, demeurant foncièrement hétérogènes et même hostiles, malgré d'inévitables et réciproques pénétrations et de généreuses tentatives d'harmonisation pacifique.

L'étude finale nous ramène au thème central de «L'Expérience mystique» (ch. XII), pour y discerner à partir d'une diversité intrinsèque dans la structure et la visée des expériences spirituelles, une mystique d'immanence ou mystique naturelle et une mystique de transcendance ou de grâce (pp. 197 et 202).

Ce petit livre est l'œuvre d'un sage que ni la philosophie de l'être, ni la lumière chrétienne qui l'illumine – parce qu'à la première rien de ce qui est n'est étranger et que la seconde ouvre à la plénitude du surnaturel dans un cœur catholique – n'ont entravé dans sa pénétration de l'indianité; sa lucidité ne pouvait qu'en être accrue. Et c'est avec une telle maîtrise conjointe de la pensée et de la langue qu'il nous y initie que, sous ce rapport et donc sans pouvoir prendre le terme en toute rigueur, nous reconnaissons volontiers en lui notre *guru*.

G. BRAZZOLA

ROGER GIROD, *Inégalité, Inégalités*, PUF, Paris, 1977.

L'auteur, dont les travaux sur la mobilité sociale et la sociologie de l'éduca-

tion ont fait l'objet d'autres publications récentes (R. Girod, *Mobilité sociale, Faits établis et problèmes ouverts*, Droz, 1971 *L'Ecole et la Vie*, Aarau, 1977 et ouvrage collectif: *Effets économiques et sociaux de l'éducation*, Delta, 1978), s'attache ici à un des principaux thèmes de la sociologie en offrant à la fois une réflexion méthodologique tenant compte des tendances les plus nouvelles et un premier bilan d'observations empiriques portant sur l'inégalité des chances dans ses rapports avec les différences selon le sexe et l'appartenance à telle ou telle classe sociale. Il étudie ensuite la mobilité économique, s'efforce de faire la part des «circonstances» et s'interroge finalement pour savoir si la mobilité socio-professionnelle est l'indice de la mobilité sociale; l'originalité de cette analyse empirique tient au fait que les données utilisées ne proviennent pas d'un échantillon représentatif, mais bien d'un groupe d'âge du canton de Genève, «pris en entier et étudié pour lui-même». Les observations, qui ont commencé en 1958, intéressent 2492 garçons et filles nés entre le 1^{er} septembre 1942 et le 31 août 1943, (15 ans en 1958). L'enquête s'est poursuivie jusqu'en 1970, lorsque les sujets étudiés avaient 27 ans. Cette exhaustivité donne aux résultats obtenus une valeur assez exceptionnelle parce qu'il ne s'agit pas d'une unité simplement géographique, mais aussi «politique» en raison de l'autonomie des cantons, en particulier dans le domaine de l'éducation.

La partie méthodologique fait état de recherches en constant renouvellement et notamment celles de R. Boudon (*L'inégalité des chances, la mobilité sociale dans les sociétés industrielles*, 1973), puis l'auteur propose un certain nombre de progrès qu'il conviendrait de faire dans plusieurs domaines:

«sur plus d'un point, la recherche n'aboutit qu'à des indications approximatives ou à de simples conjectures... parce que les données recueillies à leur sujet sont imprécises» (p. 41). Il ne suffit pas, en effet, d'avoir une population remarquablement complète, encore faut-il trouver des critères significatifs et, dans la mesure du possible, susceptibles de traitement statistique, pour découvrir des faits probants et suggestifs. Il y a là tout un art où le sociologue doit se faire «chas-

seur» de signes ou d'idées. Le fractionnement des groupes étudiés mérite aussi d'être examiné pour faire apparaître des rapports nouveaux, enfin il importe d'élargir sans cesse le champ d'observation diachronique et synchronique pour étoffer les données de base et permettre à la théorie d'être plus ambitieuse. «Soulignons, écrit l'auteur, que l'interdépendance des diverses composantes de la condition sociale est à étudier, autant que possible, longitudinalement et pas seulement à un moment donné. Le problème central est de déterminer dans quelle mesure les changements enregistrés sur un plan sont associés à des modifications similaires des autres aspects du statut» (p. 47). Le sociologue est confronté ici avec le temps, avec l'histoire, celle des groupes, et il doit trouver son chemin entre l'individualité concrète et la généralité «scientifique» des constantes dégagées statistiquement. Il a pour tâche d'expliquer, autant que possible, des faits qu'on ne peut observer systématiquement, qu'après une préparation qui risque de provoquer une *coupure* entre la théorie et le réel observé.

Pour pallier ces dangers, il convient de multiplier les approches et c'est ce qu'entreprend l'auteur en diversifiant les voies d'approche: *l'inégalité* est étudiée à travers les *inégalités* (sexes, classes, revenus, professions).

L'enjeu politique n'est pas étranger à ce type d'analyse sociologique: «L'objet de l'analyse de la mobilité, écrit l'auteur, constitue donc un fragment particulièrement compliqué des structures sociales. Cette réalité est étudiée pour répondre à la curiosité de spécialistes qui se sont pris au jeu et dont une fraction du public intellectuel suit les travaux avec intérêt. Mais les travaux de l'analyse de la mobilité ont aussi une certaine portée politique. Les problèmes en jeu touchent, en effet, par plus d'un côté, à des enjeux de la lutte menée pour démocratiser la société» (p. 173), et il conclut en faisant remarquer que la pertinence de l'analyse de la mobilité sociale dépend pour une bonne part des questions pratiques que se pose la collectivité: «Que souhaite au juste cette dernière, à commencer par ses penseurs, ses partis, ses syndicats, en ce qui concerne la relation à établir entre origine et études, études et situations?

Ou même, plus simplement, le degré idéal d'ouverture de l'éventail des types de formation ou des revenus? Quels sont, en d'autres termes, les critères d'équité *précis* – faisant le consensus ou pas, peu importe – à prendre en considération pour apprécier la situation et son évolution? Pour le moment, les diverses doctrines sociales sont trop nébuleuses à cet égard pour fournir à la recherche des thèmes bien définis de travail. Cela appelle des réflexions entre philosophes, hommes politiques et spécialistes de la mobilité» (p. 174).

Nous avons là une excellente illustration des liens qui, en sociologie, relient la théorie et la pratique. Dans un style clair et précis, l'auteur nous conduit au cœur d'une problématique sociologique essentielle et trouve le moyen non seulement d'initier le lecteur profane à la sociologie moderne, mais aussi de lui fournir un commencement de réponse fort substantiel à une question qui depuis Quetelet (*Physique sociale*, 1835) a tenacement préoccupé les observateurs des sociétés humaines: l'inégalité sociale est-elle mesurable grâce à un calcul des inégalités individuelles?

PATRICK DE LAUBIER

GÉRARD SOULAGES, *Epreuves chrétiennes et espérance. Lettres et Documents sur la crise de l'Eglise*, Paris, Téqui, 1979, 290 pages.

Le fondateur du groupe «Fidélité et Ouverture» publie les «Lettres et Documents» qui justifient sa lutte pour la pureté de la foi, dans laquelle il fut constamment soutenu par le cardinal Journet. Ce qui fait la valeur de l'ouvrage, ce ne sont pas seulement les textes, mais la lucidité de jugement de G. Soulages. Qu'il s'agisse des problèmes de la catéchèse, du sacerdoce catholique, de la libération de l'homme, toutes les déviations actuelles proviennent d'une dégradation du sens de la Révélation. Un anthropomorphisme exacerbé se substitue au théocentrisme biblique et aux «Béatitudes» du Sermon sur la Montagne. Cette lumière sur la «crise de l'Eglise» est singulièrement réconfortante et nourrit l'espérance.

C. SPICQ, O. P.

S. BERNAL, *Mgr Escriva de Balaguer, Portrait du fondateur de l'Opus Dei*, Paris, 1978, Editions S.O.S., 403 p.

« Nous ne faisons rien de bon que par notre métier » écrivait Péguy au début du siècle. (*Cahiers de la Quinzaine VII, 8*, 31 décembre 1905, « Louis de Gonzague »). Telle est sans doute l'intuition fondamentale et la clef de la spiritualité du fondateur de l'*Opus Dei*, cette association religieuse internationale qui regroupe à l'heure actuelle plus de 70 000 catholiques de 80 pays différents, mais qui suscite toujours périodiquement chez nous la méfiance, si ce n'est l'hostilité. C'est précisément l'intérêt du livre de S. Bernal, qui vient de paraître en traduction française, que de retracer, à travers le portrait de Mgr Escriva de Balaguer, son fondateur, décédé à Rome en juin 1975 à l'âge de 73 ans, la genèse et le développement de cette institution d'Eglise d'origine espagnole définitivement approuvée à Rome le 16 juin 1950.

Conçu sous la forme d'une biographie, l'ouvrage suit sans doute essentiellement les grandes étapes de la vie de Mgr Escriva de Balaguer, de ses origines familiales aragonaises (Ch. I) comme de sa prime formation intellectuelle et de sa vocation sacerdotale (Ch. II) aux laborieux commencements de son apostolat dans les hôpitaux et les faubourgs de Madrid (Ch. V), et de ses premières difficultés au cœur d'une Espagne républicaine et anticléricale (Ch. VI) aux années terribles de persécution et de pure espérance de la guerre civile (Ch. VII); enfin de ses intuitions fondamentales de 1928 sur la sanctification du travail (Ch. III) et de ses primes amitiés apostoliques (Ch. IV) aux premières hostilités dans l'Eglise (Ch. VIII), comme aux grands voyages et aux grandes fondations outre-mer (Ch. IX). Mais du fait même de la spécificité de l'orientation pastorale de Mgr Escriva dès 1928 – la fondation d'une « association qui prône et favorise la sanctification de l'homme au moyen du travail ordinaire de l'existence » (cf. pp. 125–127) – la biographie du fondateur devait inévitablement finir par se confondre avec l'histoire de ses fondations. La priorité donnée toutefois par l'auteur au portrait spirituel et moral de Mgr Escriva lui permet de faire de cette histoire une histoire

toute intérieure, dominée par des inspirations et des orientations fondamentales plus que par des réalisations extérieures et des données quantitatives, ainsi qu'en témoignent les titres des différents chapitres (Le temps des amis, Les heures d'espérance, La liberté des enfants de Dieu). Grâce à cette perspective, le lecteur parvient à saisir par-delà la personnalité et l'œuvre de Mgr Escriva de Balaguer, l'essentiel de sa spiritualité et du même coup les principaux axes spirituels de l'*Opus Dei*. A cet égard, comme l'avait bien vu dans son dernier article de Patriarche de Venise le Pape Jean Paul I^{er} en juillet 1978, c'est une forme plus radicale de spiritualité salésienne que prêche le fondateur de l'*Opus Dei* à travers sa « spiritualité laïque » de *sanctification du travail quotidien*. (« L'esempio di Josemaria Escrivà de Balaguer, fondatore dell' Opus Dei: Cercando Dio nel lavoro quotidiano », in *Il Gazzettino*, 25 juillet 1978 p. 3.) « Pour lui, soulignait Jean Paul I^{er}, c'est le travail matériel lui-même qui doit se transformer en prière et en sainteté » – et le travail du jardinier le peut aussi bien que celui du ministre (cf. p. 217). C'est qu'à l'inverse de l'*élitisme* qui lui est ordinairement reproché, ce sont *tous les milieux* qu'entend évangéliser et sanctifier l'*Opus Dei*. « Ainsi se fait, ainsi se fera l'Œuvre, écrit en 1940 Mgr Escriva, en grandissant dans tous les milieux : dans les hôpitaux et à l'université ; dans la catéchèse des quartiers les plus nécessiteux ; dans les foyers et les lieux de réunion des hommes ; parmi les pauvres, les riches, les gens de toute condition, afin que parvienne à tous le message que Dieu nous a confié » (cit. p. 282). Cet *apostolat universel*, qui postule que « sur cent âmes, les cent nous intéressent » (cit. p. 215), n'implique pas seulement un *anti-élitisme* marqué, mais encore un véritable *anticléricanisme*, qui rejette tout esprit de supériorité du chrétien dans le monde et toute tentation d'imposer *ses solutions* comme *les solutions catholiques* aux problèmes du monde (cf. pp. 155–156). On s'en doute, il s'ensuit inéluctablement un *apolitisme* foncier que S. Bernal expose fort bien sous le titre : *Il n'y a pas de dogmes dans les questions temporelles* (p. 331 ss.) en retraçant l'attitude constante du fondateur de l'*Opus Dei*, à contre-courant à cet égard aussi bien sous

la II^e République espagnole que sous le franquisme (cf. pp. 339-344). Peut-être est-ce là la plus profonde conséquence de l'esprit de sanctification du travail et par le travail prôné par Mgr Escriva de Balaguer en une époque ravagée par les idéologies: «Pour aimer Dieu et le servir, insiste-t-il dans ses *Entretiens* (*Entretiens avec Mgr Escriva de Balaguer*, Paris, Fayard, 1969, n° 55), il n'est pas nécessaire de faire des choses exceptionnelles. Le Christ demande à tous les hommes sans exception qu'ils soient parfaits comme son Père céleste est parfait (Mt. V, 48). Pour la grande majorité des hommes, être saint suppose de sanctifier leur travail, de se sanctifier dans leur travail, de sanctifier les autres avec le travail, et aussi de trouver Dieu sur le chemin de leurs vies» (cit. p. 153). «Il n'y a pas d'autre chemin, souligne-t-il encore ailleurs, ou nous savons trouver le Seigneur dans notre vie ordinaire, ou nous ne le trouverons jamais» (cit. p. 254).

Ainsi que le montrent ces quelques citations, c'est une véritable introduction à la spiritualité de l'*Opus Dei* qu'a réalisée S. Bernal et il faut s'en réjouir pour la compréhension des différentes entreprises apostoliques et pastorales de l'*Œuvre*. Force est de déplorer cependant la méthode, voire le ton adopté dans l'évocation des principales étapes de la vie du fondateur. L'accumulation de témoignages provenant le plus souvent de fidèles assez obscurs et la multiplication des anecdotes d'un bout à l'autre du livre, aux fins de valoriser la figure de Mgr Escriva, loin d'affiner le portrait du fondateur de l'*Opus Dei*, lui donnent maintes fois la forme d'un dossier destiné à l'instruction d'un procès en béatification. L'hagiographie y trouve peut-être son compte; une authentique biographie de ce Maître spirituel de notre siècle n'en reste pas moins à faire et s'il est vrai, comme le voulait Lacordaire, que «le plus grand bonheur qu'un homme puisse trouver sur la terre soit d'avoir rencontré un homme véritable selon le cœur de Dieu: un vrai prêtre», il faut souhaiter que pareille biographie tente très bientôt, parmi les adeptes de l'institution fondée par Mgr Escriva, quelque véritable historien qui ait à cœur son travail d'historien.

ALFRED DUFOUR

M. D. CHENU, *La «doctrine sociale» de l'Eglise comme idéologie*, Cerf, 1979, 96 p.

Une première édition de cet ouvrage est parue sous la forme d'une introduction à une collection de textes pontificaux (Ed. Queriniana, Brescia, 1977). La nouvelle version française reprend le texte italien «à nouveaux frais, avec les références appropriées à l'Eglise de France, et sans être retenue par la discrétion qui s'imposait à moi pour parler de l'Eglise en Italie» (p. 13), précise l'auteur, un théologien bien connu, spécialiste de saint Thomas, et qui prend position sur un sujet capital.

Il faut dire tout de suite que le résultat nous paraît extraordinairement négatif, et si ces pages n'étaient pas l'expression d'un courant malheureusement trop répandu, notamment en France, la meilleure réponse aurait probablement été le silence.

La thèse de l'auteur peut se résumer ainsi: l'expression de *doctrine sociale* de l'Eglise recouvre une idéologie conservatrice-bourgeoise à la fois théocratique, cléricale et capitaliste. Par bonheur, on s'en est rendu compte et depuis *Gaudium et Spes*, il n'en est plus question (l'expression y figure encore - n° 76) (p. 5) - mais l'on apprend qu'il s'agit d'une initiative illégale du secrétariat du Concile «après promulgation» (p. 8).

Pour étayer sa thèse, l'auteur passe en revue les principales étapes du développement de cette fameuse doctrine sociale de Léon XIII à Paul VI. Un post-scriptum, ajouté en février 1979, note qu'à Puebla, Jean Paul II a revendiqué «le rôle indispensable et l'actualité de la 'doctrine sociale' de l'Eglise», mais une autre citation de Paul VI reprise par Jean Paul II annulerait, selon l'auteur, ce malencontreux rappel (p. 13)!

Rerum Novarum contient selon l'auteur, des appels à la soumission à la volonté de Dieu qui «deviennent les comforts objectifs de l'ordre établi et alimentent une pesante spiritualité conservatrice» (p. 23).

Pie X aurait, de son côté, donné un «indice consternant» d'une confusion faite entre démocratie chrétienne et catholicisme social en condamnant le *Sillon* (p. 25).

Quant à Benoît XV, il est cité pour

montrer qu'un certain théocentrisme entretient fâcheusement une idéologie qui est dépourvue de la moindre intelligence du drame de l'humanité» (p. 24).

La libération de l'homme ne consiste pas à «tirer une politique de l'Écriture sainte», ce qui est effectivement imprudent, mais, selon l'auteur, il faut *inverser* le mouvement et «passer de la *doctrine* à la *praxis*, comme source vive de l'intelligence de l'économie chrétienne» (p. 26). Les thèses de Marx sur Feuerbach ne sont pas loin et on relèvera l'usage subtilement ambigu du terme économie (l'économie du salut des Pères ou l'économie politique des classiques; saint Irénée ou Ricardo).

Pie XI n'aurait pas eu l'inspiration beaucoup plus heureuse, en dépit d'efforts méritoires: l'idée d'une action catholique où le fidèle reçoit un «mandat», est péremptoirement jugée. «Cette conception est liée à une ecclésiologie à prédominance cléricale, dans la ligne de la réaction post-tridentine: elle est sous-tendue par l'espérance de reconstituer une nouvelle 'chrétienté', dans laquelle l'Eglise pense son action en termes d'organisations créées et gérées par elle, face à la société profane, dont elle contrebalance l'influence séculière» (p. 33). Cette Eglise ferait probablement mieux, si nous comprenons bien, de suivre cette «influence séculière», de se séculariser, au lieu d'importuner tout le monde avec des idées ou des doctrines spéciales, qui ont toujours un ou deux millénaires de retard, selon l'époque où on se place.

Dans un chapitre (III) sur le socialisme, l'auteur affirme qu'après une longue histoire de condamnations réitérées du socialisme et notamment du marxisme, on s'aperçoit dans *Gaudium et Spes* que tout cela était, sinon un malentendu, du moins une grosse exagération et «lorsque rédigeant la constitution *Gaudium et Spes*, le Concile intégra dans sa vision historico-économique ce rôle majeur du Travail, il rencontrait implicitement une valeur de la pensée marxiste, et plus généralement du socialisme, à l'encontre d'une interprétation monolithique» (p. 54). Interprétation qui se trouve être celle de l'Eglise avant le Concile (p. 54).

Le lecteur est invité «à lire une histoire du socialisme» dont il tirera une «parfaite leçon de théologie, où s'articulent théorie et praxis» (p. 55).

Jean XXIII terminerait un âge tandis que le Concile en inaugurerait un autre et comme «l'avenir du travail est 'socialiste'» (p. 62), il est inutile de faire la leçon au monde, mais il faut se mettre à son école. Si l'on veut vraiment avoir l'avenir pour soi, c'est dans cette direction bien précise qu'il faut se mettre en marche. Nous sommes non pas des coopérateurs de Dieu, mais bien des «cocréateurs» (p. 66) et l'économie chrétienne se trouve brusquement simplifiée grâce à une nouvelle lecture théologique ou plutôt téléologique: «L'au-delà de l'histoire n'apparaît plus comme 'une histoire d'un autre monde', mais comme l'accomplissement radical de ce monde même, où des personnes, se découvrant dans la responsabilité collective de leur destin, perçoivent, à la fois leur transcendance par rapport au monde, c'est-à-dire leur liberté, et leur vocation totale de communion» (p. 66). Voilà une formulation libérée «d'impératifs doctrinaux» excessifs, mais qui prépare des tâches fort précises: «le développement des peuples, dans un nouvel ordre économique international, est le champ le plus actuel et le plus significatif de la présence de l'Eglise» (p. 74). L'évangélisation sera vraisemblablement donnée par surcroît.

L'utilisation tendancieuse de la *lettre au cardinal Roy*, permet à l'auteur d'y reconnaître une référence aux thèmes du marxiste E. Bloch et d'y voir un exemple d'un «recours à une philosophie non chrétienne, pour une intelligence meilleure d'une eschatologie sans aliénation» (p. 84).

Après cette série d'abandons, inaugurée par celui de l'expression de «doctrine sociale», l'auteur ne s'arrête plus et en arrive tout naturellement à une véritable liquidation de *l'essence du christianisme* qu'une citation de René Simon (p. 92) résume parfaitement, et, ajoutons-le, tragiquement: «Dans cette perspective, une morale qui chercherait dans une loi éternelle et immuable la norme d'une action mouvante... ne pourrait qu'être rejetée par l'athéisme comme la mutilation la plus grave qu'on puisse infliger à la dignité de l'homme et l'attitude la plus radicalement opposée à la volonté d'autonomie et au pouvoir créateur de l'homme» («théologie morale et athéisme» — in *Recherches de science religieuse*, juillet 1971, p. 348, cité p. 92).

On comprend que, dans ces conditions, la « doctrine sociale » soit jugée « théocratique » et « cléricale » au service d'un « mythe de la chrétienté » (p. 94). Il ne s'agit plus en effet de faire un monde nouveau en se mettant au service de la vérité, mais d'adopter un « réalisme chrétien » selon lequel on « fait la vérité » (p. 96).

La « production » de l'auteur est maintenant dans le commerce. Elle sera « consommée » par des lecteurs qu'elle pourra rendre impropres à comprendre ce que Jean Paul II a dit notamment lors de ses deux voyages au Mexique et en Pologne. Il importe de les y préparer maintenant en renonçant à *inverser* le sens d'un enseignement et à contrefaire les pires adversaires de l'Eglise. Nous attendions un vin fortifiant et nous n'avons trouvé qu'un vinaigre amer, et, sans condamner les personnes, nous croyons qu'il est urgent de lire et même d'étudier la doctrine sociale de l'Eglise comme une *réponse* aux idéologies, plutôt que comme une idéologie.

PATRICK DE LAUBIER

PAUL-DOMINIQUE DOGNIN, *Les « sentiers escarpés » de Karl Marx*, Le chapitre I du *Capital* traduit et commenté dans trois rédactions successives, Préface d'H. Chamber; Editions du Cerf, 2 vol. (232 p. et 132 p.), Paris, 1977.

L'auteur, qui est professeur à l'Université Saint-Thomas d'Aquin, à Rome, et chargé de cours à l'Institut catholique de Paris, est déjà connu par un ouvrage très remarquable, modestement intitulé: *Initiation à Karl Marx* (Editions du Cerf, Paris, 1970, 418 p. traductions italienne et espagnole), qui, pour la partie proprement économique de l'œuvre de Marx, n'a pas son équivalent, grâce à la double compétence philosophique et économique de P.-D. Dognin que l'on trouve rarement à ce degré chez les innombrables marxologues qui, depuis un siècle, analysent la pensée de l'auteur du *Capital*.

Le chapitre I (« La marchandise ») dans sa première version allemande (1867) (avec son supplément « didactique ») et sa quatrième version allemande (1890) est traduit et commenté. Les traductions, notamment celle de la première édition

allemande de 1867, jusqu'ici inédite en français puisque Marx remania sensiblement celle de 1875 traduite par J. Roy, constituent déjà une précieuse contribution à la connaissance de l'évolution de la pensée de Marx sur un point essentiel: la valeur, mais ce seront surtout les spécialistes qui en tireront profit. En revanche, le commentaire apporte des compléments à l'ouvrage déjà mentionné de P.-D. Dognin qui intéresseront un public beaucoup plus large.

On sait que *Le Capital* n'est pas un ouvrage facile et son obscurité en fait une sorte de message ésotérique auquel on se réfère parfois sans l'avoir lu, sur la base de résumés approximatifs. Une lecture directe n'arrange pas toujours les choses et finalement ce sont des arguments d'autorité qui le plus souvent s'imposeront soit pour rejeter la théorie marxienne de la valeur, soit pour l'admettre comme partie intégrante d'une option idéologique s'inspirant de la philosophie de Marx, plus peut-être que de son économie.

Le commentaire de P.-D. Dognin offre le moyen de comprendre le débat en guidant pas à pas le lecteur du chapitre I qui s'aventure dans les explications de Marx sur la valeur, la marchandise et leurs subtilités « métaphysiques » ou « mystiques » pour citer les expressions de l'auteur du *Capital*.

Nous nous attacherons ici à relever quelques commentaires et critiques que P.-D. Dognin présente dans le deuxième volume à propos de la « valeur », thème central du chapitre I.

« Selon Marx, écrit l'auteur, l'échange – et le travail *privé* qui le conditionne – sont incompatibles avec la communauté. Ils n'existaient pas dans la communauté primitive. Ils disparaîtront dans la communauté de l'avenir. Et leur disparition entraînera évidemment celle de la « valeur d'échange » (p. 15) et plus loin: « De cette incompatibilité radicale entre 'échange' et 'communauté' s'ensuivent deux conséquences de la plus haute importance. Le communisme futur devra tout d'abord exclure progressivement de son sein tout ce qui rappellerait les processus *commutatifs* et bourgeois; il ne devrait donc plus connaître, finalement, que des processus rigoureusement *distributifs*. Il ne pourra en outre se préserver de la menace que

représenteraient pour lui des échanges *extérieurs* qu'en tendant à supprimer quelque 'extériorité' que ce soit. Cela veut dire que, refusant d'être seulement 'local', il devra s'efforcer d'être *unique* et, par là même 'mondial' (p. 87) et l'auteur poursuit: «On n'insistera jamais assez sur le fait que Marx est, si l'on peut dire, plus *anti-marchand* qu'*anti-capitaliste*. Réformer le marché est impossible à ses yeux; on ne peut que le *détruire*. Dans une telle perspective, le capitalisme se présente comme un *cancer* 's'infiltrant' très opportunément dans le *tissu* de la société marchande avec la mission historique de restaurer la *communauté* après avoir exercé sur un tel tissu son action destructrice» (p. 89).

Les économistes classiques (Smith, Ricardo) considéraient bien que la mesure de la valeur d'échange était le travail et, sur le marché, les «processus commutatifs» entraînaient effectivement, et inexorablement selon eux, une rétribution minimum du travail salarié. C'est de cette analyse que part Marx qui en ce sens est le dernier ricardien, mais un ricardien philosophe, ce qui n'était nullement le cas de l'auteur des *Principles of Political Economy* (1817), et un philosophe décidé à transformer le monde plutôt qu'à l'interpréter (XI^e thèse sur Feuerbach). On assiste ainsi, à partir d'une discussion sur la valeur économique, à un prodigieux procès de la société existante et plus généralement de l'économie de marché au nom d'une conception communiste de la société, elle-même située dans une interprétation dialectique (hégélienne) de l'histoire.

L'approfondissement entrepris par Marx de la notion de valeur va le confronter à des difficultés inextricables dont les classiques ne s'étaient pas embarrassés. Si le travail mesure la valeur, quelle est l'unité de mesure? Le temps, répondra-t-on. Mais pour quel travail? Celui du tailleur ou du valet de ferme? Marx, cité par l'auteur, répond: «la valeur réelle d'une marchandise n'est pas sa valeur *individuelle*, mais sa valeur *sociale*; en d'autres termes, elle ne se mesure pas au temps de travail qu'elle a effectivement coûté au producteur dans le cas *singulier*, mais au temps de travail *socialement* requis pour sa production» (p. 24). Qui déterminera cette moyenne du temps socialement

nécessaire? Dans le livre I du Capital, qui traite de la microéconomie, Marx fait de cette moyenne non pas une résultante de l'offre et de la demande sur le marché, mais un principe régulateur, une force active qui par-delà les fluctuations causées par l'offre et la demande, impose en définitive le «prix normal» qui traduit la valeur de la marchandise qui n'est autre chose que du travail coagulé: «Il est évident que ce n'est pas l'échange qui règle la grandeur de valeur de la marchandise, mais c'est au contraire la grandeur de valeur de la marchandise qui règle ses rapports d'échange» (p. 25). Après avoir fait remarquer que cette conception est contredite par Marx lui-même dans le livre III qui traite de la macroéconomie: «Ce que la *concurrence* mène à bien, écrit-il alors, c'est la *création*, à partir des différentes valeurs *individuelles* des marchandises, d'une valeur de marché et d'un prix de marché *identiques*» (p. 24). L'auteur se demande comment Marx a pu avoir cette idée d'une moyenne motrice et non pas produite (résultante), pour sauver la théorie de valeur-travail contre l'évidence dont il tient cependant compte dans le livre III: «Certains textes, écrit P.-D. Dognin, feraient penser à une influence hégélienne: chez Marx, la moyenne (c'est-à-dire la valeur) règle les cas particuliers (c'est-à-dire les prix) comme chez Hegel, *l'universel* explique le *singulier*» (p. 98). Par ailleurs, l'auteur note aussi l'influence probable de Quetelet dont la *Statistique sociale* (1835) en révélant des constantes de comportement (taux de suicides) avait tendance à donner une valeur *causale* aux moyennes et non à y voir une conséquence (résultante).

Cette thèse marxiste, pour le moins déconcertante, est pourtant ce qui donne à son interprétation critique du capitalisme sa «méthode scientifique» originale: «cette idée d'une détermination ultime des 'prix' par la 'loi' de la valeur, écrit P.-D. Dognin, permet à Marx de mettre dans son exposé une *logique* qui faisait cruellement défaut à ses prédécesseurs. A. Smith et Ricardo, par exemple, affirment assurément que la valeur est travail. Mais cette affirmation *théorique* est *pratiquement* oubliée dès qu'ils parlent des *prix* et des mouvements que parcourent ces derniers» (p. 99).

Marx établit un rapport organique

entre valeur et prix grâce à l'idée de la valeur «*régulant* le marché» (p. 100). Cette «valeur» est «le temps de travail socialement nécessaire», une moyenne *causale*.

Cette cohérence est donc obtenue en faisant abstraction de la demande, mais comme il faut bien la réintroduire lorsqu'on passe de la microéconomie (entreprise individuelle) analysée dans le livre I, à la macroéconomie (le marché dans son ensemble) analysée dans le Livre III, la valeur, moyenne régulatrice, devient alors *résultante* découlant de l'offre et de la demande. Cette contradiction fondamentale d'une valeur théoriquement cause des prix et pratiquement résultante de la demande à travers les prix est restée insoluble. L'auteur précise qu'il ne s'agit pas d'un changement de perspective, car Marx ne s'est décidé à envoyer le manuscrit du livre I à l'éditeur qu'après avoir eu sous les yeux l'ensemble de l'ouvrage et notamment le Livre III (rédigé entre 1862 et 1865, soit avant le Livre I)

comme en témoigne sa correspondance avec Engels.

Il n'est pas possible dans le cadre de ce bref compte rendu d'évoquer la richesse des commentaires de P.-D. Dognin et nous nous sommes bornés à suivre l'analyse critique qu'il présente de la théorie marxiste de la valeur en raison de son importance et de sa difficulté pour ne pas dire de son obscurité dans le texte original. Il faut savoir que dans l'ensemble des universités des pays socialistes et dans nombre de cours, voire d'universités de pays d'Europe occidentale et d'Amérique latine, ces textes ont une autorité comparable à certains chapitres de *La Politique* ou de *L'Ethique* à Nicomaque d'Aristote dans les universités médiévales. En rendant accessible l'escalade des «sentiers escarpés» et en montrant les impasses où, bien souvent, ils conduisent, P.-D. Dognin offre un service sans précédent et fait preuve d'une rare perspicacité.

P. DE LAUBIER

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 1980

(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