NOVA ET VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

A. F. von Gunten, O.P. – *La lettre de Léon XIII sur la question de la validité des ordinations anglicanes* . . . . . p. 245

Léon xiii – *Lettre apostolique sur les ordinations anglicanes* . . . . . p. 259

Georges Cottier, O.P. – *Culture et philosophie* . . . . . p. 270

Jean Laloy – *Lumière à l'Est: 1944-1984 Pologne, Russie, Occident* . . . . . p. 277

Pierpaolo Donati – *Attentes et conflits des jeunes couples aujourd'hui: perspectives sociologiques* . . . . . p. 289

*

CONTRIBUTION À L'HISTOIRE DE L'ART SACRÉ EN SUISSE ROMANDE

Gino Severini – *Correspondance* . . . . . p. 321

Charles Journet – *Extrait d'une lettre à J. Maritain* . . . . . p. 326

*

Bibliographie – Christian Duquoc, *Des Eglises provisoires, essai d'ecclésiologie œcuménique* . . . . . p. 327

Ouvrages reçus à la rédaction . . . . . p. 330

LX^e ANNÉE – N° 4 – OCTOBRE–DÉCEMBRE 1985

I. La lettre de Léon XIII

sur la question de la validité des ordinations anglicanes

NOVA et VETERA (1983/4) a déjà eu l'occasion de parler du dialogue entre anglicans et catholiques. *Après plus de dix années d'un travail intense et méthodique, une commission mixte avait publié en 1981 un rapport final qui constituait une sorte de dossier traitant d'une série de questions essentielles; ce rapport soulignait les points de rapprochement. Par la suite, la* Congrégation pour la doctrine de la foi *rendait publiques des* Observations *où, avec un grand souci de rigueur, étaient examinés un certain nombre de points dont s'était occupé le rapport. Les aspects positifs étaient relevés, mais on marquait également les insuffisances et les ambiguïtés. On encourageait la poursuite du dialogue.*

Lors de son voyage mémorable à Cantorbéry, le 29 mai 1982, Jean Paul II publiait, avec le Dr Runcie, primat de la Commission anglicane, une Déclaration commune. Décision était prise d'instituer une nouvelle commission internationale chargée d'examiner à fond les problèmes qui se posent sur la voie difficile de l'unité. Des fruits que l'on espère du travail de cette commission devait bénéficier le mouvement œcuménique dans son ensemble.

Parmi les problèmes qui devront être examinés se pose la question de la signification des ordinations anglicanes. On sait que Léon XIII avait conclu, après enquête, à l'impossibilité d'en reconnaître la validité. Dans une étude poussée (ibid., *p. 252-267), le Père von Gunten avait examiné la question:* L'Eglise catholique pourrait-elle reconsidérer sa position sur les ordinations anglicanes?

Le texte de Léon XIII est aujourd'hui pratiquement inaccessible au lecteur de langue française. Le Père von Gunten nous a suggéré de le publier, accompagné de notes et de commentaires qui permettent, tout en le situant dans son contexte historique, d'en mesurer la portée.

Les blessures infligées à l'unité de l'Eglise par les ruptures du passé ne peuvent être biffées ou ignorées, ni leur gravité minimisée. Ce qui importe, c'est le regard que nous saurons porter sur elles, dans une loyale fidélité à la vérité. Ici intervient cette « purification de la mémoire », « élément capital du procès œcuménique », dont Jean Paul II a parlé lors de son voyage en Suisse. C'est dire que la rigueur intellectuelle, plus que jamais indispensable, doit aller de pair avec un grand élan spirituel de prière. Car il s'agit « de confier sans réticence le passé à la miséricorde de Dieu et d'être, en toute liberté, tendus

vers l'avenir pour le faire plus conforme à sa volonté (cf. Ph. 3, 13), qui veut que les siens n'aient qu'un cœur et qu'une âme (cf. Ac. 4, 24) pour s'unir dans la louange et la proclamation de la gloire de sa grâce (cf. Ep. 1, 6)». Sur ce chemin, le dialogue entre anglicans et catholiques a quelque chose d'exemplaire. Nous aurons l'occasion d'y revenir.

NOVA ET VETERA

Pour avoir quelque chance de restaurer l'unité entre les Communautés anglicanes et catholiques, il est nécessaire aujourd'hui d'affronter et de résoudre la question délicate de la validité des *Ordinations anglicanes.* Ce but ne sera pas atteint si, d'abord, on n'examine pas un document publié par Léon XIII en 1896. Dans cette lettre, le Pape déclarait que «les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument vaines et entièrement nulles». La sentence est nette et elle ne pouvait satisfaire les promoteurs du mouvement d'union suscité au siècle passé. Avouons que le verdict de Léon XIII pose encore aujourd'hui un sérieux obstacle à la communion parfaite entre catholiques et anglicans.

De toute façon, la première condition pour résoudre la difficulté consiste dans l'étude de ce document [1]. Nous avons pensé opportun d'en publier la traduction française. C'est là le premier service à rendre aux lecteurs de *Nova et Vetera* désireux de se faire une idée précise du problème. Le texte est aujourd'hui difficilement abordable. Nous le ferons précéder d'une brève présentation historique. Les circonstances dans lesquelles il fut composé en souligneront davantage l'intérêt.

A. - La préparation du document de Leon xiii [2]

La sentence du Pape, rappelée plus haut, clôt une étape nouvelle dans l'histoire des ordinations anglicanes. Elle termine une suite d'événements dont le début peut être fixé en 1890 [3] lorsqu'un prêtre lazariste, F. Portal,

[1] Il est vrai qu'il n'a pas manqué de plumes autorisées pour donner une interprétation bénigne du texte. T. Dufort, *Anglican orders,* dans *The Tablet,* 1982, pp. 536–38. J. Conventry, *Anglican orders,* dans *The Tablet,* 1983, pp. 1286–88. B.R. Brinkman S.J., *Tâche pour un cinquantenaire,* dans *L'unité des chrétiens,* juillet 1976, pp. 26–28. E. Yarnold, *Les ordinations anglicanes: Est-il possible d'avancer?* dans *L'unité des chrétiens,* avril 1984, pp. 18–21. Même article en anglais dans *The Tablet,* 1984, pp. 490–92.

[2] Comme les autres écrits des papes, ce document est nommé d'après les premiers mots: *Apostolicae curae.* Il sera désigné par les sigles A.C.

[3] Les tentatives d'union entre anglicans et catholiques sont antérieures. Lord Halifax avait déjà participé à ces mouvements. Rappelons les faits suivants. Le 9 octobre 1846, Newman

rencontra à Funchal (Madère) un aristocrate anglais, lord Halifax [4]. De ce contact naquit une solide amitié qui ne se démentit jamais. Les deux hommes décidèrent de mettre leur intelligence et leur cœur au service de l'unité des Communautés catholiques et anglicanes.

Les ordres anglicans

La première intention née des conversations dans l'île de l'Atlantique prit corps et se concrétisa progressivement. Après quelques hésitations sur la voie à suivre pour arriver à l'union en corps des Eglises, un problème s'imposa particulièrement à l'attention de l'abbé Portal: la validité des ordinations anglicanes.

Plusieurs motifs justifiaient ce choix.

Le prêtre lazariste avait lu les déclarations de Cobb, adressées à Pie IX: « Nous déclarons posséder des preuves authentiques plus que suffisantes pour faire casser le verdict (de nullité) au sujet des ordinations (anglicanes) » [5]. Portal communiqua ce passage à son ami anglais. Peu de jours plus tard, il ajoutait la réponse de Mgr Cecconi à Cobb, qu'il venait de lire: « Tous les catholiques et, je ne crains pas de l'affirmer, le Saint-Siège lui-même, seraient heureux de voir entamer une sérieuse et loyale discussion sur une matière où M. Cobb montre tant d'assurance: ce serait là un avantage précieux pour la science historique, et, ce qui vaut mieux, pour le salut des âmes... Que les anglicans produisent donc des preuves authentiques plus que suffisantes pour leur faire casser le verdict traditionnel rendu contre la validité de leurs ordinations » [6].

se faisait recevoir dans l'Eglise catholique. Cette conversion suivait de quelques années la naissance du Mouvement d'Oxford (14.7.1833). Mais elle n'entraîna pas celle des principaux chefs du Mouvement. Par un bref promulgué le 29 septembre 1850, Pie IX rétablissait la hiérarchie catholique Outre-Manche. Nicolas Wiseman est le premier archevêque de Westminster. Mannig se convertit en 1851; il deviendra le successeur de Wiseman. A cette époque, Pusey exerce une grande influence; il s'oppose aux conversions individuelles, mais travaille à une union entre les Eglises catholique et anglicane. Revues et associations se fondent pour favoriser la cause de l'union. Lorsque lord Halifax rencontre l'abbé Portal, il était déjà acquis depuis plusieurs années à l'idéal de l'union.

[4] Sur Halifax et Portal, cf. R. Ladous, *L'abbé Portal et la campagne anglo-romaine 1890–1912* (Collection du Centre d'histoire du catholicisme, Université de Lyon II, n° 12, Lyon, 1973). J. Guitton, *Dialogue avec les précurseurs. Journal œcuménique* 1922–1962, Paris [1962] A. Gratieux, *L'amitié au service de l'unité,* Paris, 1950. J. Huby, *Lord Halifax,* dans *Les Etudes,* 230 (1937), pp. 596–610; 756–773.

[5] Cité par R. Ladous, *op. laud.,* p. 77.

[6] *Ibid.* Les textes originaux de Mgr Cecconi se trouvent dans son ouvrage, *Storia del Concilio ecumenico vaticano,* I, 2. Rome, 1879, pp. 296ss; 300s.

Faisant écho à cette invitation, Portal suggérait au lord anglais: «Il y a au moins une vingtaine d'évêques en Angleterre ou dans les colonies qui partagent vos idées. Et bien, si ces vingt évêques se présentaient à Rome en disant: ‹Voilà nos titres d'ordinations, examinez-les, examinez nos preuves›, je suis convaincu que l'effet produit serait immense» [7].

Le lazariste, et c'était certainement aussi la pensée de son ami, situait le problème dans un cadre œcuménique. Les deux communions affronteraient le thème choisi et en discuteraient. Selon Portal, le plan des conversions individuelles devait être dépassé pour essayer de parvenir à une union corporative. Le prêtre français avait compris, en particulier, l'inanité de tenter de convertir son ami anglais [8].

Une autre raison conduisit Portal à privilégier le thème des ordinations anglicanes. Catholiques et anglicans pouvaient d'autant plus facilement s'asseoir autour d'une même table que dans le cas présent il s'agissait d'une question, non de droit, mais de fait.

J. Guitton note à ce propos: «Je me suis toujours demandé pourquoi ils s'étaient arrêtés à cette épineuse question des ordres, sur laquelle la pratique de l'Eglise romaine n'avait pas varié depuis le XVI[e] siècle (on réordonnait les ministres convertis *simpliciter*) et où il n'était guère concevable qu'on pût espérer un revirement. M. Portal me répondit ceci: ‹Nous avions le choix entre deux questions: une question de *droit,* celle de la juridiction papale; une question de *fait,* celle des ordres. Nous préférâmes la seconde, parce que nous pensions que des éléments nouveaux d'information et d'interprétation étaient susceptibles de changer la pratique romaine›» [9].

La suite montrera que le missionnaire lazariste n'avait pas saisi, alors, la complexité du problème [10]. Si, comme il l'estimait, il se fût simplement agi d'une question de fait, une solution pouvait être trouvée à la suite d'une recherche sérieuse et objective. D'autre part, si le problème ressortissait à l'ordre purement doctrinal, on aurait compris aisément que le pape avait le pouvoir de trancher. En fait, notre question appartenait aux deux domaines et en devenait d'autant plus épineuse. Portal en fera bientôt la dure expérience.

[7] Ladous, *op. cit.,* p. 78.

[8] Ladous, *op. cit.,* pp. 58s.

[9] J. Guitton, Dialogue avec les précurseurs, p. 63.

[10] «Après quatre-vingt ans de recul, elle apparaît assez mal choisie». R. Ladous, *op. cit.,* p. 79.

Les premiers écrits

Auparavant, les précurseurs devaient sensibiliser l'opinion publique à leur projet. De son côté, le lazariste français, sous le pseudonyme de F. Dalbus, publia un opuscule sur la valeur des ordinations anglicanes [11]. Il concluait à leur invalidité, mais par des cheminements imprévus. Dalbus passait en revue trois aspects du problème: le rite, la succession, la porrection des instruments. Le rite lui semblait suffisant. La succession lui paraissait correcte, bien qu'il émît un doute sur l'intention. En somme, tout semblait bien aller sans l'omission par les anglicans de la porrection des instruments. Dans le Décret aux Arméniens, Eugène IV la suppose nécessaire [12].

Comme le remarque justement J. Guitton: «Cette manière de raisonner est habile: les catholiques qui lisaient rapidement étaient rassurés par la conclusion de F. Dalbus, laquelle déclarait les ordinations invalides. Les anglicans et les spécialistes romains de la théologie (comme l'abbé Duchesne et Mgr Gasparri) pouvaient entendre que les ordinations étaient invalides pour une raison elle-même invalide, puisque l'Eglise, au cas même où elle aurait le pouvoir de modifier la matière et même la forme de certains sacrements, devait le faire par un acte explicite et solennel. Or l'histoire n'a jamais connu un tel acte dans le cas du sacrement de l'Ordre: Eugène IV croyait, avec son temps, que la ‹porrection des instruments› était le rite originel; il n'a pas prétendu innover» [13].

Les premières réponses

L'opuscule de M. Portal ne passa pas inaperçu. Il suscita l'intérêt des théologiens et des historiens qui discutèrent les arguments présentés par le lazariste. M. A. Boudinhon, Mgr P. Gasparri [14], accueillent avec bienveillance l'opinion de F. Dalbus; cependant, ils émettent des doutes. L'abbé

[11] *Les ordinations anglicanes.* L'étude parut d'abord dans la *Science catholique,* de 1893 et 1894, et ensuite en brochure, Arras, 1894, et Paris, 1894 2e édition.

[12] Cf. J. Guitton, *Dialogue avec les précurseurs,* p. 63, et *Gratieux, L'amitié au service de l'union,* pp. 25ss.

[13] J. Guitton, *op. cit.,* pp. 63s.

[14] A. Boudinhon, *Etude théologique sur les ordinations anglicanes,* dans *Le canoniste contemporain,* 1894. *De la validité des ordinations anglicanes, Id.* 1895. P. Gasparri, *De la valeur des ordinations anglicanes,* dans la *Revue anglo-romaine,* 1895. Repris dans un opuscule portant le même titre. Paris, 1895.

Duchesne est encore plus favorable à la thèse de la validité [15]. Désormais, le mouvement est lancé.

Mais beaucoup d'obstacles restaient à surmonter.

Les Anglicans

Portal s'employa à persuader le peuple anglais et ses chefs religieux. Voici comment il raconte sa mission en Angleterre: «J'y avais vu les archevêques d'York et de Cantorbéry, les évêques de Salisbury et de Peterborough, quelques personnages de la Haute-Eglise et presque toutes les Communautés anglicanes. Je racontai ce que j'avais vu et entendu sans cacher que toute l'Eglise d'Angleterre n'était pas au même point» [16].

Entrevue avec Léon XIII

En fait, le passage cité est un rapport présenté par le lazariste français à Léon XIII au cours d'une entrevue accordée par celui-ci. Portal avait bien compris que, sans l'accord convaincu du pape, le projet d'union ne pouvait aboutir. Aussi les précurseurs s'appliquèrent-ils à entrer en contact direct avec Léon XIII.

Portal écrivit au cardinal Rampolla, alors secrétaire d'Etat. Le lazariste français, reçu par le Pape, fit le récit de son séjour en Angleterre. La réaction de Léon XIII: «Je n'aurais pas cru que les choses fussent aussi avancées. Mais quels sont les obstacles à l'union? – Il y en a deux, répondis-je: le premier viendra de ceux qui ne veulent pas l'union, mais seulement des conversions individuelles. Le second sera dans les prérogatives de la papauté... – Et maintenant, que faire? dit Léon XIII. – J'osais proposer au souverain pontife d'écrire aux archevêques d'York et de Cantorbéry une lettre par laquelle il leur demanderait de travailler à l'union par des conférences mixtes sur la question des Ordres. Après un instant de réflexion, Léon XIII me dit: Et bien, oui, j'écrirai cette lettre» [17].

En fait, cette démarche ne fut pas accomplie. Cependant, «dans une nouvelle et dernière audience, poursuit Portal, le Saint-Père me félicita,

[15] *Bulletin critique de littérature, d'histoire et de théologie,* 15 juillet, 1894, pp. 262–64. Voir aussi la lettre de Duchesne à Portal dans Gratieux, *op. cit.,* p. 30.

[16] Cité par J. Guitton, *op. laud.,* p. 65. Sur ce passage, cf. Gratieux, *op. cit.,* pp. 33–36.

[17] *Op. cit.,* pp. 65 s. Sur le séjour de Portal à Rome, cf. aussi Gratieux, *op. cit.,* pp. 37–44.

en des termes qui me restent précieux, de la manière dont nous avions commencé notre action et m'encouragea fortement à continuer» [18].

De ce témoignage et d'autres encore, il ressort que le Pape appuyait l'œuvre d'union entreprise par les deux précurseurs. Nous sommes au mois de septembre 1894, le 14.

Les premiers obstacles

Pourtant le tableau avait des ombres. On a d'abord reproché à l'abbé Portal de n'être pas entré en relation personnelle avec l'épiscopat catholique anglais. «Un retard dans la transmission d'une lettre, note le P. Huby, ne lui permit pas de répondre à l'invitation que lui avait adressée le cardinal Vaughan pour le 14 août [1894], et il quitta l'Angleterre sans s'être entretenu de ses projets avec aucun des membres de la hiérarchie catholique. Dans les milieux catholiques anglais, déjà enclins à regarder comme chimérique l'idée d'une réunion en corps *(corporate reunion)*, cette absence de contact produisit une impression d'autant plus fâcheuse que le prêtre français avait été reçu par plusieurs prélats anglicans, l'évêque de Peterborough, l'archevêque d'York, et que, le lendemain du jour où il aurait dû rencontrer le cardinal Vaughan, il déjeunait avec lord Halifax, chez l'archevêque de Cantorbéry, Benson» [19].

Cependant, au-delà de ces comportements malhabiles, se cachait une dimension plus profonde de notre problème. M. Portal s'en est rendu compte, et trop souvent à ses dépens. Il note lui-même: «Les adversaires de l'union, les opposants à notre action, dont ils avaient appris la force, menèrent en Angleterre et à Rome une campagne pour écarter les conférences mixtes. Ils demandèrent et obtinrent que la question des Ordres fût uniquement étudiée et tranchée par une commission composée exclusivement de catholiques. C'était la ruine de notre plan» [20].

Sous l'étiquette «les adversaires de l'union» il faut évidemment placer le cardinal Vaughan et la hiérarchie catholique anglaise [21].

[18] J. Guitton, *op. cit.*, p. 66.

[19] J. Huby, *Lord Halifax,* dans *Les Etudes,* 230 (1937) p. 764.

[20] Cité par J. Guitton, *op. laud.*, p. 67.

[21] On a taxé trop facilement d'intrigues et d'autres qualificatifs inspirés par le ressentiment plus que par la raison les prises de position du cardinal de Westminster et des catholiques anglais. On n'a pas toujours remarqué que la question des ordinations anglicanes dépassait l'attitude des individus et touchait des points vitaux de l'Eglise elle-même. Aujourd'hui, on considère ce chapitre avec plus d'objectivité et de sérénité. Il reste malheureusement, chez plus d'un auteur contemporain, un préjugé contre ceux qui furent, semble-t-il, les artisans de la réponse négative de Léon XIII.

Léon XIII, au moment des premiers contacts avec l'abbé Portal, semblait favorable à la ‹validité douteuse› des ordinations anglicanes. Il envisageait même une solution préparée par une commission mixte. Il aurait peut-être admis la suggestion de lord Halifax qui « souhaitait que ‹la commission› [nommée par le Pape] refusât de se prononcer pour aucune condamnation, et qu'il soit dit officiellement que le Pape a décidé, en conséquence, que toute ordination de membre du clergé anglican se soumettant à Rome sera faite *sub conditione* » [22]. Plus tard, dès le mois de mars 1985, un examen approfondi permit au Pape de se faire une idée personnelle de la question: la pratique actuellement en vigueur dans l'Eglise est solidement fondée [23]. La conviction de Léon XIII ne dépendait pas de la pression des catholiques anglais (Vaughan et Gasquet).

La commission théologique

Quoi qu'il en fût de son opinion personnelle, le Pape voulut que le problème des ordinations anglicanes fût étudié à fond. Il demanda d'abord à des personnes compétentes de lui rédiger un avis circonstancié, et ensuite, il constitua une commission composée de savants dont il savait que la position sur le thème en litige n'était pas unanime. Mgr P. Gasparri, professeur à l'Institut catholique de Paris, l'abbé Louis Duchesne et le Père De Augustinis, S.J., étaient favorables à la validité des ordinations, ou du moins, pensaient-ils, on peut leur accorder le bénéfice du doute.

D'autre part, trois théologiens anglais avaient déjà manifesté publiquement leur avis, franchement négatif, sur cette question. Il s'agit du chanoine Moyes, de Dom Gasquet O.S.B. et du Père Fleming franciscain.

Dans la suite, le Pape associa au premier groupe le théologien anglais J. Scannel et au second, le P.G. de Llevaneras, capucin.

La commission était présidée par le cardinal C. Mazzella S.J.; Mgr R. Merry del Val en était le secrétaire.

Les réunions, au nombre de douze, commencèrent le 24 mars 1896 et se terminèrent le 7 mai de la même année. Après quoi, les conclusions furent mises à la disposition des cardinaux membres du Saint-Office. Ceux-ci furent convoqués pour le jeudi 16 juillet, et, devant le Pape, ils furent unanimes à reconnaître que la question avait déjà été résolue par le

[22] J. Guitton, *op. cit.*, p. 67, n° 1.
[23] Cf. Gasquet O.S.B., *Leaves from my Diary 1894-1896*. Londres, 1911, pp. 22s.

Saint-Siège et que les résultats de l'enquête montraient clairement avec quelle justice et quelle sagesse elle avait été réglée.

Léon XIII se réserva trois mois de réflexion: convenait-il de déclarer ce que plusieurs papes avaient déjà défini?

Finalement, le 13 septembre 1896, le document fut publié. La conclusion était nette et tranchante: «Nous prononçons et déclarons que les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument invalides et entièrement nulles».

Ainsi se trouvait brisé l'espoir de ceux qui avaient œuvré avec entrain et courage. L'abbé Portal désabusé notait: «Notre campagne était finie. Nous avions lutté jusqu'au bout, même lorsque nous nous trouvions en des positions désavantageuses. De notre œuvre de paix on avait fait une œuvre de guerre, il n'y avait plus qu'à rentrer sous sa tente et à attendre des temps meilleurs» [24]. Lord Halifax écrivait à son ami français: «Il est impossible d'exagérer l'effet déplorable qu'a produit la *Bulle*. Ceux qui ont été les plus intéressés à l'œuvre ne pardonneront jamais au Pape ce qu'il a fait... Vraiment, mon cher ami, quand on nous donne un soufflet, ce n'est pas dans nos habitudes de l'accepter sans rien dire, et quand on nous affirme que nos sacrements sont des riens, nos absolutions des jeux, que tout ce qui s'est fait dans l'Eglise d'Angleterre depuis le Réveil produit par le mouvement d'Oxford est l'œuvre de Satan, vous comprenez qu'on se ferait brûler avec plaisir plutôt que de faire un autre pas vers Rome» [25]. Et le lendemain le noble anglais précisait: «Vous pouvez comprendre de quel œil un tel procédé est regardé. Toute la sympathie qu'on avait pour Léon XIII a disparu d'un coup. Il nous dirait à ce moment les choses les plus aimables et on ne lui répondrait pas. Il faut bien le dire: tout le monde convient que nous avions réussi d'une manière vraiment merveilleuse à créer un désir d'union. Le rapprochement vers Rome, même après l'Encyclique *(Satis cognitum)*, était très grand, tout était bien préparé. Le Pape avait pour ainsi dire le jeu dans ses mains. On était sûr d'avoir des conférences, etc. Les bonnes dispositions de l'archevêque de York grandissaient. Une démarche du Pape, l'année prochaine, pouvait tout enlever, et maintenant c'est fini! La lettre apostolique a tout coupé... Tout ce qu'on disait de Rome est justifié, voilà la phrase...» [26].

Pourtant, après un moment d'affliction, comme le note le P. Huby, «lors Halifax montra par ses actes le beau côté de sa nature chevaleresque... Bien que l'attitude de Léon XIII l'eût sur le moment douloureusement surpris, il garda au pontife son entière vénération. A la réflexion,

[24] Cité par J. Guitton, *Op. laud.*, p. 67.
[25] Cité par R. Ladous, *L'abbé Portal..., p. 360.*
[26] *Op. cit.*, p. 361. Cf. aussi Gratieux, *op. cit.*, pp. 105–111.

il se rendit compte que Léon XIII, tout en désirant sincèrement la réunion, ne pouvait se prononcer contre le jugement unanime de la Commission cardinalice. En 1903, il se rendit à Rome une fois de plus; il voulait, disait-il, ‹exprimer à Léon XIII et au cardinal Rampolla qu'en dépit de tout ce qui était arrivé et de l'échec de l'entreprise il restait reconnaissant de tout ce qu'ils avaient désiré faire pour la cause de la réunion›. Il fut reçu en audience privée par Léon XIII: l'entrevue fut très cordiale, le Pape déclarant de nouveau que la réunion des Eglises était ‹son rêve›, ‹ce qu'il désirait par-dessus tout›. A la fin de la visite, lord Halifax se mit à genoux, et le Pape lui donna une dernière bénédiction. Six semaines plus tard, Léon XIII mourait» [27].

La dernière illusion tomba lorsque le même pape écrivit au cardinal Richard, archevêque de Paris, que son intention dans *Apostolicae curae* fut de juger absolument et de trancher définitivement le point en litige [28].

Ainsi, un chapitre des relations entre catholiques et anglicans était définitivement clos. Après les Conversations de Malines (1921–1925), une commission a récemment rouvert le dossier. Le pape Jean Paul II et l'archevêque de Cantorbéry ont institué une commission mixte chargée «d'étudier tout ce qui nous empêche de reconnaître réciproquement les ministères de nos Eglises» [29].

Ces efforts dépassent l'objet de nos considérations, centrées sur la lettre de Léon XIII.

Revenant à celle-ci, il paraît opportun de considérer les écrits qui ont directement ou indirectement influencé la rédaction du document pontifical. Ils aideront, au moins, à mieux comprendre le sens de la lettre de Léon XIII.

B. – Le contexte littéraire

Les thèmes abordés dans le document de Léon XIII avaient déjà été examinés – au moins en partie – par plusieurs membres de la commission des théologiens. Le Pape avait, en effet, demandé à quelques spécialistes de présenter un avis sur la validité des ordinations anglicanes. Il est difficile de savoir avec précision l'influence de ces écrits sur la rédaction d'*Apostolicae curae*. De toute façon, il est intéressant de connaître l'opinion

[27] Huby, *Lord Halifax,* pp. 768 s.

[28] «Consilium fuit absolute iudicare penitusque dirimere». Lettre du 5 nov. 1896 dans *Acta Leonis* XIII, Rome, t. 16, p. 305.

[29] Texte français dans *La documentation catholique,* 1982, p. 590 b.

des théologiens de la commission et de voir les progrès accomplis au cours des réunions.

La genèse du document pontifical nous est désormais mieux connue [30]. Le 17 octobre 1894 [31], l'abbé Duchesne est invité par Léon XIII à rédiger une étude sur les ordinations anglicanes; l'historien français livre son travail le 8 décembre [32].

Au début de l'année suivante, Léon XIII avait exprimé des doutes sérieux sur la validité des ordinations, aussi demanda-t-il encore un avis au P. de Augustinis, professeur à l'Université grégorienne. Le P. jésuite consigna les résultats de ses recherches au mois d'août 1895, en soutenant la validité de ces ordinations [33].

Entre-temps, le Pape avait reçu un écrit de Mgr Gasparri, professeur à l'Institut catholique de Paris. Il concluait à la validité probable des ordinations [34].

Le cardinal Waughan, archevêque catholique de Westminster, de son côté, réunit une commission de travail, en août 1895. L'existence du mémoire de L. Duchesne était connue du prélat anglais. Le Pape, cependant, refusa de lui communiquer le contenu de cet écrit. Léon XIII désirait que les travaux fussent entrepris indépendamment les uns des autres [35].

Les fruits de l'examen de cette commission furent consignés dans un ouvrage de vaste dimension: *Ordines Anglicani. Expositio historica et theologica* [36]. La rédaction du livre avait été confiée à trois théologiens qui feront aussi partie de la commission nommée l'année suivante par Léon XIII: le

[30] L'ouverture des Archives Vaticanes pour la période correspondant au Pontificat de Léon XIII a permis de découvrir nombre de documents concernant notre question, mais inconnus jusqu'à ces dernières années. Le meilleur spécialiste de l'histoire de *Apostolicae curae* est actuellement le P. G. Rambaldi S.J. Des recherches patientes lui ont permis d'éditer plusieurs pièces d'archive. On se servira spécialement de ses travaux au cours des pages qui suivent.

[31] On n'a pas manqué de souligner que, peu de jours plus tôt, Portal envoya un rapport au Saint-Siège sur ses rencontres en Angleterre avec les Anglicans. Cf. G. Rambaldi, *La Bolla Apostolicae curae di Leone XIII sulle Ordinazioni Anglicane,* dans *Gregorianum,* 64 (1983), p. 635.

[32] Cf. Rambaldi, *La memoria di Mgr L. Duchesne sulle ordinazioni anglicane,* dans *Gregorianum* 62 (1981), pp. 681–746 [Texte du mémoire, en français, pp. 709–746]. G. Rambaldi, *Leone XIII e la memoria di L. Duchesne sulle ordinazioni anglicane,* dans *Arch. Hist. Pont.,* 19 (1981), pp. 333–345.

[33] Cf. G. Rambaldi, *Il voto di P. Emilio de Augustinis sulle ordinazioni anglicane (1895),* dans *Arch. Hist. Soc. Iesu,* 50 (1981), pp. 48–74.

[34] P. Gasparri, *De la valeur des ordinations anglicanes,* Paris, 1895. Cf. G. Rambaldi, *La Bolla Apostolicae curae...,* p. 637.

[35] Cf. Rambaldi, *La Bolla Apostolicae curae...,* p. 638.

[36] Londres, 1896.

chanoine Moyes, le P. Gasquet O.S.B., et le P. Fleming O.S.F. Ces auteurs concluaient à l'invalidité des ordinations. On sait aussi qu'auparavant – le 8 février 1895 – un avis fut requis du P. Gasquet qui le livra au début du mois de mai [37].

Ecrits occasionnels

Il convient d'ajouter à cette liste d'autres écrits dont le nombre est difficile à préciser. Je fais allusion à quelques opuscules imprimés. Bien qu'ils ne fussent pas secrets, leur diffusion fut limitée.

Mentionnons-en quelques-uns.

Les trois théologiens anglais dont il a été question rédigèrent une réponse au fascicule du P. de Augustinis signalé plus haut [38].

De ces mêmes auteurs, on connaît aussi un recueil de documents concernant la mission du cardinal Pole en Angleterre au temps de la reine Marie [39].

Les Anglicans n'avaient pas été invités à envoyer de représentants à la Commission théologique. Ils eurent cependant l'occasion de faire connaître leur point de vue dans l'ouvrage composé par E. Denny et T.A. Lacey [40]. A cet ouvrage, T.A. Lacey ajouta un supplément [41].

Les écrits mentionnés ci-dessus nous aident en quelque mesure à mieux comprendre le contenu du document pontifical, bien que celui-ci doive, avant tout, être interprété par lui-même.

On peut aussi noter que les étapes de la préparation de *Apostolicae curae* peuvent fournir quelque lumière. Une pièce importante à cet égard serait le procès-verbal des douze réunions de la Commission théologique. Pour l'instant, le texte n'a pas encore été publié. Nous en connaissons partiellement le contenu grâce à un écrit du P. R. Pierotti O.P. Léon XIII avait chargé le Maître du sacré Palais d'examiner la question des ordinations anglicanes en prennant en considération la position de l'Eglise dans le passé et le présent, les mémoires présentés par les membres de la commission et, en outre, le fruit des discussions de cette même commission.

[37] GASQUET *Leaves from my Diary,* pp. 14 s., 34 s. Cf. Rambaldi, *op. cit.*, p. 638, n° 17.

[38] Cf. n° 33. *Ordines anglicani. Supplementum. Responsio ad votum Rev. mi P. De Augustinis S.J. Rome* 3.IV.1896.

[39] *Documenta ad legationem cardinalis Poli spectantia.* Rome, 1896. Fin de la rédaction: 5.V.1896.

[40] *De hierarchia anglicana.* Londres, 1895.

[41] *De hierarchia anglicana. Supplementum.* Rome, 1896. On peut mentionner aussi: T.A. Lacey – E. Denny, *De re anglicana.* Rome, 1896. Cet opuscule fut distribué parmi les cardinaux durant l'enquête sur la question des ordinations anglicanes.

Ce travail était destiné aux cardinaux du Saint-Office qui, à leur tour, devaient exprimer leur avis sur le fond de la question [42].

A l'aide de cette étude – terminée le 28 mai 1896 – et de l'ensemble des documents à leur disposition, les cardinaux du Saint-Office firent part de leur conclusion dans une réunion convoquée par le Pape pour le 16 août 1896 [43].

Entre cette date et le 13 septembre, jour de la proclamation du document, le texte fut élaboré progressivement. Nous en connaissons les différentes phases grâce aux recherches du P. Rambaldi [44].

Les écrits antérieurs

Pour ne pas être trop incomplètes, ces indications historiques et bibliographiques devraient mentionner encore un dernier point.

Le document pontifical *Apostolicae curae* et les travaux auxquels il a été fait allusion ci-dessus abordaient un problème né 350 ans auparavant. C'est à la suite de l'introduction d'un nouveau rituel des ordinations, sous le règne d'Edouard VI (1547–1553), et de l'adoption d'un nouveau missel que surgit le problème de la validité des ordres conférés par cette nouvelle liturgie. La reine Marie Tudor (1553–1558) s'efforça de rétablir le catholicisme en renouant les relations avec le Saint-Siège, rompues par Henri VIII. A cette occasion, le pape Jules III envoya en Angleterre un légat, le cardinal Pole. Le souverain pontife et son successeur, Paul IV, concédèrent à leur représentant d'amples pouvoirs en vue de résorber le schisme. Les lettres envoyées à Pole touchent aussi le problème des ordinations. Peut-on déduire de ces écrits l'invalidité de celles-ci ?

Léon XIII mentionne plusieurs lettres de ses prédécesseurs. Avant la rédaction de *Apostolicae curae,* la signification des documents envoyés à Pole et d'autres écrits contemporains fut largement débattue. Aussi, les trois théologiens anglais ont-ils publié l'ensemble de ces documents [45].

En outre, les ouvrages précédant la lettre de Léon XIII – et signalés plus haut [46] – contiennent nombre de textes qu'on peut considérer comme

[42] G. Rambaldi, *Relazione e voto di P. Raffaele Pierotti O.P. maestro del s. Palazzo apostolico sulle ordinazioni anglicane,* dans *Arch. Hist. Pont.*, 20 (1982), pp. 337–388.

[43] Le texte de cette assemblée n'a pas été publié. Le pape, cependant, dans A.C., donne l'essentiel de la réponse des cardinaux.

[44] *A proposito della Bolla ‹Apostolicae curae› di Leone XIII,* dans *Gregorianum,* 61 (1980), pp. 677–743.

[45] Cf. *supra,* n° 39.

[46] Cf. *supra,* n° 34 ; n° 36 ; n° 40.

source de *Apostolicae curae*. Il me semble opportun d'indiquer aussi le rite des ordinations en vigueur depuis le règne d'Edouard VI [47].

Finalement, un autre document du passé est d'une importance capitale pour comprendre *Apostolicae curae*. Il s'agit du dossier concernant le cas Gordon. La solution donnée par Clément XI servit de point de référence dans la suite [48].

Conclusion

Tel est, replacé dans son cadre historique et littéraire, le document de Léon XIII. *Apostolicae curae* reste actuellement un écrit dont l'examen est indispensable pour résoudre le problème des ordinations anglicanes, ou simplement, pour avoir quelque chance de progresser vers le but.

Pour rendre plus abordable aux lecteurs de *Nova et Vetera* l'étude de cet écrit, la revue a jugé opportun d'en donner la traduction française. Celle-ci a paru autrefois dans les *Lettres apostoliques de S.S. Léon XIII* [49]. La revue *Les Etudes* l'a aussi imprimée [50]. Elle se trouve en tête de l'ouvrage du P. Brandi, *Rome et Cantorbéry* [51]. Avec quelques retouches, nous reproduirons ici ce dernier texte. Pour ne pas trahir l'original, nous conserverons la seule division présente dans le texte latin, celle des paragraphes. La lecture en deviendra, peut-être, un peu plus laborieuse. Mais on évitera ainsi de suggérer une fausse interprétation de passages difficiles. Car, il faut l'avouer, la compréhension du texte n'est pas toujours aisée.

Les adjonctions dans les notes seront contenues entre des parenthèses carrées.

A.F. von GUNTEN, O.P.

[47] Cf. *De hierarchia anglicana*, pp. 218–244 (en anglais et en latin) ; ou Gasparri, *De la valeur des ordinations anglicanes*, pp. 53–64. Les théologiens anglais ont mis en parallèle le rituel romain des ordinations avec l'ordinal d'Edouard VI (édition de 1549, édition de 1552). Les mêmes auteurs ont aussi présenté en synopse la liturgie de la messe selon le rite romain et selon la nouvelle liturgie anglicane. Cf. *Ordines anglicani...*, pp. 113–160 ; 87–112.

[48] De la décision prise par le pape, le P. Brandi donne la photocopie de l'original et la transcription, *Rome et Cantorbéry*, Paris (1898), pp. 239–240.

[49] Texte latin avec la traduction française en regard. Paris s.d., t. 5, pp. 58–79.

[50] T. 69, 1896, pp. 289–302.

[51] Paris, s.d. (1898), pp. 9–38.

II. Lettre apostolique de notre Saint-Père le pape Léon XIII sur les ordinations anglicanes *

Nous accordons à la très noble nation anglaise une grande part de notre sollicitude et de notre affection apostoliques, par lesquelles nous nous efforçons, avec le secours de sa propre grâce, d'imiter et de retracer, selon le devoir de notre charge, le *Grand Pasteur des brebis, Jésus-Christ notre-Seigneur*[1]. Cette bienveillance que nous professons à son égard s'est principalement affirmée dans la lettre que nous avons, l'année dernière, adressée particulièrement « aux Anglais, cherchant le royaume du Christ dans l'unité de la foi ». Nous y avons évoqué et rappelé l'antique union de cette nation avec l'Eglise sa mère, et nous nous sommes efforcé de hâter, en excitant dans les âmes un zèle ardent pour prier Dieu, son heureuse réconciliation. Récemment encore, lorsque, dans une lettre adressée à tout l'univers, il nous a plu de traiter plus au long de l'unité de l'Eglise, nous avons accordé une attention toute spéciale à l'Angleterre, espérant que notre parole pourrait fortifier les catholiques et apporter une lumière salutaire aux dissidents. Nous nous plaisons à le reconnaître – et cela fait honneur à la courtoisie de cette nation et prouve la sollicitude de beaucoup d'Anglais pour leur salut éternel: c'est avec une grande bienveillance qu'on a accueilli nos instances et notre indépendance de langage, qui ne s'inspiraient d'ailleurs d'aucun motif humain. C'est dans le même esprit et avec les mêmes dispositions que nous avons résolu de nous occuper aujourd'hui d'une question tout aussi importante, connexe à la première, et qui nous tient également à cœur. Peu de temps après que l'Angleterre se fut séparée du centre de l'unité, on introduisit officiellement, sous le règne d'Edouard VI, un rite absolument nouveau pour la collation des Ordres sacrés; par suite, le sacrement de l'Ordre, tel qu'il avait été institué par le Christ, ainsi que la succession hiérarchique, cessèrent d'exister dans ce pays. Telle était déjà l'opinion commune, plus

* Le texte latin fut publié dans *Acta Sanctae Sedis,* 29 (1896–97), pp. 193–203 et dans *Acta Leonis XIII,* 16, Rome, 1897, pp. 258–275.

[1] Hébr. XIII, 20.

d'une fois confirmée par les actes de l'Eglise et par sa constante discipline. Toutefois, dans des temps plus rapprochés, et surtout dans ces dernières années, une controverse s'est élevée : les Ordres sacrés, conférés d'après le rite de l'Ordinal d'Edouard, ont-ils la nature et les effets du sacrement ? L'opinion affirmative était défendue, soit d'une manière absolue, soit au moins comme douteuse par plusieurs écrivains anglicans, et même par un petit nombre de catholiques surtout hors de l'Angleterre. Les premiers étaient attirés par la dignité du sacerdoce chrétien et désiraient pour leurs prêtres la double puissance sacerdotale sur le corps du Christ. Les autres pensaient faciliter par là, en quelque manière, le retour des premiers à l'unité. Les uns et les autres étaient persuadés que, par suite des progrès réalisés avec le temps dans ce genre d'études, et de la mise au jour de nouveaux documents jusque-là plongés dans l'oubli, il était opportun de solliciter de notre autorité un nouvel examen de la question. Pour nous, loin de négliger ces avis et ces vœux, et prêtant surtout l'oreille à la voix de la charité apostolique, nous avons jugé bon d'expérimenter tout ce qui paraissait pouvoir contribuer à écarter la perte des âmes ou à leur faciliter l'œuvre du salut.

Il nous a donc plu de donner, à ce nouvel examen, une bienveillante autorisation, dans le but d'écarter à l'avenir toute apparence de doute, grâce aux soins apportés à cette nouvelle discussion. C'est pourquoi nous avons choisi un certain nombre d'hommes éminents par leur science et leur érudition, et dont nous connaissions les opinions divergentes sur ce sujet ; nous les avons chargés de formuler par écrit les arguments à l'appui de leur opinion ; les ayant ensuite mandés auprès de nous, nous leur avons ordonné de se communiquer leurs écrits, enfin de rechercher et de peser avec soin tous les renseignements utiles à l'étude de la question. De plus, nous avons donné aux commissaires libre accès aux archives du Vatican, pour y consulter les documents déjà connus et y rechercher les pièces inédites ; et nous avons mis à leur disposition tous les actes de la *suprême* Congrégation et tout ce qui avait été publié jusqu'à ce jour, dans un sens comme dans l'autre, par les hommes les plus savants. Une fois munis de ces secours, nous avons voulu qu'ils se réunissent en séances spéciales, qui ont eu lieu au nombre de douze, sous la présidence d'un cardinal de la sainte Eglise romaine désigné par nous ; chaque commissaire ayant le droit de parler avec la plus grande liberté. Enfin nous avons ordonné que tous les actes de ces séances, joints aux autres documents, fussent soumis à nos vénérables Frères les cardinaux de la même Congrégation, qui, après avoir étudié la question et l'avoir discutée devant nous, auraient à formuler leur avis.

L'ordre des travaux ainsi réglé, il était juste de ne pas aborder l'examen intime de la cause avant d'avoir très clairement établi en quelle situation

elle se trouvait déjà par le fait des décisions du Saint-Siège et de la pratique en vigueur; pratique dont il importait grandement d'apprécier l'origine et la valeur. Aussi s'occupa-t-on d'abord des principaux documents par lesquels nos prédécesseurs, à la demande de la reine Marie, apportèrent leurs soins particuliers à la réconciliation de l'Eglise d'Angleterre. Car Jules III fit choix du cardinal Réginald Pole, Anglais de nation, homme illustre à bien des titres, et l'envoya en qualité de légat *a latere*, « comme son ange de paix et de dilection », lui donnant des pouvoirs extraordinaires et des instructions appropriées [2], pouvoirs et instructions confirmés et expliqués plus tard par Paul IV. Pour apprécier justement la valeur de ces documents, il faut partir de ce principe qu'ils ne concernaient pas une question abstraite, mais devaient pourvoir à une situation réelle et déterminée. Car, comme les pouvoirs accordés par ces papes au légat apostolique ne concernaient que l'Angleterre et la situation de la religion dans ce pays; de même les instructions qu'ils donnèrent sur sa demande, à ce même légat, ne pouvaient avoir pour objet de déterminer les conditions générales requises pour la validité des ordinations; elles devaient se rapporter expressément aux mesures à prendre par rapport aux Ordres sacrés dans ce royaume, suivant ce qu'exigeaient les temps et les circonstances. Outre que cette conclusion ressort de la nature même et de la teneur de ces documents, il aurait été absolument étrange de sembler vouloir instruire des conditions nécessaires à la validité du sacrement de l'Ordre un légat, celui surtout dont la science avait brillé au sein du concile de Trente.

Après ces remarques, il sera facile de voir pourquoi dans la lettre de Jules III au légat apostolique datée du 8 mars 1554, on mentionne d'abord ceux qui, *régulièrement et légitimement promus,* devaient être maintenus dans leurs Ordres, ensuite ceux qui, *non promus aux Ordres sacrés,* pouvaient *y être promus si on les jugeait dignes et aptes.* On y distingue donc très clairement, suivant ce qui existait en réalité, deux classes d'hommes: d'une part ceux qui avaient vraiment reçu les Ordres sacrés, soit avant le schisme d'Henri VIII, soit plus tard et par l'intermédiaire de ministres impliqués dans l'erreur et dans le schisme, mais selon le rite catholique accoutumé; d'autre part, ceux qui avaient été ordonnés selon le rite d'Edouard, et qui pouvaient donc *être promus,* parce que leur ordination était invalide. Que telle fût bien la pensée du Pontife, c'est ce que prouve clairement la lettre du légat, en date du 29 janvier 1555, pour communiquer ses pouvoirs à l'évêque de Norwich. De plus, il faut surtout considérer que les lettres de Jules III autorisent le légat à user librement des pouvoirs pontificaux en

[2] C'est ce que Jules III fit au mois d'août 1553, par les bulles *Si ullo unquam tempore* et *Post nuntium nobis,* et d'autres encore.

faveur de ceux qui ont reçu l'ordination *d'une manière irrégulière et sans conserver la forme accoutumée de l'Eglise:* ces mots visaient certainement ceux qui avaient été consacrés selon le rite d'Edouard; car en dehors de ce rite et du rite catholique, il n'en existait aucun autre en Angleterre.

Tout cela devient plus clair encore, si l'on se rappelle l'ambassade que le roi Philippe et la reine Marie, sur le conseil du cardinal Pole, envoyèrent à Rome auprès du Pape, au mois de février 1555. Les ambassadeurs royaux, tous trois *illustres et ornés de toutes les vertus,* parmi lesquels Thomas Thirlby, évêque d'Ely, avaient pour mission d'instruire en détail le pontife de la situation religieuse de l'Angleterre, et de lui demander en premier lieu de ratifier et de confirmer ce que le légat avait fait pour la réconciliation de ce royaume avec l'Eglise. A cette fin, on mit sous les yeux du Pape tous les documents écrits nécessaires, et les parties du nouvel Ordinal qui intéressaient la question. Paul IV reçut magnifiquement l'ambassade, confia à certain nombre de cardinaux *l'examen attentif* de ces rapports et *après mûre délibération,* donna le 20 juin de la même année, la bulle *Proeclara carissimi.* Après avoir pleinement approuvé et ratifié les actes de Pole, le Pape formula au sujet des ordinations les prescriptions suivantes: «Ceux qui ont été promus aux Ordres ecclésiastiques par un autre que par un évêque régulièrement et légitimement ordonné seront tenus de recevoir de nouveau ces mêmes Ordres». Quels étaient ces évêques qui n'étaient pas *régulièrement et légitimement ordonnés,* c'est ce qu'indiquaient clairement les documents antérieurs et les pouvoirs conférés au légat: c'étaient ceux qui avaient été promus à l'épiscopat, comme d'autres aux autres Ordres, *sans qu'on eût observé la forme accoutumée de l'Eglise,* ou *la forme et l'intention de l'Eglise,* ainsi que s'exprimait le légat dans sa lettre à l'évêque de Norwich. En d'autres termes, c'étaient ceux qui avaient été promus selon la nouvelle forme rituelle, laquelle avait été aussi attentivement examinée par les cardinaux désignés. Il faut signaler encore un passage de la même lettre pontificale, qui s'applique parfaitement à ce sujet: parmi ceux qui ont besoin de dispense, on mentionne ceux qui «ont obtenu de façon nulle et de fait tant les Ordres que les bénéfices ecclésiastiques». Avoir obtenu les Ordres *de façon nulle* est la même chose que de les avoir reçus par un acte vain et sans effet, c'est-à-dire *invalidement,* comme nous en avertissent le mot lui-même et le langage usuel; d'autant plus que la même expression s'applique également aux Ordres et aux *bénéfices ecclésiastiques* dont la collation était manifestement nulle, d'après les dispositions formelles des saints canons, puisqu'elle était entachée d'un vice absolu. Et comme certains se demandaient quels évêques pouvaient être dits et regardés comme *régulièrement et valablement ordonnés,* dans la pensée du pontife, celui-ci publia peu de temps après, le 30 octobre, une autre lettre en forme de Bref. Il disait: «Pour faire disparaître cette hésitation et voulant

tranquilliser la conscience de ceux qui avaient été promus aux Ordres pendant le schisme, en exprimant plus clairement la pensée et l'intention que nous avons eues dans cette lettre, nous déclarons que seuls les évêques et archevêques qui n'ont pas été ordonnés et consacrés suivant la forme de l'Eglise ne peuvent être regardés comme ordonnés selon les rites et régulièrement». Si cette déclaration n'avait pas visé la situation du moment en Angleterre, c'est-à-dire l'Ordinal d'Edouard, cette nouvelle lettre du Pontife n'aurait servi en aucune manière à *écarter les doutes et à tranquilliser les consciences.* D'ailleurs, c'est ainsi que le légat comprit les enseignements et les ordres du Siège apostolique et s'y conforma régulièrement et religieusement: telle fut aussi la conduite de la reine Marie et de ceux qui, avec elle, travaillèrent au rétablissement de la religion et des institutions catholiques.

Les textes cités de Jules III et Paul IV assignent clairement l'origine de la discipline observée depuis plus de trois siècles, de tenir pour nulles et invalides les Ordinations conférées selon le rite d'Edouard; cette pratique est amplement attestée par les nombreuses ordinations fréquemment renouvelées sans condition, selon le rite catholique, et cela à Rome même. L'observance même de cette discipline constitue un puissant argument. Car s'il pouvait encore rester un doute sur le sens où l'on doit entendre ces documents pontificaux, on devrait se rappeler que *la coutume est la meilleure interprète des lois.* Puisque l'Eglise a toujours regardé comme un principe certain, qu'il n'est pas permis de réitérer le sacrement de l'Ordre, le Siège apostolique n'aurait jamais pu souffrir et tolérer en silence une telle pratique. Or non seulement il l'a tolérée, mais il l'a même approuvée et sanctionnée, chaque fois qu'il a dû se prononcer sur un cas particulier de cette nature. Nous signalons spécialement deux faits de ce genre, parmi beaucoup d'autres qui ont été déférés à la Congrégation *suprême;* l'un, de l'année 1684, concerne un calviniste français, l'autre, de l'année 1704, est celui de Jean-Clément Gordon; l'un et l'autre avaient reçu les Ordres selon le rite d'Edouard. Dans le premier cas, après une minutieuse enquête, plusieurs consulteurs rédigèrent par écrit leurs réponses ou *vota,* et les autres se prononcèrent avec eux dans le sens de l'*invalidité de l'ordination*; cependant, eu égard à certains motifs d'opportunité, il plut aux cardinaux de répondre: *Différé.* Les mêmes actes furent repris et examinés à propos du second fait: on demanda encore aux consulteurs de nouveaux rapports; on sollicita l'avis d'éminents docteurs de Sorbonne et de Douai, et l'on ne négligea aucun des moyens que suggère une prudente sagesse pour connaître l'affaire à fond. Or, il faut remarquer aussi que, quoique Gordon lui-même, dont l'ordination était en question, et avec lui quelques consulteurs eussent invoqué entre autres motifs de nullité, l'histoire de l'ordination de Parker telle qu'on l'admettait alors, cette raison fut

entièrement écartée de la sentence, ainsi qu'il résulte des documents officiels, et l'on n'invoqua d'autre raison que le *défaut de forme et d'intention.* Afin de porter sur cette forme un jugement plus complet et plus sûr, on avait pris soin de se procurer un exemplaire de l'Ordinal anglican, auquel on avait comparé les formes d'ordination des divers rites d'Orient et d'Occident. Enfin Clément XI, de l'avis des cardinaux de la Sacrée Congrégation, décréta le jeudi 17 avril 1704 : « Que Jean-Clément Gordon soit ordonné intégralement et sans condition à tous les Ordres, même aux Ordres sacrés et surtout à la prêtrise, et dans le cas où il n'aurait pas été confirmé, qu'il reçoive d'abord le sacrement de Confirmation ». Cette sentence, il importe de le remarquer, n'était aucunement basée sur l'absence de la *tradition des instruments :* auquel cas on aurait prescrit, suivant l'usage, de réitérer l'ordination *sous condition.* Et, ce qui est encore plus important, cette sentence pontificale concerne d'une façon générale toutes les ordinations anglicanes. Car bien qu'elle eût pour objet un cas spécial, elle ne s'appuyait pas cependant sur un motif particulier, mais sur un *vice de forme,* qui atteint également toutes ces Ordinations ; aussi, chaque fois que dans la suite on eut à s'occuper d'un cas de ce genre, on communiqua ce même décret de Clément XI.

Cela étant, tout le monde comprendra que la controverse renouvelée de nos jours est depuis longtemps tranchée par le jugement du Siège apostolique ; c'est sans doute parce qu'ils ne connaissaient pas suffisamment ces documents que certains écrivains catholiques ont pu se croire autorisés à discuter librement sur cette question. Mais puisque, comme nous l'avons dit au début, nous n'avons rien plus à cœur que de traiter les hommes animés d'intentions droites avec la plus grande indulgence et charité, nous avons prescrit que l'Ordinal anglican, sur lequel repose principalement tout le débat, fût étudié de nouveau avec le plus grand soin.

Dans le rite qui sert à faire et à administrer un sacrement quelconque, il faut distinguer la partie *cérémoniale* et la partie *essentielle,* communément appelée la *matière* et la *forme.* Chacun sait que les sacrements de la nouvelle loi, étant les signes sensibles et efficaces d'une grâce invisible, doivent signifier la grâce qu'ils produisent et produire la grâce qu'ils signifient. Cette signification, quoiqu'elle doive exister dans tout le rite essentiel, c'est-à-dire dans la matière et dans la forme, appartient principalement à la forme, car la matière est indéterminée par elle-même et doit être déterminée par la forme. C'est ce qui existe d'une manière particulièrement frappante dans le sacrement de l'Ordre : la matière, en tant que nous avons à nous en occuper pour le moment, est l'imposition des mains ; or, celle-ci n'a par elle-même aucune signification déterminée : elle sert également à conférer certains Ordres et le sacrement de Confirmation. Mais les paroles que, jusqu'à notre époque, les Anglicans ont regardées comme

constituant la forme propre de l'ordination presbytérale, à savoir: *Recevez le Saint-Esprit,* ne désignent d'une façon déterminée ni l'Ordre du sacerdoce, ni sa grâce, ni son pouvoir, qui est principalement le pouvoir de «consacrer et d'offrir le vrai corps et le vrai sang du Seigneur»[3], dans le sacrifice «qui n'est pas une simple commémoration du sacrifice accompli sur la croix»[4]. Sans doute, on a ajouté, plus tard, à cette forme ces mots: *pour l'office et l'œuvre du prêtre;* mais cela prouve plutôt que les Anglicans eux-mêmes ont vu que cette forme était incomplète et non appropriée à son objet. D'ailleurs, cette addition, si tant est qu'elle fût de nature à donner à la forme une signification légitime, a été introduite trop tard, un siècle après l'adoption de l'Ordinal d'Edouard, alors que, la hiérarchie étant éteinte, le pouvoir d'ordonner n'existait plus. C'est en vain que tout récemment, on a eu recours aux autres prières de ce même Ordinal. Plusieurs motifs peuvent montrer l'insuffisance des prières du rite anglican; un seul argument peut les résumer tous: c'est qu'on a retranché à dessein de ces prières, tout ce qui dans le rite catholique indique clairement la dignité et les pouvoirs du sacerdoce. On ne peut voir la forme convenable et suffisante d'un sacrement dans une prière qui omet à dessein ce qu'elle devrait spécifier expressément.

Il en est de même de la consécration épiscopale. En effet, non seulement les mots: *pour l'office et l'œuvre de l'évêque,* ont été ajoutés trop tard à la formule: *Recevez le Saint-Esprit,* mais encore, comme nous le dirons bientôt, ces paroles doivent être interprétées autrement que dans le rite catholique. Il est inutile d'invoquer à ce propos la prière préparatoire, *Omnipotens Deus,* puisqu'on en a également retranché les mots qui désigneraient le souverain sacerdoce. Ce n'est pas le lieu d'examiner ici si l'épiscopat est le complément du sacerdoce ou un Ordre qui en est distinct; ou si, conféré comme l'on dit *per saltum,* c'est-à-dire à un homme qui n'est pas prêtre, il est valide ou nul. Mais il est hors de doute que par l'institution même du Christ, l'épiscopat appartient véritablement au sacrement de l'Ordre: il est le sacerdoce au degré éminent; le langage des Pères et nos usages rituels le nomment en effet «le souverain sacerdoce, la plénitude du ministère sacré». Mais puisque le sacrement de l'Ordre et le vrai sacerdoce du Christ ont été entièrement bannis du rite anglican, et que, par conséquent, la consécration épiscopale suivant le même rite, ne confère aucunement le sacerdoce; il en résulte qu'un véritable épiscopat n'est pas davantage conféré: d'autant plus qu'une des principales fonctions de l'épiscopat est celle d'ordonner des ministres pour la sainte Eucharistie et pour le sacrifice.

[3] Concile de Trente, sess. 23, du sacrement de l'Ordre, can. I.
[4] Sess. 17, Du Sacrifice de la Messe, can. III.

Mais pour apprécier d'une façon exacte et complète l'Ordinal anglican, en dehors de ce que nous avons remarqué sur certaines de ces parties, rien, assurément, ne vaut l'examen attentif des circonstances qui ont accompagné sa rédaction et sa publication. Il serait long, et il n'est pas nécessaire de les passer en revue les unes après les autres; l'histoire de cette époque montre assez éloquemment de quel esprit les auteurs de l'Ordinal étaient animés envers l'Eglise catholique; quels appuis ils ont recrutés parmi les sectes hétérodoxes, et enfin où tendaient leurs projets. Ne sachant que trop quel lien existe entre la foi et le culte, *entre la loi de croyance et la loi de prière,* ils ont défiguré de maintes façons la liturgie, l'entachant des erreurs des Novateurs, sous prétexte de la ramener à sa forme primitive. Aussi, non seulement il ne se trouve dans tout l'Ordinal, aucune mention explicite du sacrifice, de la consécration, du sacerdoce, du pouvoir de consacrer et d'offrir le sacrifice, mais encore, ainsi que nous l'avons fait remarquer, on a enlevé et rejeté à dessein toute allusion à ces institutions qui pouvait demeurer encore dans les prières du rite catholique partiellement conservées. Ainsi apparaissent d'eux-mêmes le caractère et l'esprit originels de l'Ordinal. Si, entaché de ce vice d'origine il ne pouvait dès lors servir à conférer des ordinations valides, il n'a pu y devenir apte dans la suite des siècles, puisqu'il demeurait le même. C'est donc en vain que l'on s'est efforcé, depuis le temps de Charles 1er, d'admettre quelque chose du sacrifice et du sacerdoce, en faisant ensuite certaines additions à l'Ordinal; c'est encore en vain qu'un groupe récent, d'ailleurs peu nombreux, d'anglicans prétend pouvoir interpréter et employer ce même Ordinal dans un sens normal et régulier. Ces efforts disons-nous, ont été et demeurent vains, et cela, pour un autre motif encore: c'est que, si certaines expressions de l'Ordinal anglican, tel qu'il est maintenant, paraissent ambiguës, elles ne peuvent cependant revêtir le même sens qu'elles ont dans le rite catholique. En effet, puisqu'on a adopté un rite nouveau dans lequel le sacrement de l'Ordre est nié ou même dénaturé, et dont on a exclu toute notion de consécration et de sacrifice, on a fait perdre toute valeur à la formule: *Recevez le Saint-Esprit;* puisque cet Esprit est répandu dans l'âme avec la grâce du sacrement; on a également retiré toute valeur aux paroles: *pour l'office de l'œuvre de prêtre* ou *d'évêque,* et autres semblables, qui demeurent des mots vides de la réalité instituée par le Christ. – La plupart des anglicans qui interprètent plus fidèlement l'Ordinal sentent bien eux-mêmes la force de cet argument; ils l'opposent franchement à ceux qui, par une nouvelle interprétation de ce rite, ont conçu le vain espoir d'attribuer aux Ordres ainsi conférés un prix et une vertu qu'ils n'ont pas. Ce même raisonnement suffit également à réfuter l'opinion de ceux qui veulent voir dans la prière *Omnipotens Deus, bonorum omnium largitor,* placée au début de la cérémonie, une forme légi-

time et suffisante pour l'ordination ; alors même que cette prière pût, à la rigueur, être tenue pour suffisante dans un rite catholique approuvé par l'Eglise. – Ainsi, donc à l'intime *vice de forme* s'ajoute le *défaut de l'intention* également nécessaire pour l'existence du sacrement. Sans doute, l'Eglise ne juge pas de la pensée et de l'intention, choses en elles-mêmes intérieures ; mais si l'intention se manifeste extérieurement, l'Eglise doit en juger. Ainsi, lorsque quelqu'un a employé sérieusement et suivant le rite la matière et la forme nécessaires pour faire et conférer un sacrement, il est censé par là même avoir voulu faire ce que fait l'Eglise. C'est sur ce principe que s'appuie la doctrine qui tient pour valable le sacrement conféré par le ministère d'un hérétique ou d'un homme non baptisé, pourvu qu'il le soit selon le rite catholique. Au contraire, si le rite est modifié, dans le but évident d'en inaugurer un autre non admis par l'Eglise, et de rejeter ce que fait l'Eglise et ce qui, par l'institution du Christ, appartient à la nature du sacrement, il est manifeste que non seulement l'intention nécessaire au sacrement fait défaut, mais au contraire qu'il existe une intention opposée au sacrement et contradictoire.

Toutes ces choses, nous les avons longtemps et gravement considérées nous-mêmes et avec nos vénérables Frères de la Congrégation *suprême,* que nous avons convoqués spécialement en notre présence, le jeudi 16 juillet dernier, en la fête de Notre-Dame du Mont-Carmel. Ils ont été unanimes à reconnaître que la question proposée avait été, depuis longtemps, pleinement instruite et jugée par le Siège apostolique ; que l'enquête nouvelle ouverte à ce sujet n'avait fait que démontrer, d'une façon plus lumineuse, avec quelle justice et quelle sagesse le Saint-Siège avait complètement terminé la cause. Toutefois nous avons jugé bon de surseoir à notre sentence, afin de mieux nous demander s'il était convenable et utile de porter, de notre autorité, une nouvelle décision sur cette même affaire, et d'appeler par nos supplications, une plus grande abondance de la divine lumière. Considérant ensuite que ce même point de discipline, quoique déjà juridiquement [5] tranché, avait été par certains discuté à nouveau, –

[5] [Il n'est pas aisé de traduire le terme *iure* dans l'expression : *« etsi iam iure definitum »*. On l'a rendu : « quoique déjà juridiquement tranché », Brandi, *Rome et Cantorbéry,* p. 34. Ou « quoique déjà défini canoniquement », *Etudes,* p. 300, « quoique déjà canoniquement défini », *Lettres apostoliques de Léon XIII,* p. 75. Il ne faudrait cependant pas penser qu'il ne s'agit ici que de droit positif. Pour bien comprendre le sens de l'expression, on peut noter que la phrase dans laquelle se lit le terme *iure* se trouvait déjà exprimée d'une façon analogue dans un autre passage du même document. Notre passage : *« Tum considerantibus Nobis ut idem caput disciplinae, etsi iure iam definitum, a quibusdam revocatum sit in controversiam »*. Autre passage : *« Quae cum ita sint, non videt nemo controversiam temporibus nostris exsuscitatam, Apostolicae Sedis iudicio definitam multo antea fuisse »*. Une comparaison entre ces deux textes montre que la question des ordinations

peu importe pour quelles raisons – et qu'il en pourrait résulter une cause de pernicieuses erreurs pour de nombreuses personnes qui pensent trouver le sacrement de l'Ordre et ses fruits là où ils ne sont aucunement, il nous a paru bon dans le Seigneur de publier notre sentence.

C'est pourquoi, adhérant à tous les décrets formulés à ce sujet par les Pontifes nos prédécesseurs, les confirmant pleinement et les renouvelant en quelque sorte, par notre autorité, de notre propre mouvement et science certaine, nous prononçons et déclarons que les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument vaines et entièrement nulles [6].

C'est au nom et dans l'esprit du *Pasteur suprême* des âmes que nous avons voulu montrer la très certaine vérité sur une si grave question; c'est en son nom qu'il nous reste à exhorter ceux qui souhaitent et recherchent avec une volonté sincère les bienfaits des Ordres et de la Hiérarchie. Jusqu'à ce jour, peut-être, excitant l'ardeur de leur vertu chrétienne, consultant plus pieusement les Ecritures, redoublant leurs pieuses prières, ils sont demeurés incertains et inquiets, malgré les intimes avertissements de la voix de Jésus-Christ. Ils voient maintenant avec clarté où ce Bon Pasteur les invite et les appelle. S'ils reviennent à son unique bercail, ils obtiendront alors les bienfaits désirés et les secours qui en résultent pour le salut, secours dont Lui-même a confié l'administration à l'Eglise, gardienne perpétuelle et propagatrice de sa Rédemption parmi les nations. Alors « ils puiseront avec joie les eaux des fontaines du Sauveur », qui sont ses sacrements admirables, par lesquels les âmes fidèles, après la véritable rémission de leurs péchés, sont rendues à l'amitié de Dieu, sont nourries et fortifiées du pain céleste, et trouvent les secours les plus abondants pour conquérir la vie éternelle. S'ils ont véritablement soif de ces biens, que « le Dieu de paix, le Dieu de toute consolation » les leur accorde et les en comble dans sa bonté. – Mais nous voulons que notre exhortation et nos vœux s'adressent d'une manière toute spéciale à ceux qui sont considérés dans leurs communautés comme ministres de la religion. Leurs fonctions

anglicanes a été définie *iure* parce que cette décision fut prise par le Siège apostolique, qui était l'autorité habilitée à trancher, dans ce cas. On rendrait, semble-t-il avec exactitude, le passage examiné ici en écrivant: « Considérant ensuite que ce même point de discipline, quoique déjà tranché par *qui de droit*... » Cette manière de voir est confirmée par un autre texte de Léon XIII. Le pape faisait allusion au même aspect considéré plus haut – la mise en question de la décision sur les ordinations anglicanes – affirmait dans un discours adressé aux cardinaux: « Trattavasi di cosa già autorevolmente risoluta nella sostanza ». 1 mars 1897, *Acta Leonis XIII,* t. XVII, p. 361. *Autorevolmente,* avec autorité.] A. F. von G.

[6] « Itaque omnibus Pontificum Decessorum in hac ipsa causa decretis usquequaque assentientes, eaque plenissime confirmantes ac veluti renovantes auctoritate Nostra, motu proprio certa scientia, pronunciamus et declaramus, ordinationes ritu anglicano actas, irritas prorsus fuisse et esse, omninoque nullas ». ASS, 29, p. 202.-

leur font un devoir de marcher à la tête des autres en science et en autorité; ils ont certainement à cœur la gloire de Dieu et le salut des âmes; qu'ils s'empressent donc les premiers d'obéir docilement à Dieu qui les appelle, et qu'ils donnent ainsi un illustre exemple. C'est avec une joie singulière que l'Eglise leur mère les recevra, les environnera de ses bontés, de ses attentions, car c'est à travers bien des difficultés qu'une généreuse vertu les aura ramenés dans son sein. Quels éloges cette vaillance leur vaudra dans les assemblées des frères, dans tout l'univers catholique; quel sujet d'espoir et de confiance devant le jugement du Christ; quelle récompense dans le royaume des cieux! Pour nous, autant qu'il nous sera possible, nous ne cesserons de favoriser leur réconciliation avec l'Eglise, ce qui sera pour les individus et les masses, c'est notre ardent désir, un admirable exemple à imiter. En attendant, nous les supplions et conjurons tous, par les entrailles de la miséricorde de notre Dieu, de s'efforcer de correspondre fidèlement à l'action évidente de la vérité et de la grâce divine.

Nous décrétons que les présentes lettres et tout ce qui y est contenu ne pourront jamais être taxées ou accusées de subreption ou d'obreption, ou d'un vice quelconque d'intention de notre part ou de tout autre défaut; mais elles sont et seront toujours valides et dans leur force, et devront être inviolablement observées par toute personne, de quelque grade ou prééminence qu'elle soit revêtue, soit en jugement, soit hors jugement; déclarant vain et nul tout ce qui pourrait y être attenté par n'importe qui, de quelque autorité qu'il soit revêtu et sous quelque prétexte que ce soit, sciemment ou par ignorance; nonobstant toutes choses contraires.

Nous voulons en outre que les exemplaires de ces lettres, même imprimés, signés toutefois de la main d'un notaire et munis de son sceau par un personnage constitué en dignité ecclésiastique, fassent foi, tout comme l'expression de notre volonté par l'exhibition des présentes.

Donné à Rome, auprès de Saint-Pierre, l'année de l'Incarnation du Seigneur mil huit cent quatre-vingt-seize, aux ides de septembre, de notre Pontificat la dix-neuvième.

C. Card. de Ruggiero

A. Card. Bianchi,
Pro-datarius

Visa

De curia I. De Aquila e Vicecomitibus

Loco † Plumbi

Reg. in Secret. Brevium
I. Cugnoni

Culture et philosophie*

La crise de la culture

Pourquoi le thème de la sagesse doit-il aujourd'hui retenir la réflexion chrétienne sur la culture?

Une première réponse est que la foi chrétienne est elle-même porteuse de sagesse, – d'une sagesse donnée d'En-haut.

La seconde réponse tient à l'état présent de la culture, qui est une culture éclatée. Cet éclatement constitue un facteur déterminant de la crise actuelle.

L'idée de sagesse signifie une connaissance de ce qui a valeur de principe, – que ce soit l'Absolu lui-même ou les lois fondamentales qui régissent la réalité considérée dans sa totalité et dans son unité. Parce qu'il connaît l'ordre profond des choses et par là leur sens, celui qui participe à la sagesse est capable de s'orienter dans l'existence. Sachant à quelle fin il doit tendre, il s'efforce en conséquence d'acquérir la maîtrise de soi. La sagesse unit en elle la théorie et la pratique.

Notre culture est une culture éclatée. Paradoxalement, cela tient à la prodigieuse accumulation des informations et des explications que les sciences au sens moderne du terme ne cessent de nous apporter. Mais ces savoirs multiples ne sont pas intégrés, de sorte que plus nous additionnons les connaissances, et plus *le sens* semble nous échapper. Ceci doit se comprendre selon un double aspect. D'un côté, la juxtaposition de sens régionaux n'est pas apte à produire le sens unifiant de la totalité. On se rend compte que le rêve d'un savoir encyclopédique comme générateur d'un tel sens était une illusion. D'un autre côté, c'est la signification même de la grande aventure scientifique qui devient de plus en plus problématique et contestée. C'est pourquoi la crise du sens débouche sur une crise plus radicale de la vérité.

Un autre facteur qui contribue à faire de notre culture une culture éclatée réside dans la crise de l'idée éthique. Cette crise ne tient pas seulement à la multiplicité des systèmes d'éthique, qui s'opposent con-

* Cet article a paru en italien dans *Vita e Pensiero,* Milano, mai 1985, n° 5.

tradictoirement les uns aux autres. Elle tient d'une part au fait que la spécificité de l'éthique est niée par les explications réductrices d'origine psychologique ou sociologique, et, d'autre part, à la tendance à absorber la raison éthique dans la raison technique. Plus radicalement, la pensée moderne, en posant le primat de la raison pratique sur la raison théorique, s'est privée de la possibilité d'accéder à des critères indiscutables de discernement, et ceci précisément dans le contexte d'une culture marquée par l'essor de la technique et de la mentalité technique.

La sagesse exerce une fonction unifiante. Or il n'est pas sans conséquences que chez un de ses premiers théoriciens, qui est Descartes, l'aventure de la science moderne ait été perçue comme fournissant à la philosophie sa raison d'être. La métaphysique en effet représente, selon l'image reprise d'une manière non critique par Heidegger, le tronc à partir duquel peuvent jaillir les diverses branches de la nouvelle science, qui est d'essence mathématique. Bien plus, en nous avertissant qu'il n'y a pas lieu de perdre trop de temps aux spéculations qui touchent à cette discipline dès lors *instrumentalement* fondatrice, Descartes souligne la finalité essentiellement pratique, au sens de la pratique technique, de tout l'édifice du savoir (cf. *Discours de la Méthode,* 5e partie). Que ce soit Descartes lui-même qui ait donné à l'aventure scientifique cette incurvation pratique, ou plutôt qu'il ait exprimé avec force l'esprit qui a présidé à la naissance de cette aventure, il reste que par là était consommé un divorce entre l'esprit scientifique et l'idée même de sagesse. Notons dès maintenant que rien dans la structure épistémologique de la science n'exigeait un tel divorce. Si les grandes conquêtes de la science moderne s'étaient effectuées dans un climat de sagesse, la destinée de notre culture eût sans doute été autre, car les facteurs de désagrégation eussent probablement pu être dans une certaine mesure maîtrisés. Le sens de la sagesse eût interdit d'attribuer à la métaphysique, bientôt rejetée comme inutile ou impossible, la fonction subordonnée qui consiste à assurer ses assises à un esprit tourné vers la maîtrise et la possession de la nature. Car la vocation métaphysique de la raison s'exprime par le caractère à la fois désintéressé et souverainement régulateur de son activité, ce qui constitue une manifestation éminente de la liberté de l'esprit en tant qu'esprit. Au lieu de cela, cette liberté a été recherchée dans la domination démiurgique du monde matériel, ce qui explique la frénésie et l'absence de mesure qui accompagnent plus d'un projet technique, tout se passant comme si l'activité démiurgique était à elle-même sa propre fin.

*
* *

Sagesse

Entre philosophie et sagesse le lien est intrinsèque, bien qu'il ne soit plus perçu aujourd'hui comme essentiel pour la culture. Une des tâches majeures de la philosophie n'est-elle pas d'organiser l'ensemble des savoirs selon un principe architectonique? On reconnaît volontiers à la philosophie d'autres fonctions, critique, épistémologique, existentielle, mais rarement celle-ci. Et pourtant son exigence est inscrite comme en négatif dans les apories de la culture éclatée.

Mais précisément, le rôle d'organisation du savoir à partir des principes suprêmes et d'orientation consécutive des esprits vers ce qui constitue la perfection de la vie humaine, qui était celui de la philosophie, le christianisme l'a dans un premier temps contesté. Significative à cet égard est la formule, qu'on rencontre chez un Clément d'Alexandrie ou chez un Augustin, de *vraie philosophie* pour désigner la foi chrétienne. En elle-même, la formule suggère que ce que les philosophes ont cherché en vain, c'est la foi qui l'a trouvé. Mais ce n'est là qu'un premier temps. Un second temps est tout aussi essentiel: il a consisté, chez plus d'un Père, à porter sur la philosophie, surtout platonicienne, un regard de sympathie à cause de tout ce que la pensée païenne avait su découvrir de vrai. Parfois la sympathie se fait admiration et étonnement. La légende qui voulait que Platon eût connu la Bible à travers les sages d'Egypte, et dont Augustin se fait l'écho, a son origine dans un tel étonnement. L'itinéraire qui va des formules contrastées de Paul (cf. 1 Co, 1, 18–25) à Augustin, lequel cependant n'était pas particulièrement tendre pour le paganisme, est exemplaire. Car ce dont on prend progressivement conscience c'est que ce n'est pas le courageux effort de la raison humaine vers la sagesse qui est en cause, mais la prétention chez plus d'un maître à l'autosuffisance de cette raison. Dans l'époque moderne, cette prétention devait connaître un vigoureux regain, avec des grands représentants du rationnalisme comme Spinoza et Hegel.

A première vue, il eût semblé que la rencontre des sagesses, philosophique et chrétienne, signifiât leur conflit. Or il n'en est rien. Pour s'en convaincre, il convient de considérer la distinction, qui est déterminante, des objets spécificateurs de l'une et de l'autre. Saint Thomas a ainsi établi d'une manière lumineuse que, chez le penseur croyant, l'esprit peut être perfectionné par une triple sagesse. Trois sagesses qui de soi demandent à entrer dans une symbiose harmonieuse: qu'est-ce à dire?

Œuvre de la raison, s'appuyant sur ses propres lumières naturelles, la philosophie a pleine validité et légitimité. Quand survient donc, comme un don gratuit de Dieu, la lumière de la foi par laquelle l'esprit est en mesure d'accueillir et de pénétrer la vérité révélée, elle ne contraint pas la

raison dans le déploiement de ses énergies et ressources connaturelles à se renier. Tout au contraire, celle-ci, quand elle s'exerce sous le ciel de la foi, se trouve confortée et, sans être dispensée de son propre effort et travail, orientée et rectifiée grâce à l'instance critique supérieure de la révélation. L'idée de *philosophie chrétienne* nous renvoie ainsi au statut de la raison philosophique, respectée dans l'intégrité de sa spécificité, en tant qu'elle reçoit de la présence de la foi dans l'esprit surcroît de vitalité et horizon dans lequel vient se situer sa propre intelligibilité. Cette position suppose, en effet, la pleine mise en valeur du contenu intelligible de la foi, qu'une conception volontariste tend à minimiser ou à méconnaître. Il est remarquable que ceux qui aujourd'hui nient l'idée de philosophie chrétienne se réclament de l'autorité de Heidegger. Or celui-ci se réfère à la conception luthérienne de la foi.

Non seulement la foi ne rend pas vain le travail de la raison philosophique, mais, à cause même des richesses intelligibles du mystère, elle suscite, à l'intérieur de son objet, une œuvre de raison. Dans la *fides quaerens intellectum* est inscrite l'exigence de la théologie, qui est précisément *intellectus fidei*. L'approfondissement du mystère de la foi, la mise en lumière de ses connexions intelligibles et de ses conséquences, à l'aide de méthodes rationnelles, telle est la tâche de la théologie, qui est elle aussi une sagesse. La théologie est dite sagesse «acquise» parce que, si elle se situe à l'intérieur de la foi, elle est œuvre de raison et par là participe, dans ses démarches et dans ses résultats, aux risques et aux fragilités de la raison humaine. C'est pourquoi elle n'est pas la plus haute sagesse à laquelle peut accéder l'esprit de l'homme. Au-dessus de la théologie, et sans qu'il y ait lieu de marquer là une opposition, il y a la sagesse «infuse», épanouissement de la vie théologale grâce aux dons du Saint-Esprit, – sagesse qui pénètre les profondeurs du mystère par voie de connaturalité d'amour. C'est pourquoi une telle sagesse ne procède pas grâce à une élucidation rationnelle et conceptuelle; elle est proprement ineffable; son mode de saisie est suprahumain. Aussi bien, sans nullement le discréditer, elle va au-delà de l'ordre des concepts.

Il y a ainsi «trois sagesses», distinctes quant à leur objet et quant à leur démarche, mais appelées à communiquer vitalement entre elles. Cela signifie que la philosophie comme sagesse ne peut que bénéficier de la lumière qui descend de la foi, en tant que celle-ci s'épanouit en sagesse mystique ou nourrit la sagesse théologique. Cela signifie encore que la philosophie, avec sa capacité de vérité, est pleinement reconnue dans sa propre validité et nécessité. Bien plus, la perception de la crédibilité du message chrétien est conditionnée, sur plus d'un point, par l'élucidation de questions philosophiques.

De quelques questions majeures

La culture est en crise notamment parce que nous ne sommes plus capables d'intégrer et d'assimiler organiquement les connaissances ni de maîtriser la prolifération des créations techniques. Sciences et techniques sont des activités de la raison. Ainsi la crise actuelle a son foyer au point de jointure des usages scientifique et technique de la raison et de la raison elle-même prise selon toute l'amplitude de ses pouvoirs. En d'autres termes, les réussites d'une civilisation marquée par le primat des activités scientifique et technique ont été payées par le refoulement d'exigences rationnelles qui n'entraient pas dans le champ de ces activités précises. On s'est comporté comme si sciences et techniques étaient par elles-mêmes porteuses de leur propre sens et étaient capables à elles seules de fournir à l'existence humaine ses ultimes justifications. C'est pourquoi le positivisme représente sans doute l'idéologie la plus caractéristique de notre culture.

Or l'on s'avise de plus en plus du fait que la valorisation exclusive d'un type d'activité rationnelle a pour contrepartie l'impossibilité où l'on se met d'en comprendre la signification, les fondements et aussi les limites. Les courants irrationalistes qui se manifestent dans notre culture ne sont sans doute que l'envers de la perte du sens due à ce que la raison a subi violence quand son champ d'exercice a été limité aux objets et aux méthodes qui correspondent aux sciences et aux techniques. C'est en elle-même et par elle-même que la raison a été mortifiée.

C'est pourquoi il n'y aura pas de réponses possibles à certaines des grandes perplexités qui font le tourment de notre époque, si l'on ne reprend pas conscience de la fonction de la philosophie, en tant même qu'activité rationnelle aboutissant à un authentique savoir, ayant certes sa spécificité propre, et correspondant aux exigences les plus profondes, qui sont aussi les plus amples, de la raison comme telle. Il s'agit de retrouver les chemins de la métaphysique et de saisir sa fonction régulatrice dans la culture. De soi l'activité scientifique et la technique ne requièrent nullement le rejet de la métaphysique. La rude ascèse à laquelle la raison, sous la pression de la mentalité positiviste, a été soumise, a pu dans un premier temps jouer comme un puissant stimulant: elle se révèle, à la longue, ruineuse, dès lors que l'aventure scientifique et technique est de plus en plus aveugle et hésitante sur ses propres finalités.

*
* *

Certaines grandes questions ne peuvent plus être éludées. S'y dérober, c'est demeurer en deçà de la tâche proprement philosophique. C'est aussi

s'interdire de répondre à des requêtes majeures de notre culture. Nous ne pouvons ici qu'indiquer rapidement quelques thèmes, à titre d'exemples.

Les *Lumières* pouvaient se prévaloir d'un certain consensus sur la portée universelle de la raison et sur sa capacité de reconnaître un certain nombre de valeurs, comme celles qui sont inscrites dans les droits de l'homme. Aujourd'hui ce consensus n'existe plus et pourtant la nécessité d'une reconnaissance de la valeur impérative des droits fondamentaux de l'homme est plus pressante que jamais. Comment essayer de sortir de l'impasse, si ce n'est par un retour aux racines de l'identité de l'homme, qui sont d'essence métaphysique ? Pour cela, la prise de conscience renouvelée de la capacité et de la vigueur métaphysiques de l'esprit constitue une condition indispensable. Mais comment envisager une telle prise de conscience si on s'en tient dogmatiquement aux préjugés courants sur l'impossibilité ou sur la vanité de la métaphysique ou à des oppositions sommaires comme celle entre métaphysique (« fixiste » de surcroît !) et histoire ?

Dans cette perspective, la thèse d'une étonnante audace, développée par saint Thomas, du désir naturel de voir Dieu, est ici d'une portée décisive et devrait retenir la méditation des philosophes. Elle signifie que la raison, dans l'élan natif de sa quête, n'est apaisée que par la connaissance de la cause, c'est-à-dire de la raison d'être, de ce qu'elle connaît déjà mais partiellement. Elle met ainsi en lumière le fait que la quête du sens est inscrite dans la nature même de la raison, de sorte qu'en nier la possibilité ou décréter que cette quête est condamnée à ne pas aboutir, c'est, si l'on va jusqu'au bout de la logique de cette négation, prononcer un arrêt de mort sur l'œuvre même de la raison.

On pourrait proposer de la *Critique de la raison pure* une lecture qui en ferait une légitimation épistémologique du positivisme [1]. Il reste que Kant est fort conscient du caractère inéliminable de l'aspiration métaphysique de notre esprit. Celle-ci, mortifiée au plan spéculatif, trouverait à se satisfaire au plan de la raison pratique. Le primat de la raison pratique correspond à ce second aspect, l'idée d'une « illusion naturelle de la raison » traduit le premier. Il y a là deux thèses qui condensent les apories avec lesquelles la philosophie moderne n'a cessé de se débattre. Car il y a une filiation du primat de la raison pratique, qui chez Kant est la raison éthique, à l'affirmation du primat de la praxis, qui n'est pas étrangère à la crise de la vérité.

[1] Ce serait, certes, faire abstraction du fait que la *Critique de la raison pure* s'inscrit dans l'édifice que complètent les deux autres *Critiques*. La clef de voûte de cet édifice est la *Critique de la raison pratique,* et non la *Critique de la faculté de juger* qui établit ses médiations après coup.

Quant à la formule d'*illusion naturelle de la raison,* je ne sais si Kant, par ailleurs si vigilant, en a mesuré toute la portée explosive ou, si l'on préfère, suicidaire. Car, prise en toute rigueur, elle veut dire que l'élan de la raison vient naturellement se briser sur l'échec du sens et de la vérité.

Une confrontation entre la position de Thomas et celle de Kant serait ici fort éclairante. Il faut souhaiter qu'elle retienne l'attention de jeunes philosophes. Elle graviterait autour du problème de la vérité, qui est vital pour notre culture. Il me semble qu'une confrontation de ce genre constitue un bon exemple des services qu'une culture, saisie par le doute sur ses fondements, est en droit d'attendre de la philosophie. Et il est clair que les questions en jeu ne sont pas indifférentes pour la foi chrétienne elle-même.

Une autre série de réflexions devrait porter sur cette donnée majeure de la culture de ces derniers siècles qu'est la conscience de la dimension historique: il faut entendre par là non seulement l'importance prise par les disciplines scientifiques qui portent sur la connaissance du passé et sur les processus du devenir, mais aussi les conceptions philosophiques ou idéologiques qui entendent éclairer le « sens de l'histoire ». L'idéologie du progrès en est un exemple. Les diverses formes d'historicisme qui marquent si fortement la mentalité et de larges secteurs de la philosophie et également de la théologie contemporaines correspondent à une première réaction de l'esprit devant un phénomène, en partie imprévu et mal maîtrisé. Mais l'historicisme pose au moins autant de problèmes qu'il prétend en résoudre. Sa faiblesse principale est sans doute de partir de « l'histoire » comme d'une évidence, c'est-à-dire d'un principe clair par lui-même et capable d'éclairer tout le reste. Mais l'historicité n'est pas une donnée simple; il convient donc d'en analyser les structures et, parmi celles-ci, la plus fondamentale qui est la temporalité. Quelle est la signification de la temporalité humaine? quel est le rapport du temps et de la pensée? le temps est-il constitutif de la pensée ou, à l'inverse, le temps est-il structuré par la pensée? Certes ces questions ne sont pas nouvelles, mais elles demandent à être reprises et développées en fonction du fait culturel nouveau qu'est la conscience aiguë de la dimension historique.

*

* *

Ces quelques notations voudraient communiquer une conviction: l'état présent de la culture requiert une réflexion philosophique de dimension métaphysique à cause de la radicalité des questions qui nous sont posées. Et il y a un apport décisif à attendre des chrétiens dans ce domaine. La redécouverte du sens de la philosophie chrétienne nous conduit à en mieux prendre conscience.

GEORGES COTTIER, O.P.

Lumière à l'est 1944-1984 (*)

POLOGNE, RUSSIE, OCCIDENT

Si l'on veut entrevoir quelques rayons de la lumière à l'Est qui est l'objet de cet entretien, on peut se replacer en esprit au mois d'août 1944, lors de l'insurrection de Varsovie, c'est-à-dire au comble de l'obscurité.

Partant de là nous jetterons un coup d'œil sur la Pologne actuelle, un peu aussi sur la Russie. En Pologne, apparaît à tous un phénomène caractéristique de cette fin de siècle: le totalitarisme, la religion séculière comme disait Raymond Aron, a cessé de fasciner les esprits. En Occident, il y a quarante ans, le marxisme, le communisme semblaient annoncer des temps nouveaux. Aujourd'hui, spécialement en Pologne, mais aussi ailleurs, on constate quelque chose d'autre, une aspiration au vrai, à l'authentique, qui se résume dans le mot de Soljenitsyne: «Vivre sans le mensonge», ne plus vivre dans le mensonge. C'est un grand tournant, un changement non seulement dans certains esprits mais dans la profondeur du peuple.

Pour conclure, je dirai un mot de l'avenir, qui, quelles que soient les raisons d'espérer, demeure extrêmement sombre. Je m'appuierai sur l'une des idées les plus originales de Jacques Maritain, en tant que philosophe de l'histoire, l'idée du progrès temporel non pas comme «un mouvement rectiligne et indéfini» mais comme une tension entre «l'usure du temps» et «les forces créatrices qui sont le propre de l'esprit et de la liberté», tension jamais résolue.

L'insurrection de Varsovie (1er août - 2 octobre 1944)

Rappelons-nous l'insurrection de Paris en août 1944. Les Parisiens se sont révoltés dans des conditions très différentes des Polonais. Le problème était de savoir si la Division Leclerc dépendant du Gouvernement provisoire du Général de Gaulle pourrait arriver à Paris à temps, pour secourir les insurgés. Or, il existait de fortes divergences entre le Général

(*) Conférence à l'abbaye N.-D. de Citeaux, le 20 août 1984. (Texte révisé).

de Gaulle et le Président des Etats-Unis, une extrême méfiance de part et d'autre. Le Général Eisenhower a tranché: « Allez-y, a-t-il dit, le plus tôt sera le mieux ». Leclerc est entré dans Paris, les Parisiens ont été non seulement aidés, mais libérés. Le Général de Gaulle dont Roosevelt se méfiait, a descendu les Champs Elysées au milieu d'une foule immense.

A l'Est, c'est l'inverse. Fin juillet, début août 1944, l'armée soviétique arrive devant Varsovie, après une offensive qui en cinq semaines lui a permis de franchir plusieurs centaines de kilomètres. La radio soviétique a lancé des appels aux Polonais, organisés en forces clandestines, pour qu'ils se soulèvent. Lorsque les Polonais déclenchent l'insurrection le 1er août à dix-sept heures, non seulement ils ne reçoivent aucun secours de l'armée soviétique mais vers la mi-août, le Haut-Commandement soviétique refuse d'autoriser les avions britanniques et américains, chargés de parachuter des armes, à atterrir derrière les lignes soviétiques pour se ravitailler. C'est un abandon réfléchi, calculé de la révolte. Les forces polonaises, non-communistes, seront détruites par les Allemands; la résistance nationale aura perdu la partie. Voilà le contraste extrêmement sombre entre les événements de Varsovie et ceux de Paris.

Pourquoi le Gouvernement soviétique, Staline, agit-il d'une façon aussi monstrueuse (je ne vois pas d'autre mot)? Un tel choix ne peut s'expliquer que par ce que j'appellerai la nécessité implacable du mal. En 1939, Staline a partagé la Pologne avec Hitler. En 1941, cette Pologne est devenue, malgré elle, malgré lui, son alliée. Il n'a pas lâché pour autant ce qu'il avait obtenu d'Hitler. Il s'est cramponné à cette conquête accomplie dans les pires conditions. Staline est pris dans un étau. Il ne peut s'avouer coupable sans introduire dans son système, qui se définit comme le seul bon, une faille redoutable. Staline est sous l'emprise d'une nécessité impitoyable. C'est le problème insoluble de la politique soviétique, jusqu'aujourd'hui. Mais dans le cas présent, ce problème apparaît sous une lentille grossissante.

Les Polonais se sont révoltés parce qu'ils ne pouvaient pas faire autrement, parce que les Allemands partaient et parce que les forces de la résistance organisées pour sortir de la clandestinité au moment de la libération, ne pouvaient pas supporter l'idée que Varsovie serait libérée sans elles. Il n'y a pas à discuter sur l'origine de la révolte, elle était justifiée même si elle était imprudente. Elle a abouti à une catastrophe totale puisque après soixante-trois jours de combats dramatiques, les Polonais ont été obligés de se rendre aux Allemands. Il est vrai que les forces soviétiques devaient reprendre souffle après leur offensive, mais il est vrai aussi qu'une aide aérienne et des secours en armes, auraient permis une autre issue.

Que penser aujourd'hui de ces événements? On peut éclairer cela par deux textes. Le premier est un article publié par celui qui était à l'époque l'abbé Journet, devenu plus tard le cardinal Journet. Cet article intitulé «Varsovie ou la troisième guerre mondiale» a paru le 11 octobre 1944, dans la revue *Nova et Vetera* [1], dix jours donc après la fin des combats de Varsovie. Il est écrit sur le vif et voici ce qu'il dit: «La Pologne condense dans sa tragédie celle de toute l'Europe». Et puis: «Ce que veulent M. Hitler et M. Staline, c'est la disparition d'une Pologne qui ne serait ni allemande ni soviétique, de la Pologne polonaise, cette Pologne, comme avait dit Pie XII en 1939, qui ne veut pas mourir». Et, continue l'abbé Journet, «pour mieux la corrompre, on lui propose l'hameçon empoisonné d'une frontière qui la coupera à jamais de l'Allemagne». Enfin: «Il faut pour l'avenir, à propos de l'Allemagne, savoir passer l'éponge, aider la partie du peuple allemand qui veut se relever». Ceci est écrit en 1944, pendant la guerre.

Quant à la Russie, il y a de beaux et profonds développements qui se résument dans deux vers de Vladimir Soloviev:

«O Russie, de quel Orient veux-tu être?
L'Orient de Xerxès ou l'Orient du Christ?»

Telles sont les vues de l'abbé Journet en 1944. Partant de très haut, elles découvrent tout l'avenir.

Le deuxième témoignage, celui d'Emmanuel Mounier, est moins cristallin [2]. Mounier s'est rendu en Pologne au printemps 1946, avec un groupe de Français, dont certains, communistes. Il y a pris contact avec différents groupes progressistes qui prônaient le rapprochement entre communisme et christianisme dans des conditions compromettantes pour celui-ci. Dans cet article, Mounier écrit que «le régime établi en Pologne après 1944 n'est pas un régime totalitaire». Il appelle les émigrés à rentrer en Pologne pour participer à la grande œuvre nationale et révolutionnaire. Il reflète l'état d'esprit d'une partie importante de l'opinion occidentale (pas seulement en France), une sorte de sentimentalité révolutionnaire. Elle trouble le regard, elle ne permet pas de saisir les lignes profondes qui existent, à peine visibles, mais qui existent bien. Voici donc deux témoins. L'un n'a pas été sur place, il a compris. Pour l'autre, c'est l'inverse.

Eh bien, que voyons-nous quarante ans après? Je m'appuie maintenant sur un livre qui s'appelle *Courrier de Varsovie*. L'auteur, Jan Nowak, raconte ses missions clandestines entre Varsovie et Londres pendant la guerre.

[1] Texte dans CHARLES JOURNET, *Exigences chrétiennes en politique*, Fribourg, 1946, pp. 451–467.

[2] E. MOUNIER, *L'Ordre règne-t-il à Varsovie?* Esprit, juin 1946, pp. 970–985.

Après 1945, il est resté en Occident. Parlant de l'insurrection de Varsovie, qu'il a vécue dans toute son horreur, il écrit: « L'histoire de la Pologne depuis la guerre est enracinée dans l'insurrection de Varsovie, cet ultime combat pour la liberté. Bien que, ni à Londres, ni à Varsovie, alors occupée, les chefs polonais n'aient pu sauvegarder l'indépendance, ils ont cependant sauvé l'union sacrée de la nation. Cet impalpable sentiment d'unité subsiste encore aujourd'hui. La trahison de l'insurrection de Varsovie par les Soviétiques a créé une invisible barrière entre la population polonaise et les communistes qui la gouvernent. Sans l'insurrection de Varsovie de 1944, il n'y aurait eu ce triomphe, un pape polonais célébrant la sainte messe à Varsovie aux yeux du monde entier... » [3].

Ainsi, à quarante ans de distance, ce qui apparaît comme le sens profond de l'événement, c'est la prémonition de l'abbé Journet en 1944. Celui-ci citait à l'époque Bergson, parlant du patriotisme, « composé avec un peu de toutes les beautés morales qui sont sous le ciel, comme le miel avec les fleurs » [4]. C'est cela, écrivait l'abbé Journet qui rend une patrie « digne de passer de nouveau des limbes à la lumière, de la mort à la vie ». La catastrophe de l'été 1944 devient, après quarante ans, le catalyseur des valeurs morales les plus hautes, celles qui permettent à un peuple de tenir, de se sentir capable de résister sans succès visible mais aussi sans défaite, capable de rester lui-même. Ainsi, à travers l'apparence, la défaite, se découvre une transparence, la renaissance. Voilà le point focal de ce que j'essaie d'exposer, parce que, vous le sentez vous-mêmes, il est rare qu'un événement totalement négatif produise des conséquences essentiellement positives, plus que positives, découvrant à tous, conscients ou pas encore pleinement conscients, l'extrême fragilité en même temps que l'extrême noblesse de la condition humaine: cette résistance dont Staline pensait se débarrasser pour toujours, la voici aujourd'hui partout, insaisissable parce qu'immatérielle. Quelle leçon!

Aujourd'hui: Pologne, Russie, Occident

Ce que l'opinion constate dans tous les régimes de l'Est, y compris le régime soviétique, mais spécialement en Europe centrale et orientale, c'est que ça n'a pas pris! La mayonnaise du socialisme soviétique ne « prend » pas. Il demeure un fossé entre le régime et la population. Ceci est particulièrement marqué en Pologne. Deux phénomènes permettent de comprendre cette situation.

[3] JAN NOWAK, *Courrier de Varsovie,* Paris 1979, pp. 404–406.
[4] CHARLES JOURNET, op. cit., p. 466.

Le premier, c'est que dans tout l'Est européen, le régime ne réussit pas. Non seulement, il arrête les gens, il exerce toutes les pressions possibles, il se prétend le meilleur du monde, mais il n'apporte ni progrès social, ni tout simplement vie courante tolérable pour les simples citoyens, paysans, ouvriers, employés. Bureaucratie et disette sont les deux caractéristiques de la Pologne. Si le régime communiste avait réussi matériellement, il aurait peut-être pu s'imposer progressivement. Ce n'est pas le cas.

Pologne

Le deuxième fait est spécifiquement polonais. Après la libération, si on peut appeler libération les événements de 1944–45 [5], le régime s'est attaqué à l'Eglise. Celle-ci en se défendant, a défendu par là même les libertés fondamentales: liberté de conscience, liberté d'enseignement, libertés civiques, non seulement pour elle, mais pour la société civile tout entière.

En prenant une attitude de résistance, de résistance fondée sur les libertés, l'Eglise s'est trouvée parler pour l'ensemble de la société, sans le faire expressément. C'est ce que dit le poète Czeslaw Milosz [6]: «Les nefs des églises, écrit-il, étaient le seul lieu que n'atteignait pas le mensonge bureaucratique, tandis que le latin d'Eglise permettait de garder confiance dans la valeur de la parole humaine qui, partout ailleurs, était humiliée, assujettie aux tâches les plus exécrables». L'Eglise par sa résistance couvre la société, elle la couvre par la seule force de sa présence. Lorsqu'en 1953, le régime prétend soumettre à l'autorité civile la nomination de tous les prêtres, le Cardinal Wyszynski répond: «Certes, il faut rendre à César ce qui est à César et à Dieu, ce qui est à Dieu. Mais, quand César s'assied sur l'autel, nous disons: c'est défendu».

Plus tard, en 1963, lorsque Gomulka veut éliminer de l'école l'enseignement religieux, les évêques s'élèvent très haut dans leur protestation: «En observant le développement de la réalité, écrivent-ils, nous sommes convaincus que le temps de l'athéisme militant dans le monde est dépassé. Il disparaît avec les faux systèmes et les faux courants qui lui ressemblent. Par contre, l'époque de la fraternité entre les peuples et les races s'avance. L'idée de l'universalisme de Jean XXIII s'empare de l'humanité tout entière» [7]. Adam Michnik, auteur du livre d'où est tirée cette citation, est une personnalité de premier plan. Il a passé plusieurs années en prison.

[5] «Pour la Pologne», écrivait en 1945 le premier délégué français à Varsovie, Christian Fouchet, «la libération c'est la terreur».

[6] Prix Nobel de littérature, 1980.

[7] A. Michnik, *L'Eglise et la Gauche, le dialogue polonais,* Paris 1979, p. 65.

Avec lui, comme avec beaucoup d'autres, apparaît un phénomène considérable, le rapprochement entre la gauche non communiste et l'Eglise. Les évêques disent: L'athéisme commence à être dépassé. Que dit Michnik lui-même? «Si l'on détruit la religion par la force, écrit-il en 1978, on va certainement se servir de cette même force pour la destruction de tous ceux qui pensent différemment. La liberté religieuse est le signe le plus visible du fonctionnement réel des droits civiques. En effet, le pouvoir totalitaire est le seul à ne pouvoir accepter l'exhortation de saint Pierre et des apôtres: ‹Il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes›. Dans le langage de la gauche laïque, cela signifie que l'homme, à cause même de sa nature humaine possède des droits qu'aucun pouvoir n'est autorisé à rendre caducs. Voilà pourquoi la gauche laïque devrait tenir à la défense des droits religieux» [8]. Voilà le point où ils en sont en Pologne: d'une part, les évêques, le Cardinal Wyszynski, le Cardinal Wojtyla disent: l'athéisme commence à être périmé; de l'autre, des hommes qui ne s'affirment pas comme croyants, reconnaissent qu'il existe des valeurs indépendantes du cours des événements, valeurs qui reposent sur la raison éclairée ou en tout cas sur quelque chose qui est au-dessus du mouvement des sociétés humaines. Voilà le cœur, le secret de ce mouvement issu de l'insurrection de Varsovie. Nous assistons en Pologne aux débuts d'une réconciliation profonde, authentique entre les croyants et ceux qu'on peut appeler les incroyants de bonne foi, ceux qui ne nient pas. Il est difficile disent-ils en substance de savoir exactement ce qui se passe au-delà de la raison humaine, mais nous reconnaissons que cette raison ne peut s'exercer, servir les hommes, sans avouer qu'il existe des valeurs suprêmes. Ils découvrent l'invisible. Cela se produit sous le poids de l'idéologie totalitaire que les uns combattent comme les autres, pas nécessairement pour les mêmes raisons. Ce phénomène est, pour notre siècle finissant, un don quasi-miraculeux. Dans le réel, cela apparaît sous trois aspects essentiels.

D'une part, la puissance de l'aspiration à la liberté, aspiration à la fois très intense et très responsable. Par ces mots, j'essaie de traduire la position des militants de «Solidarité». Dans un discours qu'il a envoyé à l'Université de Harvard, en 1983, et qui a été lu en son nom aux étudiants, Walesa disait: «Nous avons le sentiment que le Gouvernement, s'il peut nous faire subir toutes sortes de maux, ne pourra pas atteindre le fond de ce qui est notre force. Notre force, c'est que nous ne demandons rien. Nous ne demandons pas à participer au Gouvernement. Nous ne demandons pas à prendre des responsabilités spécifiques. Nous demandons à subsister en tant que tels de façon qu'il y ait en face du Gouvernement

[8] A. MICHNIK, op. cit., p. 170.

JEAN-MICHEL POFFET OP

LA MÉTHODE EXÉGÉTIQUE D'HÉRACLÉON ET D'ORIGÈNE

commentateurs de Jn 4:
Jésus, la Samaritaine et les Samaritains

1985
ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE

LA METHODE EXEGETIQUE D'HERACLEON ET D'ORIGENE

commentateurs de Jn 4 : Jésus, la Samaritaine et les Samaritains

Collection : Paradosis, vol.28
304 pages, broché Fr.s. 58.–
ISBN 2–8271–0296–X

Quelles furent les premières lectures du Quatrième Evangile ? Cet ouvrage tente de répondre à cette question à partir de Jn 4, en étudiant, verset après verset, l'exégèse d'Héracléon, gnostique valentinien de la fin du IIe siècle, et celle d'Origène au début du IIIe siècle, qui prétend à la fois commenter le texte évangélique et réfuter la lecture de son prédécesseur. L'exégèse d'Héracléon, pourtant souvent précise et même littérale, tout en commentant le texte le détourne en fait pour rendre compte de l'idéologie gnostique : la personne de Jésus, sa destinée et l'histoire n'ont plus guère d'importance. Seule compte la Samaritaine, pneumatique éveillée par le Sauveur. Quant à l'exégèse d'Origène, elle se révèle être bien davantage qu'une lecture allégorisante du texte évangélique : elle sait rétablir la place centrale du Christ et de l'Histoire du salut, alliant description du texte, lecture littérale, recours à la Bible entière, allégorie et typologie, polémique et appropriation du texte. De plus, commentant sans cesse Jean par Paul, Origène étonne et invite à réfléchir aux critères d'une théologie biblique. C'est dire l'intérêt de cet ouvrage pour l'exégète, le patrologue et le théologien.

BULLETIN DE COMMANDE

à retourner aux Editions Universitaires
Pérolles 42
CH–1700 Fribourg
Tél. (037) 24 68 12

Le soussigné commande

..... ex. La méthode exégétique d'Héracléon et d'Origène

Nom : .....

Prénom : .....

Rue : .....

NPL, localité : .....

Date : .....

Signature : .....

une réalité qui est la société civile, le peuple tel qu'il existe et qui continue à exister indépendamment du Gouvernement. » C'est le premier aspect, il est fondamental.

Le second aspect, j'en ai déjà parlé, on peut le préciser un peu : l'Eglise est garante des libertés, pas seulement garante pour elle-même, mais garante par elle-même. Elle renforce les libertés en les éclairant de la lumière qui lui est propre. Cette lumière tend à ramener l'Etat au niveau où il devrait être, un Etat au service de la collectivité, mais reconnaissant que cette collectivité est composée d'hommes dont le destin dépasse celui de l'Etat. A ce moment autorité et liberté s'équilibrent, la société retrouve la santé. Ce deuxième trait est d'une grande originalité, il n'existe pour l'instant qu'en Pologne.

Le troisième aspect est la conséquence de tout cela. On peut le résumer par les noms de Michnik et Walesa, l'incroyant et le croyant. Ou encore par ceux de Kolakowski et Wojtyla. Lesjek Kolakowski, philosophe, professeur aujourd'hui à l'Université d'Oxford, marxiste à l'origine mais qui maintenant dit tant de bien du christianisme qu'on ne comprend pas trop pourquoi il se dit non-croyant. On peut le mettre pas trop loin du cardinal Wojtyla, devenu Jean Paul II. Ces deux couples de noms symbolisent la réconciliation entre croyants et incroyants, réconciliation fondée chez les uns sur l'affirmation, chez les autres sur la non-négation, d'un certain mystère.

Russie

Ceci, à son tour, permet de comprendre un peu mieux le caractère spécifique de la révolution léniniste. Dans d'autres temps, on peut imaginer qu'après la mainmise de la Russie sur la Pologne, il se serait produit au bout de quarante ans un certain degré d'équilibre entre les deux, une coexistence tolérable pour les deux. Sous le régime impérial, l'incompatibilité était grande, mais il existait des périodes où la coexistence, au moins sur le plan de la culture, n'était pas impossible. Pourquoi la révolution soviétique est-elle tellement immobile ? Quel contenu révolutionnaire peut receler un bloc de béton ? On peut comprendre cette immobilité si on reconnaît entre la révolution française et la révolution soviétique une différence essentielle. La révolution du XVIII^e^ siècle se réfère (mal et souvent de travers) à des valeurs qui sont indépendantes du cours des siècles : liberté, égalité, fraternité. Cela ne veut pas dire grand-chose peut-être. Mais cela reste, même si la révolution échoue. Robespierre peut être guillotiné, la devise « Liberté, Egalité, Fraternité » subsiste. Il aurait pu la servir mieux, d'autres à leur tour, la serviront comme ils pourront.

C'est donc une révolution dont le pôle est indépendant d'elle-même, pôle rationnel.

La révolution de Lénine prétend, elle, avoir sa finalité en elle-même. Elle est un mouvement soi-disant découvert par Marx: la société «bourgeoise» va vers une société communiste, par le jeu de la lutte des classes qui conduit à l'élimination de la propriété privée. Ce n'est pas un principe qui éclaire une réalité mouvante, c'est une réalité mouvante qui produit par elle-même et nécessairement, le changement, l'avènement d'une humanité tout à fait différente. Cette révolution affirme avoir sa fin en elle-même. Il en résulte que ce qu'elle fait est nécessairement bon. Pour maintenir une telle position lorsque les choses au contraire vont très mal, elle est obligée d'inventer une société entièrement satisfaite, donc entièrement fictive, qui bénit tous les jours le parti communiste pour les merveilles qu'il a bien voulu donner au peuple. Rappelons la formule ironique du dramaturge allemand Berthold Brecht, à propos de l'Allemagne de l'Est: «Quand le Gouvernement et le peuple ne sont pas d'accord, il n'y a qu'une solution: dissoudre le peuple». C'est ce qui se passe en Union soviétique. Le peuple réel est absent. Le peuple fictif parle, lui, par la voix du Parti. Dans la presse soviétique, tout le monde dit toujours: «Merci... merci... Quelles merveilles... Nous vivons des temps admirables!». Et personne ne le pense. C'est une impasse. Imposer à un peuple entier sous le prétexte de la science sociale une pure fiction comme solution à tous les problèmes, c'est une situation sans exemple.

Cette situation par contrecoup, produit le phénomène que nous observons en Pologne: dans le peuple, dans l'opinion, chez les intellectuels, se réveille le sentiment du mystère de la condition humaine.

En Russie, il existe aussi des traces de ce phénomène! Par exemple, André Sakharov et Alexandre Soljenitsyne. Ils sont moins séparés qu'on ne le dit. En tout cas, ils ont l'un pour l'autre une grande estime. On dit souvent que Soljenitsyne rêve du retour à la Commune paysanne telle qu'elle existait jusqu'en 1861. C'est faux. Il est contre la superindustrialisation soviétique qui suscite la misère, contre le surarmement, contre les Kolkhoses, etc. Il souhaiterait que les gens reprennent conscience de la morale fondamentale qui découle du christianisme (orthodoxe). Il n'est nullement orienté vers un régime autoritaire de dénomination chrétienne, comme celui qui a existé en Espagne. Il est orienté vers un régime démocratique où la tradition orthodoxe jouerait un rôle.

Sakharov va dans une tout autre direction. Soljenitsyne a été transformé par la guerre, le camp de concentration, la misère. Sakharov qui vivait dans le luxe des privilégiés d'URSS, s'est trouvé face à face avec le péril atomique universel. Il a ouvert les yeux le jour où il a pensé: «Il n'est pas possible qu'une telle menace ne puisse être maîtrisée». Il a été trouver

Khrouchtchev pour lui dire qu'il faudrait chercher une entente avec l'Ouest. Il s'est aperçu alors que c'était exclu. Il a découvert que le régime n'accepte rien d'autre que lui-même. Le régime ne peut pas tolérer un universalisme supratemporel, qui le réduit à rien. Pas de valeurs communes, donc pas moyen de s'entendre, pas moyen de tirer les conséquences d'un péril universel pour parvenir peu à peu à des solutions d'inspiration universelle. Sakharov, chassé de toutes ses fonctions, redécouvre les valeurs : valeur de la personne humaine, valeur de la liberté, valeur de la discussion, il se trouve dans la position de l'humanisme ouvert, celle dont est nourrie la grande littérature russe des XIX^e^ et XX^e^ siècles. Il existe donc en Russie aussi, un mouvement, peut-être un simple frémissement, mais un mouvement, un frémissement authentiques. On en voit des traces dans la jeunesse qui commence à trouver insupportables le silence et l'obscurité régnante. Il existe des conversions nombreuses, une aspiration, un retour à la foi, dans des conditions tout à fait différentes de celles de la Pologne, mais qui méritent attention. L'Eglise en Pologne est une très grande institution avec une puissante armature, une tradition intellectuelle et morale profondément enracinée. L'Eglise orthodoxe russe est moins favorisée, beaucoup moins ! Et cependant il y a des conversions, il existe un appel dans cette direction. Voilà donc ce qui nous vient de l'Est.

Occident

Et en Occident ? Il se passe quand même quelques petites choses. Le phénomène nouveau en Occident, c'est la conscience très largement répandue de l'échec du système soviétique. Plus personne (à l'exception peut-être de quelques dirigeants communistes) ne croit que le régime soviétique puisse résoudre quoi que ce soit. C'est un immense changement. Par contre la pensée politique, la culture en Occident restent encore très loin de positions comme celles de Michnik et Walesa. Il ne faut pas cependant oublier que le mouvement qui s'est déclenché là-bas a des racines en Occident. Je citerai simplement Jacques Maritain. Sa critique de Rousseau tend à rétablir la démocratie dans sa perspective authentique, celle de la liberté de la personne assurée par des institutions, mais fondée sur les valeurs sans lesquelles la liberté, soit se dissout en anarchie, soit fait place à la tyrannie de la volonté générale. Vérité *et* liberté. Foi *et* raison. Cela vient d'ici. Est-ce suffisant ? Non certes. Mais cela existe.

Progrès temporel et mouvement du monde

Que peut-on dire après ces quarante ans? Il existe un certain acquis dans ce que j'appellerai la conscience morale diffuse des sociétés développées, y compris les sociétés de l'Est. Il existe un acquis réel, quelque chose qui fait penser à l'aube d'un nouvel âge de culture, âge très lointain encore, dans lequel on trouverait des hommes reconnaissant des vérités transcendantes et d'autres ne niant pas l'existence de ces vérités. Mais entre ce temps lointain et aujourd'hui, il existe de grands dangers, ceux qui nous guettent. Peu de gens s'en rendent compte. Peu de gens se rendent compte de la fragilité des équilibres actuels, le plus fragile de tous étant en Europe l'équilibre entre l'Ouest et l'Est. Non que la guerre menace, mais parce que cet équilibre à l'Ouest peut être rompu par des évolutions politiques internes dans les pays libres, alors qu'à l'Est, c'est peu vraisemblable. Quand des mouvements se produisent à l'Est, ils sont étouffés.

Donc, un horizon immédiat plutôt sombre. Et cependant il faut s'accrocher à cette grande certitude toute simple que je ne peux pas formuler mieux que Jacques Maritain lui-même, dans un des écrits de la dernière partie de sa vie: « La libération que l'homme demande, écrit-il, est telle que la possession du monde le laisserait encore irrassasié ». C'est vers cette prise de conscience que nous allons peut-être, mais elle est loin d'être assurée encore.

Dans le même sens, on peut rappeler un beau texte de Tocqueville, dans les années 1839–1840, « Pour moi, écrivait-il, je doute que l'homme puisse jamais supporter à la fois une complète indépendance religieuse (c'est-à-dire à l'égard de la religion [J. L.]) et une entière liberté politique, et je suis porté à penser que s'il n'a pas de foi, il faut qu'il serve, et s'il est libre, qu'il croie. » Autrement dit, si le monde refuse l'invisible, il va vers la servitude. S'il veut être libre, il faut qu'il s'élève au-dessus du visible et donc que la raison se réconcilie, sinon avec la foi religieuse, au moins avec une idée de l'homme qui ne soit ni celle de Comte ni celle de Marx, de Freud ou de Nietzsche.

Deux remarques pour terminer.

Le progrès temporel

Dans l'été de 1930, Maritain est en conversation avec Nicolas Berdiaev, le philosophe russe, et un philosophe allemand d'inspiration augustinien-

ne, Peter Wust[9]. Tous trois reconnaissent qu'il existe à la fois dans le monde la possibilité d'un grand retour à la foi chrétienne et la possibilité d'un mouvement monstrueusement hostile à l'homme. Ils sentaient venir les grands totalitarismes, le totalitarisme soviétique déjà à l'œuvre et le totalitarisme hitlérien. Pour tirer la leçon de cette conversation, Jacques Maritain conclut:

«Je pense, quant à moi, qu'il y a une tension permanente dans le monde entre d'une part les énergies historiques orientées vers le développement, l'ouverture et d'autre part, tout ce qui tire le monde vers le bas. Ce qui fait que le progrès doit se comparer à une sphère qui croîtrait autant dans le bien que dans le mal. A mesure que croît l'effort vers le bien, croît le poids du mal, croissent les difficultés qui tirent l'humanité vers l'inhumain.»

Il y a donc une tension permanente. Voilà l'idée authentique du progrès, une tension, le chrétien, et aussi l'honnête homme, ayant pour fonction de maintenir cette tension, d'éviter que s'écroule l'effort vers le bien et que le monde ne sombre dans la barbarie.

S'il en est bien ainsi, le chrétien, bien qu'il ne voie pas plus loin que les autres, peut, dans le même champ visuel, entrevoir certains points qui se révèlent à la lumière de la foi éclairant la raison, celle-ci à son tour éclairant le temporel. C'est ce que j'ai essayé de montrer en parlant de la Pologne. Quand l'horizon temporel reçoit une lumière supérieure, on peut distinguer dans le réel des directions qu'autrement on ignore, directions qui ne conduisent pas au salut, mais à un mieux (lequel consiste souvent à éviter un mal). Dans cette notion du progrès, on évite et le messianisme temporel et le pur et simple conservatisme que résume la formule anglaise: «Things must stay as they are.»

En fait, le vrai progrès temporel est celui de la conscience intellectuelle et morale. En se purifiant, en s'approfondissant par l'expérience, elle apporte en quelque sorte la contribution de l'histoire temporelle à l'histoire du salut. En voici un exemple.

Les étapes du progrès

Si on jette un coup d'œil sur ce siècle et celui qui l'a précédé, on distingue aisément trois grandes étapes, dont aucune n'est achevée (elles sont inachevables), mais qui sont distinctes. On sait à peu près comment faire fonctionner les sociétés démocratiques: institutions, respect du droit,

[9] JACQUES MARITAIN, *Le Docteur angélique,* Paris 1930, pp. 80–84.

respect de la personne humaine, société civile suffisamment développée pour équilibrer la puissance de l'Etat.

De même sur le plan social, par rapport au XIX[e] siècle, il semble que nous arrivons maintenant à un état de choses où nous savons plus ou moins quel est l'optimum de justice sociale qu'on peut réaliser dans des conditions données, admettant que des inventions extraordinaires permettront de faire mieux (ou pis). Il y a là des terrains qui commencent à être bien connus (avec certes des insuffisances, par exemple en ce qui concerne les pays sous-développés), mais des voies sont tracées. Ce sont des domaines où la raison a tout de même introduit beaucoup de clartés. Il suffit de les mettre en pratique intelligemment et honnêtement, ce qui n'est pas facile.

Reste un domaine, encore presque inexploré, domaine dans lequel des progrès sont indispensables, c'est le domaine international. tant que les Etats se considèrent comme souverains, absolus, tant qu'entre le système de l'Est et celui de l'Ouest il n'y a aucun principe commun, la situation du monde est quasiment insupportable. Certes, il existe des tentatives positives: le vaste effort que représente la Communauté européenne, économique et politique, les nombreuses entreprises de coopération permanente (par exemple entre Etats-Unis et Europe occidentale), les nouveaux rapports de caractère contractuel entre les anciennes métropoles et les pays décolonisés. Mais ce n'est pas suffisant. Nous sommes encore au début du chemin. Il faudra donc beaucoup de temps. Et quelque chose de plus: la claire conscience que ce ne sera jamais fini, que le progrès temporel n'a de sens que par rapport à une fin qui est d'un autre ordre. Plus encore: que, si cet ordre intemporel n'existe pas, la notion même de progrès, telle qu'elle a régné depuis deux siècles, n'a pas de sens. Qu'est-ce en effet qu'un progrès à la fois sans finalité et sans terme?

*

Pour illustrer tout cela, terminons par trois textes.

Le premier est d'Adam Michnik. Expliquant sa position actuelle par rapport à la morale, il dit: *« La loi morale n'est pas seulement en moi, mais au-dessus de moi »*. Voilà le pas décisif franchi.

Le second est aussi profond que poétique. Anna Kamienska, écrivain polonais, a découvert que nous devons « dépasser la raison quand celle-ci devient obstacle à la connaissance ». Que voit-elle? *« Le monde a resplendi comme après le déluge »*. Voici la lumière venue de l'Est.

Méditons enfin le proverbe russe cité par Soljenitsyne: *« Une parole de vérité a plus de poids que le monde entier. »*

JEAN LALOY

Attentes et conflits des jeunes couples aujourd'hui

PERSPECTIVES SOCIOLOGIQUES

1. La dynamique des attentes et des conflits dans le couple pré-conjugal et dans le couple conjugal jeune

1.1. La dynamique des attentes

Si l'on demande ce que signifie se marier pour les jeunes d'aujourd'hui, les problèmes qui sont soulevés sont avant tout les suivants: quelle est l'image du mariage et quelles sont les attentes réunies en lui? Nous savons que, historiquement, l'image du mariage a subi des modifications radicales. Avec la naissance de l'époque moderne, il n'est plus *une alliance* entre des familles (classes ou parentèles), comme dans l'Antiquité et au Moyen Age, mais il devient d'abord une affaire de *«succès»* social et ensuite une question d'*auto-réalisation expressive* personnelle. En termes plus généraux, l'image du mariage semble perdre les caractéristiques institutionnelles qui en faisaient un instrument d'échanges sociaux étendus, entre groupes de familles, pour devenir une *entreprise personnelle.*

Qu'est-ce que cela implique? Au point de vue de l'histoire de la culture, ce processus pourrait être considéré, malgré tout, comme une affirmation progressive de valeurs chrétiennes (selon la perspective biblique, les deux quitteront donc leurs familles pour être «une seule chair»). Cependant, sociologiquement ce processus implique le fait que l'image du mariage n'évoque plus l'intériorisation de valeurs et de règles dictées par la tradition ou élaborées par les communautés sociales auxquelles elles appartiennent, mais il évoque et stimule les prétentions de construire un rapport de *companionship* (camaraderie) sur mesure, et au fur et à mesure de plus en plus «différent», car il résulte de la «personnalité» individuelle et particulière de chacun.

Une littérature abondante sur l'histoire du mariage et de l'amour en Occident confirme cette tendance. Du mariage comme fait communautaire, au mariage comme expression de l'amour romantique [1], au mariage

[1] Cf. D. de Rougemont, 1954.

comme rencontre narcissique à deux [2], ressort progressivement le rôle que l'individualité joue dans l'attribution d'une signification quelconque à l'union conjugale. P. Zweig [3] l'a appelée « l'hérésie de l'amour de soi ».

Dans ce mouvement historique visant à faire du mariage non plus une « affaire sociale », mais un projet interpersonnel qui naît de l'amour [4], est résumée toute son histoire et sa problématique d'aujourd'hui, avec ses aspects ambivalents de relâchement des liens sociaux et de valorisation de l'individu. Il ne fait que vérifier la capacité de projet du couple en tant que couple.

En considérant les choses sous cet aspect, les contenus et les formes du mariage semblent de moins en moins définis par des règles construites socialement et de plus en plus dépendants du jeu des attentes réciproques qui s'instaurent de façon contingente entre les *partners*. Mais, comme nous le verrons, cette affirmation ne doit pas être forcée. Le jeu des attentes réciproques, bien qu'individualisé, répond à des règles et mécanismes qui sont en réalité structurés socialement [5].

Il est évident que toute conception/image du mariage comporte un système différent d'attentes. Mais tout aussi vrai est le contraire. Tout nouveau système d'attentes créé ici et en ce moment, construit une nouvelle image du mariage.

Ce rapport de double contingence entre valeurs et attentes met en lumière la particularité de la dynamique symbolique actuelle du mariage, dans laquelle *les valeurs et les attentes se distancent et deviennent de plus en plus autonomes*. D'une part nous voyons que le mariage et la famille restent aux tout premières places dans l'échelle des valeurs (ceci est confirmé par toutes les recherches nationales et internationales [6]). D'autre part, cependant, les aspirations et les attentes accueillent des contenus qui varient beaucoup selon la génération (ils varient aussi selon la classe sociale, la zone géographique, etc.). Dans un climat de changement culturel rapide comme l'est celui auquel nous participons, chaque génération parle du mariage comme d'un « idéal » très sincère, mais dans un sens complètement différent. Il existe, en d'autres termes, un autre processus très poussé de « pluralisation des sub-cultures » du mariage. Par cette expression, je

[2] Cf. Ch. Lasch, 1979, 1980; R. Sennett, 1974; K. Strzyz, 1978.

[3] Cf. P. Zweig, 1980.

[4] Cf. F. Laberoni, 1979.

[5] « ... ce qui, au sein de la nouvelle pré-génitalité, se présente au singulier comme un agrandissement émancipateur des possibilités sexuelles et comme la libération de conventions et contraintes antiques, est en réalité pénétré par la contrainte sociale de ne plus pouvoir exercer autrement sa propre activité » (cf. K. Strzyz, 1980, p. 172).

[6] Voir la récente enquête dans les pays de la communauté européenne, menée par T. Stroetzel, 1985; pour l'Italie: cf. Iard, 1984.

veux dire qu'un nombre de plus en plus élevé de couples combine de différente façon les aspects et dimensions divers qui concernent le mariage (ce que «lui» doit faire et ce qu'«elle» doit faire, les temps de réalisation de leurs buts, les modalités d'accord dans leurs décisions, les jeux de langage et les règles stratégiques de la vie quotidienne, le choix des amis et des échanges avec l'extérieur, avoir des enfants, quand les avoir et comment les élever, et ainsi de suite).

Nous pouvons, toutefois, essayer de mettre en évidence quelques traits communs (qui sont aussi des *trends*) dans les mariages des jeunes d'aujourd'hui.

a) Autrefois la conception du mariage (comme «union naturelle») dans un régime de pénuries comportait un système d'attentes globales, plus instrumentales qu'expressives, au centre desquelles existait la conception de «se ranger» comme raison de vie et source de sécurité personnelle. L'*ethos,* par conséquent, était concentré sur le sacrifice, la donation, l'aide réciproque. Cela valait surtout dans les classes moyennes, basses, marginales. Le complexe de l'amour romantique, en se répandant, à partir des classes sociales les plus élevées, a fait s'affirmer de façon plus généralisée un système d'attentes de plus en plus expressif, concentré d'abord sur la «passion amoureuse» et ensuite sur la jouissance de deux individualités qui échangent des gratifications érotiques, d'autant plus élevées qu'elles violent les contraintes imposées de l'extérieur. Aujourd'hui la liberté sexuelle entre les jeunes est très répandue et plus précoce, les aspects romantiques, passionnels et même érotiques perdent leurs goût et importance. Que reste-t-il? Il reste une attente qui, tout en étant plus vague, ne manque pas pour autant de normativité. En effet, le premier impératif du mariage entre jeunes, aujourd'hui, est qu'il doit être «spontané», c'est-à-dire le fruit d'une simple expressivité. En d'autres termes, il exige «l'amour» (non plus les «fiançailles») comme phase préalable et qualité unique de légitimation requise par l'union.

b) Jusqu'à il y a quelques années (20–30 ans environ) dans les pays occidentaux dominait encore la mystique de la *complémentarité entre les sexes.* Le mariage était représenté par deux moitiés de pommes qui doivent être unies pour faire une pomme entière. Et cela se produisait dans le langage de l'attraction entre un amant et une aimée, qui était un langage de «conquête», cependant toujours *asymétrique* [7].

En bref, le mariage d'hier était basé sur la dépendance substantielle et formelle de la femme par rapport à l'homme. L'idéologie moderne de l'égalité, en particulier par les mouvements féministes et dans une bonne mesure par l'action émancipatrice *du welfare state,* s'est chargée d'introduire

[7] Sur cette sémantique, cf. N. LUHMANN, 1985, p. 15.

dans le concept de mariage, et dans le système d'attentes relatives, le caractère de l'égalité, et ensuite de la symétrie, entre les sexes [8].

C'est ce à quoi l'immense majorité des jeunes semble s'attendre aujourd'hui. En Italie, le nouveau droit de famille (loi n° 151 de 1975) reconnaît la pleine parité des attentes et prescrit même la communion des biens entre les époux comme régime matrimonial normal, sauf accord contraire entre les mariés. Plus de 90% des couples jeunes italiens s'oriente dans ce sens, en essayant de réaliser la communion complète des biens, bien qu'avec des difficultés considérables.

c) Entre temps, la culture actuelle a introduit et amplifié au degré maximum les composantes psychologiques d'autoréférentialité subjective (ou même narcissique) qui font exploser «*l'ethos* de la différence», même et précisément à l'intérieur du code de l'amour du couple.

Vu que l'identité de l'individu s'établit de façon différente par rapport à l'autre, s'aimer devient *cultiver ensemble ce qui différencie les partners des autres*. Le mariage n'est plus une entreprise commune pour se rencontrer avec d'autres sur un terrain commun de valeurs et de projets, mais un jeu (échange, négociation) qui réussit lorsqu'est réalisée «ma» diversité, comme la «tienne».

La différenciation par rapport à l'extérieur, par rapport aux autres couples d'autres groupes de jeunes, se répercute aussi à l'intérieur de la relation dyadique. Dans le code symbolique de l'amour, du fait que l'on doit rechercher l'égalité, posséder les choses en commun, rester le plus possible ensemble, la ressemblance (*like to like*) est toujours valable. Mais en même temps on craint fortement l'excessive «fusionalité», car on sent qu'en elle la propre individualité serait perdue. D'où la réaction dans un sens contraire à l'égalité (perçue comme hétérodirection et comme appartenance attribuée). Il faut refuser le choix définitif et trop engageant, fait une fois pour toutes, car cela annullerait l'espace de flexibilité, d'autonomie, d'expérimentation, de réversibilité, dans lequel est symbolisée la propre subjectivité. De là naît le sentiment du caractère «traumatique» du lien matrimonial comme liaison astreignante et définitive. Au saut dans l'engagement public qui lie pour un avenir déterminé, on préfère une construction lente et graduelle, presque toute en privé, des micro-relations quotidiennes.

A ce point le mariage semble «se bloquer»: en effet, comment construire une communauté d'amour spontané dans laquelle il soit possible d'être *égaux et différents en même temps*? Comment réaliser un tel projet, dans lequel l'unanimité et la différence doivent être amenées à un nouveau

[8] La thèse de la «symmetrical family» de P. WILLMOTT et M. YOUNG est déjà très connue à cet égard.

rapport de *croissance réciproque, sans se référer à une structure normative pré-définie,* qui soit suffisamment adaptée à cet office?

C'est là le tableau des dilemmes qui caractérisent le système des attentes des jeunes dans le mariage d'aujourd'hui. Voyons-en les aspects les plus particuliers et empiriques, en prévenant toutefois que les dilemmes précités ne doivent pas être interprétés dans un sens purement négatif mais aussi comme des « défis » à travers lesquels sont construits positivement les nouveaux choix matrimoniaux.

Autrefois le mariage était une relation sociale soumise à des règles d'attraction et d'affinité assez précises. Le choix du compagnon était arrêté fondamentalement, tant par la famille-parentèle que par les groupes significatifs de référence. Les caractères physiques, psychologiques et sociaux des *partners* étaient attendus dans la communauté d'appartenance selon des canons et standards « normaux » d'où l'on ne pouvait pas trop s'éloigner, sous peine d'être montré du doigt en tant que couple « étrange », « singulier » qui suscitait le ridicule ou était stigmatisé. Par exemple l'âge de l'homme devait être supérieur de quelques années à celui de la femme, les traits du caractère devaient être tels que « lui » était « capable » et « sûr » et « elle » affectueuse » et « docile ». La distance de classe sociale ne devait pas être excessive et, de toute façon, s'il pouvait y avoir une mobilité matrimoniale vers le bas, c'était plus pour la femme que pour l'homme.

Aujourd'hui tous ces stéréotypes, qui avaient soutenu les cultures passées du mariage, déchoient. L'âge moyen du premier mariage a diminué pour les deux sexes, mais de façon plus accentuée pour les hommes, en produisant le rapprochement entre les âges moyens des époux. En Italie, en 1959, l'âge moyen lors des premières noces était de 28,8 pour les célibataires hommes et de 24,6 pour les célibataires femmes, tandis qu'en 1979 il était descendu respectivement à 26,8 pour les garçons et 23,7 pour les filles. L'écart est donc passé de 4,2 ans (en moyenne) en 1959 à 3,1 ans (en moyenne) en 1979, mais il semble à présent qu'il s'est stabilisé (en effet, en 1981 l'âge moyen des époux aux premières noces est remonté à 27,2 pour les garçons et 24,0 pour les filles, avec un écart, par conséquent, de 3,2 ans) [9]. La légère différence d'âge entre les jeunes époux indique la tendance à une plus forte proximité culturelle entre eux, c'est-à-dire au désir et à l'aspiration d'être plus « proches » par la mentalité et la formation (ce qui, entre autres, est une manifestation de la tendance de fond à se marier avec un compagnon de la même classe sociale).

[9] Cf. ISTAT *Précis de statistiques italiennes - 1984,* Rome, 1985. Naturellement, la tendance à une nouvelle hausse de l'âge moyen lors du premier mariage doit être reliée à la chute du taux de nuptialité et à la diffusion des unions libres entre les jeunes.

Le stéréotype aussi de la complémentarité des caractères fait de plus en plus défaut. L'idéal est d'avoir les mêmes goûts et les mêmes préférences, jusqu'aux mêmes capacités. En particulier déclinent pour la femme toutes les aspirations de diversité, car elle s'attend à présent à être considérée avec les mêmes critères d'évaluation que son compagnon, ce qui implique, entre autres, qu'elle aussi met les exigences sexuelles et sentimentales au premier rang, avec l'aspiration d'un travail professionnel extra-familial.

Quant à la congruence de statut social entre les époux, à l'exception de quelques classes sociales de la haute bourgeoisie, la qualité requise d'« endogamie » vient à manquer. Au fur et à mesure que la société fait face à des procédés d'industrialisation et de tertiarisation de plus en plus accentués, la mobilité matrimoniale augmente aussi entre les différentes couches sociales.

On ne peut certainement pas dire que ces « contraintes » sociales manquent toujours et de toute façon. Il y a de vastes zones dans le monde, même dans les pays les plus industrialisés (il suffit de penser aux régions méditerranéennes) qui gardent dans une mesure élevée des attentes de type traditionnel. Considérées dans leur ensemble, nos sociétés aussi conservent *effectivement* un *taux élevé d'homogamie* dans les caractères sociaux (religion, race, statut social, etc.) qui déterminent le choix du compagnon. Mais en général, cette homogamie n'est plus culturellement légitimée et elle doit être imputée à d'autres facteurs.

Au point de vue symbolique deviennent ainsi plus importants certains caractères psychologiques de la personnalité: la soi-disant affinité du caractère et des goûts. Toutes les recherches empiriques confirment qu'aujourd'hui les couples se forment dans la phase prénuptiale sur la base de valeurs, aspirations et attentes très spontanées et intersubjectives. Lorsque les jeunes se mettent ensemble pour former un couple, ils sont en général d'accord sur le fait que la base de leur union, bien que provisoire, consiste essentiellement à s'aimer, et en conséquence, à décider ensemble les affaires qui les concernent, à être réciproquement fidèles dans les rapports sexuels, à réserver au partner les plus intimes [10].

Ce qui compte dans les couples pré-conjugaux, comme base et prémisse de leur mariage, ce ne sont pas les caractères externes d'appartenance à un certain statut social, mais les caractéristiques personnelles et la satisfaction expressive qu'ils en tirent. C'est sur ces aspects que se concentrent les aspirations et les attentes.

Ce processus de dévaluation des contraintes sociales poussant à choisir un compagnon socialement « approprié » (car socialement « homologue »),

[10] Cf. J. Stoetzel, 1985; P. Donati, 1978, 1980; G. Piazzi–C. Cipolla, 1985.

indique que le mariage n'est plus, au moins au point de vue de la légitimation culturelle, une institution fonctionnelle homogène à la stratification sociale. En d'autres termes, on ne lui demande plus de conserver les différences entre classes et couches sociales, même si cela peut arriver en réalité [11].

Parallèlement, le même processus de dévalorisation des aspirations et attentes dictées de l'extérieur à l'égard du mariage caractérise la dynamique du couple marié depuis peu. En elle, le système des aspirations et attentes porte de plus en plus sur le sentiment subjectif du bonheur et sur une organisation des rôles hautement égalitaire dans les droits et dans les opportunités individuelles, en même temps que très flexible et ouverte [12]. Pour 80% des jeunes couples européens, le bonheur conjugal consiste avant tout dans le respect, dans l'estime et la fidélité réciproque entre les époux (avec une bonne dose par la suite d'esprit de compréhension et de tolérance), dans une bonne entente sexuelle, dans le fait d'avoir des enfants et de disposer d'une propre habitation indépendante des parents [13].

Tout le système des attentes est de plus en plus orienté par la tendance à réaliser un système relationnel non plus asymétrique et complémentaire, mais symétrique et le plus possible interchangeable. On le voit bien dans chaque occasion de la vie quotidienne du couple, de même que dans les motifs qui tendent à maintenir le couple dans le mariage. Quant au *pouvoir* et aux *procédés de décision* il n'y a aucun doute que les jeunes désirent et s'attendent à des relations de plus en plus égalitaires. A ce propos les niveaux de tendance sont très élevés entre les garçons et les filles et ils penchent vers la convergence. Tout ceci est confirmé et renforcé, tant sur le plan juridique que sur le plan des initiatives, par le *welfare state*. Les réformes les plus récentes du droit de famille en Europe ont tendance à donner aux époux les mêmes droits-devoirs et, si cela n'est pas encore réalisé, de nouvelles réformes sont en cours, allant dans cette direction.

Parallèlement, les jeunes époux désirent et espèrent une égalité d'opportunité dans la division du travail, tant à l'intérieur qu'à l'extérieur de la famille. A ce propos l'attente pour les modèles conjugaux du « couple à

[11] Ce phénomène correspond à la perte de « verticalité » (générationnel) du mariage, et à son expansion en direction « horizontale » (dans le groupe amical des égalisateurs). Cependant dans les faits, même le groupe des égalisateurs est bien loin d'éliminer tout aspect de stratification sociale, et c'est pour cela que le mariage conserve encore d'importantes *fonctions sociales* de production et de reproduction de la formation historique et sociale toute entière.

[12] Cf. N. et G. O'NEIL, 1972.

[13] Cf. J. STOETZEL, 1985, chap. 5.

double carrière » et du « couple symétrique » est en croissance. Mais, sur ce point, ces aspirations sont souvent frustrées. Alors que les procédés de décision parviennent à réaliser un degré élevé d'égalité, le même idéal ne semble pas aisé à poursuivre sur le plan de l'organisation des tâches domestiques et plus encore de la division du travail. Malgré une présence plus importante de la femme sur le marché du travail et l'augmentation conséquente de la part d'activités familiales exercées par les deux époux (ce qui est plus sensible dans les couples les plus jeunes), la division du travail laisse encore à désirer. Les travaux ménagers de *routine* (repas, ménage, etc.) et le soin des enfants en bas âge sont effectués presque exclusivement par la femme, tandis que le mari s'occupe des petites réparations et de certaines tâches d'administration (par ex. la déclaration des revenus) et il passe avec ses enfants en bas âge seulement des moments de distraction et d'amusement [14].

Sous l'aspect de l'interchangeabilité des rôles masculins et féminins dans les travaux domestiques et dans le soin des enfants en bas âge, il n'y a aucun doute que les débuts du mariage sont marqués par une réduction draconienne des attentes d'égalité et de symétrie, qui devient encore plus sensible à la naissance du premier enfant (en moyenne après 2–3 ans de mariage). Il y a là une zone potentielle et effective de hauts conflits conjugaux.

On observe par contre une égalisation élevée tant des valeurs-attentes que des comportements pour ce qui concerne les aspects affectifs et sexuels, fidélité comprise, et les idées et les actions relatives à la procréation et l'éducation des enfants. Sur ce point, l'entente des couples semble décidément élevée, même s'il existe des groupes minoritaires qui différencient encore les *standards* sexuels entre les sexes et sont en désaccord sur le temps et la façon d'avoir des enfants et de les éduquer [15]. La dynamique de la participation sociale des jeunes récemment mariés à la vie externe suit par contre les dyscrasies déjà remarquées à propos de la décision sur le travail. L'attente va à une continuation de la présence, surtout entre amis, et à une présence encore et toujours « commune » dans les différents lieux de rencontre, d'activité de temps libre ou d'occupation sociale. Au contraire, avec les charges du mariage, cette présence doit être réduite de façon draconienne et il est difficile de la maintenir en restant toujours ensemble. Ce qui, si le couple n'est pas capable de trouver des solutions, assurant une autonomie suffisante, porte à de profonds conflits, qui peuvent alors conduire à des insatisfactions chroniques ou à la rupture de

[14] Cf. P. DE SANDRE (par), *Enquête sur la fécondité en Italie - 1979. Rapport général,* Université de Padoue, Florence et Rome, 1982.

[15] Comme note précédente.

l'union, avec une régression possible vers le groupe juvénile pré-conjugal.

Tout ceci est assez connu. Par contre on a moins réfléchi aux conséquences de la dyscrasie entre les valeurs et les comportements, c'est-à-dire aux problèmes qui naissent dans le couple marié depuis peu lorsque celui-ci n'arrive pas à combiner les *standards* d'égalité et de réciprocité dans les attentes relatives à la réalité quotidienne. La plupart des conflits conjugaux proviennent précisément du fait que *les jeunes couples pensent d'une façon et doivent agir d'une autre,* aussi bien dans la vie des individus que dans leurs rapports réciproques.

Une quantité considérable de recherches empiriques, qu'il n'est pas le cas de résumer ici, met en lumière l'apparition continuelle de nouvelles asymétries, dépendances et diversités d'opportunité dans l'autoréalisation entre les jeunes époux. Tout ceci alimente en eux un processus de peurs anticipées, de désillusions et de désenchantement affectifs, phénomènes qui sont à la base des conflits conjugaux déjà lors des premiers mois de mariage. Il convient d'observer que la perception de ces incohérences est déjà très sensible chez les jeunes non encore mariés et engendre de vieilles et nouvelles craintes que le mariage devienne une « cage », c'est-à-dire une « clôture » contraignant la personne à s'aliéner et à se déshumaniser. En bref, à renoncer à soi-même, justement comme projet.

Dans une recherche sur la femme dans la « Troisième Italie », c'est-à-dire dans des zones ni hyper ni hypo-modernisées [16], l'auteur a essayé de mesurer et d'interpréter ces craintes, à l'origine d'anxiétés et d'incertitudes qui, en rendant précaire et instable le système des attentes, empêchent la formation d'une identité conjugale stable. Pour la plupart, les jeunes femmes (entre 16 et 25 ans) *aspirent* à une forte participation du mari dans la gestion de la maison, à l'instauration complète d'un rapport de parité de décision, à la fidélité sexuelle totale, à une aide de la part des services sociaux pour l'éducation préscolaire de leurs enfants, mais par contre une part importante d'entre elles *s'attendent à ce que tout cela ne se réalise pas.* Et c'est ce qui se produit en réalité dans une mesure même supérieure à celle des attentes. Ainsi l'incohérence et la discordance entre les valeurs et les attentes dans les mariages de jeunes alimentent un autre phénomène qui devient de plus en plus significatif dans les sociétés avancées. Je fais allusion à la *séparation de plus en plus nette entre la sub-culture juvénile et la sub-culture adulte.*

Plus les jeunes perçoivent à l'avance le mariage comme un avènement biographique de la « clôture » inévitable, plus ils ont tendance à vivre librement et de façon déclarée leur phase de jeunesse pré-matrimoniale.

[16] Cf. P. Donati, 1978, en particulier pp. 291–296.

C'est un fait que les jeunes ont tendance à être de plus en plus précoces dans leurs rapports sexuels. Aujourd'hui on s'aime immédiatement après avoir fait connaissance; on fait l'amour partout, chez un ami ou en voiture, ou même au domicile des parents, depuis que ceux-ci ont appris à s'éclipser et à considérer ces expériences comme nécessaires pour la maturation de leurs enfants. C'est ainsi qu'en groupe ou en couple, on est toujours disposé à toutes les possibilités de nouvelles expériences expressives. Lorsqu'un amour est fini, on en invente un autre, avec la plus grande simplicité et une *overdose* de sincérité qui fait pâlir les subterfuges et les hypocrisies auxquels on recourrait à peine une ou deux générations plus tôt.

Il n'apparait pas encore clairement si ce processus facilite ou rend au contraire plus difficile le passage à l'âge adulte. L'analogie avec les populations primitives, suggérée par quelques-uns d'après les études de B. Malinowski, s'écarte totalement de la question, car dans ces populations il y avait des rites d'initiation et de mariage très coercitifs, en même temps que des règles assez étroites portant sur toutes les transactions de rôle. Il n'est donc pas certain que ces expériences dans le contexte moderne, aident à mûrir la personnalité adulte: souvent, au contraire, elles contribuent à maintenir le jeune dans une mentalité plutôt régressive que propice à la réalisation de projets. Le jeune a certainement besoin, en l'absence d'une vraie famille et dans une société qui ne sait pas lui offrir des valeurs, des certitudes riches de sens et manifestes, d'un groupe ou même de plusieurs groupes de référence amicaux, dans lesquels construire son identité, ses petites certitudes, son horizon nomique. Mais si l'*ethos* de cette expérimentation n'a pas de connexions significatives (aucune médiation ou pont) avec l'âge adulte, alors entre l'exploration du possible, et du «toujours possible autrement», dans la phase juvénile, et l'*ethos* familial adulte, se crée un fossé qui devra être franchi non sans difficultés et au prix de coûts humains très élevés.

D'autre part, il semble aujourd'hui que, plus l'âge juvénile et ses couples de rencontre deviennent libres de contraintes, plus poignant devient le besoin d'un lieu où «tirer son épingle du jeu» dans le couple adulte. En d'autres termes, il existe un processus de renforcement réciproque entre le caractère «collectif» de la vie des jeunes et la «clôture privée» dans le couple stable et mûr: la seconde est le *pendant* exact de la première. C'est pourquoi on ne peut pas tirer des nouvelles dynamiques dans le mariage des jeunes de déductions pour les générations futures: ouvertures et innovations dans les couples juvéniles sont souvent plus un fait de l'âge qu'un fait de génération destiné à caractériser la société future. D'autre part, les phénomènes précités contribuent à diminuer la capacité sociale des jeunes à acquérir les ressources et compétences, non purement sexuel-

les, qui sont nécessaires pour aménager la transition au rôle de mariés. Ainsi s'explique, en partie du moins, pourquoi les jeunes couples sont aussi les plus instables et les plus sujets à la séparation et aux divorces [17].

La fuite dans l'union libre peut être considérée comme une réponse, en un certain sens « rationnelle » à ces difficultés. Il s'agit de créer une phase d'expérimentation dans laquelle doivent être vérifiées les intentions et capacités réciproques d'établir un rapport de couple viable [18]. Cependant, comme de nombreuses recherches l'ont démontré, les unions libres rencontrent, sous cet aspect de l'implantation des valeurs, les mêmes difficultés et conflits que les couples mariés légalement et il y a peu de différence dans le degré de satisfaction affective et globale que les uns et les autres expérimentent [19]. Quelqu'un a même trouvé que les couples mariés sans avoir habité ensemble préalablement ont un degré de satisfaction et de consentement, bien que non proprement de cohésion, supérieur aux couples de mariés qui ont eu une période d'union libre avant leur mariage [20].

La conclusion de ces études est que *les effets de la cohabitation pré-matrimoniale sur une adaptation conjugale subséquente,* mesurés pendant la première année de mariage, *semblent encore peu clairs.* De nombreuses études confirment que, aussi bien pour les couples qui ont cohabité que pour ceux qui ont eu une période de cour sans cohabitation avant le mariage, les premières années de mariage sont caractérisées par un déclin notable de la satisfaction conjugale, accompagné d'une diminution de la communication intime entre mari et femme, par un accord réciproque mineur et par un ralentissement des activités exercées en commun [21].

A plus forte raison, ces conclusions semblent être valables pour les « mariages ouverts » qui ont tendance à aborder et dépasser les désillusions et les difficultés dans le couple en se donnant pour règle que « tout est possible, rien n'est nécessaire ». Il est démontré en particulier que l'absence de restrictions nécessaires à la sauvegarde de la monogamie dans les rapports sexuels du couple (selon le slogan des époux O'Neil d'après lequel « lui ne peut pas être le père de tes enfants »), est la cause de conflits habituellement irrémédiables, tout en alimentant un état global d'anomie dans le rapport conjugal.

[17] Cf. D.M. Fergusson et al., 1984; R.E. Watson, 1983.

[18] Cf. R.R. Clayton – H.L. Voss, 1977; B. Lewin, 1982; E.D. Macklin, 1980; G.B. Spanier, 1983.

[19] Cf. P.R. Newcomb, 1979; E.D. Macklin, 1978; J.W. Croake et al., 1976.

[20] Cf. R.E. Watson, 1983; A. de Maris-G.R. Leslie, 1984.

[21] Cf. J.R. Udry, 1974.

C.A. Ridley et d'autres [22] ont tenté de définir les types de cohabitations libres qui apparaissent de plus en plus et à quelles conditions elles pourraient avoir un effet positif sur un mariage éventuel. Ces auteurs distinguent les rapports typiques suivants :

1. Les cohabitations du type *« Linus Blanket »* qui constituent une sorte de relation (une « couverture à la Linus ») dans laquelle l'important est d'avoir quelqu'un (peu importe qui) avec qui vivre, pour satisfaire des besoins de sécurité émotive. La fragilité de cette relation conduit rarement au type d'interaction entre *partners* propre à développer les aptitudes interpersonnelles à maintenir des rapports hétérosexuels.

2. Les cohabitations du type *« émancipation »* qui sont définies par le fait de constituer la première expérience de sortie pendant un certain temps (en général inférieur à six mois) de la famille d'origine. Pour cette raison, ce type est très répandu parmi les étudiants universitaires.

3. Les cohabitations du type *« avantageux »*, qui permettent d'avoir des rapports sexuels réguliers, et les commodités d'une vie domestique, sans les responsabilités d'une relation trop absorbante. Dans ces cas, une grande partie du travail domestique retombe sur la femme.

4. Les cohabitations du type *« essai » (testing)* qui sont celles de personnes plus « adaptées » entre elles, car elles n'ont pas de gros problèmes individuels ou ne cherchent pas à fuir des situations douloureuses ou insupportables. Pour ces raisons ce sont des relations plus orientées vers l'apprentissage de la réciprocité (se donner réciproquement et co-participer à la réalisation) à des niveaux plus profonds de communication et d'ouverture *(self-disclosure)*, susceptibles de déboucher sur une certaine intériorité. Cela n'empêche pas que, lorsque la relation a tendance à se « solidifier », les *partners* se sentent trop impliqués et dépendants de la relation, avec la conséquence d'éprouver un manque d'identité. La combinaison d'une telle perception avec une cohésion de relation plus élevée, mais *en l'absence* d'engagement, augmente la probabilité que de nombreuses relations « d'essai » s'arrêteront à ce stade. Toujours pour les mêmes auteurs, les relations de cohabitation peuvent offrir des expériences positives d'apprentissage, même pour un éventuel mariage subséquent, à des conditions précises et en particulier lorsque les sujets impliqués :

a) ont comme buts de la cohabitation ceux d'une autocompréhension plus profonde dans les limites du contexte hétérosexuel et d'une meilleure connaissance des aspects quotidiens de la vie intime ;

b) ont des attentes réalistes et des consentements mutuels à l'égard de l'expérience de la vie en commun ;

c) n'ont pas d'insuffisances trop fortes dans leurs besoins de sécurité émotive (comme dans le cas de la « couverture à la Linus » – *Linus Blanket*) ou un reliquat de souffrances passées et/ou de comptes encore ouverts, comme dans le cas de la cohabitation d'« émancipation ») ;

d) ont des activités interpersonnelles importantes (par exemple la capacité d'exprimer franchement et honnêtement leurs sentiments, la faculté de comprendre et d'accepter le compagnon, l'aptitude à résoudre ensemble les problèmes ;

e) ont une relation où le degré d'implication s'approche de celui d'un couple fixe et non provisoire ;

[22] Cf. C.A. Ridley et al., 1978.

f) ont une riche histoire de rencontre qui leur donne des auto-perceptions positives pour ce qui est de leur désir de l'autre sexe;
g) ont un réseau assez étendu de rapports avec des personnes des deux sexes dans lesquels ils peuvent satisfaire une partie de leurs besoins de compagnie et d'aide pour la vie quotidienne.

Le problème des *counsellors* est de comprendre si et en quelle mesure tout ceci se réalise. En effet, généralement il n'est pas facile d'établir si et à quel degré ces conditions existent, du moment que les couples vivant ensemble ont tendance à faire de leur expérience une affaire privée et que le dialogue avec eux en résulte plus difficile.

1.2 La dynamique des conflits

C'est une donnée de l'expérience commune confirmée par toutes les recherches empiriques, que les jeunes idéalisent le mariage (et même la famille) dans la phase pré-matrimoniale, alors qu'ils subissent de profondes désillusions et frustrations, une fois mariés, ou même seulement après s'être unis *more uxorio.*

Ce fait démontre la validité de la thèse selon laquelle le mariage semble persister comme «idéal», mais que cet idéal:
[1] *contient des aspects irréalistes,* parce qu'on attend de l'autre un bonheur que l'autre ne peut donner;
[2] est poursuivi selon des *modalités fragiles,* parce que les jeunes ont la rare capacité de tolérer les ambivalences (personnelles et circonstancielles), d'affronter d'éventuelles «embardées», d'accepter les choses qui ne marchent pas et les renonciations inévitables;
[3] *manque d'une capacité relationnelle appropriée et cohérente au projet matrimonial,* tant dans le couple que dans les rapports avec la famille d'origine et avec le groupe des amis, car il n'est pas offert aux jeunes de modèle *structuré* de comportement qui permette d'équilibrer l'unité-solidarité de couple avec l'autonomie-liberté des sujets.

En effet, même les recherches nationales et internationales les plus récentes démontrent que le pourcentage des jeunes entre 16 et 25 ans qui refusent le mariage reste tout à fait minoritaire [23]. En vérité il est plus exact que, pour un pourcentage assez élevé de jeunes, l'idée du mariage est peu claire. A ce propos, il n'existe pas de recherches qualitatives, à caractère herméneutique, qui aient tenté d'explorer chez ceux qui ont vécu, les représentations symboliques, les contenus et les attentes normatives. On doit faire face ici à une grande difficulté pour le simple

[23] Dans les pays occidentaux ce pourcentage varie, vers 1983, en moyenne entre 5% et 18%, comprenant les jeunes pour lesquels l'opinion contraire au mariage est encore provisoire. En Italie, des recherches entreprises en 1983 indiquent que ce pourcentage est d'environ 5%, toujours des jeunes entre 16 et 25 ans (voir la recherche Iard).

fait que, par définition, la personnalité du jeune est encore en formation et son identité est assez précaire, sans parler de l'imprécision et de l'incertitude quant à sa capacité et ses possibilités de réaliser des projets.

Ce n'est donc pas l'attachement au mariage et à la famille qui est en crise. Ce sont plutôt les *conditions* de leur réalisation qui sont problématiques, aussi bien au sens subjectif (les qualités personnelles qui, affectivement, intellectuellement et moralement, rendent capable de faire un projet et de s'engager) qu'au sens objectif (pouvoir disposer des ressources et moyens nécessaires pour se marier).

Au point de vue subjectif, nous disposons d'une grande quantité de recherches empiriques, nord-américaines surtout, qui ont tenté d'évaluer le phénomène de l'instabilité du jeune couple. On sait que plus jeune est le couple, plus élevé est le risque (probabilité) de séparation et de divorce (ceci est particulièrement vrai pour les couples qui se marient avant 20 ans, et le risque augmente si c'est le marié qui a un âge inférieur). Ces recherches mettent en général l'accent sur le fait que les conflits et l'instabilité dérivent d'une qualité de communication familiale insatisfaisante (ce qui dit bien peu) et d'un manque de capacité d'adaptation interpersonnelle. En particulier sont relevées les difficultés dans la transition de rôle, la carence dans l'aptitude à communiquer, le déficit sur l'accord du rôle, l'incapacité d'agir dans le rôle d'époux, le manque d'ouverture *(self-disclosure)* à l'autre et ainsi de suite [24].

La limite de ce type de recherches, même si elles mettent en lumière des aspects analytiques importants, est de ramener les difficultés d'adaptation entre les *partners* à des caractéristiques *individuelles* des sujets.

De nouvelles lignes de recherche visent par contre aujourd'hui à mettre en évidence que les raisons des conflits et de l'instabilité sont liées plutôt aux *caractéristiques du réseau,* c'est-à-dire du système relationnel, dans lequel le couple vit et s'exprime. Un mouvement important d'études, à partir des recherches de E. Bott en 1958, en passant ensuite par des auteurs comme G. Bateson et J. Haley, a démontré que le couple jeune est instable et conflictuel parce qu'il doit faire face à des dilemmes relationnels qui sont *en même temps inévitables et insolubles* [25]. C'est *cette* condition « relationnelle » qui rend *potentiellement* schizophrènes tous les jeunes couples d'aujourd'hui. De cette situation, seuls sortent encore unis les couples qui démontrent des qualités et une capacité *très élevée* de gestion des conflits. Le jeune couple d'aujourd'hui n'est pas fonctionnellement « fort » comme le pensait T. Parsons, et avec lui de nombreux néo-fonctionnalistes, mais il apparaît *structurellement fragile,* lorsqu'il est évalué au niveau symbolique comme solution au propre vide intérieur ou du moins comme alternative à la

[24] Cf. S.J. Bahr et al., 1983.
[25] Cf. R. Bailey, 1973.

dépersonnalisation des rapports sociaux généralisés [26]. De toute façon, trop souvent encore, les recherches sur les conflits des jeunes couples ont tendance à ignorer les facteurs structuraux et culturels (ou plutôt leurs combinaisons modelées socialement) qui «obligent» les jeunes à être ce qu'ils sont. C'est un fait établi qu'on réduit les facteurs structuraux simplement au manque de ressources (comme l'emploi et l'argent, qui sont aussi des éléments dont il faut tenir compte), de maison, ou à des facteurs du type «grossesse précoce» [27]. Tous ces éléments sont bien sûr importants, mais isolés ils expliquent bien peu. Que veut dire l'assertion qu'être d'une classe sociale basse implique une probabilité supérieure de conflits, d'instabilité et de rupture du mariage? Cela évidemment signifie bien peu. C'est une explication trop «occasionnelle» pour être suffisante. En réalité, c'est un complexe de facteurs qui est en jeu, et cette complexité appelle un schéma interprétatif approprié pour fournir des explications satisfaisantes. Dans ce domaine, il y a encore beaucoup de travail à faire.

Un schéma explicatif et interprétatif des causes d'instabilité, de conflit et de rupture dans le jeune couple devrait tenir compte des influences qui, de façon systématique, pèsent sur le mariage en tant que structure normative (ou *nomique,* d'après la perspective de P. Berger) [28]; ces influences émanent de diverses parts:

a) du système politique et administratif qui, à travers le système fiscal, impose une *taxe* proprement dite *sur le mariage* (on sait en effet que rester célibataire comporte de nombreux avantages fiscaux, majeurs ou mineurs selon les pays); en outre la législation sociale et les organisations de services ont tendance à ignorer, et certainement à ne pas favoriser, le traitement *conjoint* des *partners;*
b) du système économique qui, en ce qui concerne le marché du travail, «pénalise» les mariés, et, pour ce qui est de l'offre de biens de consommation (maison comprise), ne s'adapte pas aux exigences du couple;
c) du monde de la latence (nature interne bio-psychique et monde des valeurs) qui est de plus en plus manipulé par des *formes communicatives et technologiques inadéquates à la structure propre de la vie* [29].

[26] Sur la «force» et la «tenue» du couple comme forme de vie des jeunes nous disposons de nombreuses recherches aussi bien en milieu métropolitain (par ex. P. Donati, 1980) que dans des contextes plus provinciaux et de troisième Italie (par ex. G. Piazzi – C. Cipolla, 1985). Ces recherches cependant mettent en relief comment cette «force» se manifeste en même temps que sa «crise», ce qui indique que le couple, pour ainsi dire, est aussi bien recherché que non réalisé.

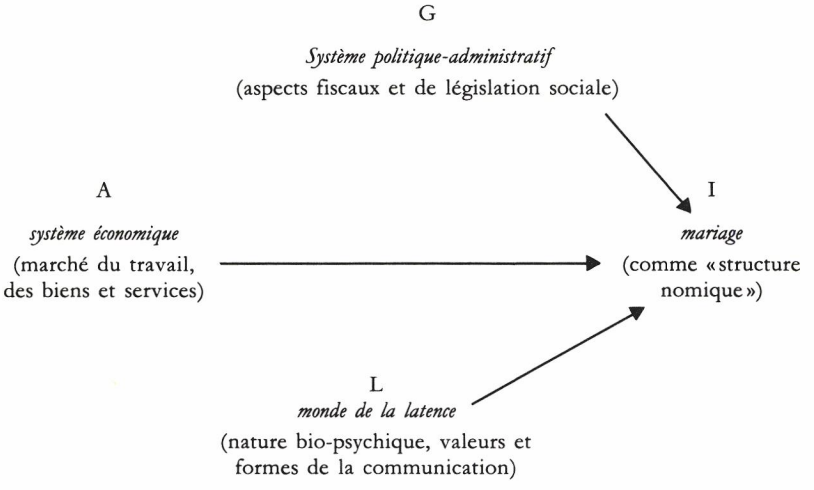
[27] Cf. F.F. Furstenberg Jr., 1976.

[28] Cf. P. Berger – H. Kellner, 1964.

[29] Cf. J. Habernas (éd.), *Observations on the «Spiritual Situation of the Age»,* The MIT Press, Cambridge, 1984.

Résumons toutes ces influences dans un schéma (figure 1) qui peut aider à réfléchir (pour la théorie générale je renvoie au schéma AGIL de dérivation parsonsienne).

Figure 1 - Le complexe des facteurs qui influencent le mariage comme « structure nomique ».



Le mariage est un *« moyen nomique »* car il est une relation qui, à travers une conversation quotidienne avec l'autre et significative (« familiale »), face à face, rend plausibles et stables les systèmes de symboles et règles de conduite qui donnent une réalité et une validité au monde *social* des sujets concernés. Comme les *partners* proviennent normalement de mondes sociaux différents et continuent à avoir des appartenances différentes (par ex. milieux de travail différents, amitiés différentes, et ainsi de suite), le mariage dans notre société est un acte *dramatique* par lequel deux « étrangers » se mettent ensemble et doivent se redéfinir eux-mêmes et leur monde, leurs « provinces aux significations limitées ».

Cette activité de « reconstruction à deux » du monde, socialement défini, nécessite une cohérence interne d'échanges non schizophrènes avec le milieu externe et un support constant et bien déterminé de la part des différents milieux de vie. Cela est précisément ce que la société actuelle ne permet pas. Au couple on laisse consommer toute la charge affective et érotique avant d'assumer la capacité et la responsabilité de la vie. On favorise l'isolement de deux individus déjà psychologiquement « isolés », car ils se sont déjà enfuis d'une famille affectivement inexistante ou

pathologique. On permet que sur le couple retombent des attentes de gratifications très élevées qui sont d'autant plus désirées que le système rationnel de l'individu présente des situations pénibles, décevantes et humainement pauvres.

Le couple actuel est donc particulièrement exposé aux distorsions parce qu'il *naît déjà déformé,* comme recherche de consolations et de compréhensions introuvables ailleurs. Vu que cette attitude est valable pour les deux *partners,* ils ont tendance à se renfermer dans leur « nid » pour se consoler l'un l'autre. Une fois mariés, chaque époux recherche dans l'autre des consolations de plus en plus grandes, et comme l'un attend de l'autre exactement la même chose, il est très probable qu'ils ne se fourniront réciproquement que des désillusions, des frustrations et des réponses sans aucun doute insatisfaisantes.

Dans un pareil climat, même avoir des enfants devient un objectif ou un événement profondément « anxiogène », hyperchargé d'émotivité et de valeurs aussi d'auto-affirmation, de sorte que les capacités de sacrifice et d'accord sont mises à dure épreuve.

En général, ce qui sauve un couple aujourd'hui, au moment d'avoir des enfants, est le fait de les avoir voulu volontairement et consciemment. A ce propos l'accord entre les époux est très élevé (environ 90%). Mais cela n'empêche cependant pas que la naissance d'un enfant, surtout du premier, soit un fait traumatique parce qu'il impose une sévère révision des propres attentes et des modalités de s'accorder entre époux. En effet, l'attente concentrée sur le premier enfant est celle d'un indicateur de validation du *self,* pour ne pas dire d'autoréalisation, qui entre en conflit avec l'objectivité d'une réalité (l'enfant) différente de celle imaginée. Si le mariage ne fonctionne pas expressément comme une structure de construction de la normativité, la naissance de l'enfant en tant qu'acceptation d'une réalité externe, se traduit par une crise d'identité. Cette crise à son tour est exportée dans le rapport conjugal et fait l'objet de nouvelles négociations avec le *partner.* Si, encore, la *trame* de normativité est faible, cela peut provoquer des relations perverses, qui peuvent arriver à une attitude de « décharge » de l'enfant sur l'époux, ou bien à des formes de manipulation de l'enfant pour essayer d'en faire un allié contre l'autre parent.

Le succès du couple se mesure, donc, *toujours sur sa capacité de s'auto-régler.* Si le mariage ne fonctionne pas comme « structure nomique », il arrive facilement que l'un ou les deux époux reculent dans une situation psychologique de « retour » à la manière de vivre précédente, selon laquelle a une importance de plus en plus grande le groupe des égaux, avec ses *standards* orientés surtout vers l'exploration, vers l'expérience non obligée, vers le jeu.

Sur ces aspects la littérature ne manque pas et aucune explication particulière n'est ici nécessaire. Mais je voudrais attirer l'attention sur le fait que les conflits et les instabilités dérivent fondamentalement des discordances entre le système des aspirations concernant le mariage, qui sont très exigeantes, et les résultats, en général assez décevants, que les jeunes expérimentent inévitablement lorsqu'ils décident de vivre ensemble.

Entre autres, le fait que ces dyscrasies se manifestent même dans les unions libres, dans les mariages ouverts et dans les simples cohabitations plus provisoires, démontre que les conflits et les instabilités d'origine psycho-culturelle et relationnelle dépendent essentiellement du type de système social dans lequel vivent les individus et pas seulement des caractéristiques des personnalités.

Les conflits, donc, ne sont pas dûs seulement à des difficultés personnelles ou de situations, mais, dans leur essence, ils ont une origine sociale et sont socialement structurés. D'une part la société promet au jeune que c'est dans le couple qu'il pourra trouver le bonheur, surtout s'il sait être ouvert et égalitaire. De l'autre il y a une réalité de résultats dans lesquels le jeune découvre que le bonheur ne peut pas être puisé dans la vie à deux, dans un coin de la *privacy* familiale, et que l'égalité peut bien être une valeur politique et économique, mais n'a pas de rapport avec les exigences du monde de la vie quotidienne où l'on se découvre continuellement « différent ». Les différences non tolérées, ni élaborées, engendrent peine, souffrance, et quelquefois disputes et même violences. On s'aperçoit qu'il faudrait des *règles* pour mettre d'accord égalité et diversité, mais ces règles n'existent pas.

Pour comprendre les ruptures matrimoniales il faudrait donc connaître pourquoi et comment les attentes sont porteuses de désillusions, de fuites, d'abandons, de dépressions, de déformations dans la communication, d'abus et de violences, au lieu d'être abordées, réélaborées et résolues *normativement,* d'une manière explicite et consensuelle.

S'il en est ainsi, c'est parce que le jeune se rend compte que, lui ou elle, *en tant qu'individu,* n'est absolument pas en mesure de les redéfinir. Pour aborder et résoudre une telle tâche (la redéfinition des attentes réciproques) il lui faudrait:

[1] des *capacités personnelles* que devrait lui procurer le processus social de l'adolescence et

[2] des instruments et *normes* qui devraient être *sociales,* c'est-à-dire engendrés et soutenus par tout le réseau de relations primaires et secondaires dans lequel il vit.

Mais ces instruments et normes font défaut, ou bien s'ils existent, ils ne sont pas sentis ou utilisés, parce que *le code symbolique dominant impose que le*

couple trouve tout seul une solution à ses problèmes. C'est précisément pour la même raison que manqunt aussi les processus de socialisation qui devraient orienter ver l'union et fournir les aptitudes communicatives et relationnelles nécessaires. Dans le code fonctionnel actuel, en effet, le couple n'est qu'un mode de reconnaître et de résoudre ensemble les problèmes de rapport intime: il est reconnu seulement comme fonction rendant possible l'orientation problématique dans la vie quotidienne, vu qu'il est lui-même «un problème», jamais une vraie solution.

Certainement, on peut considérer déjà comme un résultat significatif le fait que les jeunes époux de vingt ans se quittent de plus en plus «en bons amis», comme en témoigne le nombre croissant des séparations légales *consensuelles* par rapport à celles judiciaires (conflictuelles). Mais cela reste toujours une faillite qui pèsera toute la vie.

Dans cette logique le jeune est amené à rendre encore plus privées ses attitudes. Et ce comportement est démontré par le fait qu'un nombre de plus en plus grand de jeunes sortis d'un mariage failli renonce à se remarier.

A quoi renonce-t-il en réalité? Certainement pas à la tentative, toujours renouvelée, de trouver le bonheur dans un rapport de couple. Il renonce plutôt à «justifier» cette relation face aux autres et à la communauté sociale. Il se met, pour ainsi dire, dans un état d'attente, il retente une expérience encore plus «en privé». Ce qui signifie accroître les probabilités de résultats anomiques, à cause d'un sentiment d'impuissance et du manque de projet, et donc de futur.

De là, alors, toutes les psycho-pathologies du couple typiques de notre temps qui ne se manifestent plus autant par des disputes ouvertes, par des luttes et violences explicites, que plutôt par une subtile destruction de la personnalité, et par la construction de réseaux relationnels avec des attachements faibles, inconsistants, incertains, quelquefois même réversibles (les ex-époux peuvent s'aimer de nouveau, quelquefois). Dans les meilleurs cas il s'agit de nouveaux jeux et de nouvelles stratégies ludiques, presque musicales; dans les cas les plus tristes, il s'agit de petites vengeances, de subtiles stratégies de revanche sur l'autre, d'alliances perverses. De toute façon on assiste à la naissance de nouvelles formes de malheur, de nouveaux «vides».

A la lumière de ce qui a été dit jusqu'ici, nous pouvons donc essayer d'interpréter ce qui arrive aujourd'hui au mariage comme acte légal.

2. Les résultats actuels du «système matrimonial»

Dans la société industrielle et de consommation de la période d'après-guerre (environ entre 1945 et la moitié des années 70 à 80) le mariage

semblait rester, malgré tout, une institution sociale fondamentale. En effet:

a) Le taux élevé de séparations et de divorces des jeunes était accompagné par un taux élevé de *remariages,* de sorte que le système matrimonial dans son ensemble semblait «stable»;
b) le pourcentage des mariages seulement civils, bien qu'en légère augmentation, semblait contenu par rapport au recours, totalement majoritaire, au rite religieux (concomitant, postérieur ou même, quelquefois, précédent le rite civil);
c) l'abaissement de l'âge du mariage était interprété comme un processus de modernisation salutaire (c'est-à-dire comme signe de l'émancipation juvénile hors de la famille-parentèle traditionnelle) et comme expression d'un attachement renouvelé des jeunes au mariage;
d) les unions libres étaient considérées en général comme un prélude au mariage, c'est-à-dire à un mariage différé dans le temps;
e) ces mêmes unions libres, sans tenir compte des intentions de se marier ou pas, montraient encore des taux de natalité significatifs, comparables au moins à ceux des couples mariés légalement, indiquant donc par là une certaine maturité (même en fait de projets) des cohabitations de fait.

Grosso modo après 1975, par contre, de nouvelles tendances apparaissent, avec ceci de particulier que:

a) l'augmentation des séparations et divorces de jeunes n'est pas compensée par de nouveaux mariages; un nombre supérieur de personnes ont tendance à ne pas se marier durant toute leur vie et, s'ils ont divorcé, à ne plus se remarier;
b) se manifeste un effondrement des mariages avec rite religieux;
c) l'abaissement de l'âge moyen du mariage est actuellement interprété comme expression de légèreté et d'immaturité de la part de couples que l'on considère prendre trop facilement un engagement au-dessus de leurs forces (du reste plus attirant pour eux parce qu'aussi plus facile à défaire), induits à cela quelquefois par des pressions des parents, quelquefois par des amours passagers, souvent sous l'attraction d'une cérémonie (la fête, les cadeaux, etc.) à laquelle on ne veut pas renoncer; il ne faut cependant pas oublier que dans certains pays l'âge moyen du mariage a cessé de descendre (en Italie l'âge moyen lors du premier mariage est à 27 ans pour les hommes et à 23 pour les femmes), et quelquefois augmente car, pour certains groupes de jeunes, les difficultés à trouver un travail et/ou un logement imposent un renvoi du mariage;
d) les cohabitations de fait augmentent en nombre et ont tendance à durer plus longtemps, signe que, à côté d'une minorité d'unions libres

voulues comme phase pré-matrimoniale, s'étendent les formes stables de vie en commun non légale (surtout comme résultat de séparations et de divorces précédents) [30];

e) par conséquent augmentent les grossesses pré-nuptiales et les taux de filiation illégitime; mais il faut remarquer le fait que les unions libres montrent une tendance plus accentuée que les couples mariés à restreindre la procréation, ce qui est le signe de nouvelles et croissantes difficultés de projets et d'incertitudes plus grandes, avec un engagement relationnel de réciprocité entre les partners globalement mineurs.

Les enquêtes socio-démographiques ont tendance à conclure que dans les jeunes couples se manifeste de plus en plus une dévalorisation des aspects *institutionnels* des rapports conjugaux et familiaux, laquelle constitue – selon certains – *une seule logique* avec la nette diminution de la tendance à avoir des enfants [31]. La parallèle conflictualité croissante dans les couples les plus jeunes (vers 20 ans) doit être interprétée dans le cadre de la même logique.

Nous nous trouvons en un certain sens emprisonnés dans un *cercle vicieux,* pris à une sorte de piège que je voudrais mettre en évidence par rapport à un phénomène intéressant qui s'est vérifié en Italie au cours des dix dernières années. Avec le nouveau droit de famille (Loi 151 de 1975) l'âge minimum pour pouvoir se marier (article 84 c.c.) a été élevé et porté de 14 ans pour les femmes et de 16 pour l'homme, à 18 ans pour tous les deux, sauf autorisation spéciale du Tribunal pour les mineurs qui peut l'accorder entre 16 et 18 ans. La norme vise clairement à favoriser des unions plus mûres, et sans aucun doute elle doit être considérée comme positive. Mais le fait est que le refus de la part du Tribunal pour les mineurs de concéder l'autorisation de se marier (suivi en cela généralement par l'Eglise catholique), a eu pratiquement pour résultat la constitution d'unions libres et des cohabitations de fait entre des mineurs de moins de 18 ans, obligés pratiquement à renoncer au mariage. Dans presque la totalité des cas, les deux jeunes attendent un enfant.

L'effet involontaire d'une norme destinée à promouvoir des unions plus sûres est de refuser une reconnaissance publique à une union de fait

[30] A propos de la diffusion des unions libres, nous avons des données officielles qui en 1983 évaluent les couples vivant simplement en commun à 1% environ en Italie, à 4,5% aux Etats Unis et à 20% en Suède (sur le total des couples «stables»). Naturellement la quantification est assez problématique soit à cause de l'instabilité du phénomène, soit à cause de la difficulté de choisir les critères de mesure (par ex. depuis combien de mois la cohabitation doit être effective pour être considérée comme une «union libre»).

[31] Cf. L. ROUSSEL, 1984/a, 1984/b.

qui implique des responsabilités qui ne sont pas seulement privées. Peu importe que, numériquement, les jeunes concernés soient peu nombreux (quelques centaines), car en fait les jeunes résolvent de plus en plus le problème par l'avortement. C'est le caractère symbolique du message qui compte. Je voudrais l'expliquer par un épisode curieux mais significatif.

En 1984, un père de quarante ans se présente au Président d'un Tribunal pour mineurs (de l'Italie du Nord) pour demander son consentement au mariage de sa fille de 16 ans avec un compagnon de classe du même âge, duquel elle attend un enfant. Le Tribunal refuse l'autorisation à cause de l'immaturité évidente de la fille (et du garçon). Le père va alors trouver l'évêque de la ville pour demander au moins le mariage religieux. Mais l'évêque aussi refuse. Alors le père, désespéré, retourne chez le juge et demande: « Dites-moi au moins s'il existe une religion qui permette à ma fille de se marier ». A défaut de ratification, il se sent fini comme homme: que diront les gens? Voilà, ce père avait besoin du *rite* (public) comme manifestation et légitimation de ce qui se passait à *l'intérieur* de sa famille à l'égard de la communauté, en premier lieu de la parentèle, du voisinage, des amis. Du même coup, c'était refuser la propriété privée de l'événement, de l'action de sa fille, en bref de sa vie elle-même. Le caractère impropre et pathologique de sa demande est clair, mais en même temps on voit bien dans quel piège nous sommes pris. Si l'on permet le mariage entre des personnes très jeunes, on contribue à la création de situations telles qu'elles courent un risque de faillite très élevé; si l'on n'autorise pas leur mariage, on déresponsabilise, au moins temporairement, le jeune qui est ainsi gardé dans une condition de passivité et de dépendance. On devrait sortir du dilemme en aidant le jeune couple à mûrir ses décisions et ses capacités. Mais c'est là un engagement que la société actuelle ne semble pas être en mesure de prendre, et les risques de faillite sont ainsi seulement renvoyés dans le temps.

Le résultat de ces processus micro-relationnels est une restructuration macro-structurale des biographies individuelles. De même qu'hier les unions légales s'opposaient aux unions libres, de même aujourd'hui, dans la deuxième moitié des années 80, se succèdent et s'opposent, dans le cycle de la vie individuelle, la vie de couple et la vie solitaire, avec la juxtaposition d'histoires conjugales plus ou moins brèves et une probabilité plus élevée de périodes de solitude. En bref, la situation actuelle du jeune couple est caractérisée par un saut ultérieur dans la fragmentation des relations sociales dans lesquelles il s'intègre.

En effet, les recherches sociologiques les plus récentes mettent en évidence le fait que, dans le passage des années 70 aux années 80, dans les pays industriellement plus avancés, le jeune couple est (relativement) de

plus en plus *isolé* de la société et a tendance, à son tour, à s'isoler. L'isolement favorise précisément un système d'attentes de plus en plus « égalitaire » et au caractère « fusionnel ». L'isolement majeur du couple, tandis qu'il favorise un modèle d'union « fusionnelle » très expressif (de la recherche d'interpénétration inter-humaine), a aussi pour résultat que *le passage de la phase préconjugale à celle conjugale est de moins en moins clairement défini et de moins en moins senti,* même là où il y a eu mariage « formel ».

Le mariage se défait dans ses contenus, avant et plus encore que dans ses formes externes, dans la mesure où l'on perd la *culture des liens sociaux* qui autrefois amenaient graduellement du détachement de la famille d'origine à la formation de la nouvelle famille. La fragmentation du couple sous le rapport externe (des groupes de parentèles et de la communauté locale) produit à son tour une fragilité croissante et une fragmentation interne.

Tout l'appui de la « construction sociale du couple » dans le mariage (légal ou de fait) s'ébranle et perd sa consistance relationnelle. Il semble de plus en plus que les jeunes passent d'une expérience à l'autre, selon une logique (dite « probabiliste ») d'unions apparemment « occasionnelles » qui ont de plus en plus tendance à se prolonger dans le temps bien au-delà de la phase juvénile. Les « biographies matrimoniales » des jeunes couples révèlent une instabilité croissante et même « chaotique », dans laquelle la seule logique que les démographes et les sociologues arrivent à saisir semble être celle de la recherche du maximum de gratification de l'individu *en tant que tel.* Ce qui était autrefois le système « normal » d'attentes (et de conflits) bien structuré autour du mariage institutionnel semble aujourd'hui devenir l'exception, la « déviance » même. Toute la pathologie du jeune couple change de sens et de manifestations symptomatiques. Nous assistons à une explosion des formes et des processus d'accouplement entre les sexes, qui fait suite à une longue période de « révolution sexuelle » et de redéfinition des rôles et de tout le système relationnel homme-femme.

3. Alors, pourquoi se marier? Perspectives d'intervention

Quelles sont les raisons qui peuvent pousser aujourd'hui un jeune à se marier? Nous pouvons distinguer parmi ces motifs des motifs « externes » (ou conditionnels) et des motifs « internes » (ou subjectifs). Les premiers semblent avoir de moins en moins d'importance (même si ce n'est pas conforme à la réalité). Les deuxièmes connaissent par contre une nouvelle vitalité.

Les raisons d'ordre externe consistent traditionnellement en des exigences économiques et de pression (contrôle spécial) en corrélation avec

la reproduction du genre humain. Ces exigences peuvent venir à manquer dans la mesure où le *welfare state* arrive à garantir le bien-être matériel des individus, en particulier des femmes et des enfants, indépendamment du lien familial. En outre, le contrôle social sur la sexualité perd son caractère de contrainte, en garantissant de larges marges de liberté, surtout dans les comportements « privés ». Bien que les jeunes reçoivent moins d'impulsions à se marier de l'extérieur, le mariage conserve cependant d'importantes fonctions sociales, culturelles et économiques d'entraide entre les individus, qui suscitent particulièrement l'intérêt lorsque le *partner* est physiquement, psychologiquement ou socialement faible. Et de toute façon le mariage fonctionne comme une chambre de compensation des revenus et des ressources. La pression sociale, en outre, persiste du moment qu'un individu, encore jeune, non accouplé, (à moins qu'il n'ait d'autres liens, par exemple de type religieux) est socialement jugé « moins responsable », comme un « isolé » ou une personne « étrange », et en tant que tel, même si ce n'est pas conscient, il est craint. Mais toutes ces raisons, bien que structurellement valables, sont aujourd'hui *moins légitimées* qu'autrefois comme base justificative du mariage.

Il existe par contre des raisons d'ordre interne qui ont un rapport avec la nature bio-psycho-sociale de la personne humaine et qui, non seulement persistent, mais reçoivent une nouvelle valorisation culturelle. Phénoménologiquement, ces motifs internes ont un rapport avec le besoin radical de l'amour comme un don réciproque sans conditions. En l'absence de satisfaction de ce besoin, la condition humaine est exposée à souffrir de vides, et même de déformations et de pathologies, liées justement à l'incapacité d'aimer. A son tour, cette incapacité empêche le développement de la personnalité [32]. Bien que latentes, ces exigences se font jour, pour en constituer la force, dans les comportements empiriques du couple qui témoignent ainsi de leur nouvelle valeur face au déclin des idéologies et des utopies impersonnelles.

Au fond, le problème n'est pas tant de trouver de nouveaux motifs au mariage, mais réside dans le fait que, alors que les jeunes sentent le *besoin* du mariage comme une exigence d'un échange à deux plus intense, dont la réalisation complète serait un engagement « total » dans l'« inter-pénétration inter-humaine » [33], ils sont de moins en moins capables de l'affronter et de le gérer. Et cela parce que *la société ne se préoccupe pas de transmettre ou même seulement d'élaborer un système adéquat de règles pour réaliser ce système complexe d'échanges inter-personnels.*

[32] Cf. E. Fromm, « L'arte di amare », il Saggiatore, Milan, 1972.
[33] Pour employer l'expression de N. Luhmann, 1985.

Les tentatives maladroites des parents, et d'autres agences de socialisation (des professeurs aux « orientateurs »), pour pousser les jeunes au mariage tombent toujours dans le vide, car ce ne sont pas tant les motifs qui sont déficitaires, ce qui fait défaut est un *système croyable et viable de médiations symboliques et normatives qui rendent plausible et intéressante l'idée du lien réciproque,* c'est-à-dire qui en permettent l'intériorisation comme un fait pourvu de sens, même pratique. Dans un monde de simulations, d'hypocrisies et de « rationnalité » purement instrumentale, comment peut-il être authentique, sincère et substantiellement rationnel de croire et de se lier à un autre ? Vu que le lien vit de la valeur et se détériore avec la détérioration de celle-ci, l'action purement stratégique qui l'emporte actuellement sur une action orientée vers les valeurs ne rend-elle pas tout simplement impossible un mariage qui serait autre chose qu'une pure stratégie du moment ?

En réalité, les sciences sociales pour autant qu'elles ne sont pas purement psychologiques ou réductionnistes, ont bien expliqué que, du point de vue structural et phénoménologique, si le mariage n'existait pas, il faudrait l'inventer parce que, sans compter le problème des enfants (leur légitimation et leur éducation), le mariage est la réalisation symbolique et sociale des relations unitives entre les sexes qui présente le plus grand « avantage normatif » de rendre croyables et viables, la vie et le monde social. Sans le mariage l'individu généralisé (non pas un cas singulier) tomberait dans une condition d'anomie de plus en plus grande et, à la fin, intolérable.

L'histoire actuelle est l'histoire de la transition d'un type de mariage contracté par nécessité et sous la pression de coactions le plus souvent externes, dans lesquelles la normativité est, pour ainsi dire, « dictée », à un autre type de mariage valant comme expression d'intériorité, de volonté, relevant donc *d'une normativité intentionnelle.* Cela ne signifie cependant pas, comme certains l'interprètent, que le mariage peut devenir un fait « purement personnel », car *ces deux aspects et ensembles de facteurs* (internes et externes) *ne peuvent être jamais séparés ni isolés.*

Il est typique, dans la culture moderne, non seulement à propos de l'amour, d'exalter toujours et quoi qu'il en soit le « choix libre ». Mais un mariage de « choix libre » pur et simple n'existe pas. La théorie sociologique explique justement que l'être humain, en tant qu'être social, est depuis toujours plongé dans des relations et, à chaque nouveau pas, il *doit* entrer en relation avec d'autres. Mais il ne peut pas entrer sans définir sa position dans cette même relation. Cela, avant d'être un choix, est déjà une « contrainte », en outre *inévitable.* Je peux éviter une personne, je ne peux pas éviter d'entrer en relation, et cette dernière ne peut être choisie que dans une certaine mesure. De plus, une fois engagée, elle devient

encore plus coercitive. Un individu humain ne passe pas d'une relation à l'autre sans construire et rompre continuellement des liens. Le fait même d'être contraint à définir sa propre position dans chaque relation et à la redéfinir à chaque instant et à chaque transaction de cette même relation, est à la base d'une structuration conditionnée (normative) des impulsions de la volonté et des intentions, en faisant naître ainsi des jeux très complexes, dirigés par des règles également complexes, qui manifestent le caractère de l'homme comme «joueur par excellence» [34]. Mais justement, ces jeux ont des règles, et les jeunes couples, plus que les autres, sont particulièrement actifs dans ces renégociations, ils inventent de nouvelles règles du jeu matrimonial.

Quoi qu'il en soit, comme tout système d'action, ce jeu aussi a des aspects conditionnels externes (ressources, liens, clôtures, règles pré-définies) et des aspects normatifs internes (l'ethos propre aux couples, comme expression de la subjectivité). Le contingent et le fortuit sont présents sous des formes et à des degrés très réduits, beaucoup plus qu'on le pense en général (ceci, du reste, est la limite de la théorie de N. Luhmann).

Les aspects et les exigences externes peuvent bien décroître, mais ils n'en perdent pas pour autant leur importance, du fait que l'union de type matrimonial, considérée même intersubjectivement, les rappelle continuellement et vit dans (et de) ces éléments conditionnels. C'est ce fait qui est mis en relief quand on dit que le mariage reste un «fait social total», dans le sens d'une mise en commun de deux vies humaines qui entrent dans la relation comme des «personnes entières». Cependant, les aspects «systémiques» doivent être certainement réactualisés lorsque des échanges sont effectués. Chaque individu doit pouvoir reconstruire, dans sa relation de couple, les règles générales externes, à partir de l'expérience interpersonnelle. Ce qui fait défaut aujourd'hui, dans le couple jeune en particulier (mais non seulement en lui), est *la capacité pour l'individu d'être encore soi-même dans la relation,* après l'avoir affrontée comme un lien (c'est-à-dire comme une contrainte qui est vécue justement en tant qu'élément et règle du jeu). Lorsque le lien est remis en discussion, l'individu se retrouve seul. Et il n'a pas le choix: il doit se remettre à jouer avec la règle. Une stabilisation significative ne peut être obtenue que lorsque les *partners* décident de construire ensemble le lien – qui devient alors justement réciproque – en se liant, pour ainsi dire, à la règle de l'amour, qui ne veut pas seulement l'autre comme un bien, mais qui désire avant tout le bien de l'autre.

De ce point de vue, il est possible de distinguer le mariage *comme norme* qui règle les relations dans leurs aspects d'échange et le mariage *comme sens,*

[34] L'expression se réfère à des auteurs comme E. Goffman et M. Selvini Palazzoli.

c'est-à-dire comme bien signifié et comme intentionalité de construire le *self* à travers le *«nous»*. Et nous réalisons à la fin que ces aspects, bien qu'autonomes, ne peuvent pas être séparés, car la norme seule peut actualiser la plénitude du sens intersubjectivement interprété. Mais pour que cette réalite, d'implicite devienne explicite, le mariage doit devenir une voie de communication authentique entre le monde vital des sujets et le système sociétaire.

D'une part les sujets doivent redécouvrir ce que dans le *Lebenswelt,* vise la plénitude de la relation interpersonnelle. Pour y parvenir, il importe d'établir une communication intersubjective mieux qualifiée, affectivement valable et capable de projets. Un tel objectif demande que le jeune accède à une sociabilité exempte de puérilité, impliquant des prises en charge de responsabilité appropriées, avec la faculté de disposer d'un pouvoir relatif de décision et de ressources, au fur et à mesure qu'il atteint l'âge adulte. C'est de cette manière que le mariage peut devenir un projet personnel et non pas un simple repliement sous la pression sociale.

D'autre part, il importe que le système sociétaire reconnaisse et valorise le lien matrimonial non seulement en des termes formels de droit abstrait, mais aussi par et à travers des mesures qui, sans le pénaliser dans le système fiscal, assurent l'emploi et les services du *welfare.* C'est dans le domaine publique que précisément la société aide le moins le jeune couple, qui est pourtant celui qui connaît le plus grand stress émotionnel et porte le plus grand poids de problèmes (les débuts d'une carrière professionnelle, la prise en charge des enfants à naître ou nés depuis peu, etc.) Cela signifie concrètement:

1. faciliter le mariage dans le système fiscal, en augmentant les déductions, les allocations et autres subventions;
2. rendre opérationnel un plan de crédits accessibles aux jeunes couples (et donc non sur des bases de profit);
3. destiner une partie des nouveaux logements aux jeunes couples, avec des facilités de paiement;
4. prendre en considération en particulier les exigences de travail du jeune marié;
5. reconnaître aux deux sexes les permissions et congés de leur poste de travail qui permettent de répondre aux exigences des enfants en bas âge;
6. orienter à nouveau les services sociaux et sanitaires vers le couple et la famille au lieu de les réserver à l'individu casuel [35].

[35] Cf. P. DONATI, *Famille et politiques sociales,* F. Angeli, Milan, 1984.

Et tout cela selon des programmes qui, pour nous exprimer comme U. Bronfenbrenner [36], doivent adopter une *perspective écologique* de construction de réseaux sociaux primaires et secondaires dans laquelle les jeunes couples s'aident et font échange de services dans la vie quotidienne, tout en recevant des services publics une aide constante et qualifiée, mais non substitutive. Tout cela est du ressort d'une *nouvelle culture des relations sociales,* non seulement interpersonnelles, mais aussi structurales, ces niveaux étant reliés entre eux.

*
* *

Dans cette culture, le *rite* matrimonial, qui est devenu une cérémonie sclérosée et fallacieuse, prendrait un autre sens, non plus d'un hommage aux « qualités » de la moralité publique, mais d'une action voulue comme expression d'une vie et d'un projet intérieurs du couple. Car le rite a en réalité une fonction importante dans l'activation et la réactivation des normes. Ce n'est donc pas par hasard que la faiblesse et la latence de la normativité du couple se manifeste aujourd'hui par une disparition progressive du rite. Un corpus d'études qui part de E. Durkheim et va jusqu'à E. Goffman, a bien mis en lumière la façon dont le rituel est l'expression des attitudes actives des hommes envers les aspects *non empiriques* de la réalité.

Le rite fait, en effet, partie de la sphère « métarationelle » (comme action rationnelle au-delà du but immédiatement visé), parce que :

1. il implique une attitude de *respect* à l'égard du *caractère sacré* des réalités ultimes symbolisées par lui ; ce qui implique également des valeurs absolues et une rationalité correspondante, même lorsque ces valeurs peuvent être sans importance au point de vue de l'utilité instrumentale immédiate ;
2. il signifie un rapport non instrumental (et cependant non intrinsèque) mais *symbolique* entre les moyens (la cérémonie) et les fins (l'union interpersonnelle) les uns et les autres appartenant à une réalité de nos jours non empirique ;
3. il indique non seulement ce qu'il y a de commun entre les *nubendi* et qui constitue leur partage par rapport à la communauté qui les entoure, mais il *signale aussi les sources de revitalisation de la société* qui, à travers le rite, renouvelle et renforce les sentiments dans les valeurs de la vie humaine.

[36] Cf. U. Bronfernbrenner – H.B. Weiss, *Beyond policies without people : an ecological perspective on child and family policy* in E.F. Zigler et al., (eds), *Children, families and government,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

Par conséquent, le rite du mariage, non seulement du mariage religieux mais aussi de celui civil, rencontre des difficultés croissantes lorsque vient à manquer le sens des fins dernières et lorsque le rapport avec celles-ci se situe moins sur le plan de l'action et de l'échange symbolique, actif et concret, que sur le plan de l'imagination et de la pure fonctionnalité. Cela n'empêche pas aussi que le mariage sécularisé de notre société ait à soutenir socialement ses rituels ou leur équivalent fonctionnel. Avec E. Goffman nous pouvons dire que le caractère sacré de l'individu dans la société actuelle s'exprime par une nouvelle constitution rituelle du *self,* par de nouvelles cérémonies et mécanismes dans lesquels l'équilibre rituel, lorsqu'il est troublé, doit être rétabli, pour autant que l'identité personnelle et sociale doive être maintenue. Mais le *self* de Goffman, comme celui du mariage actuel, symbolise seulement la réalité de la rencontre *(encounter),* et derrière la scène de ces rites il y a le néant de la subjectivité.

Quelles que soient les modifications que l'on puisse apporter au code du rite, il doit rester, si l'on veut atteindre un minimum d'authenticité, lié au «sacré» qui est symbolisé dans la vie. Aujourd'hui comme hier la subjectivité individuelle ne peut devenir sociale qu'en reconnaissant la réciprocité entre amour et norme, et en mettant en elle sa confiance.

Et voilà pourquoi le mariage ne peut pas devenir une simple «affaire privée», bien qu'il naisse et se nourrisse d'un accord interpersonnel. Au-delà du réglage des forces unitives de l'*eros,* sont en jeu dans le mariage des aspects sociaux fondamentaux qui ont un rapport avec la *justice* dans les relations sociales. Le rite ne peut pas disparaître, parce qu'en lui est symbolisé le caractère social des règles. A la question «pourquoi se marier?», même l'homme post-moderne devra répondre en termes de *«justification».* C'est toute une culture qui devra découvrir que la vie proprement humaine est le fruit d'une rencontre de réciprocité complète entre *eros* et *nomos* dans le cœur même de l'homme. Lorsque cela redevient évident, aussi bien dans l'expérience intérieure que sur la scène sociale, alors le symbolisme du mariage se rallume et renaît le besoin d'un rite authentique.

Pierpaolo Donati
Université de Bologne

BIBLIOGRAPHIE DE RÉFÉRENCE

ALBERONI F., *S'éprendre et s'aimer,* Garzanti, Milan, 1979.

ARDIGO' A., CIPOLLA C., *Les employées de banque. Travail, stratégies émancipatives, participation et qualité de la vie des employées des instituts de crédit italiens.* F. Angeli, Milan,1985.

AUDIRAC P.A., *Cohabitation et Mariage: qui vit avec qui?* dans «Economie et Statistique», juin 1982, pages 41–61.

BAHR S.J. et al., *Age at Marriage, Role Enactment, Role Consensus, and Marital Satisfaction,* dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 45, n° 4, 1983, pages 795–803.

BAILEY R., *The Family and the Social Management of intolerable Dilemmas,* de R. BAILEY – J. YOUNG (eds), *Contemporary social Problems in Britain,* Saxson House-Lexington Books, 1973, pages 73–84.

BERGER P., KELLNER H., *Marriage and the Construction of Reality,* dans «Diogeners», vol. 46, 1964, pages 1–24.

BOVONE L. (ed.), *Histoires de vie composite, une recherche sur les choix existentiels de la génération intermédiaire,* Angeli, Milan, 1984.

CEE, *Les Européens et leurs enfants, Enquête effectuée par sondage dans les pays de la Communauté Européenne,* Bruxelle, 1979.

CLAYTON R.R., Voss H.L., *Shacking Up: Cohabitation in the 1970,* dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 29 n° 2, 1977.

CROAKE J.W. et al., *A Comparison of Socio-cultural Characteristics and Personality Traits of Cohabiting and Legally Married,* dans «Intern. Journal of Sociology of the Family», vol. 6, n° 1, 1976, pages 87–98.

DE MARIS A., LESLIE G.R., *Cohabitation with the Future Spouse: Its Influence upon Marital Satisfaction and Communication,* dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 46, n° 1, 1984, pages 77–84.

DE ROUGEMONT D., *L'amour et l'occident,* Plon, Paris, 1954 (tr. it. *L'amore e l'occidente,* Rizzoli, Milan, 1977).

DONATI P., *La femme dans la troisième Italie,* avec la collaboration de C. Cipolla, Ave, Rome, 1978.

DONATI P., *Crise de la famille et moyens d'information de masse, dans Mass media, famille et transformations sociales,* Sansoni, Florence, 1980.

DONATI P., *Welfare State et famille: un rapport difficile,* dans *Réponses à la crise de l'Etat social,* F. Angeli, Milan, 1984, chap. 2.

DREITZEL H. P. (ed.), *Family, Marriage and the Struggle of the Sexes,* Mac Millan, New York, 1972.

DUNNELL K., *Family Formation* 1976, HMSO, Londres, 1979.

FERGUSSON D.M. et al., *A Proportional Hazards Model of Family Breakdown,* dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 46, n° 3, 1984.

FREEMAN M.D.A., LYON C.M., *Cohabitation without Marriage,* Gower Press, 1983.

FURSTENBERG F.F. Jr., *Preliminary Pregnancy and Marital Instability,* dans «Journal of Social Issues», 32, 1976, pages 67–86.

GARELLI F., *La génération de la vie quotidienne,* le Moulin, Bologne, 1984.

GIGLIOLI R.P., *Une lecture durkheimienne de Goffman,* dans «Revue italienne de sociologie», a 25, n° 3, 1984, pages 401–428.

GLICK P.C., SPANIER G.B., *Married and Unmarried Cohabitation in the United States,* dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 42, n° 1, 1980, pages 19–30.

GOODE W.J., *The Theoretical Importance of Love,* dans «American Sociological Review», vol. 24, n° 1, 1959.

HANSON S.L., TUCH S.A., *The Determinants of marital Instability: Some Methodological Issues,* dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 46, n° 3, 1984, pages 631–642.

HELLE H.J., *Sociologie du mariage et de la famille, Problèmes de construction typologique,* dans «Cahier Philosophique», Université de Lecce, n° 4, 1980, pages 335–362.

HELLER A., *Théorie des sentiments,* Editeurs Réunis, Rome, 1981.

HUSTON T.L., ROBINS E., *Conceptual and Methodological Issues in Studyng Close Relationships,* dans «Journal of Marriage and the Family, vol. 44, n° 4, 1982.

KELLERHALS J. et al., *Microsociologie de la famille,* P.U.F., Paris, 1984.

IARD, *Les jeunes aujourd'hui. Enquête Iard sur la condition juvénile en Italie,* le Moulin, Bologne, 1984.

LASCH C., *The Culture of Narcissism, American Life in an Age of Diminishing Expectations,* Warner Books, New York, 1979 (tr. it. *La culture du narcisisme,* Bompiani, Milan, 1981).

LASCH C., *Haven in a Heartless World,* Basis Books, N.Y., 1980 (tr. it. *Refuge dans un monde sans cœur. La famille en état de siège,* Bompiani, Milan, 1982).

LE BRAS H., ROUSSEL L., *Retard ou refus du mariage: L'évolution récente de la première nuptialité en France et ses prévisions,* dans «Population», 6, 1982, pages 1009–1044.

LEWIN B., *Unmarried Cohabitation: A Marriage Form in a Changing Society,* dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 44, n° 3, 1982, pages 763–773.

LUHMANN N., *Liebe als Passio, Zur Codierung von Intimität,* Suhrkamp, Frankfurt a.M., 1982 (tr. it. *Amour comme passion,* Laterza, Bari, 1985).

MACKLIN E.D., *Heterosexual Cohabitation among Unmarried College Students,* dans «The Family Coordinator», vol. 21, n° 5, 1972, pages 463–472.

MACKLIN E.D., *Review of Research on Non-Marital Cohabitation in the U.S.,* dans B.I. MURSTEIN (ed.), *Exploring Intimate Life Styles,* Springer, New York, 1978.

MACKLIN E.D., *Non traditional Family Forms: A Decade of Research,* dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 42, n° 6, 1980, pages 905–922.

MOLES O.C., *Marital Dissolution and Public Assistance Payment: Variations among American States,* dans «Journal of Social Issues», vol. 32, n° 1, 1976.

MURSTEIN B.I., *Mate Selection in the 1970,* dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 42, 1980, pages 777–792.

NEWCOMB P.R., *Cohabitation in America, Assessment of Consequences,* dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 41, 1979, pages 597–603.

O'NEIL N. and G., *Open Marriage. A New Life Style for Couples,* N.Y., 1972 (tr. it. *Mariage ouvert. Une nouvelle façon de vivre à deux,* Sansoni, Florence, 1975).

PIAZZI G., CIPOLLA C., *Le désenchantement affectif. Recherche sur la condition des jeunes dans un contexte de troisième Italie,* F. Angeli, Milan 1985.

RIDLEY C.A. et al., *Cohabitation: Does it Make for a better Marriage?* dans «The Family Coordinator», vol. 27, n° 1, 1978, pages 129–136.

ROUSSEL L., *Du pluralisme des modèles familiaux dans les sociétés post-industrielles,* Maris, mimeo, 1984/a, page 15.

ROUSSEL L., *Les nouveaux modèles familiaux: évolution récente de la nuptialité, du divorce et des remariages en France,* Paris, mimeo, 1984/b, page 18.

RYDER R.G., *Dimensions of Early Marriage,* dans «Family Process», 9, 1970, pages 51–68.

SENNETT R., *The Fall of Public Man,* Cambridge University Press, Cambridge, 1974 (tr. it. Bompiani, Milan, 1978).

SLATER PH., *On Social Regression,* dans «American Sociological Review», vol. 28, n° 3, 1963, pages 339–363.

SPANIER G.B., *Married and Unmarried Cohabitation in the United States:* 1980, dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 45, n° 2, 1983, pages 277–288.

STARK W., *The Social Bond. An Investigation into the Bases of Law-Abidingness,* Fordham University Press, New York, 1976–1982, 4 vol.

STOETZEL J., *Les valeurs du temps présent : une enquête européenne,* SEI, Turin, 1985.
STRZYZ K., *Sozialisation und Narzissmus,* Akademische Verlagsgesellschaft, Wiesbaden, 1978 (tr. it. *Narcissisme et socialisation,* Feltrinelli, Milan, 1981).
THOMPSON L., WALKER A.J., *The Dyad as the Unit of Analysis : Conceptual and methodological Issues,* dans «Journal of Marriage and the Family», vol. 44, n° 4, 1982.
TROST J., *Married and Unmarried Cohabitation : the Case of Sweeden, with some comparison,* in «Journal of Marriage and the Family», vol. 37, n° 3, 1975, pages 677–682.
UDRY J.R., *The Social Context of Marriage,* J.B. Lippincott, New York, 1974.
WATSON R.E., *Premarital Cohabitation vs. Traditional Courtship : Their Effects on Subsequent Marital Adjustment,* dans «Family Relations», vol. 32, n° 1, 1983, pages 139–147.
WILKINSON M.L., *Romantic Love and Sexuel Expression,* dans «The Family Coordinator», vol. 27, n° 1, 1978.
WOJTYLA K., *Amour et responsabilité,* Marietti, Casale Monferrato, 1980.
ZIGLER E.F. et al. (eds.), *Children, families and government,* Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
ZWEIG P., *The Heresy of Self-Love. A Study of Subversive Individualism,* Princeton University Press, Princeton, 1980, (tr. it. *L'hérésie de l'amour de soi,* Feltrinelli, Milan, 1984).

Contribution à l'histoire de l'art sacré

en Suisse romande

Voici d'abord une relation – c'est en ce sens qu'il faut entendre le titre « correspondance » qui en est partie intégrante – faisant le point sur la renaissance de l'art religieux, principalement en Suisse romande et antérieurement à 1930. Due à l'un des principaux artisans de cette renaissance, elle a été adressée (selon toute vraisemblance) à Jacques Maritain, dans les archives duquel elle a été retrouvée.

Nous la complétons par un extrait d'une lettre de Charles Journet à Jacques Maritain (lettre sans doute contemporaine de cette relation qu'elle suit de peu) où se trouvent mises en relief quelques-unes des difficultés que non seulement l'art sacré, mais l'art chrétien dans son ensemble a dû surmonter alors pour reprendre son souffle. Nous devons l'un et l'autre document à la bienveillance du Cercle d'études J. et R. Maritain à Kolbsheim.

REDACTION

Correspondance

Cher Monsieur,

Il est peut-être intéressant de faire connaître le développement qu'est en train de prendre en Suisse, et notamment en Suisse romande, l'art religieux. On construit beaucoup d'églises catholiques un peu partout, surtout en France, mais, à ma connaissance, domine toujours cet esprit général et bien connu qui consiste à bâtir le plus possible dans les formes courantes, en dehors de toute recherche artistique, avec le seul souci du prix de revient et du temps.

Ces facteurs, inutile de le dire, rentrent en jeu en Suisse aussi, mais ils laissent tout de même une certaine place à d'autres préoccupations.

Le problème de construire une église catholique belle est aujourd'hui vraiment très difficile à poser et à résoudre. On sait quelles sont les directives générales des architectes modernes, leur idée de relier, comme jadis firent les Gothiques, l'exigence du beau et celle de l'utile, et leur prédilection pour le ciment armé, matière dont on s'efforce de tirer une

esthétique. Ces directives générales, issues d'Auguste Perret, quoique souvent défigurées par des sophistes, contiennent beaucoup de vérités, et ont déjà trouvé en Mallet-Stevens et en d'autres jeunes architectes des réalisateurs méritant l'estime et la confiance. Mais dans cet ordre d'idées, on a construit surtout des maisons, villas, etc.; la seule église qu'on ait réalisée est celle de Raincy, par Auguste Perret, qui est, avec son magnifique projet de l'église Jeanne d'Arc, la tentative la plus réussie. A Bâle, l'architecte K. Moser, se basant sur le Raincy, a construit l'église St-Antoine, dans laquelle il a visiblement voulu corriger ce qui au Raincy constitue le défaut principal. A savoir: soit que les vitraux ne soient pas au point, soit qu'on demande trop à cet *élément* de *l'ensemble,* le fait est que dans l'église il n'y a pas une atmosphère fermée. Elle est ouverte sur la rue par ses immenses verrières, qui percent même l'abside derrière le Maître Autel. A Bâle, l'abside est par contre fermée par une grande surface, sur laquelle on posera une mosaïque, mais les parois latérales sont ouvertes par des grandes fenêtres, qui restent «ouvertes», malgré les vitraux.

Or, de toute évidence, l'église est une maison, dans laquelle le fidèle doit se sentir à l'abri de la rue.

En partant, comme dit Chevreul (De la loi du contraste simultané des couleurs), du principe de la convenance des édifices avec leur destination, il s'agit donc, pour l'architecte, de créer une ambiance fermée, particulière, et, naturellement, par les lignes et les couleurs. Si, à l'exemple des Gothiques, on demande au vitrail le luxe de la décoration, et en même temps, le rôle de contribuer puissamment à créer une atmosphère donnée, il ne faut pourtant pas oublier que, avant de s'adresser au verrier, les Gothiques avaient déjà posé et résolu en *architectes* le problème de la *lumière* et de *l'ombre,* dans tout l'édifice, et cela, il faut insister, en *architectes,* c'est-à-dire par une vraie science dans la disposition des lignes et des plans, la disposition des fenêtres, etc..

Or, l'extrême simplicité à laquelle oblige le ciment armé, risque de détruire «l'architecture», car il n'y a pas d'art architectural dans une construction simplifiée à l'excès pour obéir aux exigences de la matière employée.

On a construit à Fribourg un excellent pont en ciment armé; avec cette matière il est donc possible d'atteindre la beauté, mais il s'agit de bien poser le problème. Ce qui peut se faire pour construire un pont, ou encore une maison, ou une usine, peut se faire aussi pour une église, à condition de ne pas oublier les exigences relatives à la destination de cet édifice.

De la matière employée peut venir une esthétique; ainsi, dans la peinture, il y a une esthétique de la fresque; il y a aussi une esthétique du vitrail, et il y en a également une de la peinture à l'huile. Malheureusement aujourd'hui on confond très couramment les moyens relatifs à un

mode d'expression avec ceux relatifs à un autre, et on ne tient pas compte, justement, de ce «principe de la convenance d'une œuvre avec sa destination» qui est une loi fondamentale de l'art.

Malgré tout, le principe de construction des Perret trouve, dans l'église de St-Antoine de Bâle, une application des plus intéressantes et des plus réalisées. Le clocher s'élève comme une tour cubique d'un seul bloc de ciment, surmonté, tout en haut, d'un étage à petites fenêtres rectangulaires, qui ajoutent de la hauteur au clocher. Le corps du bâtiment, par contre, est à mon sens, anti-architectural; l'énorme surface des parois latérales est troué par cinq immenses fenêtres sans saillie, au niveau du mur extérieur, ce qui rend cette surface très monotone (parce que sans clair-obscur), et trop mince, pour son volume et pour celui du clocher. Par contre les deux portes d'entrée sont belles. Elles partent du toit et s'ouvrent par des rectangles qui rentrent, en profondeur, les uns dans les autres, comme des entonnoirs prêts à aspirer la foule des fidèles. Ces portes sont d'un bel effet et, par des «moyens» tout autres, rejoignent le sentiment des portails gothiques, qui, eux aussi, ont l'air d'aspirer la foule.

Je ne retrouve un sentiment analogue que dans l'église de Semsales (canton de Fribourg), construite par l'architecte Fernand Dumas; mais ici le même but est obtenu encore par des «moyens» tout différents. La façade de cette église est une tour massive finissant par un toit très haut et pointu, à la mode des églises de Suisse romande, et de la Gruyère. La porte d'entrée est un rectangle assez bas surmonté par un demi-cercle; la forme de cette porte est elle-même surmontée par une autre forme absolument analogue, mais beaucoup plus grande, et contenant une «Crucifixion» monumentale, peinte à la céramique. Ces deux formes analogues et rythmées sont reliées par des «moyens» d'architecte et constituent une solution vraiment originale et parfaitement ordonnée à la destination de l'édifice. Il est à remarquer que l'architecte Dumas ne fait pas fi de l'apport constitué par la décoration, et il ne sépare pas, ainsi que l'on fait le plus souvent l'architecture et la décoration. Il n'est pas «peintre» comme certains architectes de la «Renaissance», mais il conçoit, il pense son édifice avec l'élément décoratif, de sorte que, lorsqu'il appelle le peintre à parachever son œuvre, c'est une vraie et intime collaboration qui s'établit entre les deux artistes.

On ne saurait trop louer ce principe de M. Dumas, qui fait l'unité entre les diverses formes d'art. Il n'y a aucune raison de renoncer à la décoration murale des églises, même si celles-ci sont construites en ciment. Au contraire, le ciment étant une matière pauvre et sans éclat, on a intérêt à l'enrichir par les «moyens» du peintre. On peut peindre au silicate directement sur le ciment, ou encore à l'huile en le préparant convenablement,

et aussi à la fresque si on lui superpose un léger crépissage de chaux hydraulique.

Le plus important, c'est de «penser» convenablement l'œuvre, et d'établir d'avance le rôle de chaque forme d'art, qu'il s'agisse des vitraux, ou de la peinture, soit représentative, soit ornementale.

A l'église de Semsales, une collaboration des plus heureuses fut établie. Certains vitraux d'Alexandre Cingria, dont la maîtrise en cette forme d'art s'affirme de plus en plus, les bas-reliefs de François Baud, les émaux, dans les portes de tabernacles, de Feuillat, s'harmonisent bien dans l'atmosphère colorée que j'ai moi-même voulu réaliser.

Mais à tout cela il convient d'ajouter les meubles, c'est-à-dire les bancs, les confessionnaux, le buffet de l'orgue, dont l'architecte a fait le dessin, ainsi que des grilles et des carreaux en grès du sol. Comme on le voit, tout obéit au même principe: envisager la construction de la Maison de Dieu en «artiste» et non en «ingénieur» seulement.

Le même architecte, Fernand Dumas, a construit dans le même canton, à Echarlens, une autre église plus petite, assez, analogue à Semsales, quant aux lignes générales, mais si l'atmosphère était à Semsales demandée à la peinture, ici elle dépend surtout des admirables vitraux, qui, heureusement, avaient été confiés à Alexandre Cingria, ainsi que la décoration générale. Le Maître Autel est ici surmonté d'une magnifique tapisserie brodée par Madame M. Naville, de Genève. La table de communion, le buffet d'orgue, les autels latéraux, etc., sont sculptés sur bois par François Baud, qui met dans ce travail beaucoup d'aisance et une grande richesse expressive.

Une décoration très importante est aussi celle de l'église de Corsier, près de Genève, qui a été exécutée par J.L. Gampert, artiste d'une probité et d'un talent remarquables. Une composition, faisant partie de la décoration générale du chœur, est tirée d'un dessin de La Fresnaye; c'est un «hommage à La Fresnaye», très touchant lorsqu'on pense à l'amitié qui liait ces deux artistes: l'affection de Gampert soulagea les derniers temps de La Fresnaye, son terrible calvaire.

L'abbaye de Saint-Maurice, dans le Valais, a fait aussi décorer sa chapelle par un jeune peintre, M. Faravel, et on dit beaucoup de bien de ce travail. Je n'ai vu, de cette chapelle, que de très jolis petits vitraux, traités dans l'esprit des gravures sur bois, avec une seule couleur, par M. Poncet.

Je n'ai fait que signaler les travaux de ces dernières années, exécutés pendant mon séjour en Suisse, mais il y en a sans doute d'autres que je ne connais pas (même les temples protestants se remplissent d'art religieux) et ce serait injuste surtout d'oublier l'église St-Paul à Genève, construite il y a plusieurs années par M. Guillonnet, homme plein de goût et de

finesse, architecte doué d'un robuste talent. M. Guillonnet a le mérite d'avoir le premier, en Suisse, posé et appliqué le principe de faire appel à toutes les différentes formes d'expression artistique et de les diriger le plus possible vers le même but. Il va sans dire que des efforts dans le même sens avaient déjà été faits, mais si isolés et incomplets. Ajoutons qu'en général chaque forme d'art agissait pour son propre compte, et, le plus souvent, quelle médiocre spiritualité !

L'abside de St-Paul est décoré par une énorme peinture de Maurice Denis, qui n'est pas, peut-être, parfaitement adaptée à l'échelle de l'église, mais qui contient certainement toutes les qualités de ce maître. Dans les bas-côtés, des épisodes de la vie de saint Paul satisfont la double exigence de la décoration et de la peinture ; elles sont faites par Georges de Traz, dont la réputation n'est plus à faire. Il y a enfin des beaux vitraux de Cingria et de Poncet et une mosaïque de Maurice Denis.

Je ne dis pas que tous les travaux dont j'ai parlé sont sans défauts, l'essentiel c'est de constater qu'ils sont conçus et réalisés dans un bon esprit ; ils justifient, à mon sens, l'espoir dans une vraie renaissance d'art religieux, justement par cette adaptation et convenance de l'œuvre à sa destination, loi fondamentale qu'on est obligé d'observer pour des grands travaux décoratifs, et qu'on néglige couramment dans l'art moderne.

Si cette région de la Suisse a été si féconde en efforts artistiques, nous le devons à la bienveillance de Monseigneur Marius Besson, évêque de Fribourg, Lausanne et Genève. Cet évêque ne se désintéresse pas des questions relatives à l'art ; quoique archéologue distingué, il ne prend pas le mètre du passé pour juger l'art de notre temps. Publiquement, en deux occasions, à la consécration de l'église de Semsales et à celle d'Echarlens, il n'a pas craint de se réjouir « en voyant l'art sortir de la routine », et de témoigner ainsi sa confiance aux artistes modernes. C'est que ceux-ci ont besoin de confiance, et certainement d'indulgence aussi, pour surmonter les énormes difficultés qu'on rencontre dans de tels travaux. Auprès de Monseigneur Besson, ils trouvent l'une et l'autre, et, aussi, auprès de M. l'abbé Charles Journet, un des directeurs de « Nova et Vetera », qui est l'ami compréhensif, clairvoyant et bon de la plupart des artistes dont j'ai parlé. L'action de « Nova et Vetera » a été très féconde. Toute une nouvelle génération de prêtres en Suisse romande regarde les artistes modernes avec plus de sympathie, et cela contribuera beaucoup à améliorer les relations entre artistes catholiques et public catholique, et, naturellement, au bien de l'art religieux en général.

GINO SEVERINI

Extrait d'une lettre à Jacques Maritain *

6. Pour *Nova* je veux bien que vous m'envoyiez quelques photos de Zwarc. Tout mon désir et mon effort sera de les faire passer.

On m'ennuie de nouveau. On interprète contre moi les décisions récentes du Pape contre l'art moderne «dont l'inspiration est si peu conforme à la tradition». Mgr. de nouveau recommence à craindre et à regretter que Nova parte de son Grand Séminaire (et le dit à d'autres). Vous savez que je voulais démissionner et qu'il m'a dit de ne pas le faire, mais il s'est réservé tous les droits de critique en me disant que «la situation était inextricable».

J'ai l'impression qu'on pourrait écrire beaucoup d'erreurs dogmatiques sans être inquiété, mais qu'il est extrêmement dangereux de soutenir certaines affirmations, naïves d'ailleurs, sur l'art, à cause du *per accidens* qui les obère dans le monde moderne.

Et j'ai aussi l'impression que le temps des synthèses n'est pas venu. Vous avez pu le faire dans un livre comme *Art et Scolastique*. Quand on veut essayer de l'appliquer à la vie, on est tout de suite arrêté par l'incompréhension, que je constate comme insurmontable, sans doute de certains artistes qui ne voient pas l'immoralité, mais bien plus grande encore de moralistes qui ne sentent **rien** de l'art, et qui sont d'une folle rigueur à dogmatiser en art. Vous souvenez-vous du jour où à Meudon nous avions parlé du *Roseau d'or* et du temps qui n'était pas mûr... Il n'y a qu'une sagesse, c'est de recopier jusqu'à la fin du monde, du Raphaël.

Je n'ose même pas parler du *Soulier de Satin*. Si je ne dis rien d'une chose, elle risque de passer. Si j'en dis du bien, je soulève des tempêtes dans ce petit verre d'eau qu'est le clergé lecteur de *Nova*. Des confrères que j'aime et qui m'aiment me disent de prendre garde. Je veux aller trouver Monseigneur de nouveau, pour lui dire que je cesserai *Nova* à la fin de l'année.

Si je n'y mets que de la théologie et de la philosophie, on proteste, parce que c'est sévère, aride et «incompréhensible». Si j'y mets de l'art, d'une part je condescends à des compromis qui me dégoûtent, d'autre part je scandalise non seulement les faibles, mais beaucoup d'autres...

Au fond peut-être la *Collection* sera-t-elle un secours pour m'aider à lâcher *Nova*? Pour moi, je crois de plus en plus aux «moyens pauvres», et donc même pas à la *collection* mais au *livre*. *Art et Scolastique* restera. Le *Roseau d'or* passera, et il vous aura coûté plus d'amertume qu'*Art et Scolastique*.

CHARLES JOURNET

* Cette lettre doit être datée des premiers mois de 1930: allusions au *Soulier de Satin* paru cette même année, à la «collection» des «Questions Disputées» inaugurée à la fin de l'année par la publication de *Religion et Culture* de J. Maritain. Pie XI avait eu des paroles sévères pour l'art moderne. Mgr Marius Besson qui est également désigné sans l'être par son nom, devait faire l'éloge des artistes qui avaient conçu et orné la nouvelle église de Lutry, lors de sa bénédiction le 14 décembre 1930. (Réd.)

Bibliographie

CHRISTIAN DUQUOC, *Des Eglises provisoires, essai d'ecclésiologie œcuménique,* Cerf 1985, 118 p.

L'auteur est dominicain et enseigne la dogmatique à la faculté de théologie catholique de Lyon. Il donne aussi des cours à la faculté de théologie protestante de Genève.

L'ouvrage comporte quatre chapitres traitant successivement des Eglises et de l'histoire (I), des Eglises et de l'institution (II), de l'Eglise comme réalité mystique (III) et enfin un chapitre intitulé le provisoire, le symbolique et le Règne (IV).

Dès l'avant-propos, le lecteur est prévenu que l'auteur juge nécessaire «d'abandonner le mode classique d'approche de l'ecclésiologie: il a produit des effets pervers en raison même de la fascination de l'idéal. Il ne sera pas ici question de l'«Eglise» en soi ou de l'«Eglise» idéale, il sera parlé des Eglises empiriques» (p. 8). De confession catholique l'auteur se rapportera surtout à cette Eglise sans jamais oublier «qu'elle est une des multiples Eglises historiques, elle n'est pas l'‹Eglise› au sens absolu». Précisons immédiatement que la référence privilégiée à l'Eglise romaine vaudra à cette dernière de porter l'essentiel du poids de la critique de l'auteur qui restera remarquablement vague à propos des autres Eglises et n'évoquera pratiquement pas l'Orthodoxie. L'introduction évoque le dilemme dont les deux termes sont empruntés respectivement à l'Eglise réformée et à la théologie de la libération. Dans le premier cas, on parle de l'Eglise comme réalité spirituelle, invisible, et dans le second cas, on soutient que «le christianisme devient réalité sociale et charnelle dans la mesure où l'appareil ecclésial s'estompe» (p. 11). L'auteur indique alors que son approche sera historique et non dogmatique et les réserves faites précédemment à propos des deux positions excluant pour des raisons opposées «l'appareil ecclésial», laissent place à une mise en cause énergique de l'approche dogmatique traditionnelle car «toute norme repérable tend à devenir, dans le domaine religieux, facteur d'intolérance» (p. 16). Par ailleurs, l'œuvre de Vatican II est présentée, dans ce domaine, comme ayant brisé «le carcan doctrinal, disciplinaire et moralisant dans lequel la peur de la modernité avait enfermé l'Eglise catholique» (p. 20), mais on n'a pas été assez loin puisque le caractère dogmatique est conservé. Or pour l'auteur, le dogmatisme de type déductif «cache l'historicité de l'Eglise et risque de promouvoir ce que j'ai appelé une ecclésiologie idéaliste» (p. 21).

Dans le premier chapitre (Eglise et histoire) l'auteur rappelle que son point de départ «n'est pas le mystère de l'‹Eglise›, mais le caractère empirique ou historique des Eglises» (p. 24).

Suit une longue présentation de la crise propre à l'Eglise catholique avant et après Vatican II et l'auteur en arrive à sa proposition: «Pour éviter tout malentendu, je précise que par «historicité ou caractère historique», j'entends que telle réalité donnée, ici l'Eglise, n'a pas d'essence hors la construction temporelle qu'elle fait d'elle-même à travers les défis internes et externes. Il n'existe donc pas dans une origine à reconquérir une définition ou une essence pure de l'Eglise; il existe des fonctions et des situations qui, par leur jeu relationnel, constituent l'Eglise terrestre. L'Eglise n'est pas autre que celle qui se présente ici et maintenant, si l'on désigne par «autre» une «idéalité» hors sa manifestation» (p.34). C'est armé de cette méthode purement socio-historique que l'auteur aborde successivement le phénomène de l'institution

(ch. II) et l'aspect mystique (ch. III). Sur le premier point, il note que, dans le cas de l'Eglise catholique, où la question se posait avec une particulière acuité, Vatican II n'est pas parvenu à résoudre les distorsions entre hiérarchie et peuple de Dieu et de citer comme exemple la question des ministères (célibat, ordination des femmes) et la « fonction papale » dont « l'hypertrophie... empêche le règlement du problème institutionnel dans l'Eglise » (p. 63).

A propos de l'aspect mystique, les « notes » ecclésiales sont examinées (Eglise, une, sainte, catholique et apostolique) et l'on conclut en ces termes: « Aucune Eglise ne peut se flatter d'y correspondre. Mais elles ne sont pas simplement eschatologiques – toute Eglise les vit d'une façon limitée. Elles sont des impératifs immanents appelant à surmonter la brisure que rien n'appelle dans la logique des éléments structurels, à dépasser la médiocrité que rien ne justifie dans l'Evangile annoncé, à sortir d'une fermeture que rien ne fonde dans le message proclamé » (p. 75). Ces notes, présentées comme des impératifs, pourraient revêtir un caractère œcuménique actif. Malheureusement ce n'est pas une démarche « qui va de soi » pour l'Eglise catholique. « Celle-ci, en effet, ou bien se juge société parfaite et donc identique à l'Eglise idéale dans sa structure même. Elle estime alors que la pratique œcuménique est d'ordre tactique. Cette tactique est une action morale, diplomatique et politique, visant à éliminer les faux obstacles perçus par les non-catholiques. L'œcuménisme consisterait, selon cette opinion, à favoriser le retour de non-catholiques à l'Eglise catholique. La tactique est une opération astucieuse: elle substitue la violence de la diplomatie à la violence armée des XVI^e^ et XVII^e^ ». (p. 78).

A cette tactique, l'auteur propose de substituer une conception eschatologique intégrant l'avenir et considérant que, dans le présent, les Eglises « sont des sociétés provisoires ».

Ces sociétés provisoires « vivent le Règne selon un dispositif symbolique qui exige d'elles une conversion collective visant à instaurer des rapports sociaux ne produisant pas d'exclusions et interrogeant toute société qui, par planification ou laisser-aller, produit elle-même des exclus. » (p. 95)

Le dernier chapitre s'attache plus particulièrement au « symbolique ». C'est sous ce terme que les sacrements sont examinés. Retenons ce qui est dit à propos de l'Eucharistie: « Le sacrement qui ouvre au maximum la vie quotidienne à la dimension de l'Ultime est le repas eucharistique: il reprend l'acte commun et festif en repas pour l'établir gage et anticipation de fraternité universelle dans l'abondance du partage des biens » (p. 106). Les explications qui suivent sont formulées dans un langage assez compliqué: « Les contestations qui se sont produites dans l'Eglise catholique proviennent pour une part de la contradiction symbolique entre le sacrement assumant la vie quotidienne et celui structurant l'organisation ecclésiale » (p. 107). L'auteur va jusqu'au bout de son empirisme, il n'aborde pas la question vitale de la présence réelle qui est l'objet de la foi, il s'en tient aux comportements extérieurs et à leurs expressions sociologiques et psychologiques. Sous la forme d'une objection, la transcendance du salut et la médiation hiérarchique sont rappelées avec la réponse suivante: « Cette argumentation ne doit cependant pas évacuer trop légèrement les effets sociaux possibles de cette symbolique » (p. 109). Pour sauver le provisoire, l'auteur veut éviter une sacramentalité figée. L'Eglise doit accepter son caractère provisoire dans son existence terrestre elle-même et de ce point de vue, la multiplicité des Eglises serait une chance.

« L'Eglise catholique, est-il regretté, a cru devoir accentuer la pression du centre pour maintenir l'unité empirique. Mais cette pression constante a dépassé les limites tolérables: les brisures de la Réforme sont l'effet de cette volonté hégémonique » (p. 114). Préférant parler de l'*Ultime* plutôt que de Dieu ou de l'Esprit Saint, l'auteur termine ainsi son analyse de la pluralité des Eglises: « Tant que leur pluralité sera pensée comme situation pécheresse et non comme base structurelle de leur relation au Règne, le démon de l'imposition unitaire et impérialiste risque de renaître. Aussi est-ce para-

doxalement dans l'acceptation positive de la pluralité que les Eglises, par leur capacité de communion, témoignent de l'Ultime» (p. 115). La postface ajoute une flèche: «Ce n'est pas un hasard si la fonction papale est la croix de l'œcuménisme» (p. 118).

Il est clair que l'auteur, en dépit de ses fonctions et de ses titres, ne peut prétendre présenter la position de l'Eglise catholique, puisqu'il s'agit tout au long de l'ouvrage d'une confrontation critique radicale et systématique avec la théologie et même la doctrine catholiques. Le sous-titre est d'ailleurs significatif «essai d'ecclésiologie œcuménique» dont le contexte montre qu'elle s'oppose foncièrement ici à l'ecclésiologie catholique. On ne voit pas pourquoi un théologien ne pourrait pas faire, à titre personnel, des suggestions, mais pour que les choses soient claires, il faut souligner que le professeur de dogmatique, religieux dominicain, a adopté une perspective qui, à maints égards, est plus proche des positions de l'Eglise réformée que de l'Eglise catholique.

Ce ne serait pas la première fois qu'une telle mise en cause se produirait au sein de l'Eglise catholique. Cela dit, l'historien et le sociologue auront plus d'une objection à faire au théologien qui privilégie ainsi leurs disciplines. L'insistance sur l'empirique et la référence constante à l'histoire restent remarquablement abstraites et pour tout dire idéales. Il semble que, pour l'auteur, il suffise de prétendre partir des faits empiriques d'ordre historique pour acquérir immédiatement un gage de réalisme. C'est là qu'il convient de parler d'idéologie, d'autant plus que s'efface tout esprit critique lorsqu'il s'agit de jugements condamnant en bloc des périodes considérables de l'histoire ecclésiale. Le théologien part de la Révélation, le sociologue ou l'historien s'appuient sur des faits, l'auteur prend les faits pour une sorte de révélation indiscutable et finit par remplacer la Révélation par le critère qu'il a choisi sans justification précise. Ce n'est pas la foi, ni la science, c'est l'opinion d'un homme dont les fonctions et les titres induisent le lecteur en erreur, que ce dernier soit protestant ou catholique. L'œcuménisme authentique n'a rien à y gagner.

Patrick de Laubier
Université de Genève

Ouvrages reçus à la rédaction

BAR O., JOACHIM ROMAN OFM Conv./MISZTAL Henryk Ks.: *Postepowanie Kanonizacyjne* – Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 1985, 200 p.

BARBEY LEON: *Martin le Franc prévôt de Lausanne, avocat de l'amour et de la femme au XV^e siècle* – Ed. Universitaires, Fribourg, 1985, 113 p.

BEAUCAMP EVODE: *Israël en prière - Des Psaumes au Notre Père* – Coll. « Lire la Bible » – Ed. du Cerf, Paris, 1985, 261 p.

BERNARD CHARLES ANDRÉ: *Théologie affective* – Coll. Cogitatio Fidei – Ed. du Cerf, Paris, 1984, 462 p.

BOISMARMIN CHRISTINE DE: *Madeleine Delbrel - Rue des villes chemins de Dieu 1904-1964* – Présentation de Jacques Loew – Ed. Nouvelle Cité, Paris, 1985, 206 p.

CHALMEL PATRICK: *Biologie actuelle et philosophie thomiste* – Préface du Prof. P.-P. Grassé – Essai de philosophie – Ed. Téqui, Paris, 1984, 326 p.

CHESNI YVES: *Recherches sur le développement de la conscience* - Coll. « Langages » – Ed. La Baconnière, Neuchâtel, 1984 – 164 p.

CHEVASSUS GABRIELLE: *Mon Dieu vers qui je cours* – Préf. de Gérard Bessière – Coll. « Pour quoi je vis » – Ed. du Cerf, Paris, 1985 – 175 p.

COLLECTANEA THEOLOGICA: *1984, Fasc. III* – Academiae Theologiae Catholicae – Cura Edita – Varsaviae, 198 p.

COLLECTANEA THEOLOGICA: *1984, Fasc. IV* – Academia Theologiae Catholicae – Cura Edita – Varsaviae, 196 p.

COLLECTANEA THEOLOGICA: *1985, Fasc. I* – Academiae Theologiae Catholicae – Cura Edita – Varsaviae, 215 p.

COLLECTIF: *La charité à l'épreuve des cultures* – III^e colloque de la Fondation Jean Rodhain, Lourdes 1984 – Prés. de P. Huot-Pleuroux – Ed. SOS, Paris, 1985, 204 p.

COLLECTIF: *La Chiesa davanti alla sfida dell'ateismo contemporaneo* – a cura di Mons. Paul Poupard – Coll. Culture e Dialogo – Ed. Piemme di Pietro Marietti, Casale Monferrato, 1984, 174 p.

COLLECTIF: *La chrétienté en débat - histoire, formes et problèmes actuels* – Coll. « Théologies » – Ed. du Cerf, Paris, 1984 (Colloque de Bologne, mai 1983), 136 p.

COLLECTIF: *Etudes sur le judaïsme hellénistique* (Congrès de Strasbourg 1983) – Coll. Lectio Divina n° 119 – Association catholique française pour l'étude de la Bible – Publ. sous la direction de R. Kuntzmann et J. Schlosser – Ed. du Cerf, Paris, 1984, 352 p.

COLLECTIF: *Giovanni Battista Montini Arcivescovo di Milano e il Concilio ecumenico Vaticano II - Preparazione e primo periodo* – Colloquio internazionale di studio, Milano, sett. 1983 – Ed. Istituto Paolo VI, Brescia, 1985, 445 p.

COLLECTIF: *Introduction à l'étude des Droits de l'Homme* – Université de Genève – Centre d'études de la politique sociale, 1985, 122 p.

COMMISSION BIBLIQUE PONTIFICALE: *Bible et Christologie,* préface d'Henri Cazelles – Ed. du Cerf, Paris, 1984, 294 p.

– – *Confidences de Jésus à ses prêtres et à ses fidèles, tome I « Tu sais que je t'aime... »* – Crise de la foi: causes et remèdes – trad. de l'italien – éd. du Parvis, Hauteville, 144 p.

CYWINSKI BOHDAN: *L'expérience polonaise* – trad. du polonais par D. Meyer, Z. Zdrojewski, A. Kozlowski – Coll. Prémices, vol. 5 – Ed. Universitaires, Fribourg, 1985, 157 p.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ: *Ascétique et mystique - docrine et histoire* - Fascicules LXXVIII–LXXIX Pays-Bas – Photus, n° 12 – Ed. Beauchesne, Paris, 1984, 1407 p.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ: *Ascétique et mystique - doctrine et histoire* - Fascicules LXXX–LXXXI–LXXXII Piatti – Prêtres du Cœur de Jésus – n° 12, Ed. Beauchesne, Paris, 1985, 2175 p.

DUPONT JACQUES: *Nouvelles études sur les Actes des Apôtres* – Coll. Lectio Divina n° 118 – Ed. du Cerf, Paris, 1984, 544 p.

FOLLEREAU RAOUL: *Demain, c'est vous* – Association suisse Raoul Follereau, Lausanne, 1984, 141 p.

GABORIAU FLORENT: *Théologie nouvelle - Ouvrir le débat* – Ed. FAC, Paris, 1985, 170 p.

GALLET RENE: *G.M. Hopkins ou l'excès de présence* Ed. FAC, Paris, 1984, 222 p.

LES HYMNES DU BREVIAIRE ROMAIN II – *Hymnes du Temps ordinaire,* trad. de Marcel Michelet – Ed. de l'Abbaye, Saint-Maurice, 1985, 125 p.

KASPER WALTER: *Le Dieu des chrétiens* – Trad. de l'allemand par Morand Kleiber, Coll. Cogitatio fidei n° 128 – Ed. du Cerf, Paris, 1985, 470 p.

KLEE VINCENT: *Les plus beaux textes sur les saints anges I* – Ecriture-Liturgie-Magistère – Coll. Angelologia I – Ed. NEL «Nouvelles Editions Latines», Paris, 1984, 214 p.

KLEE VINCENT: *Les plus beaux textes sur les saints anges II* – Les auteurs spirituels – Coll. Angelologia II – Ed. NEL «Nouvelles Editions Latines», Paris, 1984, 190 p.

LE TOURNEAU DOMINIQUE: *L'Opus Dei* – Coll. «Que sais-je?» n° 2207 – Presses Universitaires de France, Paris, 1984, 127 p.

LIZOTTE ALINE: *Vrai Dieu et vrai homme* – Coll. Docteur Angélique V – NEL «Nouvelles Editions Latines», Paris, 1984, 269 p.

LORBER JACOB: *L'enfance de Jésus ou l'évangile de Jacques* – Trad. de l'allemand par Valdo Secrétan – Ed. HELIOS Paris-Genève, 1984, 332 p.

MALHERBE J.-F.: *Le langage théologique à l'âge de la science* – Lecture de Jean Ladrière – Coll. Cogitatio Fidei n° 129 – Ed. du Cerf, Paris, 1985, 268 p.

MELANGES OFFERTS À JEAN-LOUIS LEUBA: *In Necessariis Unitas* – éd. par Richard Stauffer – éd. du Cerf, Paris, 1984, 457 p.

MELANGES 16: *Mideo 16* – Institut Dominicain d'Etudes Orientales du Caire – Librairie du Liban, 1983, 400 p.

MOLTMANN ELISABETH et JÜRGEN: *Dieu homme et femme* – trad. de l'américain par M. Brun-Reyniers – intr. M.-Th. Van Lunen Chenu – Coll. «Théologies» – Ed. du Cerf, Paris, 1984, 148 p.

MONLEON JACQUES, DE: *Marx et Aristote* – Perspectives sur l'homme – Ed. FAC, Paris, 1984 – coll. «Réfléchir», 168 p.

NICOLAS JEAN-HERVÉ, O.P.: *Synthèse dogmatique* – de la Trinité à la Trinité – Préface du Cardinal Ratzinger – Ed. Universitaires, Fribourg – Beauchesne, Paris, 1985, 1248 p.

PARENTE PIETRO: *Maria con Cristo nel disegno di Dio* – Emmaus, collana di spiritualità – Ed. Ares, Milano, 1985, 150 p.

PERRINI MATTEO: *A Diogneto - Alle sorgenti dell'esistenza cristiana* – Coll. Emmaus, Scritti di Spiritualità e Cultura Religiosa – Ed. La Scuola, Brescia, 1984, 128 p.

PRAWO KANONICZNE: *N° 1.2 - 1984* – Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 314 p.

PRAWO KANONICZNE: *N° 3.4 - 1984* – Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 315 p.

RIAUD ALEXIS: *L'Esprit du Père et du Fils* – «Une étude nouvelle de l'Esprit-Saint» et de la vie trinitaire – NEL «Nouvelles Editions Latines», Paris, 1984, 142 p.

RODRIGUEZ PEDRO: *Iglesias particulares y prelaturas personales* – Universidad de Navarra, Pamplona, 1985 – Consideraciones teologicas a proposito de une nueva institucion canonica, 248 p.

SADUNAITE NIJOLÉ: *Un sourire au Goulag* – Journal d'une catholique lituanienne 1975–1983 – Coll. « Témoins » – Bibliothèque AED « Aide à l'Eglise en détresse », Mareil-Marly, 1985, 187 p.

SARANYANA JOSE IGNACIO: *Historia de la Filosofia Medieval* – Ed. Universidad de Navarra, Pamplona, 1985, 306 p.

SZTAFROWSKI EDWARD KS: *Konferencje Biskuoie* (Studium Historyczno-Kanoniczne) – Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 1984, 351 p.

SYRYJCZYK Ks. JERZY WALDEMAR: *Apostazja od Wiary W Swietle Przepisow Kanonicznego Prawa Karnego* – Studium Prawno-Historyczne – Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 1984, 236 p.

SPICK C., O.P.: *Connaissance et Morale dans la Bible* – Coll. Etudes d'éthique chrétienne – Ed. Universitaires, Fribourg – Ed. du Cerf, Paris, 1985, 186 p.

STERN JEAN: *La Salette 2* – Documents authentiques II – Fin mars 1847 – avril 1849 – Préf. Mgr G. Matagrin, év. de Grenoble – Ed. du Cerf, Paris – Assoc. Pèlerins de La Salette, Corps, 1984, 385 p.

STUDIA WARMINSKIE: *Tom XIX* – Warminskie Wadawnictwo Diecezjalne – Olsztyn, 1982, 464 p.

SZTAFROWSKI KS EDWARD: *Podrecznik Prawa Kanonicznego 1* – Akademia Teologii Katolickiej – Warszawa, 1985, 367 p.

SZTAFROWSKI KS EDWARD: *Podrecznik Prawa Kanonicznego 2* – Akademia Teologii Katolickiej – Warszawa, 1985, 304 p.

σύγκρισις Testi e studi di storia e filosofia del linguaggio religioso, a cura di Carlo Angelino/Enrica Salvaneschi – Il Melangolo, Genova, 1984, 179 p.

TOINET PAUL: *Au commencement la famille,* Le sacrement du Mariage – Coll. Théologie Nouvelle – Ed. FAC, Paris, 1985, 344 p.

TSENG-TSEU: *La Grande Etude* – Avec le commentaire traditionnel de Tchou Hi – Trad. du chinois par M. Hasse – Coll. Patrimoines/Confucianisme – Ed. du Cerf, Paris, 1984, 103 p.

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)

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

Edition et administration: Editions universitaires
42, Boulevard de Pérolles
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 de Fribourg

* * *

Conditions d'abonnement:

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

Suisse:	Abonnement annuel ordinaire:	Fr. 40.–
	Abonnement de soutien	Fr. 50.–
	Prix du numéro à part	Fr. 12.–
Autres pays (y compris la France):		
	Abonnement annuel	Fr. suisses 45.–
	Le numéro	Fr. suisses 12.–

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