

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

GEORGES COTTIER, O.P. — <i>Sur la théologie de la libération</i>	p. 1
F.J.M. — <i>Spécificité de la morale chrétienne</i>	p. 14
YVES FLOUCAT — <i>Contemplation et sainteté</i>	p. 24
GEORGES BAVAUD — <i>Les Réformateurs voulaient-ils fonder une nouvelle Eglise? La réponse du pasteur Claude à Bossuet</i>	p. 38
MICHEL HAMMER — <i>Pobedonostsev, procureur du S. Synode à la veille de la révolution</i>	p. 54
AHMAD TAFAZZOLI — <i>Souvenirs sur Jean-Pierre de Menasce</i>	p. 71
BIBLIOGRAPHIES — JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN, <i>Œuvres complètes, Vol. X/1952-1959</i> — GEORGES COTTIER, <i>Questions de la modernité</i>	p. 78

LXI^e ANNÉE — N° 1 — JANVIER-MARS 1986

Sur la théologie de la libération¹

Si la «théologie de la libération» suscite tant d'intérêt et de remous, c'est qu'en dépit de positions contestables, elle interpelle directement la conscience chrétienne; c'est aussi parce qu'elle propose des chemins d'action extrêmement problématiques et que certains s'interrogent à juste titre sur leur pertinence. Laissons de côté, parce qu'elle n'est pas défendable, l'opinion des nantis qui sont pour le maintien d'un *statu quo* dont ils sont les bénéficiaires abusifs. Une question cruciale reste posée: une autre voie que celle d'une aventure qui finira quasi certainement dans une expérience totalitaire sollicite-t-elle l'action courageuse de ceux à qui la misère des masses est intolérable? Les pages qui suivent voudraient contribuer à l'approche de ce problème.

I

POUR UNE THÉOLOGIE DE LA LIBÉRATION²

«L'Évangile de Jésus-Christ est un message de liberté et une force de libération»: d'entrée l'*Instruction* de la Congrégation pour la doctrine de la foi invite à une approche positive des thèmes de la liberté et de la libération, en soulignant qu'ils sont au cœur de la Bonne Nouvelle du salut. Aussi bien «prise en elle-même, l'expression «théologie de la libération» est une expression pleinement valable: elle désigne alors une réflexion théologique centrée sur le thème biblique de la libération et de la liberté et sur l'urgence de ses incidences pratiques» (III, 4). Voilà donc les théologiens appelés à réfléchir aux multiples aspects et aux implications de la liberté chrétienne. Une difficulté préalable tient au fait que l'aspiration à la liberté et les revendications libertaires sont des données carac-

¹ Cf. *Nova et Vetera*, 1985/1, p. 66 ss.

² Les pages qui suivent ont paru en italien dans *30 GIORNI*, décembre 1985, pp. 44-45.

téristiques de la civilisation contemporaine et que ces aspirations et revendications trouvent parfois leur expression dans des conceptions de la liberté qui ne sont pas compatibles avec la vision chrétienne des choses. Un discernement s'impose donc, si l'on veut présenter la liberté chrétienne dans toute sa spécificité et sa nouveauté. Voici quelques-unes des lignes de recherche qui, à mon avis, devraient retenir l'attention.

Une première question est celle du rapport entre la liberté et la libération. À l'inverse de plusieurs théories modernes, il faut tenir que c'est parce que la liberté est une prérogative de la nature humaine que l'on peut et doit parler de libération. Celle-ci signifie l'effort pour supprimer les obstacles à l'exercice de la liberté native de l'homme. À cette conception se rattache la problématique chrétienne des *droits de l'homme*. La personne humaine, en tant que telle, est sujet de droits et de devoirs corrélatifs et c'est à ce titre qu'elle est membre de la société. C'est pourquoi cette dernière trouve dans les droits de la personne des normes en fonction desquelles doivent se juger ses structures, ses institutions et ses actes. Si on insiste à nouveau justement aujourd'hui sur l'importance de la doctrine sociale de l'Eglise, c'est précisément parce qu'elle présente pour la vie économique, sociale et politique un ensemble de règles éthiques qui ont leur fondement dans la nature de la personne humaine et de son inaliénable liberté.

*

C'est donc à la personne douée de liberté que nous sommes renvoyés. Sa considération s'inscrit dans le champ de l'anthropologie biblique et chrétienne. *Gaudium et spes*, dans son premier chapitre, a rappelé les éléments d'une doctrine enracinée dans la révélation et sans cesse reprise et enrichie par la méditation des Pères et des grands Docteurs de l'Eglise: «La vraie liberté est en l'homme un signe privilégié de l'image divine. Car Dieu a voulu le laisser à son propre conseil (Si 15, 14) pour qu'il puisse lui-même chercher son Créateur et, en adhérant librement à lui, s'achever ainsi dans une bienheureuse plénitude» (n. 17). Il convient de méditer et d'approfondir ce thème de l'image de Dieu. Il est un des fondements de la doctrine spirituelle et, par là, d'une vie dans la liberté. Quoi qu'il en soit de leur imprégnation marxiste, plusieurs «théologies de la libération» ont eu pour conséquence bénéfique d'attirer l'attention sur les nécessaires préoccupations pastorales du théologien. Précisément, la conscience que tout individu humain porte en lui le sceau de l'image divine et doit être traité en conformité à cette éminente dignité rend intolérables toutes les formes d'offense à cette dignité. Que cette conscience soit réveillée ou avivée dans le cœur des chrétiens et des hommes de ce temps, que les

exigences pratiques qui en découlent soient clairement perçues et formulées, que des actions courageuses soient entreprises pour la promotion du respect de tout homme de sa conception à sa mort, ce sont là des objectifs qui s'imposent à la réflexion pastorale des théologiens. Bref, la théologie de l'image de Dieu, développée jusqu'à ses prolongements éthiques et pastoraux, constitue une des pierres angulaires de la théologie de la liberté que notre époque attend.

*

Seule la conscience des profondeurs de la liberté permet de mesurer toutes les exigences d'une authentique libération. Il faut donc se demander à quel niveau d'elle-même la liberté native de la personne rencontre des obstacles dont elle a besoin d'être libérée. Car la libération signifie la restitution à la liberté de ses prérogatives originelles; celles-ci peuvent être, non pas détruites, mais atteintes à un niveau d'intériorité plus ou moins profond, elles peuvent aussi être empêchées dans leur exercice par des facteurs externes.

Si le Nouveau Testament ne semble pas s'en prendre de front à des structures sociales de servitude, mais exhorte ceux qui sont dans la condition d'esclave à vivre la liberté chrétienne à l'intérieur de ces conditions, il y a à cela deux raisons, d'ailleurs liées. La première est que l'iniquité d'une telle situation ne serait pleinement perçue qu'à partir de la découverte, apportée par l'expérience chrétienne, des profondeurs de la liberté et de ses exigences. Là est le principe de tout discernement. Ce principe ne cessera d'être à l'œuvre tout au cours de l'histoire: il ne faut pas nous étonner que la conscience chrétienne soit aujourd'hui éveillée sur des «aliénations» que les générations précédentes ne ressentaient pas comme telles. Les générations qui nous suivront auront sans doute elles aussi beaucoup d'aveuglements à nous reprocher justement. La seconde raison est au fondement de la précédente: il fallait d'abord que s'effectuât la prise de conscience de la transcendance de la liberté humaine appelée au dialogue de *je* à *Tu* avec Dieu. Qu'on compare ici Plotin et saint Augustin, pour mesurer le saut que la révélation chrétienne fait faire à la conscience humaine de la liberté. Une grâce de notre époque est sans doute dans le caractère vivace de cette conscience.

On voit dès lors qu'une authentique théologie de la libération ne sera digne de ce nom que si elle scrute le mystère du péché. On se rapportera ici aux grandes intuitions de saint Paul. C'est en elle-même et par sa propre faute que la liberté créée, se détournant de Dieu, produit sa propre servitude. Sa captivité ne lui est pas imposée du dehors, elle est son œuvre à elle. Et elle est une vraie captivité, car, une fois qu'elle est présente, la

liberté n'a pas la force de la briser. Ceci n'est pas dit pour minimiser la tragique pesanteur des servitudes économiques, sociales, politiques et culturelles. Bien au contraire! Seule la conscience des racines du mal dans le cœur de l'homme pécheur permettra de comprendre la nature de ces aliénations et de découvrir le chemin effectif de leur suppression. Et que le théologien sache méditer sur les événements de l'histoire contemporaine! Pourquoi un mouvement qui s'est présenté comme un formidable mouvement de libération et qui a suscité tant d'espoirs et de sacrifices a-t-il basculé dans le stalinisme, dont il n'est jamais, quoi qu'on dise, entièrement sorti? N'est-ce pas parce que dès le départ, dans l'idéologie qui l'inspire, ce mouvement est négateur de l'intériorité de la liberté?

Et pour dire un mot des théologies de la libération latino-américaines, je suis frappé par un contraste pathétique entre, d'une part, un sens indéniable de la misère des masses et de l'offense à la vie que constitue cette misère, et, d'autre part, une réflexion sur le mal et le péché en définitive plate et réductrice.

Envisager le mal à partir de ses racines dans le péché de l'homme, c'est-à-dire dans les replis de la liberté pécheresse, puis de là dans ses ramifications sociales et culturelles, est la méthode nécessaire pour qui veut mesurer la gravité des oppressions mais aussi découvrir les chemins de la vraie libération: la libération des personnes a sa référence essentielle dans la liberté délivrée du péché. On ne saurait donc mettre la liberté et les normes éthiques qui l'orientent entre parenthèses durant le processus libérateur. L'amoralisme «révolutionnaire» qui capitule devant la prétendue nécessité historique de la violence n'aboutira jamais à la liberté. La réflexion sur l'éthique des moyens fait partie de la théologie de la libération.

*

Je ne peux ici que mentionner ce qui constitue le chapitre le plus beau et le plus ample d'une telle théologie: celui qui développe le contenu de la *liberté chrétienne*. «C'est pour que nous demeurions libres que le Christ nous a libérés» (cf. Gal. 5, 1). La grâce du Christ, victorieuse du péché dans le cœur de l'homme, nous fait accéder à la condition de fils de Dieu, à l'image du Fils unique. Dès maintenant et jusqu'à sa pleine éclosion dans la vie éternelle, la vie chrétienne est affirmation de liberté. Par la mort rédemptrice et la résurrection du Christ, le péché et la mort ont perdu leur domination. Il y a une expérience de la liberté chrétienne inaugurée dès ici-bas mais qui prendra toutes ses dimensions quand la mort elle-même sera vaincue. L'espérance, qui nous en donne la certitude, et sa tension eschatologique sont porteuses de liberté. Et la vie éternelle vers laquelle

nous sommes en marche sera l'actualisation la plus haute de la liberté de l'homme élevé par grâce à la dignité de fils de Dieu.

*

Cette liberté chrétienne, elle est active et opérante: l'amour évangélique de nos frères ne nous porte-t-il pas à œuvrer de toutes nos forces pour qu'ils accèdent à leur tour à cette liberté? Aussi les énergies et les lumières de la grâce sont-elles un ferment de vie pour la société humaine. L'autonomie du temporel ne signifie pas sa fermeture au don de l'Évangile. Au contraire, celui-ci, respectueux de la distinction entre la croissance du Royaume et le progrès humain, est un facteur vivifiant pour la culture elle-même (cf. G.S., n. 36, 39). C'est ainsi à l'homme pris dans son intégralité que l'Évangile se présente comme force de libération. Une authentique théologie de la libération doit explorer l'ensemble des dimensions qui composent cette intégralité. Car enfermer l'homme dans une vision amputée de son être et de sa vocation serait le soumettre à une nouvelle servitude.

II

UN ITINÉRAIRE EXEMPLAIRE: MADELEINE DELBRÊL

Devant une tâche nouvelle, le théologien est d'abord invité à approfondir sa lecture de la Parole de Dieu. Nullement pour opérer une rupture dans l'interprétation en substituant à une lecture ancienne qui serait devenue caduque, une lecture inédite adaptée à notre temps. Mais quand nous abordons l'Écriture avec des questions pressantes, nous y découvrons, brillant d'un éclat nouveau, des lumières qui jusqu'ici étaient restées comme à l'état latent. Toutes proportions gardées (parce que la théologie n'est pas l'Écriture), il se passe quelque chose d'analogue au niveau de la pensée proprement théologique. Le théologien qui croit nécessaire de produire une «théologie nouvelle» parce que l'ancienne aurait échoué ou parce qu'elle serait inapte à répondre à ses interrogations, se fait illusion. Il ne perçoit pas qu'il n'y a d'œuvre de culture vivante et réellement innovatrice que là où le lien aux racines demeure vigoureux. Il existe ainsi une double nouveauté: l'une, toute d'apparence, est la marque de l'éphémère; céder à son attrait, c'est se laisser prendre à un piège; l'autre, authentique, est éclosion créatrice nourrie de la sève du patrimoine vivant. Certes, le passé n'a pas tout dit et, dans ce qu'il a dit, la

critique doit faire la part du temps et de son usure. Mais ce qu'il a pensé et dit de vivant est promesse et appel de floraisons nouvelles. Ce qui vaut de toute œuvre de culture vaut *a fortiori* des œuvres de théologie. C'est parce que cette dernière est exploration des richesses intelligibles de la Parole de Dieu lue et vécue en Eglise, qu'elle implique continuité dans une tradition. Continuité ne veut pas dire répétition; elle signifie ici que la mémoire vivante du passé est conservée dans les inventions du présent.

Ce ne sont pas seulement les grandes acquisitions théologiques du passé qui doivent être présentes à la mémoire du théologien attentif aux problèmes de l'actualité. C'est encore tout ce qui a fait la vie de l'Eglise, et notamment les grands témoignages spirituels. Pour les questions qui touchent à la théologie de la libération, le message de Madeleine Delbrêl est de toute première importance.

*

De cette chrétienne hors pair, Christine de Boismarmin, qui fut de ses compagnes dès les premiers temps, nous offre une biographie dont on ne saurait assez recommander la lecture ³. Un choix judicieux de textes, dont beaucoup sont inédits, jalonnent les étapes d'un itinéraire qui demeure aujourd'hui encore exemplaire. Quelques-unes des grandes intuitions de Madeleine apportent des lumières essentielles sur le sens de la mission libératrice.

Adolescente, Madeleine Delbrêl a traversé une phase d'athéisme. Un texte de ses 17 ans reflète sa «redoutable précocité»: lucidité, rigueur, exigence d'aller jusqu'au bout. C'est «l'expérience intégrale du Rien», sans laquelle on ne peut comprendre sa destinée spirituelle (cf. pp. 16–19). En 1924, c'est la découverte du Seigneur. La rencontre avec l'abbé Lorenzo est décisive pour l'orientation de sa vie: volonté de don exclusif à Dieu, école d'assistance sociale en vue du service des autres. On est dans les années 30, années de fermentations fécondes; l'esprit missionnaire suscite vocations et institutions nouvelles. Avec quelques amies, Madeleine décide d'aller vivre la vie commune dans une banlieue ouvrière. L'équipe entend être et demeurer une équipe de laïques. Sur la vocation du laïc, Madeleine Delbrêl a beaucoup à nous dire. Mais ce n'est pas cet aspect de sa pensée que nous retiendrons ici.

Le lieu d'implantation choisi est Ivry, la municipalité de Maurice Thorez. Le groupe s'y installe en 1933. C'est le début d'une expérience d'une extraordinaire densité.

³ CHRISTINE DE BOISMARMIN, *Madeleine Delbrêl, 1904–1964, Rues des villes chemins de Dieu*, présentation de Jacques Loew, Paris, 1985, Nouvelle Cité, 207 pages.

On est en pleine crise et avant les conquêtes sociales du Front populaire. La condition ouvrière est une condition de misère: on travaille encore jusqu'à douze heures par jour, avec le seul repos du dimanche; les logements sont vétustes et malsains; les femmes sont écrasées par le travail ménager s'ajoutant au travail d'usine; on se chauffe avec des poêles à charbon; il faut parfois prendre l'eau froide sur le palier. Il n'y a ni allocations familiales ni sécurité sociale. La maladie, dans ces conditions, est une catastrophe. La ressemblance est grande avec l'actuelle situation des *favellas* et des *poblaciones* des villes d'Amérique latine.

A Ivry, capitale politique du P.C.F., le maire est, depuis 1925, un communiste. Il y a bien une église. Mais les chrétiens vivent comme retranchés dans le cercle paroissial. Ils sont d'ailleurs l'objet de discriminations administratives, bien que des efforts de part et d'autre visent à diminuer des tensions qui demeurent fortes.

Madeleine jusqu'ici ignorait tout du marxisme. Sa collaboration avec les services sociaux de la ville lui fait découvrir des militants dont la sincérité et la générosité l'impressionnent. Par sa situation, elle est conduite au dialogue avec ces militants; on lui avait conseillé d'éviter les contacts. Elle profite, au contraire, de toutes les occasions de rencontre. Ce sont eux, les communistes, qui sont son prochain immédiat. «Quel que soit le nom qu'il donne à ses actes, un homme disposé à mourir pour que d'autres hommes aient ce qu'il appelle, lui, un bien, semble être un homme qu'un grand amour possède. Tels m'apparurent les communistes» (cf. p. 51).

Il y a, sur la commune d'Ivry, 30 000 chômeurs sans allocations légales. Nous sommes en 1936, Thorez a lancé l'appel à «la main tendue». Une collaboration s'institue dans un comité d'entre-aide, qui déploie une activité considérable. C'est dans ce contexte que Madeleine connaît ce qu'elle appellera une «tentation» qui la contraint à affronter les questions en allant à la racine.

Elle a retracé elle-même, dans une page qu'il faut méditer, les phases de son cheminement. Le Parti lui apparaît «comme entièrement fait pour agir»; elle est attirée, ou plutôt entraînée, dans une évolution qui se produit au niveau de l'action et qui ne semble pas, à première vue, toucher au fond de sa vie. C'est sur ce plan pratique néanmoins qu'elle rencontre les premières difficultés. Elles lui viennent de l'Evangile, «à la fois, dit-elle, ma protection et l'occasion de ma mise en tentation». C'est de l'Evangile en effet qu'elle tient d'être hantée par les souffrances. Mais de l'Evangile, lu et relu, vient un premier «coup de frein» qui lui rend impossible son inscription au Parti: dans le communisme, l'Evangile bute sur la violence. C'est là une première contradiction avec le Christ. La seconde est l'athéisme du Parti, alors ouvertement affiché. Madeleine

s'informe. «Il s'en dégageait deux faits: l'athéisme n'était pas seulement partie constitutive du marxisme, il était un des éléments essentiels de son but; le deuxième, l'athéisme était poursuivi comme un but primordial à travers l'éducation du Parti sur ses membres, et la marque principale de cette éducation était l'action elle-même, fiche clinique d'une asphyxie de la foi», Madeleine vérifie sur soi la parfaite efficacité de la méthode. C'est la lecture d'une brochure, *Lénine et la religion*, qui lui a ouvert définitivement les yeux. «A ce moment-là, conclut-elle, je sursautai de crainte pour Dieu, mon trésor, et de quelque chose aussi d'inconnu, peut-être comme un honneur d'amour. Les trente feuilles de la brochure avaient fait entre le marxisme et moi une rupture irréparable. Cette rupture depuis n'a jamais bronché.»

On voit où se situait la tentation: la générosité et l'efficacité du Parti à cette époque de son histoire. «La clé de la libération des pauvres, écrit Chr. de Boismarmin, celle de la fin de l'exploitation, n'est-elle pas là, du côté de cette prodigieuse armée au travail pour secouer l'oppression?»

Mais la réponse se présente avec une irrésistible clarté: «C'est en mystique qu'elle réagit. C'est son amour qui est en cause, son secret et sa force intérieure; l'honneur de Dieu impose la rupture. Le sort en est jeté. Désormais, à tout moment et en toute occasion, la lucidité de Madeleine sera imparable et il lui sera donné d'en éclairer beaucoup d'autres» (pp. 53-54).

Les défenseurs des théologiens de la libération qui s'inspirent plus ou moins de thèses marxistes prétendent qu'il est possible d'opérer des coupes dans l'idéologie pour n'en retenir que des «instruments d'analyse» en laissant de côté l'athéisme. De fait, en dépit de différences d'accent, nulle part ne se vérifie une telle séparation. L'athéisme et la violence comme caractéristique du processus historique constituent deux conceptions basilières du marxisme. Le jugement de Madeleine Delbrêl est allé directement à l'essentiel. Il ne cessera de la guider dans ses options et les conseils qu'on viendra chercher auprès d'elle.

*

Pendant les années de guerre et à la libération, Madeleine se dépense totalement pour soulager la détresse, qui n'a fait qu'empirer, des familles ouvrières d'Ivry. On ne sait comment elle trouve encore du temps pour écrire.

Simultanément, elle se trouve associée à la naissance et aux débuts de la Mission de France. Elle avait rencontré en septembre 1941 le premier supérieur du séminaire de Lisieux, le P. Augros. Elle sera liée à la mission de Paris, fondée en 1943, puis à l'équipe du P. Loew à Marseille. Ainsi

elle participe à cet extraordinaire mouvement missionnaire qui a soulevé alors l'Eglise de France. On comprend que du même coup elle approfondisse sa réflexion sur sa propre vocation missionnaire. Chr. de Boismarmin cite à ce propos des textes d'une rare vigueur. Et on ne s'étonnera pas que le cardinal Suhard ait écouté les avis de cette femme hors du commun.

Le chapitre V porte le beau titre *Madeleine de l'Eglise*, 1952 (pp. 97-113). Il retrace la crise dramatique des prêtres-ouvriers. Certains, à partir de l'engagement dans la vie syndicale, avaient passé à l'acceptation de la théorie marxiste qui fait de la lutte des classes un postulat. Ils s'étaient laissé séduire par la mystique messianiste du P.C., au contact de camarades dont ils admiraient l'action et l'efficacité. Aussi le cardinal Suhard met-il en garde les chrétiens contre la tentation communiste. Pour Madeleine tout cela rappelle la tentation surmontée en 1935-1936. Certes, elle collabore à des actions animées par le Parti à Ivry, mais elle le fait dans l'esprit des directives de son archevêque. Par ailleurs, les attaques lancées par certains milieux catholiques contre les prêtres-ouvriers sont souvent injustes et outrancières. Comment des chrétiens et des responsables dans l'Eglise peuvent-ils «au nom de l'amour de Dieu haïr d'une même haine marxisme et marxistes»? La confusion est extrême.

Si Madeleine ne peut pas grand-chose, «elle peut tout au moins prier». Tout au travers des douloureux événements, où l'on vient à elle pour chercher lumière et appui dans le désarroi et parfois même la tentation de désertion, se manifeste son extraordinaire sens de l'Eglise. On ne saurait dissocier le Christ et son Eglise. «La croissance de l'Eglise est liée à la Parole de Dieu, seule cette Eglise est apte, au sens fort du mot, à vivre l'Evangile», «l'Amour de l'Eglise est amour de Dieu et du Christ. Lui obéir... c'est comme l'obéissance à Dieu, c'est de l'amour. Mais l'amour n'est pas une facilité.»

Après avoir cité une lettre à Jacques Loew, de 1950, qui marque la distinction entre la destinée du Royaume de Dieu et celle du monde ⁴, Chr. de Boismarmin note avec pertinence:

«Ce qui frappe, c'est tant de lucidité surnaturelle au milieu d'un tel déchirement humain, cette loyauté absolue à Dieu, aux hommes et à l'Eglise, fondée certes sur l'amour, mais un amour qui permet la perception profonde de ce qui est en cause. «Le cheminement du Royaume de Dieu est à des fins d'éternité.» Phrase d'une étrange densité et qui donne la mesure de tout, celle du salut comme celle de la justice d'ici-bas. Le Seigneur du Royaume ne peut être récupéré dans aucun combat, fût-il juste, car rien n'enfermera ou ne limitera sa justice» (pp. 108-109).

⁴ Cette lettre avait été publiée dans *Nova et Vetera*, 1966/1.

Les multiples activités, les soucis, parmi lesquels des soucis familiaux particulièrement douloureux, ont conduit Madeleine à un état d'épuisement. A partir de 1952, elle va connaître de continuels ennuis de santé. Ils ne réussiront pas à briser sa volonté. En mai, elle met à exécution un projet qu'elle nourrissait depuis quelques temps: elle se rend à Rome pour prier, afin que la grâce de la mission, donnée en France, soit reconnue et fortifiée par l'Eglise.

Entre deux trains, elle passe onze heures à la basilique Saint-Pierre dans la prière «à cœur perdu, et d'abord à perdre cœur». Il lui apparaît «à quel point il faudrait que l'Eglise hiérarchique soit connue par les hommes, tous les hommes, comme les aimant. Pierre: une pierre à qui on demande d'aimer. J'ai compris ce qu'il fallait faire passer d'amour dans les signes de l'Eglise.» Cette préoccupation, Vatican II la fera sienne. Madeleine retournera à Rome en 1953, alors que les menaces pèsent de plus en plus lourdement sur la Mission de France. L'audience que lui accorde Pie XII nourrira sa réflexion sur la mission et l'apostolat. Ce sera aussi la rencontre avec Mgr Veuillot, le futur archevêque de Paris, qui travaille alors à la secrétairerie d'Etat. C'est là le début d'une féconde et profonde amitié.

*

Le ciel s'assombrit de plus en plus: maladresses d'un côté, incompréhensions de l'autre. Le 23 août, le nonce communique aux évêques de France la décision romaine: l'expérience des prêtres-ouvriers doit prendre fin. Madeleine réagit par l'intelligence et par le cœur: sa lucidité la pousse à creuser l'analyse de la situation; elle est aux côtés de tous ceux qui connaissent le désarroi et le déchirement. Elle écrit à Mgr Lallier: «Je pense que ce qu'il faut oser dire, c'est que la Mission est par vocation en tendance vers le marxisme... Il y a deux façons d'être en tendance vers le marxisme: une tendance d'alliance, une tendance de salut. Ce qui dans la vocation de la Mission est peut-être un appel particulièrement grave: c'est la tendance au salut.

Ce qui dans sa vocation est le danger spécifique, c'est la tendance d'alliance.»

Simultanément par la prière, Madeleine est proche de tous ceux qui vivent une épreuve crucifiante.

«Il me semble que, sur tous les plans, il faut être debout pour eux en ce moment. Il est certain qu'ils sont en croix et que, quelles que soient leurs réactions, il faut monter le piquet de garde auprès d'eux. Comme pour tous les calvaires, il y aura les dormants, les fuyards, les joueurs de tuniques; ceux qui les aiment doivent être durement présents

pour témoigner l'Espérance. La lassitude est certainement le signe de ceux qui doivent être «de garde», car pour espérer vraiment, il faut avoir des raisons de manquer d'espoir. Je pense que le plan de Dieu prévoit pour chacun de nous en ce moment les «épreuves» d'espérance dans lesquelles notre fidélité doit s'exprimer» (lettre du 25 juin 1954).

On a retrouvé le brouillon d'une lettre qu'elle a envoyée à un prêtre-ouvrier sans doute tenté de rompre. Des rumeurs en ce sens ont mis en elle «une des plus grandes angoisses que j'ai connues».

«Si la Mission ne peut passer par votre douleur, elle restera peut-être dans la classe ouvrière, mais comme un enfant mort qu'une femme porte en elle dans la rue.

Il me semble que c'est toujours comme ça que l'Eglise est née tout le temps, à la fois une et nombreuse. Ce sont toujours les mêmes contractions qui ont toujours broyé les saints. Ils étaient appelés à la fécondité; quand ils ont accepté que ce qui en eux était adulte sorte d'eux, appauvri, et rapetissé à travers les secousses, cruelles et sanglantes, mais organiques de l'obéissance, le Christ-Eglise a continué à naître dans le monde...» (cf. pp. 125-127).

Madeleine tout au cours de ces années n'a cessé de réfléchir aux questions apostoliques que le marxisme pose à l'Eglise. Les notes rassemblées conduiront à un ouvrage qui n'a rien perdu de son actualité, *Ville marxiste, terre de mission*, paru en 1957. Ce livre est un classique.

*

Les chapitres suivants concernent moins directement la question qui nous occupe. Ils n'en sont pas moins denses pour autant. Mission, équipe, famille: en tous ces domaines, ce sont des années d'épreuve et de maturation, puis de confirmation; après la tempête et la désolation, se manifestent des promesses de renouveau. Madeleine accueille avec ferveur le Concile. Par ailleurs, en dépit d'une santé qui ne cesse de se détériorer, elle accepte de donner des conférences au dehors d'Ivry. Enfin, les dernières années, ce seront des voyages: découverte de la Pologne, «éblouissement de l'Afrique». Les pages qui relatent cette période sont riches d'une profonde substance spirituelle. Ainsi d'une lettre de 1961:

«Plus on va, plus on sait qu'excepté ce que Dieu nous donne, nous n'avons rien à nous qui puisse être proportionné à l'amour que nous voulons donner, un amour premier, un amour plus grand. C'est peut-être ce qui nous fait découvrir la souffrance comme, non seulement la livrée de ceux qui aiment, mais aussi comme leur langage, la souffrance

dont on souffre mais qu'on offre: En vous offrant ce que je perds, Seigneur, je vous dis que je vous aime davantage, parce que vous êtes davantage tout ce que j'aime» (p. 151).

Ou encore: «Car Dieu est grand et c'est ne l'aimer pas du tout que de l'aimer petitement» (p. 153).

Depuis l'interdiction de 1953, la présence missionnaire en milieu ouvrier avait repris sur des bases nouvelles. Des prêtres travaillaient à temps partiel. Une note du Saint-Office, en été 1959, exige l'arrêt total du travail des prêtres. Pour beaucoup, dont Madeleine est proche, le coup est terrible.

Le plus malfaisant lui paraît être «le désespoir ou la non-espérance devant ce qu'on n'a pas pu éviter, car ce qu'on n'a pas pu éviter devient, dès ce moment, le meilleur qu'on puisse faire, le meilleur qu'on doive faire avec tout ce que Dieu veut bien nous donner de charité». Sa fidélité à l'Eglise est interprétée par certains qui lui sont chers, comme du conformisme. Elle souffre de cette incompréhension, mais elle vit l'événement, en grande spirituelle qu'elle est, dans la foi au mystère de l'Eglise. Elle écrit: «Je crois que la disponibilité de chacun à la volonté de Dieu est pour chacun des autres un mystère: tel qui semble révolté va jusqu'au bout de la grâce d'abandon qui lui est donnée; tel qui est écrasé met à exister toute la force qu'il reçoit... comme tel qui paraît demeurer paisible laisse inexploité une part des dons de Dieu» (p. 164).

*

Certes, le marxisme sous la forme qu'a connue Madeleine Delbrêl n'existe plus: les militants ouvriers des années 30, puis le Parti entouré de prestige des années 50, c'est bel et bien du passé. Le triste univers soviétique, les événements de Pologne où l'Etat communiste est l'adversaire du monde ouvrier, le vieillissement des partis occidentaux, ont usé les effets de séduction dans un Occident qui par ailleurs a connu une croissance rapide du niveau de vie, et qui a affaire maintenant à d'autres problèmes, tout aussi pressants pour la Mission: une société d'indifférence et de permissivité, l'absence des raisons de vivre (Madeleine adolescente en avait vécu l'expérience), la xénophobie... Le message de Madeleine Delbrêl ne s'est pas tu pour autant. Avec une force extraordinaire et dans un style qui n'est qu'à elle, elle demeure un grand témoin de l'absolu de l'amour de Dieu.

Mais si nous pensons à l'Amérique latine, la tentation marxiste, telle que Madeleine l'a diagnostiquée et surmontée, y est encore très vive et la leçon de l'expérience européenne y est peu ou pas reçue. Cette tentation

n'a pas la forme d'un athéisme affiché qui heurterait de front le sens religieux des masses, mais il revêt la livrée d'un messianisme de l'histoire qui tend à confondre salut et libération temporelle. Cet immanentisme est lui aussi, quoi qu'on dise, porteur d'athéisme. La méditation de Madeleine Delbrêl peut grandement aider les esprits à opérer les nécessaires discernements en vue d'une authentique et intégrale libération.

G. COTTIER, O.P.

Spécificité de la morale chrétienne *

Dans l'écrit paulinien traditionnellement désigné comme *Lettre aux Ephésiens*, on peut lire un appel pressant lancé aux croyants pour qu'ils «abandonnent leur genre de vie premier», qu'ils soient «renouvelés par une transformation spirituelle («pneumatique») de leur intelligence (*noûs*)», pour qu'ils «revêtent l'Homme Nouveau, créé selon Dieu dans la justice et la sainteté de la vérité». Cette transformation doit être la conséquence de ce que les croyants «ont appris le Christ» (cf. Ep 4/17-24).

Cet être nouveau dans le Christ que nous sommes devenus, cette «vie nouvelle» que le Christ est venu nous donner en abondance, la règle qui doit guider notre agir de fils de Dieu, c'est tout cela que nous avons à considérer si nous voulons parler de la *spécificité* de la morale chrétienne. Au début de cette semaine de réflexion qui portera sur divers aspects de l'agir humain et de sa régulation, je voudrais seulement rappeler quelques-unes des intuitions théologiques fondamentales de saint Thomas à ce sujet, intuitions qui forment l'ossature de toute la partie morale de sa théologie et auxquelles des siècles de commentaires scolaires n'ont pas réussi à faire perdre toute leur saveur évangélique (cf. S. Pinckaers, «La Loi évangélique», *Nova et Vetera*, 1985, n° 3). C'est ainsi qu'après avoir évoqué la vraie nature de la fin de la vie humaine, nous nous arrêterons brièvement sur le rôle de la charité à l'égard de toutes les vertus humaines, sur la place des vertus morales infuses dans notre organisme moral et sur la nécessité des dons du Saint-Esprit pour parvenir à notre fin dernière.

1. La fin dernière de la vie humaine

Lorsque, dans la *Somme de Théologie*, saint Thomas en vient à traiter du retour vers son Exemplaire de l'homme, image de Dieu, «principe de ses propres actes», il souligne que ce qu'il importe de considérer avant tout dans l'agir humain et dans la morale qui vient régler cet agir, c'est la fin dernière de la vie humaine. La fin, en effet, ainsi que le remarquait déjà

* Entretien donné lors de la session annuelle du *Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain*, à Kolbsheim (France) en septembre 1985.

Aristote, est «principe de tout ce que peut accomplir l'homme» (*Phys.*, II, cap. 9). Si donc nous cherchons à mettre en lumière une éventuelle spécificité de la morale chrétienne, nous devons nous tourner d'abord vers ce qui constitue la fin dernière de l'homme, telle qu'elle apparaît aux yeux de la foi, car cette fin aura, à l'égard de la morale, un rôle principal.

La Révélation nous dévoile progressivement comment «l'instinct de bonheur», si profondément enraciné dans l'homme, connaît un accomplissement bien au-delà de notre désir et de notre espoir naturels. Il y a dans l'homme plus que de l'humain. De par la libre initiative divine, l'homme est fait fils de Dieu, appelé à une connaissance parfaite et comblante du Dieu Vivant et Rédempteur. Les missions visibles du Fils et de l'Esprit découvrent à l'homme «ce qui n'est pas monté à son cœur, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment» (1 Co 2/9), toute la plénitude de sa réalité d'image de Dieu. Le Fils unique nous révèle à quel titre éminent nous sommes, grâce à lui et en lui, des fils du Père céleste Jn 1/12, 14, 16; 1 Jn 3/2; Ga 3/26, 4/4-5; Col 2/9-13) et l'Esprit du Père et du Fils atteste en nous la vérité de cette filiation (Rm 8/15-16; Ga 4/6). Enfants de Dieu par grâce et en vérité, nous sommes appelés à Lui devenir semblables en le voyant tel qu'Il est (1 Jn 3/2; Rm 8/29-30; Col 3/3-4). Tel est le donné auquel nous adhérons par la foi, sur le témoignage de la Parole de Dieu.

Tel est aussi le donné dont, en théologien, saint Thomas s'emploie à rendre raison. Au début de la *Secunda Pars*, après avoir explicitement rappelé notre qualité d'*image de Dieu* (avec l'aspect «facteur de conformation dynamique à l'exemplaire» que cette idée contient et que nous évoquions ensemble il y a deux ans¹, saint Thomas commence par s'interroger – pour les fonder en raison – sur la nature de la fin dernière de l'homme et celle de la béatitude qu'elle lui assure. Rappelons ses conclusions qui m'apparaissent importantes pour la question qui nous occupe ici.

Ayant démontré qu'il y a une fin dernière – et une seule – pour la vie humaine et que tous les actes humains reçoivent leur spécification de leur fin (les développements de la Ia-IIae, q. 1, a. 3 et 6 sont, sur ce point, essentiels), saint Thomas explique comment cette fin ultime – et la béatitude que sa possession procure – ne peut consister en aucun bien créé, mais seulement en Dieu, source universelle du Bien (Ia-IIae, q. 2, a. 8). La béatitude ultime et parfaite – la seule qui mérite vraiment ce nom – ne peut donc se réaliser que dans la vision de l'Essence divine, dans l'union à Dieu comme à l'objet de notre connaissance (Ia-IIae, q. 3, a. 8). Cette union est possible car, en raison de sa *nature* d'être spirituel, l'homme a le

¹ Cf. «L'image de Dieu dans l'homme», *Nova et Vetera*, 1984/n° 2.

désir et la *capacité* de voir l'Essence divine. C'est là l'enseignement constant de saint Thomas. Il affirme même (Ia, q. 12, a. 1) que refuser à l'homme une telle capacité, c'est aller contre la raison et contre la foi. Mais il ajoute aussitôt que cette capacité naturelle est impuissante par elle-même à acquérir la vraie béatitude (Ia-IIae, q. 5, a. 5). Il ne s'agit là que d'une puissance «obédientielle». La fin de l'homme étant un bien proprement divin, l'obtention de cette fin requiert le secours divin. En d'autres termes – et nous touchons là à une vérité spécifiquement chrétienne concernant l'agir humain –, la fin de l'homme est une fin intrinsèquement surnaturelle (*quoad essentiam*) qui suppose que notre être, nos puissances d'agir, notre action elle-même, notre nature en un mot soit intrinsèquement surélevée par Dieu pour devenir une nature de fils de Dieu. Cela exige, dès ici-bas, des énergies, des principes d'agir surnaturalisés, pour que nous soyons rendus capables d'atteindre cette fin (Ia-IIae, q. 62, a. 1).

La spécificité de la morale chrétienne me paraît donc venir d'abord du fait que la fin dernière spécifiant tous les actes humains est une fin surnaturelle en elle-même. La «règle» de ces actes humains devra par conséquent être elle aussi surnaturelle. Nul plus que saint Thomas n'a été convaincu de cette vérité essentielle et je voudrais le manifester à propos de quelques points-clés de son enseignement, qui m'apparaissent d'autant plus typiques qu'ils constituent autant de «thèses» spécifiquement thomistes.

2. La charité, forme de toutes les vertus

Dans le prolongement de son étude sur la grâce, habitus surnaturel *entitativ*, qualifiant l'essence de l'âme humaine pour en faire la *forme* d'un fils de Dieu, saint Thomas aborde «les principes divinement surajoutés à l'homme par lesquels il est orienté vers la béatitude surnaturelle» (Ia-IIae, q. 62, a. 1), à savoir les vertus théologales. Il s'interroge alors sur la façon de comprendre cet enseignement de saint Paul: «De ces trois, la plus grande, c'est la charité» (1 Co 13/13). Il manifeste d'abord la *primauté d'excellence* de la charité. Elle l'emporte sur les vertus morales parce qu'elle est théologale et, à ce titre, «elle atteint la règle première des actes humains qui est Dieu» (IIa-IIae, q. 23, a. 6); elle est plus grande même que les autres vertus théologales puisqu'elle «atteint Dieu en lui-même et pour demeurer en Lui et non pas pour que, de Lui, quelque chose nous provienne» (*ibid.*). En conséquence, notre Docteur explicite la *primauté d'influence* de la charité et il met alors en lumière des vérités qui concernent directement notre propos (IIa-IIae, q. 23, a. 7 et 8). Il ne peut y avoir, enseigne-t-il, de vertu *simpliciter* sans la charité. La vertu proprement dite,

en effet, est celle qui est ordonnée au bien principal de l'homme. Or ce bien, nous le savons, est un bien proprement divin. La charité, infusée en nous par Dieu, est l'amour de ce Bien divin qui est en même temps l'objet de notre béatitude.

Dès lors, la charité est indispensable à l'existence de vraies vertus humaines. Bien entendu, chez l'homme privé de charité, on pourra trouver certaines vertus ordonnées à des biens particuliers. Mais il ne s'agira alors que de vertus *secundum quid*, de vertus non achevées, car il leur manquera l'ordination au bien final et parfait (sans compter, remarque saint Thomas avec son réalisme habituel, que ces biens particuliers n'auront souvent que l'apparence du bien et que nous aurons affaire à de «fausses similitudes de la vertu», telles que la fausse tempérance des avars ou la fausse prudence des timorés).

La charité est donc – et nous avons là une des clés de la morale thomiste en même temps qu'un des principes fondamentaux de la morale chrétienne (cf. 1 Co 13/1 ss) – *forme* de toutes les vertus. On ne veut pas dire par là que la charité remplace les autres vertus, ni qu'elle les exténue dans leur essence même. Loin de là ! La «formalité» qu'elle exerce à leur égard n'est pas de l'ordre de la cause formelle (exemplaire ou essentielle, extrinsèque ou intrinsèque). Elle est de l'ordre de l'*effectuation*, pour autant qu'elle ordonne – et peut seule le faire – l'exercice de toute vertu à la véritable fin de l'homme (IIa–IIae, q. 23, a. 8, ad 1m). Et saint Thomas de rappeler une fois de plus, à ce propos, que, dans l'ordre moral, la forme d'un acte lui vient principalement de sa fin, car les actes moraux ont pour principe la volonté libre dont l'objet – et pour ainsi dire la forme – est la fin. Or l'ordination et l'adhésion à la véritable fin de l'homme, fin intrinsèquement surnaturelle, ne peut être le fait que de la charité, habitus volontaire surnaturel, amour surnaturel du Bien divin. La charité se trouve donc ainsi comme la racine qui nourrit toutes les autres vertus, qui donne forme parfaite et achevée à tous leurs actes. «Elle est la mère des autres vertus parce que, comme appétit de la fin dernière, elle conçoit, en les commandant, les actes des autres vertus» (IIa–IIae, q. 23, a. 8, ad 3 m).

On ne saurait mettre davantage en évidence la surnaturalité essentielle de la vie humaine dans l'état concret où Dieu la veut et donc, par conséquent, la surnaturalité intrinsèque de la morale qui vient guider cette vie.

3. *Les vertus morales infuses*

Cette surnaturalité doit se traduire en chacun de nos actes en sorte qu'il soit, non seulement un acte humain bon, mais un acte de fils de Dieu. Or

notre agir ne peut pas *naturellement* être «à la hauteur» de notre condition *surnaturelle* de fils de Dieu. C'est pourquoi, en plus de vertus morales naturellement acquises, saint Thomas marque la nécessité de vertus morales infuses. C'est là un point capital de son enseignement moral même si, comme le notait J. Maritain, «les théologiens sont malheureusement assez avarés d'explications sur la difficile question des rapports entre vertus morales infuses et vertus morales acquises dans l'âme en état de grâce»². Sans chercher à étudier toute cette question pour elle-même, essayons de comprendre l'enseignement de saint Thomas et de voir pourquoi il nous intéresse particulièrement ici.

L'argumentation de saint Thomas a un fondement scripturaire indéniable. Je me bornerai ici à évoquer l'enseignement sapientiel: la sagesse révélée est un don d'en-haut, une participation à la Sagesse même de Dieu (cf. Sg 8/21). Mais, en même temps qu'elle permet de connaître la Volonté de Dieu (Sg 10/17), elle procure «justice, équité, droiture, savoir-faire, réflexion et art de diriger» (cf. Pr 1/1-5). Elle nous fait même connaître «la structure du monde et l'activité des éléments, les alternances des solstices et le changement des saisons» (Sg 7/17 s)! Pensons aussi à l'enseignement de Paul sur le «renouvellement du jugement» qui s'opère dans le croyant et qui lui permet de discerner ce qui est bon (cf. Rm 12/2; Ep 4/23).

Saint Thomas rend raison de ce donné de foi en expliquant comment le fait que nous ayons une fin dernière surnaturelle (impliquant pour nous de participer à une nouvelle nature et à des vertus divines) exige, du point de vue de cette nature et de sa tendance vers la fin, un proportionnement nouveau dans les réalités de la vie humaine. Ces réalités doivent toutes, en définitive, être comme des moyens par rapport à notre vraie fin dernière. Elles se présentent désormais à l'action humaine avec l'exigence d'une nouvelle régulation morale, dont la mesure se prend de plus haut.

Une nouvelle moralité apparaît avec l'état de fils de Dieu par adoption. Nos actes ne trouveront leur perfection que dans leur conformité à la régulation que nous découvrons la foi au Christ, régulation dont la charité contient l'inclination surnaturelle, comme la volonté contient l'inclination naturelle au bien rationnel.

L'habitus acquis ne peut suffire à cela (même s'il est pris sous l'influence de la charité) ni non plus la vertu théologale à elle seule. Car il ne nous faut pas oublier le principe fondamental de la spécification par l'objet. L'objet moral nouveau est un acte d'ordre *humain* à régler selon les exigences chrétiennes. Il ressortit donc bien à l'ordre des vertus morales.

² J. MARITAIN, *Science et Sagesse*, in Œuvres complètes, vol. VI, Fribourg, Ed. Universitaires et Paris, Ed. St-Paul, 1983, p. 216.

Mais, en raison de la fin de l'œuvre (la vie d'un fils de Dieu), il est intrinsèquement surnaturel. Or l'acte d'une vertu acquise est et restera toujours naturel en son espèce: l'influence des vertus théologales ne pourra le faire devenir surnaturel que dans son mode de tendre vers la fin. Il faut donc, pour atteindre un objet moral surnaturel comme fin de l'œuvre à accomplir, il faut un habitus original, une vertu qui soit essentiellement d'ordre moral comme son objet et intrinsèquement surnaturelle comme ce même objet. «Il faut, écrit saint Thomas, au moyen d'autres vertus [que les vertus théologales], que l'âme soit perfectionnée en ce qui concerne les réalités autres [que ce qui regarde Dieu lui-même immédiatement], par rapport à Dieu cependant» (Ia-IIae, q. 63, a. 3).

«Il y a, au fond de cette doctrine, remarque le P. Labourdette (*Les principes des actes humains*, cours polycopié, p. 160), la vue chère à saint Thomas que l'ordre surnaturel ne doit pas être moins bien pourvu à son plan que l'ordre naturel ne l'est au sien. Pas plus que ne suffit à la nature l'ordination à sa fin connaturelle par la raison et la volonté mais qu'il faut, par rapport aux moyens, des vertus morales, pas plus ne suffit à la vie surnaturelle l'ordination à la fin surnaturelle par les vertus théologales: il y faut en outre, par rapport à des moyens dont la mesure formelle est intrinsèquement changée – est surnaturelle –, des vertus morales surnaturelles.»

Pour ce qui est l'objet de cet exposé, cette mise en évidence de l'existence en nous de vertus morales infuses me paraît particulièrement éclairante. La tâche de la morale chrétienne – sa tâche spécifique – n'est pas de nous conduire à l'état de parfait honnête homme. Elle ne vise à rien de moins qu'à «nous rendre parfaits comme notre Père céleste est parfait» (Mt 5, 48). Ceci n'est concevable que si toute notre vie humaine, la réalisation en nous de l'image de Dieu, est animée par des énergies venant de Dieu. «Aux hommes, c'est impossible, mais pour Dieu tout est possible» (Mt 19, 26). Il nous faut recevoir de Dieu les vertus «qui nous disposent bien dans cet ordre de choses qui nous rattache à la cité des saints et à la maison de Dieu» (Ia-IIae, Q. 63, a. 4). Les vertus morales infuses sont une des réalités caractéristiques d'une morale authentiquement chrétienne; elles ont à remplir une tâche qui leur est propre: faire de tout acte humain un acte de fils de Dieu. Elles sont donc indispensables à une intégrale vie surnaturelle et le théologien moral ne saurait en faire l'économie.

4. La nécessité des dons du Saint-Esprit pour le salut

Saint Thomas va plus profond encore dans sa mise en lumière de la surnaturalité intrinsèque de la vie nouvelle que nous avons à mener en

Christ. A l'intégrité de cette vie sont non seulement requises les vertus théologiques et les vertus morales infuses, mais aussi les «inspirations» – que la tradition désigne communément sous le nom de «don du Saint-Esprit».

A cause de la nature même de la vie qui doit être celle du chrétien, une vie proprement divine – ce que saint Jean appelle «la vie éternelle» –, il nous faut déployer cette vie selon un *mode d'agir* supra-humain (explication du *commentaire sur les sentences*). Ce mode d'agir supra-humain, nous précise saint Thomas dans la *Somme*, a sa raison d'être, sa cause, dans une *motion régulatrice* nouvelle: non plus celle de la raison, mais celle du Saint-Esprit, motion divine en elle-même et qui n'a plus les inévitables imperfections de la première. Comme l'écrit le P. Bernard dans son commentaire de la *Revue des Jeunes*: «L'essence du don, c'est de modifier les actes et de les pénétrer d'une mesure plus noble et plus élevée que n'est la mesure humaine; c'est de faire prendre à l'homme une allure toute divine» (*La Vertu*, II, p. 467–468). Ce nouveau mode d'agir, cette nouvelle mesure, ce ne sont pas les vertus – ni morales, ni même théologiques – qui peuvent nous le procurer. Par les vertus théologiques (et les vertus morales infuses) nous sommes bien surélevés en nos puissances d'agir. Par ces vertus, nous participons vraiment à la nature divine. Mais l'*exercice* de ces vertus ne nous est possible que selon le mode humain, selon les initiatives de notre raison. Et notre raison, même surélevée par la foi, n'est pas proportionnée de soi à la Nature divine incréée; cette nature n'est pas en nous selon une pleine et parfaite possession (elle n'est ainsi qu'en Dieu). Il s'ensuit que notre raison restera toujours inadéquate à l'Objet qu'elle a à atteindre et qui n'est rien d'autre que la Béatitude incréée, la Vie même de Dieu.

«Le seul remède possible, conclut le P. Labourdette (*op. cit.*, p. 201), est dans une assistance spéciale de celui qui, étant la Nature divine incréée, se trouve seul pleinement au niveau de l'Objet divin incréé et des opérations qui l'atteignent. Lui seul pourra suppléer à nos déficiences par des inspirations qui viennent de plus haut que notre raison ou même notre foi, en nous portant à des activités qu'il peut seul nous donner, parce qu'elles ne sauraient être laissées entre nos mains et à notre initiative sans contracter les mêmes imperfections de mode d'action que les vertus.»

Cette inspiration, précise saint Thomas, n'est pas seulement souhaitable ou le simple effet d'une surabondance de la bonté divine: elle est absolument indispensable, nécessaire au salut, en raison – nous l'avons dit – de la nature du salut que Dieu veut pour nous. En ordre à notre fin surnaturelle (vivre de la vie qui est propre à Dieu), notre raison ne nous meut qu'autant qu'elle est transformée *aliqua liter et imperfecta* par les vertus théologiques. Cette motion de la raison ne saurait donc suffire. A l'égard de notre vie divine, nous demeurons – tant que nous ne nous consumons pas

dans la lumière du face à face –, des enfants trébuchants, des apprentis maladroits auxquels Dieu doit venir tenir la main. «Il est dit au Psaume 142: Que ton Esprit bon me conduise dans la terre où je dois aller. C'est qu'en effet, à l'héritage qu'est cette terre des bienheureux, nul ne peut parvenir s'il n'est mû et conduit par l'Esprit Saint. Voilà pourquoi il est nécessaire à l'homme, pour atteindre cette fin-là, d'avoir le don du Saint-Esprit» (Ia-IIae, q. 68, a. 2). Notre vie surnaturelle ne serait pas possible sans cette inspiration: il y a là pour elle une nécessité organique. Les aptitudes à l'inspiration que constituent les dons font partie intégrante de l'état de grâce, il ne serait pas viable autrement.

Notons enfin que, s'interrogeant sur la nature de ces dons, saint Thomas nous dit qu'ils sont en nous comme des *habitus* «par lesquels l'homme est qualifié afin d'obéir promptement au Saint-Esprit» (Ia-IIae, q. 68, a. 3). Cette notion d'*habitus* souligne, à sa manière, la nécessité radicale des dons: il ne suffit pas qu'ils nous soient comme des inspirations passagères, ils doivent constituer en nous un organisme habituel, un ensemble de qualifications stables et normales pour la vie qui est devenue la nôtre. Mais l'idée d'*habitus* exprime, à mes yeux, une autre réalité des dons, et plus généralement de la vie morale chrétienne: c'est ce que j'appellerai «l'intériorité». Si les dons sont en nous comme des *habitus*, alors ils deviennent vraiment nôtres. Nous sommes mus par une règle, selon une mesure supra-humaine; mais par les dons, *habitus* permanents qualifiant nos puissances d'agir, nous sommes mis à niveau de cette règle. Les activités dont les dons sont les principes deviennent ainsi véritablement *notre* vie, une vie menée par nous selon un mode et une mesure supra-humaine. Nous rejoignons ici un point sur lequel saint Thomas insistera lorsqu'il abordera la question de la loi nouvelle. Ce qui caractérise principalement cette loi, ce qui la définit, c'est qu'elle est *lex indita*, loi intérieure. Et, reprenant un texte de saint Augustin, saint Thomas nous dira alors: «Que sont ces lois de Dieu, écrites par Dieu lui-même dans les cœurs, sinon la présence même de l'Esprit Saint?» (Ia-IIae, q. 106, a. 1). A cette intériorisation, typique de la morale chrétienne, est finalement ordonné tout l'organisme des vertus et des dons, tendant à faire de notre activité morale une réalité de plus en plus parfaitement immanente (tant du point de vue des actes que des principes de ces actes) et donc de plus en plus parfaitement *vie*.

*

Ces quelques points que nous venons de relever chez saint Thomas nous permettent, je pense, de mieux saisir ce qui constitue la spécificité de la morale chrétienne.

Une spécificité qui ne réside pas d'abord dans des préceptes nouveaux, mais qui tient à la radicale nouveauté de la vie qui est devenue la nôtre par et dans le Christ. Vie nouvelle, agir nouveau, règle et mesure nouvelles; nous pouvons dire plus précisément: vie divinisée, agir divinisé, règle et mesure divines. Pour en revenir au texte de saint Paul d'où nous étions partis, disons qu'il s'agit de passer du royaume du *noûs* à celui du *pneuma*, de celui de l'homme psychique à celui de l'homme spirituel, lequel royaume n'est autre que le Royaume de Dieu. Il nous faut revêtir l'Homme nouveau, qui ne se conduit plus seulement selon les lumières d'un jugement humain, mais selon «la justice et la sainteté qui viennent de la vérité», cette Vérité qu'est le Christ, à l'image duquel l'homme nouveau est créé par Dieu dans l'Esprit.

Mais soyons bien attentifs à l'enseignement de Paul. L'homme *pneumatique* ne succède pas au *psychique* par une simple substitution, mais par un renouvellement, une transformation. Notre condition de fils de Dieu s'enracine dans notre nature. La vie divine qui est faite nôtre est une vie d'*hommes* divinisés. En d'autres termes, la grâce ne supprime pas la nature: elle l'élève, la transmue en l'assumant.

Ces remarques, bien banales au premier abord, revêtent une grande importance si nous voulons parler de la morale chrétienne. Il s'agit d'une morale pour des hommes – qui doit donc connaître, pour mieux le diriger, toute la complexité de l'agir humain; mais il s'agit en même temps d'une morale pour des hommes appelés à partager la vie de Dieu – elle doit alors prendre sa mesure en Dieu même et requiert toutes les régulations et les énergies surnaturelles que nous avons mentionnées. S'il nous fallait trouver une formule, nous pourrions dire que la morale chrétienne est une *morale de l'Incarnation*. C'est dans la contemplation du mystère du Verbe fait chair pour notre salut que la morale chrétienne trouve sa source. Saint Paul ne nous disait-il pas que «pour le renouvellement spirituel de notre jugement», il nous fallait «apprendre le Christ» (cf. S. Pinckaers, *op. cit.*, p. 221–222)?

Cette morale est du même coup une *morale du Don*: elle est la conséquence, le retentissement pour nous, du don que le Père a fait de son Fils par amour pour le monde (Jn 3, 16). Elle tient sa puissance régulatrice et vivificatrice du don de l'Esprit «répandu dans nos cœurs» (Rm 5/5), «cet Esprit qui vient de Dieu afin que nous connaissions les dons de la grâce de Dieu» (1 Co 2/12).

Saint Thomas a été profondément pénétré de ces vérités révélées concernant le renouvellement de notre vie dans le Christ et l'Esprit. J'ai seulement voulu montrer, à travers quelques points-clés, comment son enseignement moral était de part en part illuminé et animé par ces vérités de foi. Tout au long des analyses qu'il nous propose dans la *Secunda Pars* –

et quoi qu'il puisse en sembler à un lecteur superficiel —, saint Thomas fait véritablement œuvre de théologien car la réalité dont il cherche à rendre raison ne peut apparaître qu'aux yeux de la foi : la vie humaine à conduire pour autant qu'elle est la vie d'un fils de Dieu qui doit être renouvelé à l'image de son Créateur et Père. Et la ligne de force de sa morale, saint Thomas la trouve dans ces paroles de saint Paul :

«Ceux qui sont menés par l'Esprit de Dieu, voilà ceux qui sont fils de Dieu» (Rm 8, 14, cité en Ia-IIae, q. 68, a. 2).

F. J. M.

Contemplation et sainteté

Lorsque, dans le ch. 5 de la Constitution «*Lumen gentium*», le II^e Concile du Vatican s'interroge sur «l'appel universel à la sainteté dans l'Eglise», il commence par noter ceci : «L'Eglise, dont le saint Concile présente le mystère, est aux yeux de la foi indéfectiblement sainte. En effet le Christ, Fils de Dieu qui, avec le Père et l'Esprit, est proclamé «seul Saint», a aimé l'Eglise comme son épouse, il s'est livré pour elle afin de la sanctifier (cf. *Eph.* 5, 25–26), il se l'est unie comme son Corps et l'a comblée du don de l'Esprit-Saint pour la gloire de Dieu. Aussi dans l'Eglise tous, qu'ils appartiennent à la hiérarchie ou qu'ils soient régis par elle, sont appelés à la sainteté»¹. C'est donc parce qu'ils appartiennent à cette Eglise indéfectiblement sainte que tous ses membres doivent eux-mêmes tendre à la sainteté ; et l'Eglise est sainte d'une sainteté qui dérive immédiatement et totalement de la sainteté du Christ et de son amour rédempteur. Devenue ainsi l'Epouse du Christ, l'Eglise lui est unie comme son Corps et elle est comblée, par le Christ, de l'Esprit-Saint.

Toute sainteté dérive par conséquent de Dieu qui est «le seul Saint et le seul Sanctificateur»². Elle est d'abord le mystère intime de Dieu. Inaccessible en elle-même, elle est montrée aux hommes par Dieu qui, en se manifestant comme le «Saint d'Israël», révèle ce qui le caractérise en propre, car son Nom est saint. «La joie de notre cœur, dit le Psalmiste, vient de lui, et notre confiance est en son Nom très saint» (*Ps* 33, 21). Aussi bien le Christ, par sa filiation divine et la présence en lui de l'Esprit, parce qu'il est «rempli du Saint-Esprit» (*Lc* 4, 1), est par excellence «le Saint» dont la sainteté est identique à celle de Dieu son Père. Il est «le Saint de Dieu», parce qu'il est «le Fils de Dieu» (*Mt*, 1, 24 et 3, 11). «Seigneur, à qui irions-nous, répond Simon-Pierre à Jésus qui interroge les Douze sur leur fidélité. Tu as des paroles de vie éternelle. Et nous, nous avons cru et nous avons connu que tu es le Saint de Dieu» (*Jn* 6, 68–69). Aussi il a été «doté du Nom qui est au-dessus de tout nom» (*Ph* 2,

¹ Constitution dogmatique «*Lumen gentium*», c. 5 § 30, in *Concile œcuménique Vatican II*, constitutions, décrets, déclarations, messages, Paris, Centurion, 1967, p. 78.

² Décret sur le ministère et la vie des prêtres «*Presbyterorum ordinis*», c. 2 § 5, in *ibid.*, p. 403.

9). C'est cette sainteté qui lui fait aimer les siens jusqu'au sacrifice suprême de la croix. Car la sainteté n'est autre en Dieu que son Amour infini. « Mon cœur est bouleversé en moi, en même temps ma pitié s'est émue, lisons-nous dans le livre d'Osée. Je ne donnerai pas cours à l'ardeur de ma colère, je ne reviendrai pas détruire Ephraïm ; car je suis Dieu et non pas homme, au milieu de toi je suis saint » (*Os*, 11, 8–9). Et dans la 1^{re} Epître de Jean : « Dieu est amour : qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui » (1 *Jn*, 4, 16).

Puisque Dieu est Amour et que c'est cet Amour qui constitue sa sainteté, le don le plus précieux qu'il nous fait, c'est celui de l'amour de charité répandu par l'Esprit dans nos cœurs. « Sa charité, lisons-nous dans « *Lumen gentium* », Dieu l'a répandue dans nos cœurs par l'Esprit-Saint qui nous a été donné (cf. *Rm* 5, 5). La charité qui nous fait aimer Dieu par-dessus tout et le prochain à cause de lui, est par conséquent le don premier et le plus nécessaire »³. Ce don de l'amour surnaturel doit s'approfondir et grandir jusqu'à son plein développement. Car la perfection de la vie chrétienne, l'essence de la sainteté réside spécialement dans la charité. Saint Thomas remarque en ce sens que « l'on dit d'une chose quelconque qu'elle est parfaite lorsqu'elle atteint sa fin propre, qui est son ultime perfection. Or c'est la charité qui nous unit à Dieu, fin ultime de l'âme humaine »⁴. Tel est l'enseignement de toute la tradition chrétienne, en pleine conformité avec celui de saint Paul aux Colossiens : « Par-dessus tout, revêtez l'amour : c'est le lien parfait » (*Col* 3, 14), ou avec celui de saint Jean : « Qui n'aime pas demeure dans la mort » (1 *Jn* 3, 14). La charité théologale en effet ordonne les actes de toutes les autres vertus à la fin ultime qui est Dieu, elle les anime et les informe. C'est en elle, dit saint Jean de la Croix, que « gît le fruit de la vie éternelle »⁵ et « il n'y a point de vertu qui soit agréable à Dieu sans charité »⁶. C'est sur elle, dans sa double dimension de l'amour de Dieu d'abord et ensuite de l'amour du prochain, que porte le premier précepte de la Loi divine. Cela signifie tout au moins – et cela suffit, souligne saint Thomas, pour que le précepte soit observé⁷ – que rien ne sera aimé plus que Dieu ou contre Dieu ou autant que Dieu.

³ Constitution dogmatique « *Lumen gentium* », c. 5 § 42, in *ibid.*, p. 84.

⁴ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa IIae q. 184 a. 1 in c. : « unumquodque dicitur esse perfectum in quantum attingit proprium finem, qui est ultima rei perfectio. Caritas autem est quae unit nos Deo, qui est ultimus finis humanae mentis ».

⁵ SAINT JEAN DE LA CROIX, *La montée du Mont Carmel*, Liv. III ch. 32 (30) in *Œuvres complètes*, éd. du P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, « Bibliothèque européenne », Paris, Desclée De Brouwer, 1967, p. 323.

⁶ SAINT JEAN DE LA CROIX, *La nuit obscure*, Liv. II ch. 21, in *ibid.*, p. 483.

⁷ Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa IIae q. 24 a. 8 et q. 184 a. 2. Cf. aussi de *Perf. Vit. Spir.*, cap. 3 sqq.

Il reste que nous sommes appelés à une perfection plus haute encore de la charité où soit exclu absolument « tout ce qui répugne au mouvement de l'amour vers Dieu », c'est-à-dire non seulement tout péché mortel mais encore « tout ce qui empêche l'affection de l'âme de se porter vers Dieu de tout son élan »⁸.

Un tel appel à la sainteté ne peut être entendu qu'en Jésus qui sanctifie les siens par son Esprit, l'Esprit donné au baptême et qui fait naître en nous la prière filiale puisque, dit saint Paul, il « atteste à notre esprit que nous sommes enfants de Dieu » (*Rm* 8, 16) et il fait du croyant un participant à la sainteté même de Dieu (cf. *Ep* 2, 21 et 1 *P* 2, 9). Ainsi par le baptême est réalisée une nouvelle création, une transfiguration de tout l'être capable désormais d'un agir surnaturel et de cette maturation dans l'amour et la connaissance de Dieu qui le conduira jusqu'à la perfection chrétienne. Sanctifiés par l'Esprit au baptême, « engendrés à nouveau par une semence non pas corruptible mais incorruptible, par la parole de Dieu vivante et permanente » (1 *P* 1, 23), les chrétiens ont à se sanctifier. Don gratuit, la sainteté est donc aussi une vocation à laquelle le chrétien doit répondre toujours mieux. Ce lent mûrissement se réalise par l'Esprit qui tisse dans l'âme sanctifiée les liens d'une union toujours plus étroite à Dieu dans le Christ, par une participation consciente à la vie du Christ telle que, dit saint Paul, « la vie de Jésus soit elle aussi manifestée dans notre corps » (2 *Co*, 4, 10), que « celui qui s'unit au Seigneur » soit « avec lui un seul esprit » (1 *Co* 6, 17) et qu'il puisse offrir au Père le culte d'« adoration en esprit et en vérité » (*Jn*, 4, 24). C'est cette sainteté ontologique et sa croissance et son épanouissement dans l'agir dont le Christ est « à la fois l'initiateur et le consommateur »⁹, que le Concile entend exprimer dans ces quelques lignes : « Appelés par Dieu, non au titre de leurs œuvres mais au titre de son dessein et de sa grâce, justifiés en Jésus notre Seigneur, les disciples du Christ sont véritablement devenus dans le baptême de la foi, fils de Dieu, participants de la nature divine et, par conséquent, réellement saints. Cette sanctification qu'ils ont reçue, il leur faut donc, avec la grâce de Dieu, la conserver et l'achever par leur vie ». Et cet approfondissement de la sanctification dans les cœurs jusqu'à son accomplissement passe par l'imitation du Christ afin que les fidèles « marchant sur ses traces et devenus conformes à son image, accomplissant en tout la volonté du Père, ils soient avec toute leur âme voués à la gloire de Dieu et au service du prochain »¹⁰.

⁸ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa IIae q. 184 a. 2 in c.

⁹ Constitution dogmatique « Lumen gentium », c. 5 § 40, in *op. cit.*, p. 79.

¹⁰ *Ibid.*, c. 5 § 40, p. 79-80.

S'il n'y a d'autre chemin de sanctification que celui qui passe par le Christ, la ressemblance du Père ne pouvant être atteinte autrement que par l'assimilation au Fils, c'est que celui-ci est cause exemplaire, méritoire et efficiente de toute sainteté. Il n'y a donc qu'une unique sainteté qui suppose les mêmes fondements et moyens de sanctification, c'est-à-dire la grâce habituelle et actuelle, les vertus et les dons infus, et la participation aux sacrements, principalement l'Eucharistie « source et sommet de toute la vie chrétienne »¹¹, source de la « sanctification des hommes dans le Christ » et « glorification de Dieu »¹². Et cependant cette sainteté, une dans son essence et dans les moyens de sanctification qu'elle suppose, est amenée à revêtir autant de modes d'expression différents qu'il y a de manières de participer à l'infinie sainteté de Dieu. Appelés par le Père à « reproduire l'image de son Fils » (*Rm* 8, 29), les chrétiens emprunteront des chemins divers, chacun selon ses conditions de vie, le genre de vie adopté et aussi, comme le dit le Concile, « selon la mesure du don du Christ », « selon ses propres dons et ressources »¹³. L'important est de bien voir que si les chemins de sainteté varient avec les personnes et aussi avec les époques de l'histoire et leurs besoins particuliers, c'est chacun sans exception qui est appelé à la perfection de la vie chrétienne, c'est-à-dire à la perfection de la charité, selon une intensité et une profondeur d'union au Christ à la mesure des dons reçus du Seigneur. L'appel de Jésus ne souffre pas d'exception : « Vous donc, soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Mt* 5, 48). Il s'agit là d'un précepte qui s'étend à tous ceux qui croient au Christ. Et pour y répondre, ils devront normalement entrer dans la prière commune de l'Eglise centrée sur la Messe en même temps que dans la prière personnelle contemplative, car il ne faut jamais oublier que, comme le disait Jean Bourgoint devenu le Frère Pascal, « la prière vécue prend sa source dans la Messe pour se jeter dans la Messe »¹⁴.

*

* *

De la prière contemplative, pour comprendre comment elle unit souverainement à Dieu par l'amour, on peut reprendre la très belle définition du P. Lallemand : « la contemplation est une vue de Dieu ou des choses

¹¹ *Ibid.*, c. 2 § 11, p. 30.

¹² Constitution sur la sainte liturgie « Sacrosanctum Concilium », c. 1 § 10, in *op. cit.*, p. 156.

¹³ Constitution dogmatique « Lumen gentium », c. 5 § 40-41, in *op. cit.*, p. 80.

¹⁴ JEAN BOURGOINT (Frère Pascal), *Le retour de l'enfant terrible*, Lettres 1923-1966, recueillies par J. Hugo et J. Mouton, « Les Grandes Correspondances », Paris, Desclée De Brouwer, 1975, p. 198.

divines, simple, libre, pénétrante, certaine, qui procède de l'amour et qui tend à l'amour». «C'est l'emploi de la plus pure et plus parfaite charité. L'amour en est le principe, l'exercice et le terme»¹⁵. Aussi bien, dit le P. de Caussade parlant de cette oraison qu'il appelle, selon un terme familier à Madame Guyon, l'«oraison du cœur», par elle on va à Dieu «très vite et sans beaucoup de peine, comme ceux qui vont en pleine mer sur un bon vaisseau avec un vent favorable»¹⁶. On peut se référer aussi à la définition très simple du P. de Foucauld : «prier, c'est penser à Dieu en l'aimant»¹⁷. On peut songer encore à ce qu'écrit le P. Surin dans son *Catéchisme spirituel*. Pour lui, l'oraison contemplative «est un simple repos de l'âme dans lequel elle goûte et connaît les choses divines, sans qu'elle ait peine à se tenir en la présence de Dieu et à considérer avec affection les choses célestes»¹⁸. Saint Jean de la Croix ne veut pas dire autre chose lorsqu'il définit la contemplation comme une «Sagesse de Dieu pleine d'amour»¹⁹ ou comme «une connaissance et vue générale ou amoureuse de Dieu»²⁰.

Connaissance et à ce titre acte de l'intelligence selon une «simple intuition de la vérité»²¹ puisque c'est la foi qui, pénétrant à l'intime de Dieu, se fait savoureuse, la contemplation procède de l'amour théologal, elle s'établit tout entière en lui et par lui lorsque, comme le dit encore saint Jean de la Croix, le «vent du Saint-Esprit» le «meut et agite» «pour le faire voler à Dieu»²², et c'est encore l'amour qui en est le fruit. Comment ne pas voir dès lors que la contemplation chrétienne ouvre immédiatement sur l'amour dont elle n'est à aucun moment dissociable, jusqu'à cette perfection de l'«égalité d'amour» qui représente ici-bas, pour le Docteur mystique, le sommet de l'union de l'âme à son Seigneur ? Aussi bien, dit saint Thomas, «l'ultime perfection de la vie contemplative ne

¹⁵ LOUIS LALLEMANT, *Doctrine Spirituelle*, VII, ch. IV, art. 5, «Collection Christus n° 3, Textes», Paris, Desclée de Brouwer, 1979, p. 348–349.

¹⁶ JEAN-PIERRE DE CAUSSADE, *Traité sur l'oraison du cœur*, ch. V, in *Traité sur l'oraison du cœur – Instructions spirituelles*, «Collection Christus n° 49, Textes», Paris, Desclée de Brouwer-Belamin, 1981, p. 95.

¹⁷ FRÈRE CHARLES DE JÉSUS (Charles de Foucauld), *Œuvres spirituelles*, Anthologie, Paris, Seuil, 1958, p. 141.

¹⁸ JEAN-JOSEPH SURIN, *Catéchisme spirituel*, Haton, Paris 1882, t. 1, p. 10.

¹⁹ SAINT JEAN DE LA CROIX, *La nuit obscure*, ch. 4, in *Œuvres spirituelles*, Ed. du P. Grégoire de Saint Joseph, Paris, Seuil, 1947, p. 558.

²⁰ SAINT JEAN DE LA CROIX, *La Montée du Mont Carmel*, Liv. II ch. XII, in *ibid.*, p. 160.

²¹ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa IIae q. 180 a. 3 ad 1um : «sed contemplatio pertinet ad ipsum simplicem intuitum veritatis».

²² SAINT JEAN DE LA CROIX, *Cantique spirituel*, Str. XXIII, in éd. du P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 630.

consiste pas à voir simplement, mais aussi à aimer la vérité divine»²³. L'union d'amour à l'intime de Dieu dans la prière contemplative est donc bien, comme l'écrivaient Jacques et Raïssa Maritain dans leur petit livre sur *La vie d'oraison*, «le moyen par excellence de parvenir à la perfection de la charité et de l'exercer». Et ils précisaient qu'il s'agit là d'un «moyen conjoint à la fin»²⁴ parce que, dans les plus hautes réalisations de cette union transformante, l'âme est établie dans un état qui représente le sommet en ce monde du développement de la vie de la grâce des vertus et des dons et par conséquent comme l'avant-goût et le prélude normal de la vie bienheureuse à laquelle nous sommes gracieusement destinés et qui nous est réellement promise. En sorte que, de droit et normalement, c'est avec le mariage spirituel que coïncide la pleine perfection accessible ici-bas, le plein accomplissement de la charité c'est-à-dire la haute sainteté.

Que les plus éminentes réalisations de la charité dans une âme trouvent dans un sublime état de contemplation leur moyen adéquat, cela ne pourrait nous surprendre que si nous omettions de considérer la dimension affective que comporte toujours, même si c'est de manières très diverses, l'activité contemplative quels que soient sa nature et son mode, selon une connaissance conceptuelle ou selon une connaturalité d'amour supra-conceptuelle. La contemplation répond toujours à la vocation la plus radicale de l'âme comme esprit, c'est-à-dire la vocation à une sagesse où le réalisme de la connaissance et le réalisme de l'amour étroitement unis témoignent d'une même générosité foncière de l'esprit dans sa conversion à l'être. S'agissant de la contemplation chrétienne proprement dite où l'Esprit-Saint, pour faire pénétrer l'âme dans le mystère de l'intimité divine, lui fait gravir les dix degrés de cette «échelle d'amour» dont parle saint Jean de la Croix²⁵, c'est la dimension affective qui est première et fondamentale, parce qu'en ce monde l'amour est plus unitif que la connaissance intellectuelle et qu'il vaut mieux aimer Dieu que simplement le connaître. Et c'est la foi qui suscite ce désir de pleine communion amoureuse en Dieu. N'oublions pas non plus cependant qu'à l'inverse la charité elle-même creuse en l'âme le désir d'une connaissance qui lui soit parfaitement proportionnée, d'un surcroît de pénétration intellectuelle,

²³ SAINT THOMAS D'AQUIN, *Sum. theol.*, IIa IIae q. 180 a. 7 ad 1um: «et haec est ultima perfectio contemplativae vitae: ut scilicet non solum divina Veritas videatur, sed etiam ut ametur».-

²⁴ J. ET R. MARITAIN, *De la vie d'oraison*, Nouvelle éd. revue et augmentée, Paris, A l'art catholique, 1933, p. 27.

²⁵ Cf. SAINT JEAN DE LA CROIX, *La nuit obscure*. Liv. II ch. 19, in éd. du P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 475.

d'une contemplation parfaite dans une pleine possession spirituelle. Ce sera la vision béatifique, le face-à-face auquel nous aura normalement préparés, dans l'obscurité de la foi, la contemplation amoureuse des saints mystères. « Bienheureux, dit Syméon le Nouveau théologien, ceux qui à présent ont allumé la lumière dans leur cœur et ne l'ont pas laissée s'éteindre, car au sortir de cette vie ils iront avec éclat au-devant de l'époux et entreront avec lui dans la chambre nuptiale en portant les flambeaux »²⁶.

La contemplation infuse ouverte est donc normalement nécessaire – d'une nécessité morale, car Dieu peut toujours conduire une âme à la perfection au moins commune par d'autres voies où n'apparaît pas la contemplation d'une manière typique – à la perfection de la charité ; et elle est en droit normalement conjointe à la haute sainteté. Aussi bien, c'est dans la mesure où nous sommes tous appelés (par manière de précepte) à la perfection de l'amour que nous sommes tous appelés (par manière d'appel et non de précepte, car la contemplation est de l'ordre des moyens par rapport à la perfection de la charité) à la contemplation de grâce. Nous le savons en effet, « la Sagesse brille et ne se flétrit pas, elle se laisse voir aisément par ceux qui l'aiment et trouver par ceux qui la cherchent » (Jg 6, 12). Son accueil et son épanouissement sont d'autant plus nécessaires que l'amour qu'elle réalise, fortifie et développe est ce qu'il y a de plus fragile, de plus sujet aux tentations de l'esprit et de la chair, l'égoïsme, la volonté de puissance et les passions désordonnées. Or, comme le dit le P. Lallemant, « la contemplation est la vraie sagesse ». Sans elle « jamais on n'avancera beaucoup dans la vertu, et l'on ne sera jamais bien propre à y faire avancer les autres. On ne sortira jamais entièrement de ses faiblesses et de ses imperfections. (...) Elle produit des actes excellents et dégagés des impuretés de la nature, des actes d'amour de Dieu très sublimes qu'on ne fait que très rarement sans ce don, et enfin elle perfectionne la foi et toutes les vertus, les élevant au plus haut degré où elles peuvent monter »²⁷.

S'il est vrai que l'appel universel à la contemplation la plus élevée est indissociable – à titre de moyen normalement requis en droit – de l'appel universel à la haute sainteté, il faut bien voir que, en conséquence, toute vie théologale a besoin, d'une manière ou d'une autre, de se nourrir de contemplation. Ce pourra être à divers degrés et bien souvent (moins qu'on ne le croit peut-être) ce ne sera que d'une manière déguisée. Alors, comme le disait Jacques Maritain, ces âmes entrées dans la vie de l'esprit,

²⁶ SYMÉON LE NOUVEAU THÉOLOGIE, Ethique 10, cité dans *Prière mystique*, « Foi vivante », Paris, Cerf, 1979, p. 102.

²⁷ LOUIS LALLEMANT, *Doctrine spirituelle*, op. cit., VII ch. IV, art. 4, p. 348.

c'est-à-dire dans la vie mystique ou sous le régime habituel des dons de l'Esprit, « auront la grâce de la contemplation, mais d'une contemplation *masquée*, inapparente »²⁸. Le style de vie de ces personnes sera actif et c'est dans cette mesure surtout que leur cœur sera docile à l'Esprit et à ses dons. Elles s'élèveront par là jusqu'à une grande perfection, même s'il ne s'agira pas de la haute sainteté qui requiert normalement la contemplation typique. Il reste que, pour le plus grand nombre d'âmes il faut, me semble-t-il, souhaiter et encourager l'affermissement d'une contemplation pleinement manifestée en ses lignes exemplaires quoique, là encore, d'une manière intrinsèquement diversifiée. Je ne puis aborder ici dans toutes ses dimensions le problème si difficile et si complexe de l'appel prochain à la contemplation manifeste. Il doit être résolu sans doute avec les plus extrêmes nuances, car il touche directement au mystère du dessein divin sur les âmes. Certaines n'entendront jamais cet appel pour des motifs bien divers et parfois indépendants de leur volonté, mais aussi et nous aurions bien tort, je crois, de minimiser cela alors que tous les grands spirituels le soulignent fortement, en raison de leurs négligences ou de leurs fautes ou, plus encore peut-être, sous l'empire de la peur qui peut s'emparer des esprits lorsque, habitués à vivre à la superficie d'eux-mêmes ou sur l'enceinte du château intérieur comme dirait sainte Thérèse d'Avila, ils présentent en eux-mêmes les profondeurs d'où naissent les options décisives et aussi un bouleversant mystère de mort et de résurrection incluant les sacrifices les plus exigeants.

Au reste, la grande question de notre époque ne me semble pas celle des formes masquées et a-typiques de la contemplation. A vrai dire, ce seront sans doute toujours les plus nombreuses. Ce qui me paraît au contraire significatif pour aujourd'hui, c'est bien plutôt, chez ceux qui ont, selon l'expression du P. Molinié, « le courage d'avoir peur »²⁹, l'apparition d'un nouveau style de contemplation typique et ouverte, celui que Jacques et Raïssa Maritain ont très heureusement qualifié de contemplation sur les chemins. Car, comme le notait le P. Voillaume il y a quelques années, « si la contemplation doit exister chez tout chrétien au moins à l'état de germe, il est souhaitable que ce germe se développe le plus possible, à la mesure même de la générosité et de la charité. L'atrophie de ce germe dans le cœur d'un chrétien n'irait pas sans grands dommages pour l'intégrité et la perfection de sa vie chrétienne »³⁰. Aussi bien, selon Jacques

²⁸ J. MARITAIN, *Questions de conscience*, Paris, Desclée De Brouwer, 1938, p. 146.

²⁹ Cf. M.-D. MOLINIÉ, *Le courage d'avoir peur*, Paris, Cerf, 1982.

³⁰ R. VOILLAUME, *La contemplation aujourd'hui*, « Foi vivante », Paris, Cerf, 1979, p. 46-47.

et Raïssa Maritain, «le grand besoin de notre âge, en ce qui concerne la vie spirituelle, est de mettre la contemplation sur les chemins»³¹.

*

* *

Sous quelle forme la contemplation interviendra-t-elle ainsi sur les chemins du monde? C'est là une bien grande question, car une telle contemplation devrait normalement répondre au profond besoin qui est le nôtre aujourd'hui d'une nouvelle floraison de saints pour notre temps, et je n'aurai pas la prétention d'essayer de l'éclairer en quelques mots. Jacques et Raïssa Maritain y ont déjà largement répondu; mais avant eux une Thérèse de Lisieux, un Charles de Foucauld avaient vécu en profondeur ce type de spiritualité auquel n'est d'ailleurs pas étrangère la naissance des tiers-ordres, ou encore des doctrines comme celles de saint François de Sales, du Père de Caussade ou du Père de Clorivière, et aujourd'hui la multiplicité des Instituts séculiers.

Raïssa Maritain en a indiqué les deux caractères majeurs: une constante attention à Jésus présent et la charité fraternelle³². Jacques Maritain commente: «contempler seul à seul Dieu dans l'humanité de Jésus; contempler Jésus à travers le prochain qu'il aime et que nous aimons, voilà les deux voies les plus hautement désirables de la contemplation pour l'homme engagé dans les travaux du monde»³³. C'était bien la vocation du P. de Foucauld qui, contemplant le Cœur du Christ, découvrait toujours plus radicalement les profondeurs inépuisables de l'amour de Dieu pour chacun de ses enfants et le mystère propre de la charité envers les hommes.

Dans la ville de Naïn, Jésus va ressusciter un jeune homme que l'on porte en terre. Il regarde sa mère, une veuve. Et, dit Luc: «en la voyant, le Seigneur fut pris de pitié pour elle et lui dit: «Ne pleure plus» (*Lc* 7, 13). De même devant le tombeau de Lazare, Jésus, nous dit Jean, pleure et frémit intérieurement (*Jn* 11, 35-38). La contemplation sur les chemins permet d'entrer dans le mystère de ce regard du Christ sur les hommes et de rejoindre ainsi à sa source la sainteté même de l'amour. Une telle réalisation de la vie contemplative suppose, à titre d'élément constituant, la pleine et constante communion aux souffrances des hommes en même temps que la présence de la souffrance et des angoisses personnelles liées

³¹ J. ET R. MARITAIN, *Liturgie et Contemplation*, Paris, Desclée De Brouwer, 1959, p. 76-78.

³² Cf. *Ibid.*, p. 76-78.

³³ J. MARITAIN, *Le Paysan de la Garonne*, Paris, Desclée De Brouwer, 1966, p. 344.

aux conditions de vie dans le monde. Il en résultera d'abord, me semble-t-il, certaines formes que prendra la prière, le plus souvent sans doute la forme d'un appel douloureux allié à la conscience de plus en plus profonde de sa propre misère et faiblesse ainsi que de son impuissance totale. Les grands moments de consolation spirituelle et de repos paisible en Dieu ne seront pas rares pour autant, car Dieu n'est pas avare de ses dons et il se plaît à laisser éprouver à ceux qui l'aiment la douceur du Cœur de Jésus. Il en résultera également certaines caractéristiques particulières du lent cheminement purificateur, de la traversée du désert ponctuée des grands ébranlements intérieurs qui sont autant de pâques parce que, par eux, se fait le passage de la mort à une vie plus authentiquement transfigurée par la vie même du Christ ressuscité. « A tout moment, écrit Jacques Maritain, on a affaire aux égarements de notre nature et de notre amour naturel du créé ; à tout moment on a affaire aussi à la grandeur et à la dignité de notre nature, comme à la douceur et à la noblesse de notre amour naturel du créé »³⁴. C'est l'épreuve de la tentation qui sera d'autant plus forte qu'on découvrira mieux en effet que celle-ci n'est pas toujours sans engager une certaine noblesse voire une certaine pureté et candeur naturelles désarmantes.

La vertu de foi sera particulièrement éprouvée dans ces moments de crise purificatrice au contact d'une société marquée par l'athéisme et l'indifférence, comme nous le montre l'exemple d'une Thérèse de Lisieux, mais aussi la vertu de charité par la cruelle prise de conscience d'une profonde incapacité à aimer en vérité. Enfin, l'espérance subira elle aussi une radicale purification tant il est vrai que, comme le souligne Olivier Clément, « il semble que vient le temps d'une tendresse attentive et triste, sans espérance, où les hommes orphelins se serreront frileusement les uns contre les autres, entourant les mourants d'une affection délicate, pourtant vide car tout entière de ce monde »³⁵. Aussi bien, ce pourra être souvent dans le creuset de l'angoisse et du désespoir si facilement sécrétés par notre civilisation malade et en crise, que s'affermira réellement l'espérance. Les âmes contemplatives qui auront affronté et surmonté telle ou telle des grandes tentations dont le monde contemporain est traversé et devant lesquelles il est entièrement désarmé auront, me semble-t-il, une vocation particulière à approcher et discerner avec un amour brûlant le mystère du mal, du péché et la force du désespoir dans le cœur de leurs frères. En effet, la voie bien mystérieuse et douloureuse par laquelle elles auront été conduites les aura menées très loin dans la découverte de leur propre faiblesse et, à travers cette misère reconnue, de

³⁴ J. MARITAIN, *Ibid.*, p. 346-347.

³⁵ O. CLEMENT, *La Révolte de l'Esprit*, « Monde Ouvert », Paris, Stock, 1979, p. 37.

la douce miséricorde de Dieu. « Parce que les bons, observe saint Thomas, courent à certains égards plus particulièrement le risque de s'enorgueillir, à cause du bien qui est en eux, le Seigneur permet quelquefois qu'une partie de ce bien soit empêchée dans ses élus, soit par l'infirmité, soit par quelque défaut, ou même par un péché mortel; ils sont ainsi conduits à s'humilier et à reconnaître que par leurs propres forces ils ne peuvent pas rester debout »³⁶. Ayant traversé, avant d'en sortir triomphants, l'épreuve de la tentation et peut-être même le péché, ils seront particulièrement disposés à communier aux difficultés et aux souffrances de ceux qui se débattent dans la nuit sans soupçonner que, comme l'écrivait Bernanos, « tout au bout de la nuit on retrouve une autre aurore »³⁷. Ce sera leur manière à eux – surabondante à vrai dire – de plonger au fond de la souffrance rédemptrice par le seul rayonnement de leur charité leur inspirant un total sacrifice d'eux-mêmes. Pour ceux qui sont voués en même temps à la recherche de la vérité philosophique et théologique, c'est là sans doute une voie éminente pour répondre à ce devoir, dont parle le II^e Concile du Vatican, de « sauvegarder dans l'humanité les puissances de contemplation et d'admiration qui conduisent à la sagesse »³⁸.

Il y aurait bien des choses à dire et d'une manière plus générale, sur la vocation corédemptrice des contemplatifs vivant dans le monde et aussi sur les profondes nuits purificatrices qu'il leur faut traverser. Il me semble que celles-ci auront cette originalité – plus marquée peut-être que chez les contemplatifs cloîtrés – de faire intervenir, en plus de l'« influence particulière de Dieu », « d'autres causes immédiates de grandes souffrances ». Celles-ci auront alors « l'effet, total ou partiel de la « nuit de l'esprit » ». Ces causes seront par exemple « une grande épreuve psychique, de pénibles et longues maladies, des états prolongés de profonde humiliation, de gros échecs, une très grave incompréhension sociale... Dieu peut s'en servir pour conduire l'homme à travers la « nuit de l'esprit » »³⁹.

Mais je ne voudrais pas terminer sans évoquer le rôle que je crois tout à fait central de la Vierge Marie dans la prière du contemplatif sur les chemins du monde. C'est la médiation de Marie qui, selon le Bienheureux Grignon de Monfort, permet de passer « plus doucement et plus tranquillement » à travers les dures souffrances, les angoisses sèches des nuits mystiques. « On y trouve, dit-il, à la vérité, de grands combats à donner et de grandes difficultés à vaincre; mais cette bonne Mère et Maîtresse se

³⁶ Saint Thomas d'Aquin, *Exposit. in II Epist. ad. Cor.*, c. XII, lect. 3.

³⁷ G. BERNANOS, *Dialogue des carmélites*, « La Pléiade », Paris, N.R.F. Gallimard, 1961, p. 1586.

³⁸ Constitution pastorale « Gaudium et spes », p. 2, c. 2 § 56, in *op. cit.*, p. 287.

³⁹ C. DE MEESTER, *La perle et l'enfant*, Paris, Cerf, 1978, p. 176.

rend si proche et si présente à ses fidèles serviteurs, pour les éclairer dans leurs doutes, pour les affermir dans leurs craintes, pour les soutenir dans leurs combats et leurs difficultés, qu'en vérité ce chemin original pour trouver Jésus-Christ est un chemin de roses, en comparaison des autres chemins»⁴⁰.

N'oublions pas non plus que, associée à la vie entière de Jésus et à sa mort, «son <fiat> est inséparable de celui de Jésus <à son entrée dans le monde> (*He*, 10, 5) et il s'est prolongé avec celui de Jésus jusqu'au <Consommatus est> du Calvaire»⁴¹. Souffrant de la souffrance même du Christ et parce que sa communion avec le Christ est parfaite, elle a le privilège de coopérer au salut du genre humain comme tel. Au pied de la croix, «elle est là, en notre nom mais si parfaitement qu'en sa personne le genre humain se dépasse lui-même et s'unit à ce que son Sauveur fait pour lui»⁴². Comment les contemplatifs dans le monde, particulièrement appelés à cette œuvre de corédemption à laquelle tous les chrétiens sont invités et par laquelle – à la différence de Marie qui collabore à l'acquisition même de la Rédemption – ils participent à l'application aux hommes des fruits de la Rédemption, ne lèveraient-ils pas les yeux vers l'humble servante du Seigneur, «modèle des vertus qui rayonne sur toute la communauté des élus»⁴³? «Jésus-Christ, disait le saint P. Kolbe, est l'unique Médiateur entre Dieu et l'humanité; l'Immaculée est l'unique Médiatrice entre Jésus et l'humanité. Et nous, nous serons les heureux médiateurs entre l'Immaculée et les âmes dispersées dans le monde entier»⁴⁴.

Enfin Marie, par sa maternité divine, nous conduit au mystère intime de Dieu, elle nous permet d'approcher le Cœur de Jésus et nous donne de l'aimer avec son cœur à elle. Par elle nous sommes plus parfaitement associés au destin même du Christ. Elle-même nous guide vers le seul à seul avec Dieu qui est la part essentielle de tout contemplatif en nous redonnant le contrôle de nous-mêmes, en nous délivrant de cette agitation fébrile qui est la nôtre et de cette sorte d'incapacité psychologique à se recueillir, à être attentif au moment présent et à prendre le temps nécessaire pour la prière. «O toi, disait saint Bernard, qui te vois ballotté dans le courant de ce siècle au milieu des orages et des tempêtes plus périlleusement que si tu marchais sur terre, ne détourne pas les yeux de l'éclat de cet astre si tu ne veux pas être accablé par les tempêtes... Si elle

⁴⁰ Cité par R. GARRIGOU-LAGRANGE, *L'amour de Dieu et la Croix de Jésus*, Paris Cerf, 1929, T. II, p. 513.

⁴¹ M.-J. NICOLAS, *Theotokos - Le mystère de Marie*, Paris, Desclée, 1965, p. 156.

⁴² M.-J. NICOLAS *Ibid.*, p. 168.

⁴³ Constitution dogmatique «*Lumen gentium*» c. 8 § 65, in *op. cit.*, p. 112.

⁴⁴ M. KOLBE, *L'Immaculée révèle l'Esprit-Saint*, Paris, Lethielleux, 1974, p. 67.

te tient par la main, tu ne tomberas pas; si elle te protège, tu ne craindras pas; si elle te guide, tu ne connaîtras pas la fatigue; et si elle t'est favorable, tu es sûr d'arriver»⁴⁵. La vie dans le monde, il est vrai, semble dévorer la part de silence et de solitude qui sont des conditions indispensables de la prière. D'une certaine manière d'ailleurs, le manque de temps est une forme de pauvreté qui nous unit au Christ. Quelle vie fut plus remplie et plus donnée que la sienne? Et cependant l'Evangile contient de nombreuses allusions aux longues prières solitaires de Jésus, la nuit ou à la pointe du jour, au désert ou sur une montagne... Les nombreuses occupations souvent harassantes ne doivent pas constituer un prétexte à la négligence de la prière solitaire qui, si brève soit-elle, doit, selon saint Jean de la Croix, prévaloir sur toute autre occupation et à laquelle il faut à tout prix rester fidèle. Le Docteur mystique conseille, pour favoriser la prière, «un lieu solitaire et même âpre»⁴⁶, se souvenant de la recommandation du Christ qui s'adresse au contemplatif dans le monde comme au contemplatif dont le mode de vie est essentiellement séparé du monde: «quand tu pries, entre dans ta chambre, et fermant ta porte, prie ton Père dans le secret; et ton Père qui voit dans le secret, te le rendra» (*Mt* 6, 6).

*

* *

L'essentiel est donc, ainsi que le rappelait Jean Bourgoïnt, «d'être et de demeurer, tant que dure l'oraison, autant qu'il dépend de nous, suprêmement attentif à garder avec Lui, avec ou sans paroles, un rapport de personne à Personne: VOUS, mon Dieu. Une prière où il n'y aurait rien d'autre que ce mot serait une prière parfaite»⁴⁷. C'est bien le privilège de la prière, lorsqu'elle se fait contemplative, de nous unir selon toute la profondeur de notre subjectivité avec les profondeurs de Dieu en son mystère tri-personnel. Et jamais nous ne pourrions progresser dans la charité et la vivre pleinement dans un cœur unifié et pacifié sans cette connaissance amoureuse de l'intimité divine qui constitue la contemplation chrétienne. Celle-ci on l'appelle par conséquent à juste titre contemplation des saints, parce que, selon les styles les plus divers, la contemplation est toujours au cœur de la vie des saints et parce que, normale-

⁴⁵ SAINT BERNARD, *Œuvres*, trad. et préf. par M.-M. Davy, «Les maîtres de la spiritualité chrétienne – Textes et études», Paris, Aubier-Montaigne, 1945, T. II, p. 176.

⁴⁶ SAINT JEAN DE LA CROIX, *La montée du Mont Carmel*, Liv. III, ch. 42, in éd. du P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 342.

⁴⁷ J. BOURGOÏNT (Frère Pascal), *op. cit.*, p. 193.

ment, la vie de la grâce ne peut s'accomplir jusqu'à la perfection éminente et la haute sainteté que dans les âmes entrées dans le régime de l'Esprit jusqu'à l'union transformante pleinement et ouvertement manifestée. Et s'il est vrai que, comme l'écrit encore Jean Bourgoing, «dans le temps comme dans l'éternité on ne peut jamais aller à Dieu que par son propre amour»⁴⁸, les âmes les plus avancées dans la voie de la charité seront celles qui aimeront «avec la force et la pureté de l'Esprit-Saint»⁴⁹. Julien Green écrit admirablement cela à sa manière, c'est-à-dire simplement et fermement : «ce qu'il faut d'amour à l'homme, dit-il, nous est donné par l'amour même : le Saint-Esprit»⁵⁰. Et cela, ce don de l'amour se produit éminemment, nous le savons bien, dans la contemplation mystique où, dit saint Jean de la Croix, «Dieu enseigne l'âme en secret et l'insruit en perfection d'amour»⁵¹. Encore faut-il que cette intervention de Dieu ait été ardemment désirée et qu'elle ait été accueillie avec générosité et un plein consentement. Mais tout homme qui a compris que la sainteté n'est pas un luxe mais une nécessité et une vocation universelle, aura le courage et l'humilité d'entrer dans le «fiat» de la Vierge Marie et de se livrer entièrement par ses mains entre les mains de l'Esprit qui est seul capable de briser ce que saint Jean appelle l'orgueil de la vie et qui fait de nous, dans la contemplation de sa gloire inaugurée dans la foi, de véritables «fils de lumière» (*Jn* 12, 36).

Toulouse, le 19 août 1984

YVES FLOUCAT

⁴⁸ J. BOURGOINT (Frère Pascal), *Ibid.*, p. 190.

⁴⁹ SAINT JEAN DE LA CROIX, *La nuit obscure*, Liv. II, ch. 4, éd. du P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 429.

⁵⁰ J. GREEN, *Ce qu'il faut d'amour à l'homme*, Paris, Plon, 1978, p. 158.

⁵¹ SAINT JEAN DE LA CROIX, *La nuit obscure*, Liv. II ch. 5, éd. du P. Lucien-Marie de Saint-Joseph, *op. cit.*, p. 429.

Les Réformateurs voulaient-ils fonder une nouvelle Eglise?

LA RÉPONSE DU PASTEUR CLAUDE À BOSSUET

Dans le *memorandum* publié par la Fédération des Eglises protestantes de Suisse à l'occasion de la visite pastorale que le Pape Jean Paul II devait accomplir dans notre pays en 1981, nous lisons cette déclaration: «Les Réformateurs n'avaient pas l'intention de fonder une nouvelle Eglise. Il leur importait bien davantage de faire valoir l'Evangile à nouveau dans toute l'Eglise»¹.

Durant les dialogues qui auront lieu en l'année 1986, 450^e anniversaire de la Réformation dans le canton de Vaud et celui de Genève, cette question sera certainement discutée à nouveau. Il nous a paru bon de nous référer à la controverse qui s'engagea entre Bossuet et le pasteur Claude à propos des interrogations de M^{lle} de Duras qui hésitait avant de demander son entrée dans l'Eglise catholique. Le problème des intentions profondes des Réformateurs contestant la chrétienté de leur temps est posé explicitement par les deux controversistes. La solution qui est donnée de part et d'autre permet de rejoindre des préoccupations contemporaines qui ne sont pas dépourvues d'intérêt pour le dialogue œcuménique.

L'interprétation de l'article 31 de la Confession de foi de la Rochelle

Bossuet reproche aux réformés de rejeter «ce que tous les chrétiens entendent par le nom d'Eglise»². En effet, «c'est une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ, et de se gouverner par sa

¹ Fédération des Eglises protestantes de la Suisse. *Les Eglises protestantes de la Suisse dans le mouvement œcuménique*. Brochure, 7 mai 1981, p. 2.

² *Conférence avec M. Claude, ministre de Charenton, sur la matière de l'Eglise*. Œuvres complètes de Bossuet, Edition Méquignon-Gaume, Paris 1846, t. 8, p. 170, col. 1. (Nous avons modernisé les formes verbales *oit* en *ait*).

parole»³. On peut conclure donc : «Si cette société fait cette profession, par conséquent elle est visible»⁴.

Or les protestants ont abandonné cette conception de l'Eglise : «Mais les prétendus réformés n'ont pas osé soutenir ce sens naturel de l'Evangile»⁵. Bossuet en trouve la preuve dans l'article 31 de la Confession de foi de la Rochelle : «Ils ont été forcés, pour s'établir, de dire dans leur propre Confession de foi, article XXXI : «Que l'état de l'Eglise a été interrompu, et qu'il l'a fallu dresser de nouveau, parce qu'elle était en ruine et désolation»»⁶.

Aussi Bossuet peut-il conclure : «Ils n'ont pas la consolation qu'ont les catholiques, de voir la promesse de Jésus-Christ s'accomplir visiblement, et se soutenir durant tant de siècles. Ils ne peuvent montrer une Eglise qui ait toujours été depuis que Jésus-Christ est venu pour la bâtir sur la pierre ; et pour sauver sa parole, ils sont obligés d'avoir recours à une Eglise des prédestinés, que ni eux ni personne ne peuvent montrer»⁷.

Les Réformateurs reconnaissent la continuité de la seule Eglise *invisible*. Telle est la conclusion que tire Bossuet de l'article 31 de la Confession de foi de la Rochelle : «Ils vous enseignent que cette Eglise visible et extérieure peut cesser d'être sur la terre ; ils vous enseignent que cette Eglise peut errer dans ses décisions ; ils vous enseignent que croire à cette Eglise, c'est croire à des hommes : mais ce n'est pas ainsi que l'Eglise nous est proposée dans le Symbole»⁸.

Or le pasteur Claude n'est pas d'accord avec l'exégèse que Bossuet donne de cet article 31. Il ne faut pas confondre l'essence de l'Eglise avec son état normal. L'interruption dont parle la Confession de la Rochelle concerne uniquement l'état de l'Eglise, non l'Eglise elle-même. «Son état naturel et légitime est d'être déchargée, autant que sa condition de militante le peut permettre, du mélange impur des profanes et des mondains...

³ *Ibidem*, p. 170, col. 1.

⁴ *Ibidem*, p. 170, col. 1.

⁵ *Ibidem*, p. 172, col. 2.

⁶ *Ibidem*, p. 172, col. 2. Citons cet article relatif au ministère : «Nous croyons que nul ne se doit ingérer, de son autorité propre, pour gouverner l'Eglise, mais que cela doit se faire par élection, autant qu'il est possible et que Dieu le permet ; nous ajoutons cette exception, parce qu'il a fallu quelque fois, et même de notre temps (auquel l'état de l'Eglise était interrompu) que Dieu ait suscité des gens d'une façon extraordinaire, pour redresser l'Eglise, qui était en ruine et désolation. Mais, quoi qu'il en soit, nous croyons qu'il faut toujours se conformer à cette règle : que tous pasteurs, surveillants et diacres, aient le témoignage d'être appelés à leur office.» (Œuvres de Calvin I. *Le catéchisme de Jean Calvin suivi de la Confession de la Rochelle* [et de] *la Confession des Pays-Bas*. Editions «Je sers» et Labor, Paris, Genève 1934, pp. 167-168.

⁷ *Ibidem*, pp. 172-173.

⁸ *Ibidem*, p. 175, col. 1.

d'avoir un ministère pur... C'est cet état que nous croyons avoir été interrompu »⁹.

Selon Claude, l'Eglise n'a pas totalement perdu sa visibilité au cours des siècles, même aux époques où son enseignement a été troublé par de graves erreurs.

« Voilà ce que nous appelons *l'état de l'Eglise interrompu*, c'est cette *ruine* et cette *désolation* que nous déplorons. L'Eglise n'a point cessé d'être, elle n'a point entièrement perdu sa visibilité, ni son ministère, à Dieu ne plaise. Mais tant elle que son ministère ont vu changer et s'interrompre l'état naturel où ils doivent être »¹⁰.

Dans un ouvrage précédent, Claude enseignait déjà la même doctrine. « Nous disons que l'Eglise de Jésus-Christ a subsisté depuis les Apôtres jusqu'à nous inclusivement en tout ce qu'elle a d'essentiel et qu'elle subsiste encore aujourd'hui en nous, mais qu'ayant changé d'état ou de forme extérieure dans les siècles qui avaient précédé la réformation, elle a été rétablie en son juste et légitime état, par la réformation de nos Pères, ce qui n'empêche nullement que ce n'a été et que ce ne soit toujours la même Eglise »¹¹.

Ainsi Claude peut conclure que Bossuet « a supposé que nous soutenions une extinction entière de l'Eglise et que nous niions absolument sa perpétuelle visibilité »¹².

Pourquoi les protestants se sont-ils séparés de l'Eglise romaine ?

Puisque Claude affirme la continuité de l'Eglise visible même à l'époque où, selon lui, de graves erreurs ont altéré son état normal, on se demandera pourquoi la rupture avec l'Eglise catholique romaine est devenue un jour indispensable.

Voyons d'abord comment le pasteur décrit la situation de l'Eglise visible avant la Réformation. Il recourt à des expressions très fortes pour manifester les malheurs de la chrétienté.

Il évoque la figure de Babylone : au moment de l'invasion de l'erreur « il se forme un chaos de ténèbres et de confusion... une Babylone spirituelle

⁹ Réponse au livre de Monsieur l'Evesque de Meaux intitulé *Conférence avec M. Claude*. Charenton 1683, p. 129. (Nous avons supprimé parfois des majuscules.)

¹⁰ *Ibidem*, p. 130.

¹¹ *La défense de la Réformation contre le livre intitulé « Préjugés légitimes contre les calvinistes »*, Quervilly 1673, p. 324.

¹² Réponse au livre de Monsieur l'Evesque... p. 389.

qui fait sans cesse la guerre à l'Eglise, qui la réduit quelques fois dans d'étranges extrémités »¹³.

Avant la Réformation, l'Eglise latine était « toute prête à faire naufrage, comme un vaisseau qui fait eau de tous côtés »¹⁴. Son visage a été défiguré : « Il arrive quelques fois que le nombre de ces gens-là (les mondains et hypocrites) grossit de telle sorte, que la face de l'Eglise en est entièrement défigurée et alors, non seulement à l'égard des mœurs, mais aussi à l'égard des dogmes, du culte et des usages, tout se remplit de confusion »¹⁵.

Pourtant, Claude tient à être cohérent : l'éclipse ne peut être totale, sinon l'Eglise perdrait sa visibilité : « Non qu'il lui soit arrivé d'éclipse si entière qu'elle ait perdu la visibilité de ses caractères, mais parce que dans ces tristes et malheureux temps, ses caractères s'obscurcissent de telle sorte qu'à peine les peut-on plus reconnaître, au lieu qu'en d'autres temps, ils se reconnaissent avec beaucoup de facilité »¹⁶.

C'est essentiellement une Eglise dans laquelle la paille est mêlée au bon grain : « Quand les choses sont en cet état, l'Eglise n'est pas éteinte, à Dieu ne plaise... Mais elle est en partie cachée sous cet épais nuage de superstition et de faux chrétiens qui l'enveloppent et qui la couvrent, comme un bon grain est couvert dans une même aire par un tas de paille et de bale »¹⁷.

La continuité de l'Eglise visible se réalise surtout par le ministère : « Pendant que le ministère est demeuré dans les mains de faux ouvriers, il en est resté toujours du bien dans un degré suffisant pour le salut de ses enfants »¹⁸ (à Dieu).

Ce ministère, avant la Réformation, transmettait d'authentiques vérités révélées, mais l'Eglise romaine ajouta des erreurs qui furent mélangées au dépôt de la foi : « Je voudrais bien qu'on nous marquât quelqu'un des articles positifs de notre créance qui n'ait pas toujours été cru dans l'Eglise chrétienne et qu'on ne croie même encore aujourd'hui dans l'Eglise romaine, sans en faire difficulté »¹⁹. Ainsi « tous nos grands différends consistent à notre égard en des articles négatifs, c'est-à-dire en des points que l'Eglise romaine croit et que nous ne croyons pas »²⁰.

¹³ *La défense de la Réformation...* p. 327.

¹⁴ *Ibidem*, p. 117.

¹⁵ *Réponse au livre de Monsieur l'Evesque...* p. 245.

¹⁶ *Ibidem*, p. 246.

¹⁷ *Ibidem*, p. 246.

¹⁸ *Ibidem*, p. 247.

¹⁹ *La défense de la Réformation...* p. 322.

²⁰ *Ibidem*, p. 322. A propos de l'eucharistie, Claude écrit : « Il est évident que la présence réelle s'est introduite par voie d'addition et non par voie de contradiction. » *Réponse aux deux*

Dès lors, aux yeux de Claude, avant la Réformation, les vrais croyants étaient capables de discerner dans l'enseignement des ministres ce qui était conforme à la Révélation et ce qui ne l'était pas.

Parlant des vrais fidèles vivant dans une Eglise dont l'état est corrompu, Claude déclare : « Je réponds qu'ils s'y conservent de la manière qu'on se conserve dans un air contagieux, on y respire l'air parce qu'il est nécessaire pour vivre, mais on se garde autant qu'on peut de la contagion par des préservatifs »²¹.

Ces croyants authentiques ne rompaient pas la communion ecclésiale, mais accomplissaient pourtant ce que Claude appelle une *séparation négative*, c'est-à-dire, ils ne consentaient pas aux erreurs transmises par le ministère : « Il faut convenir que quand le culte est corrompu, l'Eglise peut subsister par voie d'une séparation *négative* et que cela suffit pour sa conservation. Or, c'est uniquement ce que nous voulons qui se soit fait pendant les corruptions du ministère latin, dans les temps qui ont précédé la Réformation »²².

Or ce travail de discernement n'est possible que si le ministère corrompu n'impose pas d'une manière impérative les fausses doctrines. Mais, à l'époque de la Réformation, la situation a changé, car le Magistère romain a condamné les thèses protestantes ; il a donc dogmatisé ses erreurs. La séparation, de négative, devient alors positive. « Il est vrai aussi que pendant que le fons (sic) de la vraie doctrine demeure dans une communion et qu'on y laisse encore quelque liberté à l'esprit, et à la conscience des hommes pour le choix des objets de la foi et pour la pratique des actes de la religion, quelque impure que soit cette communion... y a-t-il toujours moyen de séparer le bien d'avec le mal et s'attachant à l'un, de se garantir de l'autre, sans tomber dans l'hypocrisie »²³. Claude précise aussitôt que tel était le cas de l'Eglise latine avant la Réformation.

Mais après cet événement, il n'est plus possible de justifier cette simple séparation *négative*. Le pasteur porte un jugement très sévère sur le Concile de Trente et ses conséquences néfastes : « S'il est vrai que le corps des prélats latins... qui se sont assemblés en Concile à Trente aient fait des décisions de foi incompatibles avec le salut et que d'ailleurs ils aient ôté la liberté chrétienne en prononçant l'anathème contre ceux qui ne s'y sou-

traités intitulés *La perpétuité de la foi de l'Eglise catholique touchant l'eucharistie*. Genève 1666, pp. 420–421. Cf. notre étude : *La doctrine des Pères de l'Eglise sur l'eucharistie. D'une controverse du XVII^e siècle au document de Lima*, Nova et Vetera, 1985/2, pp. 134–148.

²¹ *La défense de la Réformation...* p. 50.

²² *Réponse au livre de Monsieur l'Evesque...* p. 142.

²³ *La défense de la Réformation...* p. 333.

mettraient pas... nos Pères ont eu raison de les regarder comme des ministres qui s'étaient eux-mêmes dépouillés du droit du ministère... Ils ont eu raison de considérer le parti qui a suivi si opiniâtrement ces prélats comme un corps ou une société de laquelle on ne pouvait plus dire : c'est là où Dieu nourrit et entretient ses vrais fidèles et ses élus»²⁴.

Claude énonce les trois degrés par lesquels les protestants se sont séparés de l'Eglise romaine. Voici le premier : « Ils ont hautement protesté contre les doctrines et les usages de l'Eglise romaine qu'ils ont cru contraires à la foi »²⁵. « Le second consiste en ce qu'ils ont quitté la communion extérieure de cette Eglise... Le troisième, en ce qu'ils ont fait d'autres assemblées que les siennes et qu'ils se sont rangés sous une autre forme de ministère »²⁶.

Evidemment, cette solution implique une théologie du ministère qui est différente de celle de l'Eglise catholique : « Quand des pasteurs sont tombés dans des excès si grands qu'ils empêchent qu'on ne puisse plus les reconnaître pour de légitimes pasteurs, leur ministère revient de droit à l'Eglise, c'est-à-dire non seulement aux pasteurs qui ont fait leur devoir, mais aussi au peuple fidèle qui vit sous leur conduite, en un mot, à tout le corps de l'Eglise »²⁷.

Il précise encore : « Le droit d'avoir des ministres est un droit inaliénable qui appartient à tout le corps de l'Eglise ... Après Dieu, c'est l'Eglise qui est la véritable et la légitime source d'où procède la vocation »²⁸.

Quelle continuité dans l'Ancien Testament ?

Conformément à une tradition protestante, Claude évoque le texte de *I Rois* 19,18 qui mentionne, dans le Royaume d'Israël, les « sept milliers, tous les genoux qui n'ont pas plié devant Baal ». Ces juifs fidèles à l'Alliance dans un temps d'idolâtrie étaient dans la même situation que le

²⁴ *Réponse au livre de Monsieur l'Evesque...* pp. 130–131.

²⁵ *La défense de la Réformation...* p. 204.

²⁶ *Ibidem*, p. 204.

²⁷ *Réponse au livre de Monsieur l'Evesque...* pp. 305–306.

²⁸ *Ibidem*, p. 306. Claude précisera que le ministère doit être considéré comme se rapportant au *bene esse* de l'Eglise, non à son *esse*. « Les actes du ministère sont nécessaires à l'Eglise, non absolument pour son *être*, mais pour son *bien-être*. Il n'est pas absolument impossible à l'Eglise d'être sans avoir actuellement des pasteurs. » *La défense de la Réformation*, p. 417. En revanche, la sainte Ecriture est nécessaire à l'*esse* de l'Eglise. Evoquant la parole de Dieu, Claude précise : « Une partie de cette pâture peut nous venir d'ailleurs que de la bouche des pasteurs. » *Ibidem*, pp. 317–318. L'origine du ministère est rapprochée de celle de la magistrature dans la société civile : « Dans la société civile, c'est la nature et non le magistrat qui unit les hommes... Le magistrat est produit par la raison de l'ordre et par la nécessité de la

seront les chrétiens de l'Eglise latine avant la Réformation. « Ces sept mille se conservaient par le discernement qu'ils faisaient du bon d'avec le mauvais, du pur d'avec l'impur »²⁹.

A l'époque de la venue du Christ, déclare Claude, « dans cette profession quelque corrompue qu'elle fût, il y avait encore des Zacharies (sic), des Josephs, des Siméons... qui ne prenaient point de part aux dépravations publiques »³⁰.

Bossuet insiste sur le fait de la continuité dans l'Ancienne Alliance, continuité fondée non seulement sur la multiplication du Peuple « par la génération charnelle »³¹ et « la marque de l'Alliance, c'est-à-dire la circoncision »³², mais encore sur le fait que les vrais croyants n'ont pas rompu avec l'institution établie par Dieu, celle de la royauté et celle du sacerdoce.

« Je répondis que, pour ce qui regardait Elie, il n'y avait aucune difficulté puisqu'il paraît par les termes mêmes, qu'il ne s'agissait que d'Israël, où Elie prophétisait ; et que le culte divin, loin d'être éteint en Juda dans ce temps-là, y était sous le règne de Josaphat dans le plus grand lustre... »³³.

Bossuet n'ignore pas que le Royaume de Juda n'a pas été préservé de l'idolâtrie, mais il fait remarquer qu'« Isaïe, qui avait vécu durant tout le règne d'Achaz, pour toutes ces abominations du roi, du prêtre Urie, et presque de tout le peuple, ne s'était jamais séparé de la communion de Juda... »³⁴.

Bossuet insiste vivement sur la continuité institutionnelle du peuple de l'Ancienne Alliance : « Il est donc constant, premièrement, qu'il y a toujours eu un corps visible du peuple de Dieu, continué par une succession non interrompue, de la communion duquel il n'a jamais été permis de se séparer. Deuxièmement, toujours une succession de pontifes et de prêtres descendus d'Aaron, et de lévites sortis de Lévi, sans que jamais on ait eu besoin que Dieu suscitât des gens de façon extraordinaire. Troisièmement, il n'est pas moins constant que la vraie foi a toujours été publi-

conservation de la société... Ici, de même, la foi et la grâce assemblent les hommes dans une société religieuse et ce sont elles qui font l'Eglise et puis le ministère naît ensuite par la raison et l'ordre pour aider à la conservation de l'Eglise ; et ainsi naturellement, c'est l'Eglise qui produit le ministère ordinaire et non le ministère ordinaire qui produit l'Eglise. L'Eglise est le fruit du ministère extraordinaire des Apôtres et des Evangélistes. » *Ibidem*, p. 341. Le caractère sacramentel de l'imposition des mains est rejeté. *Ibidem*, p. 345.

²⁹ *Réponse au livre de Monsieur l'Evesque...* p. 344.

³⁰ *Ibidem*, p. 276.

³¹ *Conférence avec M. Claude...* p. 177, col. 1.

³² *Ibidem*, p. 177, col. 1.

³³ *Ibidem*, p. 176, col. 2.

³⁴ *Ibidem*, p. 177, col. 1.

quement déclarée, sans qu'on puisse alléguer un seul moment où la profession n'en ait été aussi claire que la lumière du soleil»³⁵.

Un jugement si optimiste sera-t-il ratifié par l'exégèse? Nous ne le croyons pas. Bossuet aurait dû assumer, sur un point, la position de son contradicteur. Claude, en effet, a raison de reconnaître que les authentiques croyants de l'Ancienne Alliance opéraient une séparation «négative» par rapport aux idolâtres. Et, à certaines époques, cette séparation est devenue *positive*. Les Maccabées ont rompu la communion avec, semble-t-il, la majorité du peuple qui avait renoncé à la Loi de Moïse (cf. *I. Mac.* 1, 52). Dès lors, on comprend pourquoi les protestants ont cru pouvoir justifier la Réformation en recourant à des exemples tirés de l'Ancien Testament.

Bossuet a-t-il suffisamment montré la différence qui sépare l'Ancienne Alliance de la Nouvelle? Sous l'Ancien Testament, la Révélation n'est pas achevée. Une apostasie des membres de l'institution peut être réparée par l'envoi d'un nouveau prophète auprès duquel se groupent les vrais croyants. De fait, Dieu n'a point promis au sacerdoce et à la royauté de leur accorder la grâce de l'indéfectibilité. En revanche, c'est le collège apostolique et, à travers lui, les successeurs des Apôtres, qui sont bénéficiaires de cette promesse: «Et moi, je suis avec vous, pour toujours, jusqu'à la fin du monde» (*Mat.* 28,20). L'Alliance Nouvelle étant définitive, le Seigneur ne peut permettre que son enseignement soit perverti, durant l'histoire de son Eglise, par l'ensemble du collège des ministres qui succèdent aux Douze.

Face à cette doctrine catholique, Claude fait une objection tirée de la crise arienne: «Qu'il nous dise aussi comment il entend que le ministère souillé de l'arianisme demeura le même en substance quand il revint à l'orthodoxie»³⁶.

De fait, les promesses d'assistance n'excluent pas des périodes de crise au sein même de l'épiscopat surtout si le pouvoir de l'Etat fait pression sur lui. D'ailleurs, beaucoup d'évêques, durant la crise arienne, signèrent des formules plus ambiguës que formellement hérétiques.

La position de Claude est-elle conforme à celle des Réformateurs?

Claude estime que l'Eglise du Christ a toujours gardé sa visibilité, même si des erreurs l'ont partiellement obscurcie. Sur ce point, le pasteur s'op-

³⁵ *Ibidem*, p. 178, col. 2.

³⁶ *Réponse au livre de Monsieur l'Evesque...* p. 284.

pose à l'enseignement que Calvin expose dans sa lettre à François I qui forme la préface à toutes les éditions de l'*Institution chrétienne*.

«Nous... affirmons que l'Eglise peut consister sans apparence visible... Combien de fois, depuis l'avènement du Christ, a-t-elle été cachée sans forme?... Je confesse bien que c'est une horrible vengeance de Dieu sur terre, mais si l'impiété des hommes le mérite ainsi, pourquoi nous efforçons-nous de contredire à la justice divine? ³⁷»

Cependant, dans le Livre IV de l'*Institution chrétienne*, le Réformateur nuance son jugement en admettant que la malice de l'Antéchrist n'a pas arraché les fondements mêmes de l'édifice. La destruction n'a pas éliminé certains *vestiges* de l'Eglise.

«Toutefois comme il y avait encore pour lors quelques prérogatives appartenant à l'Eglise, qui restaient aux juifs, aussi nous ne nions pas que les Papistes aujourd'hui n'aient quelques traces qui leur sont demeurées par la grâce de Dieu de la dissipation de l'Eglise ³⁸.»

Calvin recourt à une comparaison: «Et comme aucune fois, les bâtiments sont démolis en telle sorte, que les fondements demeurent, et quelques apparences de la ruine, aussi Notre Seigneur n'a pas permis que son Eglise fût tellement rasée ou détruite par l'Antéchrist, qu'il n'y demeurât rien de l'édifice ³⁹.»

La suite du texte fait une distinction entre Eglises et vrai état de l'Eglise. Nous pouvons y voir une source de l'exégèse que donne Claude de l'article 31 de la Confession de la Rochelle.

«Quand nous refusons d'octroyer simplement aux Papistes le titre d'Eglise, nous ne leur nions pas du tout qu'ils n'aient quelques Eglises entre eux; mais nous contendons seulement du vrai état de l'Eglise, qui emporte communion, tant en doctrine qu'en tout ce qui appartient à la profession de notre chrétienté ⁴⁰.»

La nuance qui sépare Claude de Calvin nous paraît être la suivante, à la lumière du Livre IV de l'*Institution chrétienne*. Calvin, à cause de la perversité de la doctrine papiste, refuse de considérer l'Eglise romaine comme l'Eglise du Christ, mais cette confession garde certains caractères ecclésiastiques puisque les différentes communautés méritent encore d'être appelées «Eglises» (nous soulignons le pluriel). Claude, plus soucieux de montrer la continuité de l'Eglise du Christ, accorde ce titre d'Eglise (au singulier) à la communion romaine, au moins avant la Réformation, même s'il ajoute que l'état de l'Eglise du Christ a été ruiné. En revanche,

³⁷ Edition Benoit, Paris 1957, t. I, pp. 42-43.

³⁸ Livre IV, c. 2, n. 11, Edition Benoit, t. IV, p. 51.

³⁹ *Ibidem*, p. 52.

⁴⁰ *Ibidem*, n. 12, p. 52.

après le Concile de Trente, l'Eglise de Rome semble avoir perdu son titre d'Eglise du Christ, témoin cette déclaration: «Si nous n'avons fait que purifier le ministère et redonner à l'Evangile son éclat naturel, on nous doit cette justice de reconnaître que Dieu s'est servi de nous pour conserver sa vraie et ancienne Eglise et pour la délivrer d'oppression. S'il est vrai que le Concile de Trente fait passer en articles de foi des dogmes et des pratiques que la révélation de Jésus-Christ ne contient point, ne doit-on pas dire qu'il a fait une religion nouvelle ⁴¹?»

Un disciple de Calvin, Pierre Viret, porte un jugement plus sévère que celui de son maître sur l'Eglise catholique romaine: «Elle est tant différente à celle de la première et vraie Eglise chrétienne qui a été du temps des Apôtres et de leurs vrais successeurs que ce n'est plus celle-là, mais une autre toute diverse: comme si on avait voulu forger par manière de dire une autre nouvelle forme d'Alchoran marqué d'un autre masque, qui ressemblât plus à la religion chrétienne que celle de Mahomet: afin que ceux qui auraient été séduits par lui, le fussent plus facilement sous une autre couleur. Mais cette nouvelle forme de religion a aussi cela davantage qu'outre ce qu'elle tient des juifs, elle tient encore plus que celle des païens, notamment touchant l'idolâtrie, que celle de Mahomet, laquelle condamne totalement toutes images et idoles ⁴²».

Viret commente cet enseignement en disant que la chrétienté «a été tellement déguisée qu'elle a été transformée en une autre forme ⁴³». D'après le contexte, le mot «forme» doit être pris au sens fort de l'âme qui anime un corps: La *forma Antichristi*, par la Réformation, a été remplacée par la *forma Jesus-Christi*. Telle est l'interprétation que nous proposons de la pensée de Viret. Dans ce contexte, la discontinuité l'emporte de beaucoup sur la continuité. Le pasteur Claude porte un jugement plus positif sur l'Eglise latine puisqu'il considère les erreurs de Rome comme des «additions» à la foi authentique.

Ne pas forcer la distinction entre l'Eglise et son état

Dans sa controverse avec Bossuet, Claude insiste sur la distinction entre l'Eglise et son état. Mais une altération profonde de l'état d'une société a une répercussion directe sur la nature de cette communauté. Or l'article 31 de la Rochelle parle de *l'état interrompu* de l'Eglise, ce qui implique une perte d'identité subie par l'Eglise elle-même. L'apostolicité de la

⁴¹ *Réponse au livre de Monsieur l'Evesque...* p. 134.

⁴² *L'Interim fait par dialogues*, Lyon 1565, p. 40.

⁴³ *Ibidem*, p. 191.

doctrine est tellement blessée que, d'après Claude, un baptisé ne peut être sauvé s'il adhère formellement aux erreurs de Rome. Une séparation au moins «négative» est nécessaire.

Le renouvellement apporté par la Réformation est comparé à la nouvelle naissance qui fait d'un pécheur un homme nouveau.

Par rapport «à la forme extérieure qu'elle (l'Eglise) avait avant la Réformation, nous demeurons volontiers d'accord qu'elle est renouvelée... de la même manière que l'Ecriture appelle le fidèle un nouvel homme ⁴⁴».

Cependant, Claude évite le terme de «reconstruction» pour évoquer l'œuvre de la Réformation. Il recourt au mot plus faible de *réparation*. Pourtant, il utilise l'image de l'édifice *ruiné*, comme Calvin, pour décrire l'état de l'Eglise dans la communion romaine:

«Ainsi quand on répare une maison ruinée, si on garde sa première symétrie, on peut dire qu'on la renouvelle par rapport à ce qu'elle était avant cette réparation, mais si on changeait sa première et naturelle disposition, on la ferait nouvelle, même par égard à ce qu'elle doit être selon le projet qui en a été fait au commencement ⁴⁵».

Par rapport à l'Eglise des Apôtres, les communautés protestantes ne sont pas «nouvelles», aux yeux de Claude. La réparation, selon lui, se comprend en raison de la ruine survenue à cause des erreurs romaines.

Mais si l'on se réfère à une stricte logique, le terme de *réparation* doit être réservé pour une œuvre de réfection d'un bâtiment endommagé, mais encore debout. En revanche, si l'édifice est ruiné, c'est le terme de *reconstruction* qui s'impose, même si les ouvriers reprennent un grand nombre de pierres du bâtiment démoli. Aussi Bossuet a-t-il eu raison à nos yeux de poser aux protestants cette question critique, mais formulée dans le style polémique de l'époque (que nous ne prenons pas à notre compte).

«Ainsi éternellement, tant que l'Eglise sera Eglise, vivra dans le siège de saint Pierre la pureté de la foi et l'ordre de la discipline; avec cette différence que la foi ne recevra jamais aucune tache, et que la discipline sera souvent chancelante; ayant plu à Jésus-Christ, qui a établi son Eglise comme un édifice sacré, qu'il y eût toujours quelque réfection à faire dans le corps du bâtiment, mais que jamais il ne pût être ébranlé; parce que les hommes par sa grâce peuvent contribuer à l'entretenir; mais ils ne pourront jamais le rétablir de nouveau; il faudrait que Jésus-Christ vînt encore au monde. Et par là paraît l'effronterie de nos derniers hérétiques qui

⁴⁴ *La défense de la Réformation...* p. 324.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 324.

n'ont pas rougi de dire, dans leur confession de foi, que Dieu avait envoyé Luther et Calvin pour dresser de nouveau l'Eglise. C'est l'affaire de Jésus-Christ: il n'appartenait qu'à lui seul d'ériger cet édifice; et il fallait pour cela qu'il vînt au monde. Mais comme il avait résolu de n'y venir qu'une fois, il a établi son temple si solidement, qu'il n'aura jamais besoin qu'on le rétablisse, et il suffira seulement qu'on l'entretienne ⁴⁶.»

Pourquoi Claude tient-il si fort à la distinction entre l'Eglise et son état?

Dans sa controverse avec Bossuet, Claude ne parle pas de la structure de l'Eglise indépendamment des chrétiens qui en sont membres. Il est convaincu que le Corps mystique du Christ n'a jamais été interrompu. Donc, au sein même de l'Eglise romaine, avant la Réformation, il existait de vrais croyants qui opéraient cette séparation «négative». Il faut donc confesser la continuité du Peuple de Dieu dans l'histoire, l'interruption étant située du côté de l'*état* de l'Eglise dont la confession de foi et le culte ont été altérés.

«J'avoue, écrit-il, que s'il fût arrivé dans tout le monde chrétien une pleine et entière désertion du christianisme et qu'il ne fût resté aucun vrai fidèle sur la terre, on pourrait dire que l'Eglise aurait été tout à fait éteinte ⁴⁷.»

L'Eglise, en tant que communauté des justifiés ne doit donc pas être réédifiée. Après le Concile de Trente, elle s'est concrétisée dans les communautés protestantes, puisqu'en elles seules la vraie foi est prêchée et que dans la communion romaine, l'erreur a été dogmatisée.

Ainsi, là où la Réformation a été totalement empêchée, il n'y a plus que de l'ivraie. Là où la Réformation a triomphé, le froment pousse abondamment même si l'ivraie croît aussi.

«Avant la Réformation, la partie du champ où le froment était dispersé était plus large, au lieu qu'aujourd'hui, elle est plus restreinte parce qu'en plusieurs lieux, l'ivraie a chassé le froment et est demeurée seule ⁴⁸.»

Et voici l'autre différence: «Qu'alors dans les endroits où le froment et l'ivraie étaient ensemble, le froment était plus rare et moins nourri, et

⁴⁶ *Lettre à une demoiselle de Metz sur le mystère de l'Eglise*, n. 40, Edition Méquignon-Gaume, t. 11, col. 1. Nous n'avons pas repéré l'expression: *dresser de nouveau l'Eglise* dans une confession de foi protestante. Serait-ce une déduction de Bossuet?

⁴⁷ *Réponse au livre de Monsieur l'Evesque...* p. 145.

⁴⁸ *Ibidem*, pp. 119-120.

l'ivraie tout au contraire, au lieu qu'à présent le froment est plus épais et mieux cultivé ⁴⁹» (dans les communautés protestantes).

Claude se garde bien d'affirmer l'existence de deux Eglises, l'une invisible, celle des vrais croyants et l'autre visible, celle dont le ministre prêche la vraie foi. Pour lui, il n'existe qu'une seule Eglise, ayant un aspect visible et l'autre invisible. Avant, la Réformation, l'Eglise du Christ est celle de Rome dont le ministère est voulu par le Christ dans la mesure où il a gardé certains aspects de la Révélation. C'est par cette prédication que l'Eglise manifeste sa visibilité. Dans cette Eglise vivent de vrais croyants qui opèrent cette séparation «négative» vis à vis des erreurs. Mais comme le nombre de ces vrais fidèles n'est connu que de Dieu seul, sous cet aspect, l'Eglise a un caractère d'invisibilité.

«Nous sommes si éloignés de croire que l'Eglise cesse d'être, que nous ne disons pas même qu'elle ait jamais cessé absolument d'être visible ⁵⁰.»

Depuis la Réformation et surtout le Concile de Trente, l'Eglise du Christ est l'Eglise protestante qui seule possède le vrai ministère et en qui seule se trouvent les vrais croyants. En elle, on retrouve donc aussi les aspects visibles et invisibles.

Bossuet et Claude s'accordent pour reconnaître qu'une pleine définition de l'Eglise doit manifester la présence des justes et des prédestinés. L'évêque de Meaux ayant décrit l'Eglise comme «une société qui fait profession de croire la doctrine de Jésus-Christ et de se gouverner par sa parole ⁵¹», Claude lui réplique qu'à propos de l'Eglise, «il faudra dire que la foi, l'espérance, la charité... lui sont essentielles ⁵²». Bossuet en convient volontiers et il précise «que les élus et les saints en sont la plus noble partie» ⁵³. Sa première description de l'Eglise ne prétendait pas à en donner «une parfaite définition» ⁵⁴, «ni d'en établir l'union intérieure par le Saint-Esprit, par la foi, la charité; c'est donc la chose dont nous convenons» ⁵⁵.

En revanche, Bossuet n'est pas d'accord avec Claude lorsque ce dernier invoque la thèse de la séparation «négative» pour justifier la présence de vrais croyants dans la communion romaine avant la Réformation: «Quand Luther parut, et que Zwingli innova, il faudrait que leurs disciples eussent fait cette déclaration: voilà ce que nous avons toujours cru;

⁴⁹ *Ibidem*, p. 120.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 92.

⁵¹ *Conférence avec M. Claude...* p. 170, col. 1.

⁵² *Réponse au livre de Monsieur l'Evesque...* préface, p. 16.

⁵³ *Réflexions sur un écrit de M. Claude*, t. 8, p. 210, col. 1.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 210, col. 1.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 210, col. 1.

nous avons toujours eu le cœur éloigné de la foi romaine, et du pape, et des évêques, et de la présence réelle, et de la messe, et de la confession, et de la communion sous une espèce, et des reliques, et des images et de la prière des saints, et du mérite des œuvres. Où sont ceux qui ont parlé de cette sorte? M. Claude en pourra-t-il nommer un seul? Au contraire, ne voit-on pas tous ces réformés, à toutes les pages de leurs livres, parler comme retirés nouvellement des ténèbres de la papauté, et Luther se glorifier à leur tête d'avoir été le premier à annoncer l'Évangile; tous ces réformés lui applaudir, à la réserve de Zwingle, qui lui disputait cet honneur; lui cependant reconnaître qu'il avait été le moine de la meilleure foi, le prêtre le plus attaché à son sacrifice, en un mot, le *plus zélé de tous les papeux*? Les autres ne tiennent-ils pas le même langage? Où sont-ils donc *ces vrais fidèles* de M. Claude, qui non seulement n'osaient déclarer leur foi tant qu'ils étaient dans le sein de l'Eglise romaine, mais qui, après en être sortis, n'ont osé dire qu'ils avaient toujours tenu dans leur cœur la même foi? ⁵⁶»

L'objection de Bossuet nous apparaît très sérieuse, car l'Evêque de Meaux résume bien les aveux des Réformateurs qui ont toujours prétendu avoir été, durant leur jeunesse, sous le joug de l'Antéchrist.

⁵⁶ *Ibidem*, pp. 220–221. Claude n'enseigne pas, comme le fera le II^e Concile du Vatican (cf. *Lumen gentium*, n. 14), que l'on peut appartenir à l'Eglise du Christ d'une manière plénière ou d'une manière imparfaite. Selon le pasteur, seuls les justifiés sont membres de l'Eglise. Aussi déclare-t-il: « Mon principe est, que dans cette société extérieure ou visible qui fait profession de croire en Jésus-Christ et de se gouverner par sa parole et qui est composée de bons et de méchants, il ne faut regarder pour la vraie Eglise de Jésus-Christ à laquelle il a fait toutes les promesses que les seuls bons et les vrais fidèles... Comme les méchants et les mondains... ne sont point membres, ou parties de cette vraie Eglise, ils n'ont point aussi de part aux promesses de Jésus-Christ. De ce principe, je conclus que le mélange des bons et des méchants, se trouvant non seulement dans le corps du peuple, mais encore dans celui des pasteurs dont se forment les assemblées, il peut arriver que les décisions qui se font toujours par le plus grand nombre, seront non des décisions de la vraie Eglise, mais de mondains et d'hypocrites. » *Réponse au livre de Monsieur l'Evesque...* pp. 160–161. Claude évacue ainsi la doctrine catholique relative au Magistère. Bossuet insiste souvent sur le fait que les croyants doivent accepter les décisions des évêques et du pape « sans examiner » (cf. *Conférence avec M. Claude*, p. 180, col. 1; p. 184, col. 2; p. 185, col. 1, etc.) L'expression n'est pas heureuse. Elle provoquera la réplique de Claude qui reproche à Bossuet d'enseigner « le principe de l'obéissance aveugle » (*Réponse au livre de Monsieur l'Evesque*, p. 123). Le pape Paul VI usera d'une formule bien meilleure lorsqu'il écrira dans l'Encyclique *Humanae vitae* en s'adressant aux prêtres: « Cet assentiment est dû, vous le savez, non pas tant à cause des motifs allégués, que plutôt en raison de la lumière de l'Esprit Saint dont les pasteurs de l'Eglise bénéficient à un titre particulier pour exposer la vérité » (*Docum. cath.* 1968, t. 65, n° 1523, col. 1456). L'examen n'est pas exclu, mais ce n'est pas sur lui d'abord que se fonde l'obéissance. Claude, certes, en vertu de ses principes, n'aurait pas été convaincu puisqu'il écrit: « C'est donc se figurer des chimères que de s'imaginer que la voie d'instruire par l'autorité de l'Eglise soit plus courte que celle d'instruire par les objets mêmes » (*Réponse au livre de Monsieur l'Evesque...* p. 587).

Pour un dialogue en vérité

Les Réformateurs ont-ils voulu fonder une nouvelle Eglise? Essayons de formuler avec nuances leur position.

Si l'Eglise catholique avait adopté leur enseignement, la division ne serait pas intervenue. Mais il en eût été de même au moment où Arius, Nestorius, les monophysites ont proclamé leur doctrine: si Rome avait accepté ces interprétations de l'Ecriture, on aurait peut-être évité un schisme, mais la Révélation aurait été trahie. Ainsi la question décisive est celle de la *vérité* des enseignements. Sur ce point, Claude est pleinement d'accord avec nous. Aucun dissident n'a souhaité la division pour elle-même. La Réforme ne fait pas exception à cette règle. En ce sens, les Réformateurs ne voulaient pas fonder une nouvelle Eglise, mais amener l'Eglise de leur baptême à recevoir leur doctrine.

D'autre part, les Réformateurs ont désiré donner à la chrétienté la «forme» de l'Eglise des Apôtres, comme le déclare Claude: «Si on entend que nous avons fait une Eglise nouvelle, c'est-à-dire différente essentiellement de celle que Jésus-Christ et ses Apôtres établirent au monde... c'est ce que nous nions»⁵⁷.

Mais dans la mesure où les Réformateurs ont estimé que l'authentique christianisme était «ruiné» dans l'Eglise de leur baptême, ils se donnent nécessairement, quelles que soient les expressions qu'ils emploient, la mission de *reconstruire* une Eglise visible. De fait, Claude concède qu'une refonte du ministère a été indispensable. Une pareille tâche implique une rupture dans l'histoire du Peuple de Dieu.

Cependant, nous lisons les divisions du passé dans une autre lumière que celle du XVII^e siècle. A cette époque, du côté protestant, comme du côté catholique, on enseigne qu'un baptisé confessant une doctrine gravement contraire à la Révélation ne peut pas être sauvé. Parlant de «l'empire de Dieu sur les âmes», Claude déclare: «N'est-ce pas le renverser que de s'imaginer que nulle opinion, quelque erronée qu'elle soit, ne damne personne?»⁵⁸

Bossuet défend la même position: «Tout le monde convient unanimement que l'ignorance des fondements de la foi n'est pas une excuse

⁵⁷ *Défense de la Réformation...* p. 324.

⁵⁸ *Réponse au livre de Monsieur l'Evesque...* p. 380.

suffisante devant la justice divine, et que c'est des articles fondamentaux que nous pouvons dire ce que dit l'apôtre: *Qui ignore, sera ignoré.*⁵⁹»

Dans les deux confessions, on n'enseigne pas encore que l'erreur «invincible», c'est-à-dire non coupable, dont parle Pie IX⁶⁰, ne conduit pas à la damnation.

La sévérité du jugement que catholiques et protestants au XVII^e siècle⁶¹ portent sur l'autre confession empêche radicalement la prise de conscience qui a été celle du II^e Concile du Vatican: nous reconnaissons entre les chrétiens encore séparés une communion ecclésiale réelle, quoique imparfaite. Il existe une plus grande distance de la position de Bossuet à celle de Pie IX que celle de ce Pape au II^e Concile du Vatican. Mgr Lefebvre et ses disciples qui opposent si fort Vatican I et Vatican II n'ont pas vu «l'audace» de Pie IX par rapport à la mentalité ecclésiale du XVII^e siècle.

D'autre part, ni Claude, ni Bossuet ne conçoivent ce que nous appelons «l'évolution homogène du dogme». Au nom de la lettre de l'Écriture, le pasteur, à la suite des Réformateurs, rejette des doctrines et des pratiques qui furent des réponses données à des questions nouvelles posées par les chrétiens au cours de leur histoire. Bossuet ne sut pas voir la valeur des interrogations posées par un Richard Simon. Aussi, sommes-nous mieux armés de nos jours pour dialoguer sereinement entre confessions, à moins que de nouvelles idéologies ne viennent ternir la pureté de notre regard.

Séminaire, Villars-sur-Glâne

GEORGES BAVAUD

⁵⁹ *Réfutation du catéchisme du Sieur Paul Ferry*, I, 4 t. 8, p. 113. col. 1. Le texte de saint Paul est celui de I Cor. 14, 38. D'après le contexte, l'Apôtre évoque une ignorance coupable et ne traite nullement ici de la question de l'appartenance à la vraie Eglise.

⁶⁰ Allocution *Singulari quadam* (1854). Anciennes éditions de Denzinger 1647. Cf. Encycl. *Quanto conficiamur moerore*, (1863) Denz/Schön. 2866.

⁶¹ Pour une vue d'ensemble de la controverse ecclésiale au XVII^e siècle en France, on lira avec intérêt l'ouvrage de René Voeltzel: *Vraie et fausse Eglise selon les théologiens protestants français du XVII^e siècle*. Presses universitaires de France, Paris 1955. Claude est plusieurs fois cité avec beaucoup d'autres auteurs. Nous avons préféré nous centrer sur une seule controverse, ce qui permet un exposé plus unifié, mais aussi partiel, ce dont nous nous excusons.

Pobedonostsev, procureur du S. Synode à la veille de la révolution

Professeur de droit à l'Université de Moscou, sénateur pendant près de 40 ans, membre du conseil d'Etat et du comité des ministres, précepteur des deux derniers tsars, proche de Dostoievsky, enfin et surtout haut procureur¹ du Saint-Synode de l'Eglise orthodoxe de 1880 à 1905, Constantin P. Pobedonostsev a largement façonné la vie intellectuelle et politique de son temps.

Ses nombreux ouvrages, pamphlets et articles consacrés essentiellement aux institutions et au droit civil russes, au rôle de la religion, aux problèmes posés par l'éducation nous renseignent sur ses préoccupations majeures. Sa volumineuse correspondance² permet d'entrer plus complètement à l'intérieur de l'homme et de l'éclairer.

Pobedonostsev est le symbole éclatant de la réaction³. Son collègue Milioutine⁴ le traitait de réactionnaire fanatique; Lénine le considérait comme un ultra-réactionnaire.

Ce terme a sans doute perdu en clarté ce qu'il a gagné en audience. Porteur d'une charge polémique considérable, banalisé à force d'avoir servi, il convient de lui conférer une valeur opératoire.

La classification est l'un des actes fondamentaux de l'homme; classer, nommer, c'est dompter; enfermer dans une petite case. L'esprit humain a horreur de ce qui lui résiste: il veut contrôler afin d'être rassuré. Or, un acte «nosologique» imprudent peut engendrer une disgrâce irréparable. Le doigté sémantique n'est jamais superflu.

Dans le registre du vocabulaire politique, réaction⁵ n'a de sens qu'en relation avec son contraire (action). Le préfixe suggère le mouvement

¹ «Οσση Προκυρρη». On utilise aussi les expressions de procureur général et de procureur.

² Les missives non-publiées se trouvent au Département des manuscrits de la Bibliothèque Lénine à Moscou qui contient également, si l'on s'en tient aux matériaux les plus significatifs, sa correspondance avec Olga Novikov, le journaliste Katkov et certains ministres comme Giers, Ignatiev, Loris-Melikov.

³ Cf. *La Grande Encyclopédie soviétique*, vol. 33, p. 332.

⁴ Dimitri A. Milioutine (1816-1912). Ministre de la guerre de 1861 à 1881.

⁵ Cf. Jean Starobinski, *Le mot réaction: de la physique à la psychiatrie*, Paris, 1976.

rétrograde, la destruction des changements bénéfiques intervenus dans l'Etat. Action renvoie à la notion de progrès, à l'idée d'une percée dans la direction légitime. C'est la dernière décennie du XVIII^e siècle qui voit naître les néologismes «réacteur» (chez Babeuf notamment pour dénoncer les contre-révolutionnaires) et «réactionnaire»⁶. La diffusion du schéma action/réaction vient de ce qu'il incarne un espoir et désigne un adversaire; il présuppose donc un vrai sens de l'histoire et un vrai devoir de l'homme. A ce stade de la discussion, la prudence est de mise car le piège d'une dichotomie simpliste est tendu.

On retiendra pour notre propos que le comportement réactionnaire réside dans l'hostilité au progrès. A partir de là, y a-t-il adéquation parfaite avec la personnalité de Pobedonostsev? Une certaine circonspection s'impose. Sa réputation s'est très vite figée dans le marbre des traits légendaires et le métal des interprétations systématiques: toutes substances dures et incorruptibles. Pénétrer son univers en épousant son mouvement, c'est vivre avec lui une série de conflits et de contradictions, d'audaces et de flambées d'indignation: c'est emprunter un itinéraire plus sinueux qu'on ne l'aurait attendu.

Jugeons-en à la lumière de quelques épisodes révélateurs:

En 1848, Pobedonostsev vibre à l'annonce des événements parisiens qui sonnent le glas de la Monarchie de Juillet; les écrits de Louis Blanc, Proudhon, Fourier, Lamartine ne lui sont pas étrangers.

En 1861, il accepte de donner une série de conférences publiques destinées à recueillir des fonds pour des étudiants arrêtés à la suite de désordres. Parmi les fauteurs de troubles se trouve Tchernychevsky, l'auteur du roman utopique «*Que faire*»⁷, véritable catéchisme du nihilisme russe, évangile de toute l'intelligentsia révolutionnaire. L'initiative ne dure guère, car Pobedonostsev finit par juger que son protégé n'est qu'un charlatan. Mais un peu plus tard, lorsqu'un de ses étudiants est emprisonné en raison de ses idées politiques, le futur maître du Saint-Synode s'entremet afin d'obtenir son élargissement. Indépendamment de ces manifestations ponctuelles et disparates, mais significatives, on ne peut négliger son engagement réformiste de près d'une décennie.

Membre du Sénat dès 1846, il apprend à connaître en profondeur les mécanismes de l'administration impériale, de même que les institutions et le droit civil russes dont il devient un spécialiste éminent. Sa thèse de doctorat soumise en 1859 à l'Institut de Droit de l'Université de Moscou en fait foi. La refonte de la procédure est au cœur de sa réflexion.

⁶ Cf. F. Brunot, *Histoire de la langue française des origines à 1900*, t. IX, 2, pp. 837 et 843-844.

⁷ Rakhmetov, le personnage central, sera le modèle existentiel de Lénine.

Pobedonostsev se lance avec vigueur, tant par son enseignement que par ses publications, dans le grand mouvement de réformes des années 1860. La réorganisation du système judiciaire lui paraît de toute nécessité. Il estime inadmissible que les tribunaux travaillent dans l'ombre et dans le silence, à l'écart du public, loin des oreilles des plaideurs ou des yeux de l'accusé, dans un climat de prévarication, de vénalité et de corruption.

Il entend soustraire la justice à l'influence du gouvernement et de l'administration, il revendique pour les citoyens l'égalité devant la loi, sans distinction de naissance, de grade ou de condition. Afin d'étayer son argumentation, il établit un véritable inventaire des cas d'arbitraire, des pratiques iniques, des châtiments barbares et des scandaleuses pesanteurs bureaucratiques.

De telles carences constituent à ses yeux les prodromes d'un malaise moral et politique très sérieux. La virulence de son réquisitoire est à la mesure des critiques qu'il adresse à l'ensemble du règne de Nicolas I. Le bilan en est désastreux; entre le gouvernement et le peuple, le fossé s'est élargi. Des gens serviles se sont emparés de la fonction publique et l'ont gravement infestée. Le sens des responsabilités s'est émoussé, l'autorité suprême a sombré dans l'incohérence. Cette diatribe n'épargne pas Alexandre II. Sa bonne volonté n'est pas en cause, mais, pas plus que son père, il ne sait s'entourer de personnel compétent. Dans un élan corrosif, Pobedonostsev montre du doigt le prototype achevé du système, le comte Panine⁸, ministre de la justice. Homme d'aucune intelligence, d'aucune humanité, dépourvu de tout sens de l'équité, il tolère la corruption au sein même du pouvoir judiciaire. Son refus d'y nommer des personnes instruites en a fait une lourde machine inopérante. Pour faire taire les critiques et annihiler les suggestions de réforme, il utilise arbitrairement l'arme de la censure. Bref, le ministre est un conservateur invétéré, tyrannique et despotique: l'incarnation la plus pure d'un immobilisme stupide qui dure depuis trente ans⁹.

Venant du «grand inquisiteur» de la Russie impériale, ce portrait dénué d'aménité a de quoi surprendre. Faut-il crier à l'imposture? La franchise de Pobedonostsev est indiscutable; il y a bien dans sa carrière, une parenthèse libérale. Il importe d'en préciser les limites.

En 1864, peu après l'annonce des réformes, il avoue son incrédulité et son scepticisme. Quelles sont les raisons qui le conduisent à considérer

⁸ Victor N. Panine (1801-1874). Ministre de la justice de 1841 à 1861. Il préside la commission pour l'abolition du servage dès 1860, puis il occupa un poste élevé à la chancellerie impériale.

⁹ Cf. Robert Byrnes, *Pobedonostsev. His Life and Thought*, Indiana University Press, 1968, pp. 52-53.

comme des ignorants les responsables des changements, au point de nier plus tard qu'il ait pu personnellement y collaborer?

Chronologiquement, rappelons-le, la proclamation de la refonte des structures administratives et judiciaires a été précédée, en 1861, de celle de l'émancipation des serfs. Cette dernière mesure, Pobedonostsev ne l'a jamais approuvée que du bout des lèvres.

En 1863, d'autre part, éclate une nouvelle insurrection en Pologne: il ne craint rien tant que les débordements populaires. Enfin parmi les dispositions promulguées en 1864 figure la création d'une hiérarchie d'assemblées locales élues, les Zemstvos. Toute pratique démocratique, même embryonnaire, le rend soupçonneux.

Autre observation: une fois les réformes conçues et élaborées, il importe de les appliquer. Le passage de la théorie à la pratique requiert un bon fonctionnement des rouages et des agents de l'Etat, efficaces et qualifiés. Or, aux divers échelons, il ne voit que bureaucrates incapables et paresseux. Aussi le zèle mis par Pobedonostsev à promouvoir les changements se mue-t-il en un profond désenchantement. Comportement cyclothymique: l'essor de l'exaltation fait place à une dépression d'amplitude équivalente.

Mais il y a plus éclairant. L'ensemble du programme des années 1860 débouche sur l'octroi, au peuple russe, d'une parcelle de liberté. Quel usage en fera-t-il? Pobedonostsev a la conviction qu'il sera mauvais: les affaires polonaises ont retenti comme un signal d'alarme. Du coup, il se crispe. Sa figure respire la sévérité et la raideur. Elle a des angles, des rudesses. Vertueux, austère et rigide, il porte sur toutes choses un regard froid, grave et désormais empreint de pessimisme. Dans sa vie occupée de beaucoup de travaux savants et de dévotion religieuse, la légèreté, l'in-souciance, le contact avec ses semblables n'ont guère de place.

Pour cet homme de cabinet, l'univers tangible dans sa chaleur et son épaisseur, le réel dans sa densité, n'offrent point de prise. Pas plus que le timbre d'un son, la tonalité d'une teinte, la grâce d'un geste. Lorsqu'il parcourt de grandes distances, plongé dans ses lectures et absorbé par ses travaux, il ignore le paysage et la diversité des sites. Indépendamment de la fréquentation de quelques amis et confidents, Pobedonostsev et son épouse vivent comme des reclus. Hormis les enterrements, dont il aime l'atmosphère, il ne se trouve presque jamais au milieu du peuple, au sein d'une foule. Ses seuls véritables temps de respiration et de détente (si l'on excepte les vacances estivales) sont ses retraites dans les monastères.

Au fil des années, avec les soucis domestiques, le versant sombre et mélancolique de sa nature s'accuse plus vivement, sans compter que ses fonctions vont bientôt l'arracher à sa chère ville de Moscou.

Les desseins de la Providence

«Lorsque, après le décès de l'Empereur Nicolas, les réformes furent mises en route et qu'il s'ensuivit un travail de commission intensif, on me pressa à plusieurs reprises de venir à Saint-Pétersbourg. Mais je refusais toujours de prendre le large vers cette mer inconnue d'un travail nouveau qui m'effrayait.

A la fin cependant, il m'était devenu impossible de refuser davantage. En 1861, le comte Stroganov m'invita à venir enseigner les sciences juridiques à l'héritier présomptif Nicolas Alexandrovitch. Le patriotisme m'obligeait à accepter et je partis pour toute une année à Saint-Pétersbourg. Cela décida d'une manière fatale de mon avenir lointain. En 1863, on me pria d'accompagner l'héritier présomptif dans son voyage à travers la Russie.

A la fin du périple, je retournai à mes occupations dans cette ville de Moscou où je rêvais de rester. Mais il en plut autrement à Dieu. L'héritier présomptif mourut, pleuré de toute la Russie. Le nouvel héritier présomptif ayant entendu dire du bien de moi par son frère défunt, souhaite m'avoir auprès de lui comme professeur. Je ne pus me dérober et partis pour Saint-Pétersbourg en 1866 pour y vivre et y travailler. (...) Je devins connu des cercles dirigeants. On commença à parler de moi et à attribuer à mon activité, une importance exagérée. Je tombai bien malgré moi dans une atmosphère de mensonge, de calomnie, de racontars et de méfiance. Ah! qu'il est heureux l'homme à qui tout cela est épargné et qui vit paisiblement ignoré de tous, voué uniquement à son travail!¹⁰»

Son installation dans la capitale est comme une descente au tombeau. Ses fonctions publiques le plongent dans le tumulte de la cour et de la vie politique, aux antipodes de son désir de solitude et de retirement. Déjà en charge de l'éducation de l'héritier du trône, il accède, en 1880, à la tête du Saint-Synode et devient, un peu plus tard, membre du comité des ministres.

Pourtant nulle ambition personnelle ne l'anime, seul le guide son sens du devoir. Il reste qu'un pouvoir considérable lui échoit. Instrument du «*fatum*», il croit non seulement détenir la vérité, mais veut l'imposer à autrui. Qui s'oppose à lui se rend coupable d'une véritable profanation et ne mérite que la condamnation, au mieux, le mépris et l'indifférence. A la

¹⁰ Lettre autobiographique de Pobedonostsev à Nicolas II, 21 mars 1901. Cf. *Pisma Pobedonostseva K. Aleksandru III. Moscou, 1925, t. II, p. 331.*

réalisation de ses aspirations, Pobedonostsev apporte une telle intransigeance, un tel acharnement, mais aussi un tel désintéressement que son comportement conduit au triomphe d'une certaine forme de passion délirante et, pour finir, à l'éclipse de l'intelligence.

Son réseau de représentation annexe tout l'espace et produit un rétrécissement du champ mental. La justesse de son combat lui semble autoriser l'usage de n'importe quelle arme, sans craindre les entorses à la probité intellectuelle.

Dans les parties de l'ouvrage de Herbert Spencer, *The Study of Sociology* qu'il a traduites, il n'inclut pas, de propos délibéré, les critiques de l'auteur contre tout excès de centralisation gouvernementale. Sans en avertir le lecteur, il omet purement et simplement les passages où Spencer affirme que la morale ne peut être enseignée ni par l'Eglise ni par l'institution scolaire.

Dans les travaux d'Edmond Demolins¹¹, *A quoi tient la supériorité des Anglo-Saxons* et *l'Education nouvelle*, qu'il a voulu rendre accessibles au public russe, il élimine sans scrupule ce qui n'est pas conforme à ses vues. On pourrait citer plusieurs indices de cet état d'esprit.

Cependant les critiques et la haine qui ont déferlé sur lui ne l'ont jamais ébranlé. De quel poids, en effet, pourraient peser les insultes et l'incompréhension quand on a la conviction d'être l'un des derniers dépositaires de tout ce qui subsiste de dignité et d'honnêteté en Russie.

A qui contrecarre ses projets, il réplique simplement: «Moi, je crois en un seul Dieu alors que vous, j'en suis convaincu, vous adorez des idoles et de faux dieux.¹²»

La Russie du silence et de l'ordre

A ses yeux, la Russie n'a pas vocation de s'étendre, de régénérer le monde, de prononcer un jour le mot de l'énigme humaine. Certes, il ne doute pas que la Russie ne soit un grand navire destiné à un grand voyage, comme le dit Alexandre Blok¹³, mais il ne lui assigne pas de tâche messianique.

Il admet pourtant qu'elle ne peut être mesurée à l'aune commune. Elle est si différente que les étrangers ne peuvent la comprendre. Elle est

¹¹ E. Demolins (1852–1907). Il créa en 1886, avec un groupe dissident de l'école de Le Play, la revue «La Science sociale».

¹² Cf. Pisma Pobedonostseva K. Aleksandru III, *op. cit.*, p. 329.

¹³ Cf. Sophie Laffitte, *Alexandre Blok*, Paris, 1958, p. 74.

davantage objet de foi qu'objet d'analyse. Ni Etat ni patrie au sens ordinaire, mais un certain composé voué à changer d'aspect extérieur, sans que son être profond en soit affecté. Point n'est besoin de grand dessein : la Russie dure, et ce qui dure se justifie en durant. Période de crue ou d'étiage, le fleuve n'en poursuit pas moins sa course, guidé par le découpage de ses rives. Sans cesse en quête d'une forme stable et d'un équilibre, la Russie les trouvera à condition qu'elle s'imprègne de son propre passé et respecte ses traditions nationales. De là découle la nécessité de s'appuyer fermement sur la trilogie formulée par le comte Oouvarov¹⁴ au temps de Nicolas I : autocratie – orthodoxie – nationalité.

Bien que tout se tienne dans cette maxime, Pobedonostsev accorde la primauté au deuxième élément. Grâce à l'orthodoxie porteuse des racines spirituelles et de la foi des aïeux, la coulée d'une sève féconde continue d'irriguer le présent, et le Russe possède de quoi s'unir à ce qui le précède et à ce qui le suit. Par là, il éprouve le sentiment de la durée permanente. L'Eglise tient dans ses bras l'autocratie tsariste depuis la conversion au christianisme de Vladimir I qui se fit baptiser avec son peuple en 988.

Celui qui quitte l'orthodoxie cesse d'appartenir à la Russie ; il perd le droit de s'en réclamer, tant l'imbrication de ces deux principes est étroite.

Les disparités sociales s'annulent dans la « maison » de l'homme russe où tous sont égaux. Cette égalité-là est seule vraie ; toute autre serait factice. La société n'est donc pas inégalitaire : elle l'est peut-être en surface, elle ne l'est pas dans son être intime. Prôner davantage d'équité et une meilleure répartition des biens et des ressources revient à méconnaître la nature profonde de la Russie.

L'individu n'a de sens que par la collectivité à laquelle il appartient et dans laquelle il vient se fondre. Le « nous » est premier par rapport au « je ». Ainsi, le moi soumis à la communauté échappe au désarroi, à l'angoisse, à l'absurdité de sa condition. La liberté est subordonnée à l'ordre moral.

Par nature, le Russe est faible, paresseux, l'argent l'obsède et l'alcool le tente. Dans ces conditions, il doit être constamment guidé, encadré, contrôlé d'une main ferme. L'Etat apparaît comme le père de chaque citoyen et détient le droit exclusif de disposer de son bonheur. L'autorité paternelle est le seul pouvoir institué par Dieu dans le Décalogue pour contraindre au respect de l'ordre et de la tradition. Les mauvais instincts de l'enfant se verront fermement réprimés par l'amour, mais aussi par la crainte et par la force. Pobedonostsev assigne à la famille un rôle pri-

¹⁴ Serge S. Oouvarov (1785–1855). Ministre de l'éducation de 1833 à 1848.

mordial dans le devenir de la Russie. A cet égard, les œuvres de Heinrich Thiersch¹⁵ et surtout de Frédéric Le Play¹⁶ l'ont beaucoup marqué.

Le point de vue de Pobedonostsev sur la cellule de base de la société est révélateur. Planant sur des hauteurs doctrinales, ses remarques n'ont qu'un caractère très théorique. Pour garantir la prospérité du pays, la famille, soumise à Dieu et vouée au labeur, doit être un facteur de stabilité et constituer un barrage à l'individualisme et à l'esprit de nouveauté. La femme assume les tâches domestiques; c'est sa raison d'être. Les fils mariés habitent la maison natale, exerçant autant que possible la même activité que leur père. C'est un frein à la mobilité sociale dont il redoute les conséquences néfastes.

Quand tout s'agite autour de soi, le foyer rassurant répand sa chaleur, à l'abri des fatigues que provoquent les tensions du monde. Mais Pobedonostsev argumente en termes de modèle aseptisé. Il oublie qu'à chaque moment de son évolution correspond, pour une famille, une problématique particulière. Il néglige les difficultés matérielles, les incompréhensions affectives, les étouffements psychologiques, la cohabitation parfois difficile des générations. Si elle est lieu de refuge, lieu de recueillement, la famille est aussi celui des contradictions, des insatisfactions et des mesquineries. Il la conçoit comme une structure immobile où l'on célèbre les vertus de charité, d'obéissance, de sacrifice et d'amour du travail. Un univers si confiné, à ce point coupé du réel et soustrait aux pressions extérieures, ne va-t-il pas engendrer des citoyens infantiles? Pobedonostsev n'est pas loin de le souhaiter. L'enfance, à ses yeux, est le meilleur moment de la vie; que n'est-il donné à l'homme de l'ériger en état permanent? A défaut, et l'on décèle ici une parenté avec le populisme, s'il y a une vérité, une authenticité, c'est au fond des masses obscures du peuple travailleur qu'elle réside.

Le Russe modèle dont la vie resplendit d'humilité et de piété, c'est le prêtre de campagne, l'instituteur, le paysan surtout. Laborieux, modeste, loin des feux de la renommée, dépourvu d'esprit de lucre, n'occupant que la place où le destin l'a convié, il demeure sagement prisonnier de son rôle et ne s'avise pas de le transgresser. A cet égard – symbole éclairant – dans son cours de droit civil¹⁷ Pobedonostsev soutient le principe des

¹⁵ Théologien protestant de tendance conservatrice. Son ouvrage essentiel *Über christliches Familienleben* a été publié en 1854.

¹⁶ Frédéric Le Play (1806–1882). Ingénieur, économiste et sociologue français considéré comme le fondateur de l'économie sociale, c'est-à-dire de la science qui recherche les causes du bonheur de l'homme, non seulement dans la richesse et la forme du gouvernement, mais principalement dans son développement social et moral.

¹⁷ Cf. C. P. Pobedonostsev, *Kurs grazhdanskago prava*, St Pétersbourg, 1868–1880, 3 volumes.

passeports intérieurs, sortes de graphique de la personnalité et des étapes de la vie professionnelle, dont l'un des effets était de restreindre la libre circulation des travailleurs.

Cependant, en l'absence d'instruments contraignants, le maintien du citoyen à l'état de sujétion relève de l'illusion. C'est le lieu d'évoquer certains aspects de l'activité de Pobedonostsev à la tête du Saint-Synode, notamment l'élargissement de la censure et le développement des écoles paroissiales.

Le façonnement des esprits

Le Saint-Synode a été institué par Pierre le Grand en 1721 comme autorité suprême de l'Eglise. En Russie, toute l'organisation ecclésiastique est subordonnée au tsar, ce qui toutefois n'en fait pas un chef spirituel analogue au souverain pontife de Rome. Il n'intervient, par exemple, jamais dans les questions de doctrine et de discipline qui sont du ressort du Saint-Synode. Celui-ci a le monopole de la propagande religieuse, le contrôle des séminaires, des écoles paroissiales, de l'administration des diocèses; il exerce le droit de censure sur les publications de caractère moral et religieux.

En principe, le haut procureur ne décide pas seul; il doit s'entourer des avis des métropolitains de Saint-Petersbourg, de Moscou et de Kiev, de l'exarque de Géorgie et de huit ou neuf évêques nommés par lui-même pour de courtes périodes. Dans la pratique, flanqué à dessein d'hommes médiocres, Pobedonostsev a régné sans partage en véritable autocrate. Il eut dans l'ensemble peu de contacts avec la hiérarchie; son souci d'information auprès des dignitaires et des recteurs de séminaire ne fut empreint d'aucun zèle, pour utiliser un euphémisme.

Maître de l'ordre du jour, quand il réunissait le Saint-Synode en session annuelle, il évitait de lui soumettre les affaires d'importance: il préférerait trancher par lui-même. Pour empêcher la formation d'îlots de résistance, car ses méthodes lui attirèrent rapidement des ennemis, il procédait à de constantes mutations. Certains évêques se voyaient transférés presque chaque année.

Dès son entrée en fonction, l'état de l'Eglise russe lui cause des alarmes. Composé pour une bonne part d'ivrognes et de révolutionnaires, le clergé paraît inapte à assumer ses tâches; les prélats, dans une forte proportion, sont des gens incompetents. De plus, dans les années 1870, beaucoup d'églises ont dû être fermées en raison de la pénurie de prêtres. Il va donc s'employer à réduire les exigences et à augmenter les salaires.

Le haut procureur consacre aussi beaucoup de ses forces à lutter contre les Vieux-Croyants, les nombreuses sectes, les Finnois, les Luthériens, les Polonais, les Juifs, les Uniates, les Ouzbeks, bref, tout ce qui n'a pas fait acte d'allégeance à l'orthodoxie.

Sur un autre plan, il est résolu à donner une impulsion sans précédent à la création des écoles paroissiales qui, d'environ 4000 en 1880, passeront à près de 45 000 en 1905¹⁸. A cette date, le tiers des enfants russes recevaient une formation élémentaire dans le cadre des institutions placées sous l'égide de l'Eglise.

L'idée directrice de Pobedonostsev consiste à préserver les acquis de l'orthodoxie, si possible à propager la foi. L'enseignement primaire doit apprendre aux jeunes à connaître, à aimer et à craindre Dieu. Il lui revient aussi d'exalter le culte de la patrie, le sens de la tradition et l'obéissance aux parents.

Il doit également dispenser des rudiments d'instruction: la lecture, l'écriture, l'arithmétique, afin que les élèves deviennent des êtres utiles assujettis à des critères d'efficacité, aptes à s'intégrer dans les rouages de la vie économique et de ses transformations que Pobedonostsev ne condamne pas, pour autant qu'elles s'opèrent graduellement dans le respect des institutions du pays. La plante est donc prise toute jeune; toute jeune elle est cultivée et conduite au lieu où elle devra servir.

Pour le choix du clergé enseignant, il n'a que faire d'exégètes ou d'esprits rompus à la casuistique: les maîtres seront des gens dévoués et de bon sens. On attend d'eux qu'ils inculquent des idées simples plutôt que des abstractions qui pourraient être source d'angoisse.

L'école n'a pas pour mission de produire des êtres intelligents, curieux, doués d'esprit critique et d'initiative qui, devenus indociles et remuants, risqueraient d'aller grossir les rangs des factieux.

C'est ici que réside la difficulté et l'ambiguïté de l'entreprise. Comment trouver un équilibre entre le maintien sous la férule, garant d'une certaine immaturité, et l'inéluctable éveil que comporte l'accès à un minimum de culture? Celle-ci fait naître au moins chez quelques-uns, un besoin de comparer, une certaine acuité du regard; elle donne envie d'observer et de juger par soi-même. Il est entendu qu'en apprenant aux paysans à lire, on les expose à tomber sur de mauvais livres: on ouvre des possibilités à l'esprit, on encourage une manière d'efflorescence.

Marteler une doctrine sans relâche, y faire adhérer le cas échéant par des moyens coercitifs, c'est finalement suggérer qu'elle est contestée et contestable!

¹⁸ Cf. Robert F. Byrnes, *op. cit.* p. 279.

Consolider un régime d'unanimité forcée est une tâche ardue. Souvent Pobedonostsev, que l'âge incline de plus en plus au pessimisme, n'est pas loin de désespérer d'y parvenir. Mais il ne va négliger aucune des ressources que lui apporte l'arme de la censure.

Dès 1880, il réorganise le Bureau de la censure ecclésiastique du Saint-Synode – gardien du loyalisme politique, de la moralité publique et du bon goût – dont il élargit le rayon d'action.

En 1882, il collabore avec le ministre de l'Intérieur, Ignatiev, à la mise au point de nouveaux règlements destinés à contrôler plus sévèrement la presse¹⁹. Dès lors, sa marge de manœuvre est double: si les injonctions de ses propres bureaux ne suffisent pas à remettre sur le droit chemin les auteurs égarés, il fait intervenir les services du ministère, à savoir l'administration centrale de la presse: à sa tête un homme lige du haut procureur, Evgeni M. Feoktistov qui épouse ses conceptions et travaille d'entente avec lui²⁰.

En 1896, le successeur de Feoktistov, Michel P. Soloviev, nommé par Pobedonostsev, est l'un de ses anciens étudiants. Il occupera le poste jusqu'en 1900.

Devenu tuteur des lettres et des arts, Pobedonostsev est investi d'un énorme pouvoir. N'hésitant pas à outrepasser ses compétences, il s'adjoit un réseau efficace d'informateurs locaux chargés de débusquer les moindres écarts et de punir les actes séditieux. Le grand mécanisme de l'inquisition permanente fonctionne comme une redoutable trieuse. À l'aide d'un arsenal de mesures prophylactiques, comminatoires et coercitives, la production littéraire, picturale, musicale, dramatique et photographique, les revues, les brochures et les journaux, même ceux de province, sont expurgés; les salles de lecture publiques et les bibliothèques des séminaires passées au crible. En 1883, l'évêque d'Oufa, Mikanor est rappelé à l'ordre²¹: les séminaristes auraient accès à des auteurs tels que Gontcharov²², Daudet et Victor Hugo.

Gare à ceux qui s'écartent des normes imposées: ils seront menacés, traqués, frappés d'anathème. À l'inverse, Pobedonostsev s'emploie activement à distribuer faveurs et subsides aux esprits d'inspiration sainement et authentiquement russe – cette notion ne faisant que recouvrir les axes de sa pensée dogmatique.

¹⁹ Cf. S. L. Eventchik, *Reaktsionnaia deiatel'nost Pobedonostseva v 80 kh gg. XIX^e go veka*, Moscou, 1939, pp. 99–100.

²⁰ Cf. E. M. Feoktistov, *Vospomiana, Za Kulisomi politiki i Literaturi*, (1848–1896), Léninegrad, 1929.

²¹ Cf. S. L. Eventchik, *op. cit.* 109–110.

²² Ivan Gontcharov (1812–1891). Son ouvrage le plus célèbre, *Oblomov*, a créé un type classique russe, celui du gentilhomme désœuvré qui rêve au lieu d'agir.

A des titres et des degrés divers, le glaive s'abat tour à tour sur le philosophe Vladimir Soloviev ²³, sur Tourgeniev, sur Léon Tolstoï qui affirmait: «L'autocratie est une forme de gouvernement périmée, répondant peut-être aux besoins d'une peuplade d'Afrique centrale isolée du monde entier, mais en aucun cas à ceux du peuple russe qui s'initie de plus en plus au progrès général des lumières. La violence permet d'opprimer le peuple, non de le gouverner» ²⁴.

C'est contre l'auteur d'*Anna Karénine* que Pobedonostsev a mené l'un de ses combats les plus furieux; il le tenait pour un fou dangereux, capable de détruire les fondements mêmes de l'Etat russe ²⁵.

L'univers de Pobedonostsev est ainsi peuplé de toute une série d'aliénés, de monstres, de diables et de génies malfaisants. Il est symptomatique qu'il désigne souvent du nom de malades mentaux ceux qui ne trouvent pas grâce à ses yeux. En la matière, il prend place parmi les précurseurs d'un cosmos où la pensée ne tolère plus les mises en cause. Elle décide des valeurs à promouvoir ou à proscrire. La société est saine, celui qui la conteste est fou. Or, la santé mentale est pour une part affaire de convention: elle a partie liée avec les principes d'une idéologie qui, au nom de la norme, assure son emprise sur les individus. On ne se demande pas si la normalité elle-même n'est pas malade.

La croisade du haut procureur repose sur la conviction que la liberté d'expression est un facteur de désintégration, un encouragement donné aux éléments centrifuges. Multiplier et diversifier les informations, c'est élargir la vision au-delà de l'angle aigu qui suffit aux citoyens de l'Empire. Informer, c'est aussi offrir matière à l'argumentation, au raisonnement, à la controverse; c'est pousser au besoin d'en savoir plus. Pourtant Pobedonostsev éprouvait une passion très vive pour les débats intellectuels et manifestait une intense curiosité pour les publications étrangères de toutes tendances, ce qui ne l'empêchait pas d'estimer qu'il convenait de les interdire en Russie, sauf à ceux qui, comme lui, pouvaient se targuer d'une stature intellectuelle et d'une droiture morale irréprochable. Par extension, le gouvernement, c'est le fait de quelques-uns, d'une fraction éclairée qui est toute l'Eglise, tout l'Etat, tout le peuple. Porte-parole de la Russie profonde, incarnation des saines aspirations de tous unanimement

²³ Après l'attentat du 1^{er} mars 1881 qui a coûté la vie à Alexandre II, Soloviev, alors jeune chargé de cours à l'Université de Moscou demande au nouveau monarque, lors d'une conférence publique, de grâcier les coupables au nom d'une attitude chrétienne. Cette conférence fait scandale. Soloviev est privé de sa chaire: les conspirateurs sont exécutés. (cf. V. Soloviev, *Conscience de la Russie*, Paris, 1950, p. 185).

²⁴ Cf. C. de Grünwald, *Le Tsar Nicolas II*, Paris, 1965, p. 113.

²⁵ Cf. E. M. Feoktistov, *op. cit.* pp. 242-243.

postulées, la volonté de l'oligarchie de l'intelligence (de l'intelligentsia)²⁶ se substitue à celle des individus rendus muets. Les problèmes politiques sont trop complexes pour être laissés à l'appréciation du commun. Il appartient à l'égoïsme «totalitaire» des dirigeants de subjuguer les égoïsmes déréglés des masses. Au sein de la hiérarchie nécessaire des inégalités, il convient que le plus grand nombre accepte le poids de la soumission à l'abri des tentations de la liberté que seuls quelques privilégiés peuvent surmonter.

La distinction du bien et du mal règne avec une simplicité désarmante et l'étouffement des libertés en vue de renforcer le régime est un principe moralement fondé. Au besoin il n'est que de brandir le concept d'intérêt national pour justifier la violence et l'arbitraire, mais également pour inviter à l'effort, pour en appeler à l'abnégation et au dépassement des appétits particuliers. La souveraineté populaire n'est qu'un trompe-l'œil. Afin de guider et de contenir les masses, il convient d'affermir la monarchie patriarcale appuyée sur la hiérarchie naturelle et sur la confiance réciproque et illimitée entre le peuple et le tsar. «De ci de là, du sein de cette fourmilière humaine qui compte plus de cent millions d'âmes, peut s'élever quelque voix discordante, mais elle est étouffée aussitôt par les acclamations unanimes de la nation. (...) La nation russe tout entière se résume en un seul homme: l'Empereur. Il ne l'absorbe pas, comme l'insinuent malicieusement nos ennemis, mais elle s'est concentrée en lui. Elle s'est donnée volontairement à lui et il consacre sa vie à son bonheur»²⁷.

Pobedonostsev ne souhaitait pas que le tsar fût l'objet d'un culte. Qu'il s'agisse de Nicolas I, d'Alexandre II, d'Alexandre III ou de son fils, il ne leur a jamais témoigné de dévotion ou de déférence particulières. L'idéal du monarque était représenté pour lui par Louis IX. Mais au-delà des personnes, c'est l'institution qu'il importe de défendre. Même si l'autocratie n'est pas la forme parfaite de gouvernement, elle se justifie par la soumission à l'histoire et à la tradition russes. L'ordre public, de caractère sacro-saint, repose sur une série de rapports de subordination: le souverain en est le garant au degré le plus élevé. Quant au fossé séparant gouvernants et gouvernés, il est sublimé par les liens mystiques qu'entretient le tsar avec ses sujets.

Quand on envisage le troisième terme de la trilogie – le concept de nationalité – on se rend compte que l'attitude de Pobedonostsev fut celle d'un isolationniste. Il ne songe pas à compenser les ferments de dispersion que la Russie porte en elle par l'appel à de vastes desseins au-dehors. Et

²⁶ Cf. Nicolas Berdiaev, *Les sources et le sens du communisme russe*, Paris, 1951, p. 31.

²⁷ Cf. Nicolas Notovitch, *L'Empereur Alexandre III et son entourage*, Paris, 1893, p. X.

pourtant la cohésion interne de l'Empire est fragile, les groupes allogènes nombreux, les particularismes vivaces, les forces de la sédition souvent prêtes à déferler.

Pour lui, la patrie a une valeur sacrée: il faut l'aimer comme une réalité menacée. Ce réflexe d'auto-défense mêlé d'agressivité se concrétise dans les campagnes de russification. Si l'hostilité n'a pas de contenu objectif, des germes de tension et de résistance seront au besoin fournis par la désignation d'ennemis à combattre.

Les boucs émissaires

En juillet 1876, alors que l'ébullition gagne les Balkans et renforce la solidarité slave, Pobedonostsev écrit:

«Il est impossible de ne pas sympathiser avec la Serbie, et pourtant quelle amertume de songer qu'elle est le reflet, dans sa vie politique et sociale, des fondements de la civilisation occidentale»²⁸.

Il déplore plus loin l'existence d'un parlement et la création d'un parti de la jeunesse progressiste, avant d'ajouter:

«Je redoute qu'avec le temps la Serbie devienne pour les Slaves de l'ouest ce que la Pologne est devenue pour ceux de l'est»²⁹.

Ces lignes proclament l'impérieuse nécessité de rester à l'abri des poisons délétères que distille l'Europe. Si le système parlementaire trouve son fondement dans la tradition anglaise à laquelle Pobedonostsev portait d'ailleurs un grand intérêt, il ne saurait être emprunté en l'absence d'une légitimité que lui vaudrait un enracinement de longue durée. Quant à la Pologne, davantage que son pouvoir d'attraction, c'est sa qualité de nation catholique qui est incriminée. Selon Pobedonostsev, tout adepte de la foi romaine a les traits d'un agent du Vatican, d'un traître à la solde de l'Autriche-Hongrie acharnée à détruire la Russie. Dans son esprit, être catholique a pour corollaire obligé une animosité foncière à l'égard de l'orthodoxie.

Cependant au chapitre des vecteurs de contamination, personne ne peut rivaliser avec les Juifs cosmopolites, viscéralement matérialistes et corrompus dont la puissance occulte engendre le libéralisme et le socialisme et propage partout des sentiments hostiles à l'empire des tsars.

L'antisémitisme du maître du Saint-Synode est une constante qui gagne en violence au gré des circonstances. Sur le plan sémantique, c'est à compter de 1875, avec l'aggravation de la tension internationale, qu'il

²⁸ Cf. R. F. Byrnes, *op. cit.*, p. 120.

²⁹ Lettre à Catherine Tioutchev, 29 juin 1876, cf. R. F. Byrnes, *op. cit.*, p. 120.

utilise de plus en plus fréquemment, le terme de Youpins de préférence à celui de Juifs ³⁰.

Au mois d'août 1879, alors que croît l'isolement diplomatique de la Russie, voici ce qu'il écrit à Dostoïevsky :

«... Les Youpins ont tout accaparé, tout sapé, mais l'esprit de notre époque les soutient. Ils sont au cœur des tendances socialistes et révolutionnaires et du mouvement régicide. Ils ont leurs propres journaux; les marchés financiers leur sont soumis: tout le monde est assujéti à leur puissance d'argent. Ils détiennent un pouvoir de contrôle sur la science contemporaine et s'efforcent de la faire dériver hors des voies du christianisme. Pour comble, si quelqu'un se pose des questions à leur sujet, de nombreuses voix s'élèvent en leur faveur au nom de la civilisation et de la tolérance et en raison de l'indifférence à l'égard de toute croyance. En Roumanie et en Serbie, aussi bien que chez nous, personne n'ose dénoncer le simple fait que les Juifs ont fait main basse sur tout. Notre presse elle-même passe sous l'influence juive (...)» ³¹.

Soucieux d'enrayer la croissance de l'«ulcère», il estime du devoir du gouvernement de leur interdire tout contact avec l'Eglise et de les écarter de toute fonction gouvernementale. «Si des mesures restrictives n'existaient pas, le Sénat, le Conseil d'Etat seraient aux mains des Juifs, et même le poste de haut procureur du Saint-Synode» ³².

Il souhaite que les citoyens russes soient dûment informés des dangers que représentent les Juifs. En 1882, il applaudit les décrets qui restreignent leur liberté de résidence et ceux de 1887 qui limitent leur accès aux études supérieures.

C'est à son instigation qu'Alexandre III nomme des gouverneurs impitoyables à leur égard. Ainsi, le prince Dolgoroukov, gouverneur général de Moscou, est remplacé en 1891 par le grand-duc Serge Alexandrovitch, ancien étudiant de Pobedonostsev, qui, au cours des douze premiers mois de son activité, devait chasser près de 20 000 Juifs installés illégalement à Moscou ³³. Si le haut procureur s'oppose aux pogroms, ce n'est pas par respect des personnes, mais en raison des risques que toute manifestation ou désordre pourrait faire courir à l'Etat lui-même.

Par la désignation de boucs émissaires, la communauté cherche à maintenir son intégrité. Les exclus incarnent le mal; ce n'est qu'au prix

³⁰ Notamment dans sa correspondance avec Catherine Tioutchev dès le mois d'août 1875. Cf. aussi R. F. Byrnes, *op. cit.* p. 205.

³¹ Cf. Pisma K. Aleksandru III, *op. cit.*, t. I, p. 44.

³² Propos de Constantin Aksakov (1817-1860). Poète, historien et critique de tendance slavophile. Cf. R. F. Byrnes, *op. cit.*, p. 204.

³³ Cf. Pisma K. Aleksandru III, *op. cit.*, t. II, pp. 72-74 et 249.

d'opérations cathartiques brutales que la collectivité est confirmée dans sa bonté et dans sa dignité. Cette apologie de la violence est un aveu d'échec et d'impuissance.

Parmi les vertus du peuple russe, Pobedonostsev ne cesse d'exalter la religiosité. Quel sens a-t-elle encore quand la fraternité et la tolérance sont bafouées? On ne peut avoir deux paroles: prêcher la justice au moment même où on la vilipende.

Le désaveu

Dès les débuts du règne de Nicolas II, l'influence de Pobedonostsev diminue progressivement mais inexorablement. Malgré ses doléances, il n'est plus que rarement consulté. Des hommes neufs et jeunes ont peu à peu remplacé la vieille garde. L'orientation de la politique de Witte ³⁴ se dessine sans avoir reçu son aval. Abattu et gravement diminué dans sa santé, il n'assiste que très rarement aux sessions des hautes institutions dont il fait partie. Dans la tourmente de 1905, Witte l'écarte de la direction du Saint-Synode. Pobedonostsev a désormais perdu tout espoir de voir le bon sens restauré en Russie.

Dans les rues, on s'arrache les publications révolutionnaires ³⁵: «Rousskaia Gazeta» ³⁶, «Natchalo» ³⁷, «Novaia Jizn» ³⁸ et les «Izvestia» ³⁹. Alors que les manifestants défilent sous ses fenêtres, Pobedonostsev, imperturbable mais amer, travaille à sa traduction du Nouveau Testament. Il n'entend pas les coups insistants du tocsin ⁴⁰. A la croisée des chemins, deux mondes se rencontrent et s'ignorent. Cette Russie qu'il a assourdie de tant de certitudes, la voilà plus incertaine que jamais. Rien ne dit

³⁴ Serge I. Witte (1849–1915), premier ministre de 1905 à 1906.

³⁵ Cf. Léon Trotsky, *Ma vie*, Paris, 1953, pp. 211–212.

³⁶ La «Gazette russe» à laquelle collabora Trotsky.

³⁷ Le «Commencement», «Le Début».

³⁸ La «Vie nouvelle» où travaillait Kamenev.

³⁹ «Les Nouvelles», organe officiel du Soviet.

⁴⁰ Allusion au théoricien de la révolution Pierre N. Tkatchev (1844–1886), qui publia l'organe révolutionnaire «Nabat» («Le Tocsin»). On peut considérer qu'il annonce Lénine. Tkatchev ne pense pas qu'une application rigoureuse du marxisme en Russie exige, successivement, le développement du capitalisme, la révolution bourgeoise, une constitution, etc. Il préconise la suprématie d'une minorité (groupe d'avant-garde). Pour aboutir à la révolution, il convient de désorganiser le pouvoir en place au moyen de la terreur. Quant au peuple, il est toujours prêt pour la révolution: il sera l'instrument de la minorité agissante. Tkatchev est l'un des rares révolutionnaires russes à s'être préoccupé du pouvoir, de sa conquête, de son organisation.

pourtant qu'un doute ait alors affleuré à son esprit quant à la possibilité de découper l'homme et de n'en garder délibérément et durablement que la partie servile.

Ces Russes qu'on appelait à la foi, afin de les empêcher d'être justes, pouvaient-ils admettre, longtemps encore, de n'être que les témoins déférents, conviés à l'admiration dévote et à la soumission craintive, juste bons à redouter les oukases et à subir les exactions?

MICHEL HAMMER

Souvenirs sur Jean-Pierre de Menasce*

Au cours de mes études à la Faculté de Lettres de l'Université de Téhéran, j'avais bien souvent entendu citer le nom de Jean-Pierre de Menasce par mes professeurs. Ce nom, je l'avais également rencontré au cours de mes lectures. Il s'était tellement imposé à mon esprit que, le jour où je tombai sur les deux livres de cet auteur intitulés *Une apologétique mazdéenne du IX^e siècle, škand-gumānik vicār* et *Une encyclopédie mazdéenne, le Dēnkart*, je les achetai immédiatement. A Londres, où j'étudiais à titre privé les langues anciennes d'Iran, j'approfondis ma connaissance des œuvres scientifiques de ce maître. Une fois mes études en Angleterre terminées, je décidai de le rencontrer personnellement et, si l'occasion s'en présentait, de lire avec lui certaines parties du *Dēnkart*, livre ardu que sans nul doute il avait étudié plus que tout autre spécialiste en moyen persan (ou pehlevi).

C'est dans cette intention qu'un jour de janvier 1965 je partis pour Paris et me rendis à son domicile, en compagnie de mon ami Ali Ashraf Sâdeghi. En entrant dans sa chambre, je vis en face de moi un homme au large front et dont les yeux noirs, à travers d'épaisses lunettes, révélaient d'emblée une grande intelligence. Son ardeur spirituelle aussi frappait le visiteur dès le premier contact. Assis sur une chaise roulante, il était habillé de noir comme il était encore d'usage chez les prêtres. Il nous tendit la main gauche: il était en effet paralysé du côté droit depuis plusieurs années. La pièce qu'il habitait au milieu d'un beau jardin d'une école religieuse de Neuilly m'évoquait une chambre d'étudiant. Toute sa vie se déroulait là, dans ce qui était à la fois sa bibliothèque, réduite mais bien montée, sa salle de cours, sa chambre à coucher, son salon et son bureau de travail. Il m'interrogea aimablement sur mon passé d'étudiant et mes professeurs de Londres et il eut la bonté de m'accepter à son cours de «recherches en religions anciennes». Trois autres personnes assistaient à ce cours: Philippe Gignoux – l'actuel successeur de de Menasce à l'Ecole pratique des Hautes Etudes de Paris –, Ali Ashraf Sâdeghi et Jâle

* Texte paru en persan dans la revue *Râbnamâ-ye ketâb*, Vol. 16, n° 10–12, janvier-février 1974, pp. 724–737, traduit par Michel Cuypers.

Âmuzegâr – tous deux actuellement professeurs à la Faculté de Lettres de l'Université de Téhéran. J'avais connu Sâdeghi à Téhéran, mais ce fut à ce cours que je rencontrai Gignoux et Âmuzegâr, et depuis lors des liens d'amitié demeurèrent toujours entre nous. Ce fut là une des bénédictions de ce cours et de nos recherches.

A nos réunions qui avaient lieu chaque vendredi matin nous lisions le neuvième livre du *Denkart*. Nous procédions habituellement de la manière suivante: après avoir préparé le texte d'avance, nous en lisions d'abord à tour de rôle une partie et ensuite nous la traduisions. Si quelqu'un avait une réflexion ou une observation à faire, il en faisait part, après quoi le professeur donnait sa propre opinion. Au début de chaque séance celui-ci présentait à ses étudiants les articles et les livres récents qu'il avait reçus, exposant parfois brièvement les questions qui y étaient traitées. Chez aucun autre professeur je n'ai rencontré pareille manière de faire. Il était particulièrement généreux quand ils s'agissait de prêter ses livres, même à ses étudiants. Tous les chercheurs en iranologie savent combien les ouvrages spécialisés en ce domaine sont coûteux et rares... sinon introuvables. Aussi en est-il peu qui acceptent de les prêter, de peur de les voir se perdre ou être endommagés. Mais ce savant au grand cœur songeait toujours à ce qui pouvait être utile, sans se soucier d'éventuels inconvénients. S'il trouvait dans un catalogue de librairie un livre rare qui pouvait servir à un ami ou même à l'un de ses étudiants, il le commandait immédiatement. C'est ainsi qu'il m'acheta plusieurs livres introuvables: le dernier en date fut *Le christianisme dans l'empire perse* de Labourt, qu'il me fit parvenir par un ami qui venait en Iran.

Voyant mon zèle à lire le *Denkart*, de Menasce lui-même me proposa de venir chez lui une autre matinée de la semaine, outre le cours commun du vendredi, afin d'y lire le troisième livre du *Denkart*. Cela rejoignait mes désirs. Nous avons passé ainsi un certain nombre de séances à lire ce livre dont il terminait à l'époque la traduction française.

Au cours de ces leçons je constatai que, contrairement à beaucoup de professeurs, de Menasce admettait la critique scientifique. Bien des fois il m'est arrivé de ne pas approuver sa lecture d'un mot ou sa traduction d'une phrase. Il me demandait mon opinion, je lui exposais franchement mon objection, nous en discussions, et si mon idée était satisfaisante il l'accueillait en me remerciant. Jamais il ne résistait à une idée juste. Ce n'est pas seulement avec moi qu'il procédait ainsi; il recherchait l'avis de tous ses étudiants et recourait volontiers au flair linguistique des étudiants iraniens pour résoudre les obscurités des textes pehlevins. Jamais il ne mêlait de préjugés intolérants à ses critiques scientifiques.

S'il commettait une erreur et venait à s'en rendre compte, il le reconnaissait aussitôt. Je me souviens d'un jour où nous rencontrâmes, dans le

troisième livre du *Denkart*, un mot écrit *kutak*. Le P. de Menasce le prit pour un adjectif signifiant «petit» – et qui en persan contemporain signifie «enfant» –, mais d'après le sens de la phrase il m'apparut que ce devait être un nom propre, celui d'un hérésiarque du genre de Mazdak. Je lui dis mon opinion, mais il ne fut pas convaincu. A peine étais-je revenu depuis quelques mois en Iran qu'il m'écrivit avoir découvert ce mot dans un autre contexte du *Denkart*, de sorte qu'il ne subsistait aucun doute: il fallait le tenir pour le nom d'un hérésiarque, bien que nous ne sachions rigoureusement rien de sa vie ni de ses innovations.

Après quelques séances de lecture du troisième livre du *Dēnkart*, il me pria de l'aider dans l'établissement du texte et la traduction du huitième livre de cette œuvre. Molé avait déjà retranscrit ce livre en écriture phonétique et l'avait traduit en français et annoté. Mais sa mort inopinée ne lui avait pas permis de le publier. De Menasce, malgré son état de santé, avait accepté d'achever en vue de l'impression le travail de son élève disparu. Nous revîmes ensemble le manuscrit, qui fut édité l'année suivante sous le titre de *La légende de Zoroastre*. Sans le dévouement de de Menasce, ce livre n'aurait jamais vu le jour et peut-être même le manuscrit dactylographié eût-il sombré dans l'oubli. Parmi les savants européens il en est peu qui soient prêts à consacrer du temps à achever le travail d'un confrère. Mais de Menasce faisait exception.

Au cours des leçons sur le troisième livre du *Denkart*, qui avaient, comme il le disait volontiers lui-même, une allure amicale et tout-à-fait informelle, à peine percevait-il une trace de fatigue sur mon visage qu'il interrompait aussitôt la lecture de ce texte difficile pour parler d'autres choses, quelquefois de lui-même, quelquefois des autres.

Ecouter ses souvenirs qu'il évoquait avec une verve des plus exquises et pleine d'humour, était toujours un rare plaisir. Parmi ceux-ci il y avait l'histoire de sa correspondance en langue pehlevie avec Benveniste, durant la deuxième guerre mondiale. A l'époque où, sous la pression du fanatisme nazi, de nombreux savants avaient fui l'Allemagne et les pays qu'elle menaçait, de Menasce se trouvait à Fribourg, en Suisse, à l'abri du désastre. Il y enseignait l'histoire des religions et faisait des recherches sur des textes pehlevs théologico-philosophiques dont sortit *Une apologétique mazdénne du IX^e siècle, škand-gumānīk vicār* qui fut publiée en 1945 en cette même ville. Or son maître et ami Benveniste, en danger à Paris, décida lui aussi de se rendre en Suisse. Mais comment communiquer son projet à de Menasce? L'écriture pehlevie avec toutes ses obscurités vint à leur secours et devint leur code secret. C'est au moyen de celle-ci que de Menasce indiqua le parcours à suivre. Benveniste lui répondit que «tel passage était difficile», et de Menasce de lui indiquer telle autre route ou «passage». Un certain nombre de ces lettres secrètes furent échangées entre eux jusqu'à

ce qu'enfin Benveniste pût rejoindre la Suisse et s'y mettre à l'abri d'un danger très probable.

De Menasce comptait parmi les rares personnes qui entretenaient une amitié intime avec ce savant solitaire qui fuyait plutôt la compagnie. En 1969 Benveniste fut frappé d'une attaque. Il ne pouvait plus se mouvoir ni parler ni, probablement, réfléchir. Bien qu'étant lui-même mal en point, de Menasce, aidé d'un compagnon, se rendait de temps à autre chez son vieil ami. A l'une de ces occasions, en 1971, Gignoux et moi-même l'accompagnions. La joie de Benveniste à la vue de son ami fut indescriptible. A cette époque, tous deux étaient frappés d'aphasie et ne pouvaient exprimer leurs sentiments que par de longs sourires.

Parmi ses souvenirs il y avait encore sa rencontre avec Sâdegh Hedâyat¹ qui passa les dernières années de sa vie à Paris. De Menasce l'avait vu peu de temps avant sa mort: l'écrivain lui avait offert plusieurs livres personnels en langue pehlevie, qu'il s'était procurés en Inde, et auxquels il avait joint ses propres traductions en persan. De Menasce conservait ces livres avec amour et les montrait à tous les Iraniens qu'il connaissait. Il possédait aussi une lettre de Hedâyat qu'à ma demande il a prêtée, il y a quelques années, à Mahmud Katirâ'i, lequel faisait des recherches sur Hedâyat. Katirâ'i en a publié la traduction dans la revue iranienne *Râhnamâ-ye ketâb* (*Le guide du livre*, 15^e année, pp. 108 à 112). De Menasce racontait avoir demandé à Hedâyat: «Pourquoi me donnez-vous ces livres si rares et si précieux?» Ce dernier lui répondit d'un ton désespéré: «A quoi bon ces livres et ces recherches?» Peu après cette rencontre Hedâyat se suicida.

Au cours de l'été 1965 je revins en Iran, sans que cela n'interrompe pour autant nos relations. Nous nous écrivions au moins une fois par mois. Ses lettres ne contenaient pas que des politesses s'enquérant de ma santé: elles concernaient le plus souvent un sujet nouveau lié à des recherches en cours, les siennes ou celles des autres. Il y exprimait encore son opinion ou sollicitait la mienne sur l'une ou l'autre question.

Au printemps 1970 il m'écrivit que la traduction du troisième livre du *Denkart* était achevée. Il voulait que, tout en préparant un lexique complet pour ce livre, je relise sa traduction avant l'impression. Il savait que la «Fondation culturelle d'Iran» avait à son programme la constitution d'un dictionnaire complet de pehlevi et rédigeait à cette intention un lexique pour chaque livre pehlevi. Il était l'un des premiers savants à approuver ce programme et le considérait comme une démarche scientifique majeure.

¹ Ecrivain très réputé en Iran, auteur de nouvelles et de romans d'inspiration existentialiste, ainsi que de divers essais. (Note du trad.)

C'est ainsi qu'en 1970 je repris la route pour la capitale française. Le lendemain de mon arrivée j'allai voir de Menasce, toujours dans la même chambre. Mais cette fois-ci mon maître avait perdu son éloquence si séduisante; depuis une année, une deuxième attaque lui avait à peu près ôté la faculté de parler. Sa bouche était déformée et ses joues très pâles. Il pouvait certes encore articuler quelques mots, mais à grand-peine. S'il lui était difficile de se faire comprendre, son esprit par contre avait gardé toute sa vigueur. Face aux épreuves de la vie il ne désespérait jamais; c'était un homme au sens plein du mot. De la mort même, il parlait paisiblement.

Son médecin lui ayant donné l'espoir de retrouver un jour l'usage de la parole, lui avait prescrit des exercices. Bien qu'il n'en ressentît guère l'efficacité, il s'y adonnait scrupuleusement, le cœur plein d'espoir. Dans les conversations, il cherchait à prononcer correctement les mots et si son interlocuteur ne saisissait pas ce qu'il voulait dire, il recourait pour se faire comprendre à un petit tableau sur lequel il avait écrit toutes les lettres de l'alphabet. Si même cela ne suffisait pas, ou si la phrase était trop longue, il tapait à la machine avec un ou trois doigts de la main gauche.

C'est ainsi que durant l'année scolaire 1970-71 nous avons travaillé ensemble. Je me familiarisai rapidement avec son langage d'homme privé de langage et parvins à le comprendre au point de servir parfois d'interprète pour les autres.

Le jour même de mon arrivée il me confia la traduction dactylographiée du troisième livre du *Denkart* pour que je puisse me mettre à l'ouvrage. Il répétait depuis longtemps que, tant qu'il vivrait, il s'efforcerait de mener à bien la publication de cette œuvre; et finalement, il y parvint. Durant la semaine je comparais sa traduction au texte original et notais mes remarques, que je lui apportais le lundi matin, jour de notre rendez-vous. Là où cela s'avérait nécessaire il corrigeait ou modifiait sa traduction. C'est ainsi que le manuscrit final fut mis au point et envoyé à l'imprimerie. Il en fut si reconnaissant que dans la préface il remercia la Fondation culturelle d'Iran et l'Université de Téhéran de m'avoir accordé la possibilité de ce travail durant toute une année.

De Menasce était un homme affable, aimant le contact; aussi comptait-il de nombreux amis, des plus variés; écrivains, orientalistes et prêtres aussi bien que diplomates, médecins, ingénieurs ou commerçants. Il entretenait également des relations avec un grand nombre d'Iraniens dont beaucoup étaient des amis. Parmi eux il y avait les regrettés professeurs Mohammad Mo'in, Modjtabâ Mînovî, Parvîz Khânlarî et Ehsân Yâr-Shâter.

Que je sois près de lui ou que nous correspondions au sujet d'un travail scientifique entrepris en Iran, il cherchait toujours à rester informé. Bien

des fois il s'était enquis de la publication d'un *Livre de la Sagesse*² dont M. Gholâm Hosseyn Sadighî mettait l'édition au point, et m'avait demandé de lui en envoyer un exemplaire dès sa parution. Il se félicitait des travaux de recherches de la Fondation culturelle d'Iran, notamment de la publication des manuscrits, lexiques et recherches sur la langue pehlevie. Il se disait satisfait de voir que de telles recherches, menées jusqu'alors de manière plutôt médiocre en Iran, se pratiquaient à présent avec toute la rigueur scientifique requise.

Chaque fois qu'il lisait le travail d'un jeune savant iranien dont il découvrait la qualité scientifique, il en exprimait sa joie et s'efforçait de le faire connaître aux autres. C'est ainsi que Badrî Gharîb lui envoya son article intitulé: «Une inscription récemment découverte de Xerxès». Après l'avoir lu avec attention il lui écrivit aussitôt pour le féliciter et en parla à tout le monde.

Il considérait les travaux des autres avec la plus grande bienveillance. S'il écrivait la critique d'un ouvrage, il faisait d'abord l'inventaire de tous ses aspects positifs, puis, paisiblement, discrètement, en signalait les principales défaillances. Même les auteurs les plus susceptibles ne se trouvaient point offensés par sa critique.

Jamais il ne tardait à publier ses propres œuvres. Il était convaincu qu'il fallait publier les résultats d'une recherche, même imparfaits, afin que d'autres puissent la parfaire. Il ne refusait jamais non plus d'aider les autres. Un jour où il était question des qualités morales de de Menasce, MacKenzie, l'iranologue anglais bien connu, déclara: «Il est tellement bon qu'on ne peut l'appeler iranologue». La remarque de MacKenzie était pleine de sous-entendus: la plupart des iranologues en effet ne s'entendent pas entre eux, même si leurs querelles tournent le plus souvent autour de questions scientifiques.

Quelquefois son aide avait un caractère purement humanitaire. C'est ainsi qu'à l'intention de tous ceux qui connaîtraient une situation semblable, ainsi que des spécialistes, médecins et psychologues, il nota son expérience vécue à la suite de sa première et surtout de sa deuxième attaque qui l'avait frappé d'aphasie, dans un article intitulé «Observations d'un dysarthrique sur ses moyens de communication»³.

De Menasce aimait beaucoup enseigner. Tant qu'il eut la faculté de parler il donna des cours, même pour un seul étudiant. Il s'efforçait d'apprendre à ses élèves tout ce qu'il savait.

Les faits ont amplement rétribué tous ses efforts accomplis pour la formation de ses élèves. Parmi les plus brillants de ses étudiants européens

² Ouvrage anonyme du XIII^e siècle.

³ *Journal de Psychologie* n° 1-2, 1973, pp. 209-220.

il faut signaler Marijan Molé qui, malgré sa mort prématurée, laissa derrière lui une œuvre importante, M^{me} Chaumont, spécialiste de l'histoire d'Arménie et des débuts de l'époque sassanide, Gignoux, qui grâce à de Menasce passa de l'étude du syriaque à l'iranologie, et est actuellement son successeur; il fut aussi son dernier élève. Parmi ses quelques élèves iraniens il faut citer Mohammad Djavâd Mashkur, Bahrâm Farahvaski, Ali Ashraf Sâdeghî et Jalé Âmuzegâr. Il aimait parler de la modestie intellectuelle de Mashkur et d'Âmuzegâr et louait la rigueur et la précision scientifique de Sâdeghî. L'un de ses grands désirs était de visiter l'Iran, désir qui ne fut jamais réalisé...

Un des traits caractéristiques de de Menasce était que jamais il ne se limitait aux horizons de sa propre spécialité, la recherche en religions comparées, et notamment les religions de l'Iran ancien. Chaque jour il se réservait un temps pour des lectures littéraires et recommandait à ses élèves d'en faire autant afin d'affiner leur goût.

Je vis de Menasce pour la dernière fois durant l'été 1973, lors du Congrès mondial des Orientalistes, qui se tenait à Paris. Il assista durant deux jours aux séances du congrès, dans la section de l'Iran pré-islamique. Il écoutait les conférences avec attention. Il avait parfois réfléchi d'avance au sujet annoncé et mis par écrit son point de vue ou ses questions qu'il communiquait pour lecture au président de la séance, après la conférence.

Après l'une de ces réunions, il me pria d'inviter de sa part quelques Iraniens à prendre le thé dans un café près de la Sorbonne. Ses amis se réunirent donc autour de lui: les professeurs Djamâl Rezâ'î, Hamid Mohammadi, Jalé Âmuzegâr, Badri Gharîb et Mâhâr Navâbî. Il les reçut avec chaleur et parla avec chacun d'eux, à l'aide de son tableau alphabétique.

Deux jours plus tard je me rendis à sa résidence avec Mohammadi: il m'offrit un exemplaire du troisième livre du *Denkart*, et nous donna à tous deux quelques-uns de ses articles récents. Gignoux lui avait appris que nous étions en train de préparer pour lui des *Mélanges* – qu'il faut aujourd'hui appeler un *Mémorial* – qui seraient publiés grâce aux soins de la Fondation culturelle d'Iran⁴. Il en était très heureux et réitéra de vive voix les remerciements qu'il m'avait déjà adressés par écrit. Je n'eus plus de nouvelles de lui jusqu'à ce qu'au mois de décembre 1973 j'apprisse son décès.

Nous connaissons tous des savants, et probablement aussi quelques hommes véritables, mais peut-être avons-nous plus rarement rencontré des savants pleinement humains: de Menasce était l'un d'eux. Que son esprit connaisse la joie!

AHMAD TAFAZZOLI

⁴ *Mémorial Jean de Menasce*, Louvain, 1974.

Bibliographies

JACQUES ET RAÏSSA MARITAIN, *Œuvres Complètes*, vol. X (1952–1959), Editions Universitaires, Fribourg-Suisse, Editions Saint-Paul, Paris.

Ce 10^e volume des *Œuvres complètes* nous met en présence des grands ouvrages élaborés par Jacques Maritain aux Etats-Unis, après la seconde guerre mondiale et l'intermède de l'ambassade au Vatican.

J. Maritain aborde, avec *L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*, le débat de la raison et de la poésie, débat qui ne se résout, nous dit-il, «ni dans l'enfer surréaliste ni dans le ciel platonicien» (p. 216). En effet, la poésie «procède de la totalité de l'homme, sens, imagination, intellect, amour, désir, instinct, sang et esprit tout ensemble» (p. 239). Il estime qu'«à la racine de l'acte créateur il doit y avoir un procès intellectuel tout à fait particulier..., par lequel les Choses et le Soi sont saisis ensemble au moyen d'une sorte d'expérience ou de connaissance qui n'a pas d'expression conceptuelle et n'est exprimée que dans l'œuvre de l'artiste» (p. 146). Aussi son analyse vise-t-elle à cerner aussi parfaitement que possible les régions jusqu'ici inexplorées de la subjectivité créatrice et à dégager un préconscient de l'esprit qu'il distingue avec force de l'inconscient animal et automatique avec lequel la psychanalyse l'avait identifié, faute d'avoir reconnu sa spécificité (cf. p. 215s.)... Relations entre poésie et beauté, poésie et expérience spirituelle, poésie et art, poésie

et connaissance..., autant de titres qui jalonnent la réflexion de ce chef d'œuvre et qui ne manqueront pas de passionner le lecteur!

La philosophie de l'être est une philosophie de l'esprit – et non un rationalisme froid et coupé des sources vives de l'esprit créateur. Qu'on en juge par les autres ouvrages qui sont joints à *L'intuition créatrice*! Dans *Approches de Dieu*, J. Maritain propose et analyse les voies par lesquelles l'esprit humain s'achemine rationnellement, selon les exigences de la rigueur philosophique, jusqu'à l'affirmation de l'existence de Dieu; mais il rappelle aussi qu'«il y a pour l'homme autant de voies d'approche vers Dieu que de pas sur la terre ou de chemins vers son propre cœur» (p. 11). Il souligne également l'importance de la connaissance pré-philosophique de l'existence de Dieu, connaissance qui témoigne à sa manière d'une sorte de raisonnement instinctif dont la vitalité repose sur une intuitivité radicale de l'intelligence rationnelle.

Ce 10^e volume, en nous offrant d'une part des vues pertinentes sur *la Philosophie de l'histoire*, et d'autre part une étude très approfondie sur *le péché de l'ange*, attire notre attention sur un autre aspect de l'intériorité spirituelle: c'est au travers de leur aventure morale que les esprits – humains aussi bien qu'angéliques – se révèlent à eux-mêmes, dans leur grandeur et leur fragilité.

Que dire des textes ou essais qui composent ce volume des OEC? Cha-

cun contribue à esquisser en quelque sorte une topologie de l'esprit humain, et chacun illustre à sa manière la capacité de la philosophie de l'être à accueillir les expériences les plus audacieuses, les plus neuves, de l'esprit humain et à les comprendre sans faire fi de ce que ce même esprit a déjà récolté au fil du temps.

(Ce volume X des Œuvres complètes contient: «*Approches de Dieu*», «*L'intuition créatrice dans l'art et dans la poésie*», «*Pour une philosophie de l'histoire*», «*Réflexions sur l'Amérique*»; des études sur «*Georges Rouault*», «*La loi naturelle*», «*Le péché de l'ange*», «*L'éducation*»; des témoignages; des recensions d'ouvrages dont l'actualité ne se dément pas. - 1240 p.)

MAURICE HANY

GEORGES COTTIER, *Questions de la modernité*, FAC éditions, Paris 1985, 230 p.

Ce livre est une bouffée d'air frais où l'intelligence peut respirer et vivre. Le Père Cottier y a réuni et refondu quelques textes, publiés pour la plupart après 1980, et que les familiers de *Nova et Vetera* connaissent en partie. Ce mode d'écriture, s'il faut commencer par une réserve, risque de pécher par manque d'unité, malgré la volonté de l'auteur d'en grouper les chapitres selon deux axes qui charpentent les deux parties de l'ouvrage.

1. Les premiers textes se veulent un constat de la crise que traverse non seulement la pensée contemporaine, mais la civilisation et la culture toute entière. D'une part, l'intelligibilité d'un tel effondrement de la culture réclame une réduction synthétique à l'unité; mais d'autre part, l'honnêteté de l'analyse exige une souplesse, faite de distinctions, qui vise à tenir compte

des multiples facettes du mouvement intellectuel contemporain. D'où ces «contrastes» que l'auteur a voulu, qui vont de l'analyse des premiers moments de la crise (chap. 1) à la prise de conscience de la démission de la liberté devant les valeurs qui la fondent (chap. 2), de l'élucidation du concept de sécularisation et de son enjeu (chap. 3) à l'expression des conséquences de l'idéologie défendue par le libéralisme (chap. 4).

Diversité de ces contrastes, car les analyses rigoureuses qui y sont présentées, si elles s'appuient sur une critique philosophique bien étoffée, ne manquent jamais de faire entendre qu'il ne s'agit pas d'un débat spécialisé réservé aux philosophes, mais que la crise touche l'ensemble des strates de la civilisation contemporaine, jusqu'à la vie quotidienne. Si cette première partie de *Questions de la modernité* est si importante, c'est qu'on est bien loin d'un simple jeu de concepts unifiés par l'esprit d'un philosophe habile. Le P. Cottier ne s'y trompe pas, qui désire porter un regard lucide sur l'ensemble de la crise actuelle. Et le résultat obtenu étonne. Il étonne et il reconforte, car les divers points de vue contrastés, qui sont des analyses exigeantes, honnêtes et minutieuses, à la fois sont assez divers pour être crédibles, et assez puissants pour s'articuler autour d'une intuition centrale, laquelle, sans céder à la facilité, leur donne leur cohérence: la crise maintes fois décrite est originellement une *crise du sens* (p. 52). C'est pourquoi le débat décisif sera métaphysique, «n'en déplaise aux pudeurs agnostiques qui sont de bon ton» (p. 11).

C'est de l'homme qu'il s'agit, de son intelligence qui veut limiter son champ d'investigation scientifique et ne pas s'ouvrir à la totalité de l'être. Les pre-

miers symptômes efficaces de la catastrophe ne sont-ils pas issus de cette volonté de fonder la raison... sur elle-même? «Elle entend être seule à fonder, sur la base de ses propres évidences, tout le système du savoir et des valeurs éthiques, religieuses et sociales» (p. 51).

C'est de l'homme qu'il s'agit, de sa liberté qui perd son dynamisme propre parce qu'elle n'est plus appelée. L'ennemi occidental de la liberté n'est pas le totalitarisme politique, c'est l'insignifiance des valeurs, ou l'indifférence d'une liberté livrée à elle-même. Même constat ici que là: la défense de la liberté passe, chez nous, par la «redécouverte du sens de la vérité, première valeur et garante des autres valeurs» (p. 73). Homme doué d'intelligence et de libre volonté, dans l'un et l'autre cas ce qui le menace et le mine, c'est la perte de l'exigence du vrai.

C'est de l'homme qu'il s'agit et de ses aspirations les plus légitimes. Une réflexion sur les domaines distincts et unis de la nature et de la grâce permet de comprendre l'ambivalence du monde profane d'aujourd'hui.

2. Voilà un constat bien sombre, mais réaliste, d'une crise qui est le lot d'hommes ayant occulté le sens du vrai, mais d'une crise qui offre «peut-être une chance, qui est celle de la métaphysique» (p. 52). C'est à cette très belle ébauche de solution que sont consacrés les articles de la seconde partie de l'ouvrage articulés autour de la redécouverte de l'exigence métaphysique qui habite l'homme d'aujourd'hui.

Les chapitres variés sont à nouveau groupés autour d'une idée maîtresse: la diversité des options n'empêche aucunement un progrès propre à la philosophie (chap. 5), qui demande à être redéfinie dans la confusion de ce qu'on

entend depuis quelques siècles par ce terme de progrès et dans l'idéologie qui s'y est cristallisée (chap. 8). La solution philosophique – je ne dis pas le salut de l'homme – sera métaphysique ou ne sera pas: au XX^e siècle, Bergson a donné une impulsion décisive, qui demande à être bien dépassée par une véritable intuition de l'être (chap. 6), elle-même systématisée dans une philosophie de l'être qui peut donner à la culture une vitalité nouvelle (chap. 7).

Pour ébaucher cette solution, le P. Cottier a eu la sagesse de proposer des maîtres qui sont en même temps, à n'en point douter, des guides pour notre temps: Thomas d'Aquin bien sûr; mais aussi Jacques Maritain dont l'itinéraire personnel, de Bergson à St Thomas, pourrait bien être l'exemple de l'itinéraire possible de notre civilisation. La philosophie de l'être, laquelle est une quête de la sagesse (p. 182), permet à l'ensemble du savoir humain et aux nouveaux champs d'investigation qui sont apparus récemment, de s'organiser en un ordre cohérent et diversifié, autour du primat à accorder à la contemplation (p. 192). Car l'intelligence est faite pour voir. Et c'est là que le P. Cottier rend hommage à Jacques Maritain, lequel a su montrer que l'intelligence humaine est faite pour une intuition primordiale, qui est une vision de l'être, mais une vision abstractive, c'est-à-dire une intuition qui passe par le moyen terme obligé du concept (p. 172). Cette découverte de Maritain, qui reprend la célèbre distinction de St Thomas entre *intellectus* et *ratio* (p. 148), est à la fois vraie, riche et féconde. C'est à la nécessité d'y revenir et d'en tirer les conséquences que le livre invite, en s'achevant par un rappel de la lumière que le christianisme a

introduite dans notre culture européenne, y touchant et modelant notre propre héritage.

Ainsi l'unité de l'ouvrage apparaît clairement. Mais il y a plus: les deux centres corrélatifs qui y sont exposés, la crise du vrai et l'exigence d'une métaphysique de l'être, constituent la trame du texte et se retrouvent dès lors en filigrane de chacun des articles qui forment les chapitres de ce livre. Aussi *Questions de la modernité* offre-t-il cet avantage appréciable de pouvoir se lire par bribes et morceaux: chaque article en effet est une entité propre qu'on peut aisément isoler du reste de l'ouvrage. N'est-ce pas dans les «Constats» de la première partie que le lecteur

peut trouver les deux éléments suivants qui donnent espoir, sens et lumière? «Mais les réponses à la crise ne seront possibles que si la raison redécouvre ses assises métaphysiques dans l'intelligibilité de l'être. Sinon la raison sera comme une plante sans humus qui bénéficie en sursis d'une dernière poussée de sève avant d'être pulvérisée par la sécheresse» (p. 52). «Ce qui importe avant tout, c'est la présence d'authentiques personnalités, responsables, cohérentes dans la fidélité aux valeurs fondamentales dont vit la culture et, avec elle, la société. Ce qui importe, c'est le témoignage de vraies personnalités morales» (p. 70).

F.-X. 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.