

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



Fr. JEAN-MIGUEL GARRIGUES – <i>Comment Dieu connaît-il le mal?</i>	p. 1
S. PINCKAERS, O.P. – <i>Qu'est-ce que la spiritualité?</i>	p. 7
GEORGES COTTIER, O.P. – <i>Les valeurs qui ont fait l'Europe</i> . . .	p. 20
MARIE-THÉRÈSE HUGUET, O.V. – <i>Auschwitz, le nazisme et la Shoah</i>	p. 37
A. F. VON GUNTEN, O.P. – <i>Les ordinations anglicanes – Le problème affronté par Léon XIII dans «Apostolicae curae»</i>	p. 46
Fr. M.C. – <i>Reverdy ou la poésie «à l'extrême pointe du réel»</i> . . .	p. 61

NOTES

BIBLIOGRAPHIE – FRANÇOIS REFOULÉ, ... <i>Et ainsi tout Israël sera sauvé</i> – <i>Ouvrages reçus à la rédaction</i>	p. 77
---	-------



LES ŒUVRES COMPLÈTES

Volume VIII (1944-1946)

de Jacques
et Raïssa Maritain
en 15 volumes

Ce volume contient

**De Bergson à
Thomas d'Aquin**
Essais de métaphysique
et de morale (nouvelle édition)

**Principes
d'une politique
humaniste**

A travers la Victoire
Messages
(1941-1944)

Pour la Justice
Articles et discours
(1944-1945)

Etudes - articles
(1944-1946)

Témoignages - débats
(1944-1946)

Préfaces - recensions
(1944-1946)

1400 pages - Fr.s. 135.-

Ce nouveau volume des Œuvres complètes, qui recouvre les dernières années de la guerre, contient beaucoup d'articles et de textes de circonstances où nous voyons éclater la tendresse de Jacques Maritain pour ses amis, pour son pays et pour l'Europe en proie à la dévastation. Et toujours présente à ces écrits, une lumière évangélique qui rachète le temps où elle luit.

Volumes parus:

Tome I	(1906-1920)
Tome II	(1920-1923)
Tome III	(1924-1929)
Tome IV	(1929-1932)
Tome V	(1932-1935)
Tome VI	(1935-1938)
Tome VII	(1939-1943)
Tome X	(1952-1959)

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE
ÉDITIONS SAINT-PAUL PARIS

Comment Dieu connaît-il le mal?

En publiant il y a quelques années un livre dont le titre est *Dieu sans idée du mal*¹, je ne savais pas que je m'attirerais, avec la reconnaissance émue de nombreux fidèles, la réprobation de quelque théologien. Comme il s'agissait d'un livre de spiritualité, je n'avais pas cru nécessaire d'y exposer les justifications théologiques qui pouvaient fonder une telle contemplation croyante de l'innocence de Dieu face au mystère du mal. Quelques mois après la parution du livre, je me contentais, à l'occasion d'une conférence à Notre-Dame de Paris et à la veille du centenaire de la naissance de Maritain, de dévoiler en signe de reconnaissance tout ce que mon approche spirituelle devait aux intuitions mystiques de Raïssa et aux développements métaphysiques de Jacques². Dans ce domaine en effet, comme l'a écrit leur disciple et ami le cardinal Charles Journet, il faut à la fois «savoir haïr l'absurde et adorer le mystère»³. En revenant sur le sujet pour rechercher comment Dieu connaît le mal, nous achevons de montrer tout ce que nous devons à ces trois grands témoins contemporains de l'innocence de Dieu.

Le titre du livre, *Dieu sans idée du mal*, n'est pourtant que la reprise d'une phrase de S. Thomas d'Aquin dans la *Somme Théologique* (Ia q. 15 a. 3 ad 1um) citée en exergue. Dès l'introduction (p. 17) j'avais suggéré en quel sens il fallait entendre ce leit-motiv du livre en disant que Dieu *ne conçoit pas* le mal. Les idées divines sont en effet les multiples façons dont l'être peut être participé par les créatures. En Dieu qui est la Bonté même il n'y a que l'idée des créatures en tant qu'elles sont: c'est-à-dire soit en tant qu'elles sont bonnes, soit en tant que leur bonté souffre la privation d'un bien qui leur est dû comme par exemple la cécité pour un être dont la nature comporte de soi le sens de la vue. Les théologiens appellent ce second cas le mal physique ou mal de nature.

Comment Dieu connaît-il le mal physique, la privation chez les créatures de ce qui leur est naturellement dû? Charles Journet nous dit que «c'est dans le bien que ces choses devraient avoir et qui leur manque que

¹ *Dieu sans idée du mal: la liberté de l'homme au cœur de Dieu*, Ed. Critérion, Paris 1982.

² Conférence publiée dans la revue *Nova et vetera* 1983 (1) pp. 5-7.

³ Dédicace de son livre *Le Mal, essai théologique*, Ed. Desclée de Brouwer, 1961.

Dieu connaît le mal ; mais il n'y a pas en lui d'idées du mal »⁴. Et il cite S. Thomas lui-même : « Le mal, comme tel, est néant, puisqu'il est une privation, par exemple la cécité. En conséquence, il y a bien en Dieu idée de la chose mauvaise, non certes en tant que mauvaise, mais en tant que chose ; et le mal lui-même est connu par Dieu moyennant le bien opposé à ce mal et qui fait défaut à la chose mauvaise » (1 *Sent.* dist. 36 q. 2 a. 3 ad 1um).

Dans le domaine de la nature en effet, de par la contingence des formes dans un univers de mutation en état de voie (cf. le «tohu-bohu» de *Gn.* 1,2), le bien visé par le Créateur comporte inséparablement une face de néant et de privation. Dans ce cas «le mal apparaît comme étant simplement *l'envers de l'ordre cosmique* »⁵. Ces modalités de mal physique sont donc voulues *indirectement* par le Créateur dans la mesure où elles accompagnent les formes du bien *directement* voulues par lui. «Elles sont donc incluses dans les idées divines du bien et mesurées par lui »⁶.

L'erreur des théodicées qui, à la manière de celle de Leibniz, prétendent rendre raison de tout le mal que l'on peut constater dans le monde c'est d'étendre cette forme de connaissance – volonté du mal physique incluse dans les idées divines au mal proprement dit c'est-à-dire au mal moral du péché et à ses conséquences pour la personne humaine : la mort (temporelle et éternelle) et son cortège de peines consécutives au péché originel (cf. *Gn.* 3,19.22: *Jg.* 1,13–16 et 2,23–24; *Rm.* 5,12).

«Alors ce philosophe nous dira qu'il est bon qu'une mère pleure la mort de son enfant, parce que la machine du monde demandait telle douleur pour être plus parfaite. Rachel pleure ses fils et ne veut pas être consolée (*Mt.* 2,18). Expliquez cette position leibnizienne à la mère en question, et que cette chose était nécessaire pour que tous les degrés de l'être fussent remplis, elle vous répondra qu'elle se moque de la machine du monde ; et qu'on lui rende son enfant. Et elle aura raison ; car ces questions-là ne se résolvent pas par la machine du monde mais dans la nuit de la foi, et par la croix de Jésus »⁷. «Sans doute elles tiennent à une nature faite d'esprit et de chair ; Dieu, néanmoins, dans sa bonté infinie, avait prévu pour l'homme une condition de pure félicité. C'est à la suite d'une faute initiale que la douleur et la mort sont entrées dans notre humanité. Le cri de Rachel est comme une postulation du paradis terrestre ; si elle ne veut pas être consolée, c'est qu'elle a l'obscur pressentiment de ce qu'était notre condition première »⁸.

⁴ *Op. cit.* p. 196.

⁵ Charles JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, tome III, 1969, p. 172.

⁶ Charles JOURNET, *Le Mal* op. cit. p. 196.

⁷ Jacques MARITAIN, *De Bergson à Thomas d'Aquin*, New-York 1944, pp. 223–226.

⁸ Charles JOURNET, *Le Mal*, op. cit. p. 266.

C'est ici que prend toute sa force la parole de S. Thomas : Dieu n'a pas idée du mal. « Il a inventé Béhémoth et Léviathan et toutes les formes terrifiantes qui peuplent la nature et le monde de la vie, les poissons féroces, les insectes destructeurs. Ce n'est pas lui qui a eu l'idée de toutes les souillures et les abominations, les mépris crachés sur sa propre Face, les trahisons, les luxures, les lâchetés, les méchancetés bestiales, les permissions exquises, les dépravations d'esprit qu'il est donné à ses créatures de contempler. Elles sont nées du seul néantement de la liberté humaine. Elles sont sorties de cet abîme. Il les permet comme une création de notre pouvoir de faire le rien »⁹.

Mais, si Dieu permet le mal moral, source de tous les malheurs de l'humanité déchue, ne le connaît-il pas déjà en le permettant par avance, à la manière dont il connaît le mal physique du cosmos en le voulant indirectement dans ses idées créatrices ? Des théologiens scolastiques n'ont pas hésité à rendre raison du mal moral en prétendant que Dieu connaît le péché dans un « décret permissif antécédent » par lequel il le permet¹⁰. Selon cette théodicée, par ses décrets permissifs antécédents « Dieu connaît le péché de la créature parce que – oh, c'est purement négatif, il a soin de ne rien causer ! – il a lui-même décidé de *ne pas causer* le bien contraire à ce péché, autrement dit parce qu'il a lui-même décidé de *ne pas faire* ce sans quoi le péché en question *aura certainement lieu* ... »¹¹

Il ne faut pas s'étonner si l'approche de l'innocence de Dieu que nous avons tentée dans *Dieu sans idée du mal* s'est attirée la réprobation des tenants de cette théodicée. Ils ont prétendu défendre la toute puissance de Dieu comme si celle-ci n'était pas une *puissance ordonnée* au dessein qu'il a conçu de créer et d'adopter par grâce un homme libre donc susceptible de contredire l'amour divin qui le prévient. Comme si, par ailleurs, concevoir le mal moral était une perfection et ne devait pas en conséquence « manquer » à Dieu. Cette théodicée prétend sauvegarder la toute-puissance de Dieu d'une manière rationaliste qui devient blasphématoire pour son innocence car, rappelle S. Thomas, « Dieu n'est en aucune façon cause du péché, ni directement, ni indirectement » (*Somme Théologique* Ia IIae q. 79 a. 1) et « la cause première du défaut de grâce vient de nous » (*ibidem* q. 112 a. 3 ad 2um). Même sous la forme purement négative d'un décret permissif antécédent par rapport à notre acte libre peccamineux, Dieu ne peut être indirectement cause première de notre défaut de grâce. On est là en présence d'une forme métaphysiquement épurée du retrait de grâce

⁹ Dans *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris 1947, pp. 191–192.

¹⁰ Cf. leur réfutation par Jacques MARITAIN dans *Dieu et la permission du mal*, Ed. Desclée de Brouwer, 1963 pp. 20–25.

¹¹ *Ibidem* p. 70.

cher aux jansénistes. Or S. Paul affirme solennellement que « les dons de Dieu sont sans repentance » (*Rm.* 11,29) et que « si nous sommes infidèles, lui reste fidèle, car il ne peut se renier lui-même » (2 *Tm.* 2,13).

Si Dieu ne connaît pas le mal moral comme le mal physique, en concevant par avance sa permission, comment le connaît-il donc ? Jacques Maritain a approché ce mystère par étapes progressives. Il a d'abord montré que le mal moral ne peut être connu par Dieu que dans l'acte même de la liberté qui commet le péché. « Ce moment lui-même, où la créature prend l'initiative du rien, et par là même demande pour ainsi dire la permission de faire le mal, *précède la permission* qu'on lui donne – le non-vouloir porter remède à ce néantement –, et donc *n'est pas connu en cette permission* ; il ne peut être connu que dans la volonté libre actuellement déficiente ou nihilisante »¹².

Par la suite Jacques Maritain est allé plus loin en montrant que Dieu ne connaît pas d'abord le mal moral comme la privation de notre acte libre et faillible à la manière d'une des privations possibles du mal physique incluses par avance dans ses idées créatrices.

En effet avant de priver l'humanité de son innocence et de son intégrité, le péché de l'homme créé par Dieu en état de grâce « *prive* la volonté divine de quelque chose qu'elle a réellement voulu ... Dans sa volonté antécédente, Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, il veut de même que tous mes actes soient bons. Si je pêche, quelque chose que Dieu a voulu et aimé ne sera éternellement pas. Cela de par ma première initiative »¹³. Comme dit S. Thomas : ceux qui ne sont pas avec Dieu sont, pour autant qu'il est en eux, contre Dieu (cf. *Mt.* 12,30). *du fait qu'ils contrarient la volonté divine antécédente* (*I Sent.* dist. 47 q. 1 a. 2 ad 1 um).

Si la volonté antécédente, par laquelle « Dieu veut que tous les hommes soient sauvés » (1 *Tm.* 2,4), non seulement ne peut pas comporter des décrets permissifs antécédents concevant le mal moral, mais est « *contrariée* » par le péché, c'est qu'elle est dessein d'amour bienveillant dans lequel Dieu s'est effectivement engagé. En effet « cette volonté (antécédente) est bien *réelle*, quoique *conditionnelle* ; elle n'est pas une simple velléité, un mouvement simplement ébauché par lequel on ne *veut* pas quelque chose mais le *voudrait* seulement »¹⁴.

Bien sûr Dieu connaît tout ce qu'il crée selon la modalité de son être. En conséquence « il atteint la liberté de l'existant créé dans l'exercice

¹² Jacques MARITAIN, *Court traité ...* op. cit. p. 177.

¹³ Jacques MARITAIN, *Neuf leçons sur les notions premières de la philosophie morale*, Ed. Téqui, Paris 1951 pp. 175–176.

¹⁴ Jacques MARITAIN, *Dieu et la permission du mal* op. cit. p. 98. Cf. aussi sur ce point le P. Jean-Pierre ARFEUIL, *Le dessein sauveur de Dieu et la doctrine de la prédestination chez S. Thomas d'Aquin* dans la *Revue Thomiste* 1974 (4) pp. 607–608.

même du libre arbitre. Nous savons que l'acte libre est absolument imprévisible. La science de vision l'atteint éternellement dans l'instant même qu'il se produit, dans sa préstantialité même »¹⁵. L'acte bon de notre liberté est conçu par sa grâce qui nous donne de le poser : « Nous sommes créés en vue des bonnes œuvres que Dieu a préparées d'avance pour que nous les pratiquions » (*Eph.* 2,10); « Dieu est là qui opère en vous le vouloir et l'opération même au profit de ses bienveillants desseins. » (*Ph.* 2,13).

Mais le péché de notre liberté, le mal proprement dit, est inconcevable à Dieu. En effet à la racine de l'acte mauvais il y a, comme nous l'avons vu, une contradiction de la volonté bienveillante de Dieu, un tenir pour rien l'Amour qu'il est, une non-considération de lui-même en tant que norme de notre bien ultime, un endurcissement par rapport à la motion de sa grâce. Il ne suffit donc pas de dire que Dieu connaît le mal moral dans l'acte peccamineux de la liberté. Dans les dernières années de sa vie, Jacques Maritain a tenté d'exprimer le mystère ultime de la « connaissance » du mal par Dieu : Dieu atteint notre péché, et en ce sens seulement il « connaît » ce qui lui reste inconcevable, dans une acceptation rédemptrice de l'inadmissible. Ce refus de l'amour divin à la base de tout péché est pour Dieu, dit Jacques Maritain, « *l'inadmissible à accepter*. En respectant avec une magnanimité absolue le libre arbitre de ses créatures et leurs initiatives de néant, et en permettant le péché en vue d'un bien supérieur par lequel il le surcompensera, c'est à *l'inadmissible* à Dieu que Dieu consent, *non pour le subir* (comment subirait-il n'importe quoi ?) mais pour s'en saisir victorieusement »¹⁶.

Dieu n'atteint l'acte libre peccamineux, par lequel nous nous dérobons à sa grâce et nous contrarions sa volonté antécédente, qu'en se saisissant de lui dans un amour rédempteur de surcroît. « Avant même de triompher de cet inadmissible par un bien plus grand qui le surcompensera plus tard, lui-même, loin de le subir, il l'élève au-dessus de tout par son consentement : en acceptant une telle privation (qui n'affecte nullement son être mais seulement la relation de sa créature à lui), il la prend en main et la porte comme un trophée, attestant la divinement pure grandeur de l'Acceptation victorieuse »¹⁷.

Dieu ne conçoit le mal de péché ni directement, ni même indirectement dans ses idées créatrices ou dans de prétendus décrets permissifs antécédents. Il ne peut atteindre cet inconcevable et inadmissible refus de l'Amour qu'il est (*1Jn.* 4,16) que dans une acceptation rédemptrice dont

¹⁵ Jacques MARITAIN, *Court traité ...*, op. cit. pp. 174–175.

¹⁶ Jacques MARITAIN, *Approches sans entraves*, Paris 1973, p. 308.

¹⁷ *Ibidem* p. 309.

l'expression suprême est le mystère de Jésus. Le mal moral est « la contradiction que Jésus a endurée de la part des pécheurs » (*Hb.* 12,13) car pour « l'éternelle splendeur de l'Acceptation victorieuse ... nous n'avons pas de nom la désignant en propre : ... [elle s'est] fait connaître à nous dans l'image par excellence, l'image de chair et de sang du Fils de Dieu souffrant la mort »¹⁸. Cette acceptation rédemptrice du mal par Dieu indique à l'avance le caractère à la fois dérisoire et blasphématoire de toute tentative pour rendre raison du mal de péché dans une théodicée spéculative.

Fr. Jean-Miguel GARRIGUES

¹⁸ *Ibidem* p. 312.

Qu'est-ce que la spiritualité?

I. MORALE, ASCÉTIQUE, MYSTIQUE, SPIRITUALITÉ

a) Définitions

La division entre morale, ascétique, mystique, spiritualité, est devenue classique. Elle est entrée dans le classement des bibliothèques et dans les programmes d'enseignement, et plus profondément elle constitue des catégories mentales qui semblent aller de soi, dont on se sert spontanément pour ranger les matières que l'on étudie.

Cependant cette division est de formation relativement récente. Elle date du XVII^e siècle et s'est surtout diffusée aux XVIII^e et XIX^e siècles.

Voici comment le P. Pourrat expose, dans une vue systématique, la division en théologie morale, ascétique, mystique, spiritualité: «La spiritualité est cette partie de la théologie qui traite de la perfection chrétienne et des voies qui y conduisent. On distingue la théologie dogmatique qui enseigne ce qu'il faut croire, la théologie morale qui apprend ce qu'on doit faire ou éviter pour ne pas pécher mortellement ni véniellement, et au-dessus des deux mais basée sur elles, la spiritualité ou théologie spirituelle. Ultérieurement la spiritualité se subdivise en théologie ascétique et en théologie mystique.

«La première a pour objet les exercices auxquels tout chrétien qui aspire à la perfection doit se livrer ... Dieu nous y invite et nous donne les grâces nécessaires pour correspondre à son invitation. Il n'en est pas de même des états extraordinaires dont s'occupe la théologie mystique, tels que l'union mystique proprement dite et ses manifestations accessoires, qui sont l'extase, les visions et les révélations. Le propre de ces états est de ne pas dépendre de ceux qui les éprouvent ... En ascétique, c'est l'âme qui, seulement par la grâce, fait effort pour s'élever vers Dieu; en mystique, au contraire, c'est Dieu qui envahit soudainement et impétueusement l'âme sans que celle-ci ait à déployer son activité autrement que pour recevoir et goûter le don divin» (*La spiritualité chrétienne*, t. I, pp. VII–VIII).

Nous avons donc une double distinction :

théologie dogmatique : ce qu'on doit croire.

théologie morale : ce qu'on doit faire pour ne pas pécher.

théologie spirituelle : *ascétique* : exercices ordinaires.

(perfection chrétienne) *mystique* : états extraordinaires.

b) Histoire

L'exposé du P. Pourrat doit se compléter par un coup d'œil sur l'histoire.

Il y eut d'abord, au XV^e siècle, la distinction entre la *théologie spéculative*, scolastique, enseignée dans les universités, avec son langage technique et abstrait, et la *théologie mystique* ayant pour but de décrire et de favoriser l'expérience et la recherche de la perfection chrétienne, d'en exposer les moyens et les étapes, dans un langage assez concret et accessible à tous. Un des initiateurs de la théologie mystique fut le chancelier Jean Gerson (+1429). La théologie mystique donna naissance à une vaste littérature, surtout au XVII^e siècle, dans le sillage de la mystique rhénane, puis de la mystique espagnole notamment. Mais, à cette époque, le terme de théologie mystique recouvre encore l'ensemble des phénomènes et expériences de la vie spirituelle décrite par les auteurs.

Le XVII^e siècle voit la naissance des « Institutiones morales », c'est-à-dire des manuels de morale destinés à l'enseignement dans les séminaires et orientés vers l'administration du sacrement de la Pénitence. La matière morale y est disposée suivant les commandements de Dieu et de l'Eglise entendus comme déterminant les obligations qui s'imposent à tous les chrétiens, ainsi que les péchés qu'ils doivent éviter et accuser en confession.

Cette conception de la morale centrée sur l'obligation et le péché et s'imposant à tous, entraîne la séparation entre la morale et l'étude des voies vers la perfection qui sont au-delà des obligations communes et où s'engagent certains chrétiens, comme les religieux.

Ce domaine, considéré comme la matière de la théologie mystique, va se diviser en deux parties : l'ascétique décrivant les voies ordinaires, où l'effort humain suffit pour avancer avec la grâce habituelle et pour atteindre ce qu'on nommera la contemplation acquise, et la mystique s'attachant aux voies extraordinaires dépendant de grâces divines spéciales, où l'âme est surtout passive sous l'action de Dieu dans la contemplation infuse.

La division entre ascétique et mystique se répandra surtout au XVIII^e siècle grâce aux ouvrages du P. Scaramelli s.j. (+1752), le « Directoire mystique » (1754) et le « Directoire ascétique » (1761).

Le terme de spiritualité a d'abord signifié la qualité de ce qui est esprit, distinct de la matière. Ainsi parle-t-on de la spiritualité de l'âme. C'est au XVII^e siècle qu'il a pris le sens que nous lui connaissons¹. Littré définit ainsi la spiritualité : « Terme de vie dévote. Tout ce qui a rapport aux exercices intérieurs d'une âme dégagée des sens, qui ne cherche à se perfectionner qu'aux yeux de Dieu ». Et il cite, comme exemple, la nouvelle spiritualité de M^{me} Guyon et de Fénelon.

A cause de la condamnation de quiétisme et de la réaction antimystique qui l'a suivie, le terme de spiritualité a d'abord eu une nuance péjorative qu'il a ensuite heureusement perdue. On pourrait définir la spiritualité, au sens moderne, comme une doctrine sur le progrès de la vie intérieure du chrétien dans son rapport avec Dieu, formée par un ensemble de principes, de méthodes et d'exercices tirés de l'expérience, concernant spécialement la prière et l'ascèse, et ayant pour but la perfection de la charité. Notons qu'avant d'être une doctrine, la spiritualité présuppose un souffle inspirateur, un certain esprit qui se concrétise dans un enseignement et une pratique.

Ainsi compris, le terme va remplacer celui de théologie mystique, compromis par la défaveur qui affecte la mystique, confondue avec des phénomènes extraordinaires, depuis la fin du XVII^e siècle, et il servira à désigner tout le champ de la vie spirituelle formé par l'ascétique et la mystique.

En devenant usuel, le terme de spiritualité va s'appliquer largement. Il servira à désigner les différentes écoles qui proposent une description et une direction de la vie spirituelle. On parlera de la spiritualité ignatienne, franciscaine, carmélitaine, bénédictine, etc. Le trait constant de ces emplois est la recherche de la perfection de la vie chrétienne, à la différence de l'enseignement des commandements obligatoires pour tous, dont s'occupe la théologie morale. On pourra ainsi dire que la morale est une et les spiritualités multiples.

Quand se fera jour l'idée d'un appel de tous les chrétiens à la perfection, laïcs et religieux, l'emploi du terme de spiritualité s'étendra encore : on parlera d'une spiritualité sacerdotale, d'une spiritualité du mariage, du laïc, etc.

¹ Pour plus de détails, cf. A. SOLIGNAC, article *Spiritualité* in *Dictionnaire de spiritualité*, t. 15, Col. 1142ss. (1989).

c) *Discussions récentes*

Pour achever ce rapide regard sur l'histoire, nous dirons un mot sur les débats parfois passionnés qui se sont déroulés pendant la première moitié de ce siècle autour de la division de la spiritualité en ascétique et mystique.

A la fin du siècle dernier, l'abbé Saudreau (1859–1946), s'appuyant sur la tradition des Pères de l'Eglise, remettait en question les divisions devenues classiques et ce qu'elles impliquaient, dans son livre *Les degrés de la vie spirituelle* (Angers, 1896), en affirmant que les grâces mystiques étaient les conditions normales de la perfection, largement offertes à quiconque s'y dispose généreusement, et que le chemin de la contemplation était ouvert à tous dans la vie de prière. Saudreau écartait la théorie d'une contemplation acquise par l'effort personnel se rattachant à l'ascétique ; il ne reconnaissait que la contemplation infuse, de nature mystique, où l'âme est passive sous l'action de Dieu et il soutenait que cette forme de contemplation était accessible à tous par la grâce. Tel était, selon lui, le chemin de la sainteté qui est la vocation commune du chrétien. Il précisait enfin que les phénomènes extraordinaires, extases et ravissements, ne jouaient qu'un rôle secondaire et n'appartenaient pas à l'essence de la mystique (cf. D.S., art. *Contemplation*, t. 2, col. 2159–2171 et art. *Saudreau Auguste*, t. 13, col. 1988).

Les vues de l'abbé Saudreau furent attaquées par le P. Poulain s.j. (1836–1919), auteur d'un *Traité de théologie mystique*, par A. Farges, sulpicien (1848–1926) et, du côté des Carmes, un peu plus tard, par le P. Gabriel de Sainte Marie-Madeleine (1893–1953) qui prit la défense de la contemplation acquise. Les idées de Saudreau furent reprises et prolongées par les publications du P. Arrintero (1860–1928) dominicain espagnol et du P. Garrigou-Lagrange (1877–1964), également dominicain, qui se placent dans la ligne de saint Thomas. Y intervinrent bien d'autres auteurs, entre autres le P. de Guilbert s.j. (1877–1942), Jacques Maritain (1882–1973).

Au sujet de cette longue discussion, P. Adnès écrit, en guise de conclusion : « Certains cherchaient à trouver un chemin de conciliation, comme J. de Guibert. Des arêtes vives s'émoussèrent, des points de vue se rapprochèrent. Mais il s'agissait en fait de positions inconciliables. La controverse finit moins par un accord de principe que par la mort des combattants. La mort avait éclairci leur rang... Et il faut avouer que les problèmes demeurent » (D.S., art. *Mystique*, col. 1937).

Cette polémique ne doit pas nous cacher le puissant mouvement de renouveau spirituel qui a marqué la première moitié de ce siècle, caractérisé par un regain d'intérêt pour la vie spirituelle et la mystique, et qui a

produit de nombreuses œuvres de valeur consacrées à l'histoire et à la doctrine de la spiritualité, ainsi que des revues comme la « Vie Spirituelle » à l'initiative du P. Bernadot o.p. (1883–1941), la *Revue d'ascétique et de mystique* lancée par le P. de Guibert, et des dictionnaires, comme le « Dictionnaire de Spiritualité ascétique et mystique ».

Il nous revient de prendre le relais aujourd'hui où un nouvel intérêt pour ces questions se fait jour ².

II. CRITIQUE DE LA DIVISION EN MORALE, ASCÉTIQUE, MYSTIQUE ET SPIRITUALITÉ

1. Déficiences de la division classique

a) La logique du système : l'éclatement de la théologie morale

La division que nous étudions est telle qu'elle opère pratiquement une séparation entre la morale et la spiritualité, puis entre l'ascétique et la mystique, continuant ainsi dans le domaine moral le processus de division de la théologie que l'on constate à l'époque moderne. L'origine, la cause première de l'instauration de ces divisions doit être recherchée dans la concentration de la théologie morale sur les obligations, à la suite du nominalisme, à partir du XIV^e siècle. Cette conception est devenue classique et s'est imposée notamment grâce aux manuels de morale dès le début du XVII^e siècle, qui ont organisé la matière morale autour des commandements de Dieu et de l'Eglise, compris comme le code des obligations morales du chrétien, et non plus autour des vertus, comme dans la Somme de saint Thomas. de là tout découle logiquement, inéluctablement.

La concentration de la morale sur les obligations a comme conséquence directe le rejet en marge de la morale de ce qui concerne la recherche de la perfection située au-delà des obligations morales strictes et rapportées aux conseils évangéliques, ce qui va constituer une science annexe, advenant en supplément de la morale ; ce sera l'ascétique et la mystique. La dis-

² De cet intérêt, témoignent, par exemple, les trois derniers numéros de la « Vie Spirituelle » :

- La mystique pour tous ?, mars-avril 1988 (prière).
- Mystiques du Dieu unique, mai-juin 1988 (chrétienne, musulmane, juive).
- Problèmes actuels de la mystique, renouveaux spirituels, courants culturels, sciences humaines. Voir aussi Ferlay Ph., *Abrégé de la vie spirituelle*, Paris, Desclée, 1988.

inction se renforce du fait que la morale s'impose à tous par ses préceptes, tandis que la spiritualité s'adresse plutôt à une élite qui assume librement les conseils.

Du fait de cette division, l'attention et l'intérêt des théologiens, et plus tard des exégètes, va se concentrer sur les problèmes de morale proprement dite (les cas de conscience, les impératifs, les lois, les normes) et se détourner des questions de spiritualité, comme d'une branche secondaire et moins scientifique, d'un intérêt mineur.

La logique du système va continuer ses effets en provoquant la séparation entre l'ascétique et la mystique. En effet, une morale de l'obligation, qui dresse la loi en face de la liberté, fait surtout appel chez le chrétien à l'effort volontaire, étant présupposée une grâce ordinaire, donnée à tous. Cette conception volontariste de la morale va se transporter en spiritualité et provoquer sa division en deux domaines : celui de l'ascétique s'occupant de la recherche de la perfection qui est à la portée de l'effort personnel, entre autres dans l'ordre de la prière et de la contemplation, d'où provient l'idée d'une contemplation acquise ; ensuite le domaine de la mystique, qui s'occupe des grâces extraordinaires que Dieu accorde à certaines âmes choisies qui les reçoivent passivement, comme dans la contemplation infuse, avec les extases, les visions, etc. qui peuvent l'accompagner. On verra dans le quiétisme de Molinos (1628–1696), de M^{me} Guyon (1648–1717), le type de cette attitude de passivité mystique. Aussi la condamnation du quiétisme (1695) entraînera-t-elle un effondrement des courants mystiques et une réaction antimystique générale.

b) Rétrécissement du contact avec l'Écriture et la tradition des Pères

1. Vis-à-vis des Pères :

La division moderne en morale, ascétique et mystique ne se rencontre nulle part chez les Pères, ni chez les théologiens du XIII^e siècle, même si ces termes sont utilisés par eux. C'est l'organisation de ce trinôme en trois sciences distinctes qui est nouvelle. On ne peut donc pas utiliser cette division, si répandue soit-elle, pour rendre compte des œuvres et de la doctrine des Pères, sans commettre un anachronisme. Ce serait projeter sur leur pensée et leur doctrine des catégories qu'ils ignoraient et qu'ils n'auraient pas acceptées telles quelles. C'est là un procédé artificiel qui engendre plus de problèmes qu'il n'en résout et qui a notamment l'inconvénient de découper indûment la doctrine des Pères, et par là de limiter l'intérêt qu'on leur accorde, de conduire notamment à négliger les parties plus spirituelles de leurs œuvres. Il en va de même pour les grands théologiens du Moyen Âge. Prenons l'exemple de saint Thomas : dans la Somme Théologique, le moraliste s'intéressera surtout à la doctrine sur la

loi naturelle identifiée au Décalogue, aux vertus, surtout à la justice et à la chasteté, aux péchés et aux vices. Il laissera au professeur d'ascétique la considération des vertus dans la mesure où elles tendent vers la perfection par l'effort personnel, selon les vertus morales et sous l'impulsion de la charité. Pareillement le moraliste s'occupera des obligations qu'impose la charité, ou encore qui concernent la prière. Il laissera au spirituel le soin de s'occuper du progrès dans la charité, de la vie d'oraison. Quant au mystique, lui reviendront les dons du Saint-Esprit. Et tout le monde oubliera le traité de la Loi nouvelle ou évangélique qui est la clef de voûte de ce qu'il convient d'appeler la morale spirituelle de saint Thomas.

2. A l'égard de l'Écriture :

Le même problème se retrouve en ce qui concerne l'Écriture mais il se conjugue ici avec la « distanciation » à l'égard de la Bible qui s'est produite dans l'Eglise catholique en réaction contre la Réforme protestante se réclamant du primat de l'Écriture contre la Tradition, et qui a affecté notamment les spirituels, quand ils ne connaissaient pas le latin comme les théologiens. A la fin du XVI^e siècle, la Bible n'était plus accessible qu'en latin : saint Thérèse d'Avila, par exemple, n'a jamais eu une Bible en langue vulgaire à sa disposition, pas plus que ses filles jusqu'en notre siècle. Il en est résulté un rétrécissement du contact avec la Parole de Dieu qui a dû passer par les canaux de la doctrine commune de l'Eglise, dispensée dans les catéchismes, dans la prédication, les livres de piété, les œuvres spirituelles. Cela n'a pas empêché l'Esprit-Saint d'accomplir son œuvre, mais les courants spirituels ainsi que la réflexion théologique sur eux ont été marqués par ces limitations.

On peut ainsi constater que la tendance à la division dans la théologie se retrouve dans le domaine spirituel par la multiplication « des » spiritualités, qu'on peut comparer à des chapelles dans la cathédrale de l'Eglise, par la diversification des dévotions particulières devenues nécessaires pour alimenter la ferveur du peuple chrétien qui n'a plus un accès direct à la liturgie.

C'est pour remédier à cette tendance générale, qu'on pourrait qualifier par les deux termes de « rétrécissement » et « division », que se sont produits les principaux renouveaux de l'époque préconciliaire : renouveau biblique qui a abouti à rendre au peuple chrétien l'accès à l'Écriture, renouveau liturgique déjà commencé par dom Guéranger au début du siècle dernier, renouveau patristique par les publications critiques et traductions des œuvres des Pères (*Sources Chrétiennes*, par exemple), renouveau thomiste aussi dans la mesure où il a su rétablir des liens avec l'expérience spirituelle et lui donner une expression théologique. Il y a là une large

convergence qui nous indique la direction où nous acheminer et qui doit se conjuguer avec l'effort de renouveau auquel nous a appelés Vatican II.

Cependant une des questions les plus difficiles réside dans la mise au point des catégories dont nous usons en théologie, spéculative ou spirituelle. C'est ce que nous allons essayer de faire rapidement.

2. Proposition d'une conception réunifiée de la morale et de la spiritualité

La cause originelle des divisions que nous venons d'exposer réside dans la conception de la morale comme le domaine des obligations, entraînant logiquement la séparation de la morale et de la spiritualité qui s'occupe de la recherche de la perfection.

Pour rétablir l'unité entre la morale et la spiritualité, nous partirons de la conception qu'expose saint Thomas dans la ligne des Pères : la morale est une réponse à la question de la béatitude et cette réponse s'organise autour des principales vertus, auxquelles se rattachent les préceptes et les dons du Saint-Esprit. C'est donc une morale des vertus.

a) La vertu et la perfection

Vu dans cette perspective, à partir des vertus, tout le paysage change. En premier lieu, la vertu est un dynamisme intérieur qui tend spontanément vers la perfection, comme l'arbre vers sa croissance et la production des fruits, comme la vie vers son épanouissement. La raison de séparer la morale de l'ascétique et de la mystique auxquelles on réservait l'étude des voies de la perfection, disparaît donc : par les vertus, c'est la morale entière qui est ordonnée à la perfection de la vie chrétienne. Cette tendance apparaît d'autant plus forte qu'elle procède de l'inclination naturelle au bien et au bonheur comme à la perfection de l'homme. Basée sur la vertu, la morale réclame d'elle-même son déploiement en une spiritualité, comportant une ascèse et une dimension mystique. Une morale des vertus comprendra nécessairement l'étude du progrès vers la perfection avec ses différentes étapes.

b) L'élan et le progrès de la charité

Ces considérations valent particulièrement pour la charité, inspiratrice et forme de toutes les vertus, qui, comme tout amour, produit un élan spontané vers sa croissance et vers sa plénitude depuis le premier instant

de sa formation, depuis le « coup de foudre » pour Dieu, pour le Christ. C'est ce qu'exprime bien le premier commandement d'aimer Dieu de tout son cœur, de toutes ses forces, signifiant l'aspiration à la plénitude qui définit en quelque sorte l'amour même, malgré les imperfections humaines, les faiblesses et les lenteurs. Il n'y a pas d'amour réel sans cette aspiration au progrès et à la perfection. Arrêter, refuser ce progrès serait mortel pour la charité.

Or une telle aspiration est très exigeante : elle réclame « tout » au niveau du cœur et de la vie. Aussi ne pouvons-nous y correspondre concrètement, dans l'action quotidienne, sans l'éducation par une « discipline », par une ascèse qui nous détache de ce qui fait obstacle en nous à cet amour et l'empêche de grandir. C'est le combat spirituel pour assurer la croissance de la charité.

En outre, sous la plénitude à laquelle aspire l'amour se tient le « mystère » de la personne aimée. L'amour nous pousse vers qui nous aimons avec le désir de le connaître dans son intimité, de le contempler dans son « secret ». On pourrait dire que l'amour est « curieux » par nature, curieux de voir la face secrète de la personne aimée. L'amour est ainsi naturellement mystique et contemplatif. Cela vaut tout particulièrement pour l'amour divin qui, dès sa première étincelle en nous, provoquée par la Parole révélatrice, contient l'invitation à pénétrer dans le Mystère de Dieu et à rechercher sa face à travers son Image, la figure du Christ tracée dans les Evangiles.

Si la charité est réellement au centre de la morale, celle-ci sera donc nécessairement ascétique et mystique ou spirituelle, et comportera une dimension contemplative.

D'où le problème posé par la réduction du traité de la charité dans les manuels de morale à l'exposé des obligations qu'elle impose sous peine de péché ; la considération de l'obligation et de la loi l'emporte sur celle de la charité, dont l'aspiration au progrès et à la perfection n'est plus prise en compte dans la morale proprement dite.

Parce que la charité est le cœur de la morale chrétienne, les étapes de la vie morale seront déterminées d'après les étapes du progrès vers la perfection de la charité. On distinguera les débutants qui ont surtout à lutter contre les vices contraires à la charité et aux autres vertus, les progressants dont le souci dominant est l'avancement dans la charité par des actes de qualité, enfin les parfaits ou adultes dans la charité, capables de se livrer sans réserve à l'amour de Dieu. Ces étapes sont en continuité profonde comme les âges de la vie, comme les saisons de l'année dans la croissance des plantes.

c) *Les deux faces de la vertu chrétienne*

La raison de la division entre l'ascétique et la mystique résidait dans la distinction entre ce que peut obtenir l'effort personnel jusque dans la contemplation acquise et ce qui dépend d'une grâce extraordinaire de Dieu, comme la contemplation infuse et autres phénomènes mystiques.

Dans une morale des vertus chrétiennes, cette séparation des deux domaines, ascétique et mystique, n'a pas de raison d'être. En effet, la vertu chrétienne³ a nécessairement deux faces ou deux dimensions : une face réceptive et une face active. La dimension réceptive est déjà indiquée dans l'ouverture au bien, la sensibilité au bien qui est à l'origine de la formation de la vertu, comme de l'amour. La vertu procède d'un certain amour de ce qui est bien, beau, de la justice, de la vérité, de la bonté ; mais elle est particulièrement signifiée par les vertus infuses, à commencer par la foi, l'espérance et la charité, dont la source est en Dieu, dans sa Vérité, sa Béatitude et son Amour, en continuant par les vertus morales infuses qui « divinisent » ou « gratifient », la prudence, la justice, la force et la tempérance avec toutes les vertus qui se rattachent à elles. La dimension active appartient de nature à la vertu en tant qu'elle désigne une capacité personnelle d'agir que nous recevons aux plans de la foi, de la charité, comme des vertus cardinales.

Ce qu'il faut bien comprendre – le point est capital, – c'est que les vertus infuses et les vertus acquises ne forment pas des réalités séparées ; elles constituent les deux faces ou les deux dimensions d'une unique réalité dynamique où s'unissent dans une collaboration vitale l'action de la grâce qui « infuse », qui anime et inspire, et l'action de la liberté associée à la grâce par le oui de la foi. Nous dirons donc que toute vertu chrétienne est à la fois infuse et acquise, l'« infusion » provoquant l'action qui développe la vertu, et l'action personnelle ayant besoin de l'« infusion » pour atteindre au niveau de Dieu et devenir méritoire⁴.

³ Entendons par là l'organisme entier des vertus contribuant à l'action concrète sous la motion de la foi opérant par la charité, tel que nous l'avons représenté dans « Les Sources de la Morale chrétienne », p. 185.

⁴ On peut voir une illustration de cette double face de la vertu chrétienne dans cette réflexion du Cardinal Danneels : « J'aime beaucoup ... Thomas d'Aquin qui a réussi l'impossible : être à la fois savant et saint. Une telle synthèse est presque incroyable, en effet ; la science a pour levier la volonté de capter et de dominer le réel par la pensée ; la sainteté, elle, est tout entière disponibilité et réceptivité ». N'est-ce pas précisément l'œuvre de la vertu chrétienne dans sa maturité, d'unir ainsi l'intelligence et la volonté aimante ? Autre expression de la réceptivité active : « Dans les dialogues (de Catherine de Sienne) figurent les paroles les plus fortes que je connaisse : « Fais-toi capacité et je me ferai ouragan » » (Guido VAN HOOV, *Entretiens avec le Cardinal Danneels*, Gembloux, 1988, pp. 126–127).

Nous percevons ici une des racines de notre problème, la question des relations entre la grâce et le libre-arbitre, passionnément discutée aux XVI^e et XVII^e siècles, mais dans une perspective d'opposition «*ou* la grâce *ou* le libre-arbitre», plutôt que dans une perspective de coordination «*et* la grâce *et* le libre-arbitre».

d) Contemplation infuse et acquise

En conséquence, on ne peut plus séparer une contemplation acquise s'exerçant dans la vie ascétique et une contemplation infuse réservée à la mystique. Toute vie d'oraison, toute recherche contemplative comporte les deux dimensions. De soi la contemplation est réceptive, comme l'est le regard vis-à-vis de la lumière et des objets extérieurs ; la contemplation est nécessairement infuse, en outre, parce que Dieu seul peut se révéler lui-même en nous donnant et la lumière qui fait voir et ce qu'il y a à voir par le moyen de sa Parole. C'est dans l'acte de foi que la lumière de Dieu dépose en nous l'étincelle de la connaissance du mystère.

Mais la contemplation réclame aussi l'action de notre part : elle se nourrit par le labeur de la méditation de la Parole de Dieu et plus spécialement, elle réclame que nous mettions en pratique cette Parole sous l'impulsion de la charité, pour nous procurer une connaissance «*expérimentale*» des réalités divines dont l'Écriture est le signe, une connaissance par contact direct, de l'intérieur, ou encore la connaissance par connaturalité que l'on attribue à la vertu.

e) Les dons du Saint-Esprit

Enfin, s'il est vrai que toute vertu chrétienne est à la fois réceptive et active, en ce sens, infuse et acquise, on comprend aisément comment les dons du Saint-Esprit vont s'associer aux vertus. Définis par saint Thomas comme des dispositions stables à recevoir l'inspiration divine et à y correspondre, les dons viennent perfectionner les vertus par leur côté réceptif pour les mettre sous l'action directe de l'Esprit et leur donner ainsi le pouvoir de produire des actions plus parfaites, qui dépassent la mesure humaine habituelle ⁵. L'action des dons ne se limitera donc pas à des états ou à des grâces extraordinaires dans le champ réservé de la pure mystique ; elle recouvrira l'ensemble du domaine de la morale chrétienne, comme les vertus. C'est ce que saint Thomas montrera d'une façon manifeste en associant un don du Saint-Esprit à chaque vertu, y compris aux vertus morales. Ainsi la grâce de l'Esprit Saint qui définit la Loi nouvelle peut

⁵ Cf. l'explication des béatitudes, *Sum. Theol.*, Ia IIae, qu. 69, a. 3.

agir par les vertus infuses et les dons dans tous les actes des chrétiens, même les plus humbles et les plus communs, les plus humains d'apparence.

On ne peut donc pas exposer fidèlement la morale de saint Thomas, ou se réclamer d'elle pleinement, sans parler des dons du Saint-Esprit. Une telle morale, conformément à celle des Pères, est bien une morale spirituelle au sens le plus fort du terme parce que la vie chrétienne y apparaît clairement comme une vie selon l'Esprit.

Ainsi comprise dans la ligne des vertus, on peut dire que la morale chrétienne est nécessairement une spiritualité et que toute spiritualité chrétienne procède de la morale évangélique comme de sa source directe. Si on veut maintenir une distinction entre morale et spiritualité, comme l'usage y pousse, on peut dire que la spiritualité forme la partie supérieure de la morale chrétienne ; mais on ne peut pas plus les séparer que le tronc de la tête et du cœur dans le corps humain.

f) Les étapes : morale, ascétique, mystique

Après ces mises au point, nous pouvons accorder une certaine signification à la distinction entre morale, ascétique et mystique, en la mettant en rapport avec les trois principales étapes du progrès moral ou spirituel selon la charité, à la condition toutefois de maintenir fermement l'unité profonde de ce mouvement de croissance.

La première étape de la vie morale se caractérise par le souci principal de la lutte contre les péchés et les défauts. Par là elle se rattache à la morale des préceptes négatifs du Décalogue et de l'Evangile. C'est la morale de base, sans laquelle il n'y a pas de vertu ni de progrès possible.

La seconde étape met en avant le souci du progrès dans les vertus par l'effort et l'initiative personnelle et correspond ainsi à l'ascétique, surtout entendue dans le sens ancien d'un entraînement au combat ou à la course spirituelle.

La troisième étape est celle de l'âge adulte dans le Christ, qu'on peut caractériser par la docilité aux impulsions de l'Esprit Saint, la connaissance du mystère du Christ et la fécondité apostolique. Elle correspond à la mystique comme plénitude de l'union d'amour et de la vie contemplative.

A noter que ces étapes s'emboîtent l'une dans l'autre : l'action de l'Esprit Saint s'exerce dès la première étape, se renforce dans la seconde de sorte qu'on ne puisse séparer l'effort personnel du besoin de la grâce et de la docilité à l'Esprit. Enfin la troisième étape maintient une vigilance

affinée contre les péchés et, loin d'inciter à la passivité, réclame un engagement plus entier dans la pratique des vertus en esprit de foi et de charité.

C'est dans cette perspective d'une unité vitale entre la morale et la spiritualité qu'il convient de replacer les écoles de spiritualité qu'a produites l'Evangile au sein de l'Eglise.

S. PINCKAERS, O.P.

Les valeurs qui ont fait l'Europe

La conscience européenne

1. Nous sommes invités à réfléchir sur les valeurs communes qui ont fait l'Europe. Sitôt énoncé, le thème soulève des questions. La première est l'expression d'un doute : l'histoire tourmentée de l'Europe est marquée par des conflits, dont certains, parmi les plus tragiques, ont été déclenchés au nom de « valeurs » antagonistes et apparemment irréconciliables. Plutôt que de parler de valeurs communes, ne convient-il pas plutôt de prendre acte de ce fait que Max Weber appelait le polythéisme des valeurs ? Nous reviendrons plus loin sur cette question.

Une seconde question est : qu'est-ce que l'Europe ? C'est elle qui doit nous retenir d'abord.

Si le mot est ancien, puisque les Grecs avaient donné à cette péninsule asiatique, aux frontières orientales mal définies, le nom d'une héroïne mythologique, le contenu est moins précis. Il renvoie à l'idée d'une communauté existant au-dessus des nations, Etats, langues, religions des peuples qui la composent, et capable d'affirmer son identité en face de ce qui est non européen.

Le rapprochement entre l'Europe et les valeurs indique évidemment que notre réflexion ne porte pas d'abord sur une réalité d'ordre géographique, géopolitique ou économique, mais sur une entité culturelle, que d'ailleurs les projets et institutions politiques et économiques présupposent et sans laquelle ils ne pourraient sans doute pas subsister.

Il n'est donc pas faux d'affirmer que nous rencontrons d'abord l'Europe dans la *conscience européenne*. A titre d'exemples et sans porter de jugements sur eux, je relève quelques faits qui me semblent justifier cette approche. L'expansion coloniale, dont la dernière guerre a marqué le reflux, est un de ces faits. Si les Européens ont étendu leur domination, politique et économique, sur une grande partie de la planète, c'est qu'ils étaient convaincus d'être investis d'une mission, et du droit qui en découle, de porter une forme supérieure de civilisation au reste de l'humanité. Dans un autre ordre, quand Nietzsche parle de « nous autres Européens » ou, plus proche de nous, Husserl décrit la crise des sciences européennes, c'est à une

donnée culturelle, à une constellation de valeurs que pensent l'un et l'autre. Ainsi la conscience européenne est la conscience d'une idée. L'Europe une idée, comment l'entendre ?

Sur la mémoire historique

2. Cette idée, elle traverse les générations, il existe une mémoire européenne. Aussi devons-nous, pour pouvoir répondre à notre question, réfléchir un instant à la notion de mémoire historique. Au sens le plus obvie, cette notion signifie qu'un groupe humain conserve présent dans sa conscience et dans ses monuments culturels le souvenir de certains faits et événements comme étant porteurs de sens pour son identité et son destin. Le passé auquel appartiennent ces faits et événements peut être plus ou moins éloigné ; son souvenir a été transmis à ceux qui les considèrent comme leur appartenant, par une tradition orale ou une tradition écrite. Les récits qui les apportent jusqu'à aujourd'hui peuvent être enveloppés de mythe, ils peuvent idéaliser ou peuvent constituer une relation exacte. De fait, cette transmission au peuple se fait, à l'époque moderne, par la voie scolaire et par les moyens de communication de masse. C'est pourquoi le rôle des programmes scolaires notamment est déterminant. Aujourd'hui le pouvoir politique a la possibilité de disposer de l'image du passé historique, d'en imposer sa version et, à l'extrême limite, de la recréer d'une façon qui n'a plus grand-chose à voir avec l'origine. D'où, entre parenthèses, l'importance de la liberté de la recherche scientifique des historiens.

La mémoire historique, comme toute mémoire, est sélective : elle opère une hiérarchie entre les faits, elle en choisit certains et en rejette d'autres dans l'oubli. Examiner la mémoire historique, c'est aussi soulever la question de l'oubli. Un peuple sans mémoire serait un peuple sans identité. Une mémoire intégrale et non sélective aboutirait à un magma informe de souvenirs qui serait un obstacle insurmontable à la constitution d'une identité. En d'autres termes, sous un certain aspect la sélection est un processus naturel de la mémoire. Mais ceci ne signifie en aucune façon que toute forme d'oubli soit légitime. Certains faits sont refoulés parce qu'ils sont insupportables à la conscience historique, à cause de leur poids d'humiliation, de culpabilité, ou de mauvaise conscience. Mais ce qui est refoulé finit toujours par revenir, en général brutalement et sauvagement. Assumer son passé, sans qu'il devienne un facteur de paralysie, est une tâche difficile mais nécessaire de la conscience historique. Il arrive aussi que l'occultation du passé soit l'effet d'une décision du pouvoir politique. Cette occultation équivaut à un mensonge. Mais, avec le temps, la vérité est toujours la plus forte.

On sait combien la réflexion sur l'histoire durant les dernières décennies a insisté sur les problèmes de l'interprétation. Le passé comme source de sens est présent et vivant en moi dans la mesure où je me l'approprie, je me l'assimile, où je le comprends. Quand on passe au plan du collectif, comme quand on parle de conscience européenne, on admet donc qu'il existe, en dépit des divergences, un *consensus* sur le contenu de sens de notre passé par rapport à notre identité présente.

3. Il n'entre pas dans mon propos de m'arrêter aux questions complexes de l'interprétation. Un point néanmoins doit retenir notre attention.

En effet, l'interprétation que nous donnons des événements du passé n'est pas purement théorique ; elle commande des attitudes et des comportements quant à l'action présente et aux projets d'avenir. Nous touchons ici à une couche très profonde de l'homme dans son être individuel comme dans son être social : celle où se vit notre relation à la temporalité comme élément de base de notre historicité. Ce que l'on emprunte au passé, soit qu'on le récuse soit qu'on prétende le réactiver, c'est la justification et l'éclairage intelligible du présent. Il existe ainsi plusieurs manières de vivre l'historicité.

Ne nous arrêtons pas à l'univers du mythe : dans le rite, l'archétype des origines est rendu présent, de sorte que le comportement répétitif signifie un retour à ces origines qui est une façon d'abolir le temps de l'histoire.

Mais dans notre civilisation, marquée par la tradition judéo-chrétienne, l'idée même d'histoire, comme sens orienté vers une fin du devenir de l'humanité scandé par des étapes qualitativement différenciées, fait partie de la conception de l'existence. C'est à l'intérieur de ce schéma premier de l'histoire que se dessinent les différentes figures dont nous parlons.

C'est donc sur la ligne du temps que l'esprit est conduit à reconnaître des moments décisifs, à partir desquels ce sens irradie ou vers lesquels il tend. En fonction de ces moments on peut mesurer les errances. Dans cette perspective, les concepts de progrès et de décadence commandent deux conceptions antagonistes extrêmes du cours de l'histoire.

Le moment décisif où s'est accompli pleinement le sens de l'histoire est situé dans le passé : l'action historique vise donc à une restauration qui, enjambant des temps de dérive ou une parenthèse malheureuse, se propose de réaliser à nouveau une heureuse réussite du passé. Inutile de dire qu'il s'agit d'un passé fortement idéalisé. Cette position ignore l'irréversibilité du temps, et l'apport positif des générations en dépit de toutes les tragédies. Elle se nourrit des désillusions du progrès. Telle est la tentation romantique et traditionaliste, qui pourrait bien revenir dans un proche avenir.

A l'opposé, depuis le siècle des Lumières et revêtant des formes diverses, nous rencontrons l'idéologie du progrès. Le discrédit jeté sur le passé semble être la condition d'un effort tendu vers l'avenir, avec lequel commencera vraiment la véritable histoire de l'homme maître de son destin et créateur de son bonheur. Les drames majeurs de notre siècle, les difficultés qu'il y a à contrôler tous les effets du progrès lui-même dans l'ordre de la science et de la technique, l'ambiguïté de cette dernière, les grandes interrogations existentielles qui demeurent sans réponse, ces facteurs et d'autres encore ont provoqué une crise de l'idée de progrès. Certaines formes de lassitude et de nihilisme sont des symptômes de cette crise. J'ajoute aussitôt qu'à mon avis l'idée de progrès n'est pas de celles auxquelles il faille renoncer. Elle doit être repensée d'une manière approfondie.

Quoi qu'il en soit de ce point, retenons que, dans la logique de cette approche du devenir historique, le rapport au passé est conçu sur le mode de la rupture et de la coupure ; l'avant et l'après sont chargés d'un poids de valeur, comme si la division de la ligne du temps marquait la division entre le mal et le bien. La question se pose ici de savoir si le concept de révolution doit s'expliquer intégralement à partir de celui de rupture.

Telles sont, schématiquement décrites, les formes extrêmes de la relation au passé que véhiculent un certain nombre de philosophies de l'histoire et de la culture. Prises ainsi à l'état pur, ces conceptions ouvrent sur des impasses. Le fait même que nous nous interrogeons sur l'idée d'Europe, qui implique continuité, tradition et ouverture sur l'avenir, montre leur inadéquation. Nous sommes ainsi invités à pousser plus avant notre réflexion.

4. L'idée d'Europe est une idée vivante, qui s'est montrée capable de résister à des assauts violents comme ceux des nationalismes modernes avec leurs séquelles de conflits meurtriers, et de parer à des facteurs de désagrégation. D'où vient, au plan culturel, cette force de résistance ? Elle vient, à mon avis, de la capacité de regarder notre passé avec discernement critique. Ce discernement permet, à un niveau fondamental, d'opérer le départage dans les choses du temps, entre ce qui est caduc parce qu'il s'épuise à l'intérieur d'un laps déterminé de durée, et ce qui, bien que né dans le temps, constitue un principe d'inspiration qui perdure au long des siècles et, sans perdre son identité et son homogénéité, est susceptible de s'adapter et de prendre des formes nouvelles. De tels principes inspirateurs constituent notre héritage culturel. Mais précisément parce qu'ils sont reconnus par le discernement critique, nous sommes à leur égard dans une relation de liberté, en ce sens qu'ils sont assumés librement, d'une manière raisonnée. Par exemple, les modèles que nous offre le passé

ne s'imposent pas à nous sur un mode répétitif et pour ainsi dire mécanique. L'imitation est une sorte de réinvention, de re-création, que ce soit dans le domaine du savoir, dans celui des arts ou celui des institutions. Qu'on pense à la fécondité des modèles de l'Antiquité au moment de la Renaissance ou à la pensée grecque concernant la cité. L'exemplaire a un caractère normatif. C'est pourquoi, sans être de soi et directement une idée éthique, il prépare la voie à l'éthique. Un concept illustre cette connexion : celui de réforme. Il implique la conscience de la validité de l'inspiration originelle en même temps que de déviations et de surcharges parasitaires accumulées au cours du temps. A la perception de la justesse des intuitions et des intentions d'origine se joint un sentiment d'obligation. Afin d'être fidèle, il est nécessaire d'innover en retrouvant l'inspiration première. Par là l'héritage est accueilli d'une manière authentique et la reprise créatrice va de pair avec la capacité d'assimiler le neuf.

L'Europe, une idée : cela signifie un héritage qui nous engage, la conscience de racines vivantes et de la tâche historique qui en procède.

II

L'héritage de la Grèce

5. Hériter du passé dans le discernement critique, et assimiler : ce sont là des traits majeurs de l'esprit européen. Que contient donc l'idée d'Europe ? Elle est issue de l'apport de plusieurs unités culturelles qui ont su fusionner, de telle sorte qu'elles se fécondent les unes les autres. Aucune de ces unités ne fut, géographiquement parlant, coextensive à l'Europe, soit qu'elles fussent plus petites, soit qu'elles la débordent et aient ailleurs leur centre de gravité. Mais l'Europe est née de leur rencontre et de la réussite de leur synthèse.

Au départ, il y a, comme l'on sait, l'héritage grec. De cet héritage, quels sont les éléments déterminants ? J'en retiendrai trois ; ils sont déjà présents dans le destin paradigmatique de Socrate. Le premier est la raison. La noblesse de l'homme est de se conduire selon sa raison et celle-ci, qui anime le discours du sage, s'impose par sa propre force ; chacun peut reconnaître en soi-même la pertinence de ses arguments, parce qu'elle a valeur universelle. Interroger sa raison, en suivre les impératifs, est pour Socrate poursuivre sa tâche d'homme qui est de réaliser la « beauté intérieure ». En d'autres termes, chez Socrate, la raison est la raison éthique. Elle vise à la connaissance du beau et du bon – du *καλὸς κάγαθος* –, et

cette connaissance produit les vertus. L'homme accompli, harmonieux, c'est l'homme vertueux, qui possède sagesse, tempérance, courage, et justice. Car l'homme vertueux, c'est le citoyen, le membre actif de la cité ; la cité harmonieuse est celle qui est composée de citoyens vertueux. De là, l'importance majeure de la réflexion sur la vertu de justice.

Supposant la vertu des citoyens et pour éclairer cette vertu, la cité conforme à la raison est celle qui a su se donner des lois justes. La conception socratique de l'homme, ses successeurs le prouveront, comprend, en germe, une philosophie politique. L'homme accompli est citoyen de sa cité et celle-ci requiert de lui une grande part de ses activités : délibération et services des armes. C'est en fonction de ces activités qu'est conçue l'éducation, qui tient une si grande place dans la vie des Grecs. L'insistance mise sur le citoyen ne signifie cependant pas son absorption pure et simple par le politique. L'individu, qui se réalise dans la participation à la vie de la cité, a néanmoins le sens de sa destinée propre ; preuve, en effet, en est la conception socratique de la philosophie comme exercice préparatoire à la mort (cf. *Phédon*, 64, a, 67^e), thème qui parcourt toute l'histoire de la philosophie grecque.

Les valeurs qu'incarne la personnalité de Socrate existent dans la société grecque à l'état de germes qui sont encore loin d'avoir développé toutes leurs virtualités. En effet, le Grec vit dans le sentiment de sa supériorité par rapport aux Barbares et, à l'intérieur d'une cité comme Athènes, les citoyens représentent une minorité en face des esclaves et des métèques, plus nombreux. Or ces valeurs ne seront pleinement déployées que quand sera reconnu leur statut d'universalité. Nous avons là un exemple particulièrement clair de ce que nous avons appelé des principes inspireurs, qui ont besoin du temps pour leur maturation.

6. Reprenons quelques-uns de ces points.

L'usage et l'art du discours ne sont pas une création de Socrate et des philosophes. Ils sont liés au fonctionnement de la démocratie athénienne. Mais ce que perçoit avec force Socrate, c'est qu'il existe une différence essentielle entre deux types de discours, irréductibles l'un à l'autre. Platon prolongera la réflexion sur cette opposition qui est celle du sophiste et du philosophe. La sophistique est une technique qui a pour but de l'emporter sur l'interlocuteur ou l'adversaire, quels que soient les arguments employés. Convaincre, c'est s'imposer. Le discours philosophique soumet les deux interlocuteurs à un tribunal devant lequel ils sont égaux, qui est précisément le tribunal de la raison en tant que faculté du vrai. Autrement dit, la découverte grecque de la raison est indissolublement la découverte de la valeur souveraine de la vérité.

Socrate s'en est tenu aux questions d'éthique, mais le recours à la raison s'étend à d'autres domaines. Avant lui et encore davantage après lui, la pensée grecque porte son regard sur l'ensemble du cosmos. Elle constitue une des sources majeures de la philosophie occidentale, et aussi du développement scientifique. La quête du savoir n'a pas besoin de trouver ailleurs qu'en elle-même sa signification ; elle a valeur pour elle-même car la connaissance est une des plus hautes noblesses de l'être humain. La vérité et sa recherche portent en elles-mêmes leur justification, elles ont valeur par elles-mêmes. L'immense aventure du savoir est enracinée dans cette conviction.

Pour l'individu comme pour la cité, le terme d'autarcie exprime l'accomplissement de l'homme, qui atteint son sommet dans le sage. L'autarcie signifie la domination sur ses passions et la maîtrise de soi de celui qui, obéissant aux injonctions de sa raison et aidé par l'éducation, a progressivement acquis l'ensemble des vertus, comme orientations intrinsèques et pour ainsi dire spontanées vers le bien. La vie vertueuse est ainsi le chemin du bonheur, comme possession de la perfection humaine. L'idée d'humanisme nous vient des Grecs et la raison qui y conduit est la raison éthique.

Avant d'aller plus avant, il convient de faire deux remarques. Les valeurs qui s'imposent ainsi à la conscience grecque sont perçues d'emblée comme des valeurs *humaines*, avec leur universalité potentielle, même si au départ cette universalité ne se traduit pas dans les faits. Ensuite, la reconnaissance de ces valeurs, tout en étant l'objet d'un consensus, loin d'avoir pour effet une uniformité, suscite des débats passionnés : qu'est-ce que la vertu, en quoi consiste le bonheur ? ces questions et d'autres semblables ne cessent de stimuler la réflexion.

7. La philosophie politique constitue le troisième domaine où nous rencontrons l'héritage des Grecs. Il y a analogie entre l'ordre de l'univers, du *cosmos*, l'ordre de la cité, et l'ordre à l'intérieur de l'individu. Cet ordre est une expression de la raison et c'est pourquoi il est objet d'inquisition rationnelle. Il n'est pas livré à l'arbitraire de qui détient le pouvoir. De bonnes lois doivent être des lois justes. Le citoyen est un homme mûr parce qu'il est capable de se gouverner selon la raison ; de même un régime politique est conforme à ce qu'il doit être, quand ceux qui gouvernent le font selon des lois justes. La justice exerce ainsi son autorité normative sur l'ordre de la cité. Les Grecs ont ainsi reconnu, avec l'*Antigone* de Sophocle, l'existence, au-dessus des lois humaines, d'une loi non écrite supérieure à ces dernières. Et l'on connaît l'étonnante affirmation

de Socrate selon laquelle celui qui commet l'injustice est plus malheureux que celui qui la subit. Ainsi la conscience de l'homme comme être éthique est au cœur de la pensée politique des Grecs.

Certes, ce qui précède ne signifie nullement que les Grecs et l'Europe se soient conduits selon ces principes. Mais l'important est dans la prise de conscience de ce qui est normatif parce que c'est conforme à la nature de l'homme et de sa vie sociale. Dorénavant, quand l'homme y manque, il sait qu'il est en faute et il est incité à redresser le cours de l'histoire. Il n'est pas livré à la fatalité.

Contentons-nous de ces valeurs essentielles, en sachant que nous sommes redevables aux Grecs d'un héritage qui s'étend encore au-delà : pensons au domaine de l'art.

La civilisation romaine

8. La seconde composante de l'héritage européen est la civilisation romaine. Notons que Rome a su reconnaître les richesses de la culture grecque et les assimiler. Elle a su leur apporter l'universalité effective dont elles étaient porteuses. Le sage stoïcien se proclame citoyen du monde. Epictète l'esclave et Marc-Aurèle l'empereur sont égaux dans la sagesse, car l'un et l'autre vivent selon la raison. Le génie des Romains est un génie d'organisation. Ils nous ont transmis des institutions juridiques telles que l'inspiration du droit romain s'exercera jusqu'à l'époque moderne. L'élaboration du droit va de pair chez eux avec une réflexion sur la nature du droit. Pensons à une notion capitale comme celle du *droit des Gens* (*ius gentium*).

La langue est le véhicule des valeurs, elle est, davantage encore, elle-même trésor de valeurs. Les Latins comme les Grecs nous ont légué leurs langues ; celles-ci sont des instruments exceptionnels de la pensée qui, de plus, à partir de Byzance et de Rome, ont été des agents d'unité culturelle. En outre, les Grecs d'abord, puis les Romains, ont développé une riche réflexion sur la langue, en tant qu'expression de la pensée. La logique porte sur les instruments de pensée, elle permet donc la maîtrise et la rigueur de cette dernière. Quant aux structures de la langue, elles sont l'objet de la grammaire tandis que la rhétorique étudie les règles de l'usage du langage. Affinées par la réflexion du logicien et du grammairien, éprouvées par la pratique des orateurs, codifiées dans les traités de rhétorique, la langue des Grecs, puis celle des Romains, ont atteint une telle perfection qu'elles sont devenues des moyens privilégiés de la culture et de ses créations. La perfection de l'instrument, sa ductilité au service de la pensée, constituent par elles-mêmes des valeurs. Admirer la beauté de la

langue, actée dans les œuvres des grands écrivains, c'est déjà entrer dans le domaine de la culture. L'amour et le respect de la langue, la recherche de sa pureté, l'inventaire de ses ressources, l'estime de la littérature introduisent dans l'ordre de l'esprit. C'est à l'école des Grecs et des Latins que l'Europe a appris ces attitudes spirituelles.

L'apport judéo-chrétien

9. L'expression « judéo-chrétien » n'entend pas minimiser l'originalité du christianisme. Elle veut mettre l'accent sur une continuité et sur un fait : l'héritage biblique est parvenu aux peuples européens avec l'annonce de l'Évangile. Nous n'avons pas pour autant l'intention de nier l'existence d'une contribution propre du judaïsme.

C'est dans le creuset de la chrétienté médiévale que s'est pleinement formée l'idée de l'Europe sur la base de l'unité de la foi religieuse. Mais la foi chrétienne est génératrice de culture, et la culture, œuvre de raison, possède une relative autonomie par rapport aux réalités de la foi. Si donc la foi a joué un rôle majeur dans la genèse de l'Europe, c'est au niveau culturel que doit se situer notre réflexion. Par cette remarque, nous entendons éliminer un possible malentendu et poser une affirmation. Il est clair en effet que nous ne considérons pas la foi comme une condition *sine qua non* de l'idée d'Europe. L'affirmer serait tomber dans une ruineuse confusion des plans, dont le résultat serait une politisation du religieux. La tentation existe. Mais nous considérons, ce qui est très différent, que la foi chrétienne est inspiratrice de valeurs culturelles, qui sont essentielles à l'idée d'Europe.

Quelles sont donc les valeurs redevables de l'héritage judéo-chrétien dont l'incidence a marqué en profondeur notre culture ?

La première de ces valeurs est le sens de l'homme comme personne. La notion de personne, qui sera dégagée pour elle-même grâce à la réflexion théologique sur la Trinité et sur le mystère du Christ, est déjà préconvenue dans l'attitude religieuse du Juif et du chrétien. Un lien de parenté unit l'homme à Dieu, puisque l'homme est *imago Dei*. Et c'est Dieu qui appelle l'homme par son nom, – telle est la vocation – et attend de lui une réponse qui engage la totalité de son existence. Le sens décisif de celle-ci réside dans cette réponse que chacun doit donner pour soi-même : par là l'unicité de chacun est affirmée, les hommes ne sont pas substituables les uns aux autres, et, dans cette réponse, ils décident de leur destinée qui est une destinée transhistorique. La profondeur de la réponse révèle la profondeur de la liberté et aussi la transcendance de la personne qui se trouve elle-même dans et par cette confrontation, ce dialogue avec l'Absolu. La

grandeur de cette destinée porte avec soi le sens de la gravité de l'existence, car par la libre décision qui détermine l'orientation de sa vie, l'homme sait qu'il joue son éternité. De pair avec cet enjeu, se développe une perception aiguë du bien et du mal. La liberté est la liberté éthiquement responsable.

10. Il convient de faire ici une remarque importante. Les valeurs dont nous parlons, comme le sens de la personne et de sa liberté responsable, sont comparables à des germes qui nécessitent la durée historique pour déployer toutes leurs virtualités. C'est pourquoi quand, à des époques plus récentes, on prendra soudain conscience de l'une ou l'autre de ces virtualités, cette prise de conscience sera perçue comme une découverte, une « invention » : en ce sens, la liberté, idée moderne et nouvelle, est l'explication consciente d'une richesse contenue dès l'origine dans notre héritage judéo-chrétien. Ajoutons encore que les valeurs ne marquent une culture que pour autant qu'elles sont reçues. Sans l'effort d'appropriation de la part des héritiers, elles s'éteignent. Elles ne s'imposent pas de soi, du seul fait de leur présence dans l'héritage ; elles doivent être réactivées, mais elles peuvent aussi être rejetées, combattues ou méconnues. La maturation des valeurs qui ont été un jour jetées dans le terreau de l'histoire ne suit pas le parcours homogène du végétal ; son chemin, plein d'à-coups, de reculs, et d'éclosions subites, dépend, en définitive, des libertés.

Le sens du prochain

11. La tradition biblique et évangélique, en même temps qu'elle a porté à la conscience de la personne et de sa liberté, a mis en évidence, à son tour, la dimension éthique de l'existence. Et, parmi les valeurs éthiques, il faut compter au premier chef les valeurs de solidarité et le sens du prochain. La liberté humaine est responsable devant Dieu, qui est un Dieu moral dont la Loi énonce, faisant corps avec les devoirs religieux, les grands devoirs envers autrui, que les prophètes d'Israël ne cesseront de rappeler au peuple qui s'écarte de la fidélité à la Loi. D'où l'importance majeure de la vertu de justice, de l'attention due au pauvre, à la veuve et à l'orphelin, et de la miséricorde. Cette Loi donnée par Dieu est aussi une loi écrite dans les cœurs. Les intimations de la loi morale s'adressent à la conscience. La personne éthiquement responsable l'est devant sa conscience qui fait écho à la voix de Dieu. La conscience morale et sa dignité font partie de ces valeurs que nous devons à la tradition judéo-chrétienne. Dans cette tradition, le christianisme a apporté, avec une profondeur tout

à fait nouvelle, le message de l'amour. Dieu lui-même est Amour et nous a aimés le premier (cf. 1^{re} Jn, 7-12). En Lui donc est la racine de l'amour mutuel et Paul pourra affirmer que «la charité est [donc] la loi dans sa plénitude» (Rm 13, 10b). De là découlent, comme expressions de l'amour, une série d'attitudes caractéristiques de l'être chrétien : don de soi, miséricorde, compassion, promptitude à pardonner, amour de la paix. Et c'est une conviction de la conscience chrétienne que la loi de l'amour fraternel doit inspirer la vie des sociétés et les rapports entre les hommes.

Ces valeurs, tout à fait spécifiques, ce sont elles aussi qui se heurtent au plus grand scepticisme. La loi de l'amour fraternel serait une douce utopie, dangereuse parce qu'elle serait démobilisatrice et parce qu'elle désarmerait les faibles dans leur lutte contre les puissants. Il convient de réfléchir à cette objection. Nous retrouvons ici une remarque déjà faite plus haut. Les valeurs ne s'imposent pas d'elles-mêmes, elles doivent être vitalement reçues. Et elles ne s'imposent à nous-mêmes qu'au prix d'une lutte intérieure contre toutes les pulsions de haine, d'égoïsme et d'agressivité, qui nous habitent.

Je pense, bien que la proposition semble paradoxale, que nous devons reconnaître que le sens du péché, la conscience du péché, constitue une des valeurs essentielles que l'on doit au christianisme. Parce que seul le sens du péché nous permet de mesurer la part à vrai dire terrifiante du mal dans l'histoire, sans en faire une dimension normale, naturelle, de l'espèce humaine. A la racine des plus grands maux, nous retrouvons les profondeurs de la liberté humaine, avec sa puissance et sa fragilité. Nous n'avons pas affaire à l'aveugle fatalité.

Il est vrai que l'histoire des peuples qui vivent de l'héritage judéo-chrétien est marquée par des guerres et par toutes sortes de violences. Cela prouve que ces peuples sont loin d'avoir pris pleinement conscience des implications sociales de la loi d'amour du prochain ou qu'ils ont trahi ses exigences. La polémique anti-chrétienne a trop facilement identifié amour et faiblesse, violence et force. En conséquence, on a désespéré de l'amour ; la confiance accordée à la violence procède du désespoir ou de la peur. Peut-être appartient-il à notre époque de découvrir la force de l'amour comme facteur de vie sociale. Car notre époque, qui peut se vanter d'extraordinaires progrès d'ordre scientifique et technique, offre le spectacle accablant, au plan international comme au plan des nations, de désordres, d'impuissances, et d'énormes injustices. Les seuls pas en avant qui ont été faits l'ont été grâce à la concertation, au dialogue, qui supposent la confiance réciproque ; celle-ci repose à son tour sur la conviction de la force de l'amour.

D'ailleurs le sens du prochain, porteur de l'idée d'égalité et de celle de fraternité, possède par lui-même une efficacité historique ; le long pro-

cessus qui a conduit à l'abolition de l'esclavage en fournit une illustration. Progressivement s'est manifestée l'incompatibilité du christianisme et de l'institution de l'esclavage, jusqu'à ce que la contradiction devienne intolérable et que la lutte soit menée par des pionniers pour sa suppression.

Le messianisme et l'espérance

12. L'idée même d'histoire fait partie de l'héritage judéo-chrétien. Parce qu'elle a conduit à la découverte de la personne, la conscience de la vocation ne doit pas pour autant s'entendre, restrictivement, dans un sens individualiste. Le peuple est objet de vocation : Israël est le peuple élu de Dieu, sa vocation est d'être le peuple de l'Alliance et de préparer la venue du Messie, qui inaugurerait le Règne de Dieu. Israël sera alors pleinement fidèle à la Loi et les bénédictions divines : justice, paix et prospérité, étendues aux autres nations, seront le signe de cette fidélité. C'est donc par sa fidélité active que le peuple messianique, qui vit dans l'attente et l'espérance, hâte la venue du Messie. L'Eglise chrétienne, qui a reconnu le Messie dans le Christ, a fait sienne et a transfiguré l'espérance d'Israël, dans la certitude que le Règne de Dieu, inauguré par le Christ, trouvera un achèvement transhistorique mais qu'il est déjà à l'œuvre mystérieusement, à l'instar d'un ferment spirituel, dans le temps de l'histoire.

L'idée messianique, héritée d'Israël et du christianisme, a marqué la manière dont des nations et des mouvements sociaux et politiques modernes se sont pensés comme chargés d'une « mission historique ». Karl Marx lui-même n'a-t-il pas parlé de la « mission historique du prolétariat » ? Si les messianismes socio-politiques sont, à nos yeux, des déviations, l'héritage du messianisme biblique se manifeste positivement dans la conscience européenne par une sorte d'inquiétude féconde. L'espérance, l'attente, souvent diffuses, ne cessent de nous travailler. Cette inquiétude peut parfois jeter le trouble, mais la torpeur, l'assoupissement, le fatalisme n'appartiennent pas aux traits caractéristiques des peuples d'Europe. A juste titre, quand nous voyons certains secteurs de la jeunesse privés de raisons de vivre, nous concluons aussitôt que quelque chose est malade dans notre société. Car la liberté responsable est une liberté qui est soutenue par l'espérance, ses initiatives se développent sur l'horizon d'un sens de l'histoire.

Dieu et César

13. Un trait spécifiquement chrétien, d'importance capitale, doit également retenir ici notre attention : il s'agit de la distinction évangélique du pouvoir spirituel et du pouvoir temporel, de la distinction entre ce qui

revient à Dieu et ce qui revient à César (cf. *Mt* 12, 13–17). L'histoire de l'Europe est marquée par la tension entre les deux pouvoirs et par les tentations qui les guettent : le spirituel absorbant le temporel, celui-ci se subordonnant celui-là ou se substituant à lui. Après bien des péripéties, nous avons en général aujourd'hui une conscience plus claire de leurs sphères de compétence respectives et des diverses modalités de leur possible collaboration. C'est là une grande conquête de notre temps. Le principe de la distinction des deux ordres, spirituel et temporel, est un principe libérateur. Une comparaison avec les problèmes qui se posent en Islam, où ce principe fait défaut, en fournit une illustration.

14. Il est remarquable que, quand se produit la rencontre entre l'héritage de l'Antiquité gréco-romaine et le christianisme, ce n'est pas l'aspect conflictuel qui l'ait emporté culturellement parlant, mais une symbiose, qui n'est pas un syncrétisme, ce qu'il convient d'appeler un processus d'inculturation. Le christianisme a su notamment assimiler tout l'effort de la pensée grecque ; il a reconnu la noblesse de la raison. Les Pères de l'Eglise et les théologiens médiévaux nous ont ainsi légué un patrimoine de pensée où nous ne cessons aujourd'hui encore de puiser. Ils nous ont transmis la passion de la vérité et le goût des débats intellectuels, qu'ils avaient su accueillir des anciens Grecs et qui sont pour l'Europe une source permanente de vie culturelle. Entre Athènes et Jérusalem, il existe une tension féconde, mais nullement une opposition entre des conceptions irréductibles de l'homme.

III

Pluralité d'interprétations

15. Les valeurs que nous avons évoquées constituent une sorte de fonds commun de la culture européenne. Cette affirmation est-elle incontestable ? Nous retrouvons ici la question que nous avons posée au début. L'histoire de l'Europe est, en effet, marquée par une série de conflits portant précisément sur des conceptions du monde et des valeurs antagonistes. Qu'on pense à l'opposition entre Byzance et Rome, aux luttes entre le Sacerdoce et l'Empire, aux déchirures de la Réforme, aux conséquences politiques et sociales de la fermentation des idées au siècle des Lumières, à la confrontation entre le libéralisme et le socialisme et au contenu idéologique des révolutions modernes. C'est, à mon avis, poser un faux diagnostic que de réduire ces conflits ou ces oppositions à n'être

que de simples expressions idéologiques d'antagonismes de nature politique ou économique. Certes, il faut tenir compte des facteurs politiques et économiques, mais ils n'expliquent pas à eux seuls les conflits des idées et des valeurs.

Nous répondrons que les valeurs communes, qui sont d'ordre tout à fait fondamental, sont vivantes dans ce que nous pourrions appeler notre inconscient culturel. Elles y sont perçues intuitivement, d'une manière globale et pour ainsi dire obscure. Elles ne sont pas encore conceptuellement élaborées. Prenons, par exemple, la liberté. Tous reconnaissent sa réalité, fût-ce comme problème, et sa force impérative. Mais comment la comprendre, qu'il s'agisse de l'individu ou de la société ? C'est, à une étape seconde, qui est celle de l'explicitation conceptuelle, qu'apparaissent les divergences et les oppositions. Nous nous trouvons devant un conflit d'interprétations. La manière même de gérer le conflit peut varier. On peut se heurter à des incompatibilités telles, là où l'enjeu paraît menacer les valeurs elles-mêmes, que le conflit exacerbé dégénère en luttes inexpiables, dans lesquelles la part de la passion devient prépondérante. À l'inverse, le conflit peut être cause d'émulation à progresser dans l'intelligence des questions. Il n'y a pas de culture sans débats, les Grecs l'avaient déjà compris.

Encore faut-il que le débat ne perde pas de vue son sens qui est la recherche de la vérité. Quand donc se perd le sens de la vérité, comme fondement déterminant de l'homme et de sa destinée, le débat dégénère en jeu, le jeu finit par engendrer la lassitude et le scepticisme et la voie est ouverte au nihilisme. Ou bien, on pervertira la signification même du débat d'idées en en faisant une modalité de la lutte pour le pouvoir et la domination, un pur *instrumentum regni*.

Les remarques qui précèdent veulent attirer l'attention d'abord sur le fait que le « polythéisme des valeurs » se situe au stade des interprétations et que la formule ne doit pas être prise à la lettre. Il existe bel et bien des valeurs communes, qui sont présupposées par les interprétations en conflit. On peut définir ces valeurs communes comme des thèmes dont l'importance décisive est généralement reconnue. Ensuite, nous devons être conscients des risques constants de dégradation ou de perversion qui menacent un conflit de nature intellectuelle, lequel ne trouve sa justification que dans la recherche de la vérité.

La force de surmonter les conflits

16. Le discernement critique intègre plusieurs composantes. La première est la capacité de tirer profit des expériences, de savoir réfléchir sur les

erreurs du passé pour éviter qu'elles ne se répètent. Cette capacité sera en mesure de s'exercer pour autant que demeureront vivaces le courage de la vérité et la modestie qui naît de la conscience des aveuglements et des errements auxquels l'homme est susceptible de céder.

Ensuite, la mémoire critique sans cesse repense l'histoire en modifiant ses perspectives : il ne s'agit pas ici de la simple reconnaissance de la fluidité du temps, qui est certes présumée, et encore moins d'une attitude relativiste. Il s'agit de la conscience que ce que nous transmet le passé, ce ne sont pas des blocs pétrifiés, mais des constellations complexes dans lesquelles il est possible de distinguer entre intuitions profondes et expressions peut-être déficientes, entre germes féconds et négations, erreurs ou limites, de sorte que la lecture la plus fidèle est celle qui, sans trahir l'héritage du passé, permet aux virtualités dont il est porteur de s'actualiser pleinement. Ceci suppose le pouvoir de purifier cet héritage, car à cette condition seulement ses ressources peuvent être mises en valeur.

Mais s'il en est ainsi, n'est-ce pas en définitive parce que le discernement critique repose sur la confiance en l'homme et en les capacités de vérité de sa raison ? En ce sens, nous devons faire droit à l'idée de progrès.

17. Nous dirons donc qu'une des forces de la culture européenne est dans son aptitude à surmonter les conflits et les malentendus, précisément parce que l'on a appris à tirer les leçons de l'expérience et à repenser l'histoire.

Quelquefois, en effet, les oppositions recouvrent un malentendu. Au XIX^e siècle et au début de celui-ci, les débats autour du socialisme faisaient émerger un antagonisme entre la charité, d'ailleurs souvent réduite à la simple philanthropie, et la justice, dont on se faisait également une idée restreinte. C'était là le type même du faux problème et l'opposition nous apparaît aujourd'hui dépourvue de pertinence. La réflexion à la fois sur la complexité de la vie sociale et sur la vraie nature des « lois sociales » a permis de lever l'équivoque.

Mais prenons des exemples majeurs. Dans le domaine religieux, qui eût pensé qu'après les guerres de religion avec leurs séquelles d'incompréhensions et d'agressivité, la grande cause de l'œcuménisme s'imposerait, comme elle le fait aujourd'hui, à la conscience chrétienne ?

Autre exemple. Longtemps on a cru que la défense de la vérité requerrait le recours au bras séculier. On connaît la triste histoire de l'Inquisition. Ce n'est qu'aujourd'hui que la maturation de la conscience chrétienne, à travers sa réprobation de pratiques injustifiables, est parvenue à énoncer ce principe positif : « La vérité ne s'impose que par la force de la

vérité elle-même qui pénètre l'esprit avec autant de douceur que de puissance» (D.H. n. 1). Nous n'avons pas encore mesuré toutes les conséquences de cette conquête de Vatican II.

Les débats sur la peine de mort, la lutte en faveur de l'abolition de la torture illustrent aussi ce progressif progrès de la conscience morale.

Parfois, il est vrai, il aura fallu que nous allions jusqu'aux limites extrêmes de ce qui menace notre identité pour que la conscience enfin s'éveille : je pense ici aux diverses formes du racisme.

18. Un exemple particulièrement éclairant est celui des droits de l'homme. On sait que l'Eglise catholique a fait sienne aujourd'hui leur cause, car elle y a reconnu une implication de la conception chrétienne de la personne humaine. Mais, à l'origine, quand le thème était apparu au siècle des Lumières, la réaction avait été négative. Le contexte de leur apparition explique ce premier refus. Les promoteurs des droits de l'homme se réclamaient du rationalisme de la religion naturelle, qui impliquait la négation de la Révélation. C'est à cet aspect, d'ailleurs essentiel, que s'était alors attachée la riposte de l'Eglise. De plus la vision de l'homme qui est à la base de la Déclaration de 1789, est une vision individualiste, qui devait susciter également les critiques d'un Proudhon ou d'un Marx.

Le terme même de « Lumières », par lequel s'exprimait la rupture avec le passé chrétien qui était dans l'intention des « philosophes », n'était pas en fait un terme de rupture mais trahissait un curieux mimétisme. Qu'on pense au début de l'Evangile de Jean et au thème de la vraie Lumière. Les protagonistes de la religion naturelle entendaient proclamer un nouvel évangile, l'évangile de la raison ramenée à la seule raison humaine. On pourrait donc dire que le combat des Lumières se situait dans le prolongement des guerres de religion.

Les tenants de la religion naturelle étaient forts de leurs « évidences ». Celles-ci se sont peu à peu effritées. Dans l'ordre social, l'idée restrictive de l'individu que nous a léguée le XVIII^e siècle a vite révélé ses limites. De là proviennent deux faits culturels de première importance. La réflexion philosophique a été contrainte de s'interroger sur la nature de la raison et, dans cette perspective, le problème de la nature de la foi s'est de nouveau inéluctablement posé. L'expérience historique a permis de discerner dans l'idée même de droits de l'homme une grande intuition, la critique portant sur certains contenus. Ceux-ci, avec la Déclaration de 1948, ont été mieux cernés et mieux formulés, de sorte que, dans ses grandes lignes et quoi qu'il en soit de difficultés réelles qui demeurent, cette Déclaration est l'objet d'un large *consensus*. C'est en effet à partir de la Déclaration de 1948 que s'est surtout développée la réflexion catholique sur le thème des droits de l'homme.

19. Chaque fois que des conflits ont surgi, leur paroxysme a pu faire craindre des cassures irrémédiables et la perte du sens des valeurs communes. Un des résultats du siècle des Lumières, qui n'était sans doute pas visé par ses protagonistes, a été la reconnaissance du fait et de la légitimité politique du pluralisme des familles spirituelles, comme constitutif de la réalité européenne. Mais ce pluralisme lui-même n'est-il pas un témoin de l'existence des valeurs communes, dont nous avons essayé de repérer quelques-unes?

Peut-être que Jean XXIII a exprimé, dans *Pacem in terris*, une loi de l'histoire, qui s'applique particulièrement bien à l'histoire européenne, quand il a distingué entre théories philosophiques et mouvements historiques, fondés sur des buts économiques, sociaux, culturels et politiques, même si ceux-ci doivent leur origine à ces théories. Une fois fixée, une doctrine ne change plus, «tandis que des mouvements ayant pour objet des conditions concrètes et changeantes de la vie ne peuvent pas ne pas être largement influencés par cette évolution. Du reste, dans la mesure où ces mouvements sont d'accord avec les sains principes de la raison et répondent aux justes aspirations de la personne humaine, qui refuserait d'y reconnaître des éléments positifs et dignes d'approbation?»

Le respect de l'être humain comme personne et la conscience de la capacité de vérité de sa raison appartiennent, en effet, aux valeurs fondamentales de notre culture européenne.

Georges COTTIER, O.P.

Auschwitz, le nazisme et la Shoah

LIMINAIRE

En ce début d'année 1990, notre pensée, mêlée de joies et d'interrogations, se porte vers les événements extraordinaires qui, en quelques semaines, sous la poussée pacifique des peuples, ont marqué la fin de la configuration politique de l'Europe de l'Est telle qu'elle avait été imposée à l'issue de la dernière guerre mondiale. Tout s'est effondré comme un château de cartes. Certes, bien des incertitudes demeurent et rien n'est définitivement gagné. Et il y a la tragique exception roumaine qui trouve sans doute son explication dans le paroxysme de la terreur qui a frappé un peuple, spolié et humilié pendant de longues années. Une chose est acquise: le vide spirituel de l'idéologie marxiste, qui hier encore fascinait une partie de l'intelligenzia occidentale, est devenu manifeste. Ce vide est un vide dévastateur.

* * *

Au milieu de ces événements historiques, notre attention est retenue par un épisode douloureux: la malencontreuse affaire du Carmel d'Auschwitz, qui a failli remettre en cause, à travers malentendus et incompréhensions, les acquis du dialogue judéo-chrétien. Ne nous arrêtons pas à des paroles qui n'auraient jamais dû être prononcées: certaines ont blessé les Juifs, certaines ont blessé les Polonais. Grâce à Dieu, des prises de position, de part et d'autre, ont témoigné d'une noble volonté de paix dans la clarté¹. Et l'on s'achemine maintenant vers une solution concertée, satisfaisante pour tous².

¹ Voir dans ce sens Robert BADINTER, président du Conseil constitutionnel, *Auschwitz: juifs et chrétiens*, in *Doc. Catholique*, 19 nov. 1989, n. 1994, pp. 1025–1027. Voir aussi l'article du Card. Willebrands, *Juifs et chrétiens à Auschwitz: l'humble chemin de la réconciliation*, *ibid.*, 5 nov. 1989, n. 1993, pp. 956–957.

² Voir la *Déclaration de la Commission pour les relations avec le judaïsme*, signée du Card. Willebrands et datée du 18 septembre, *ibid.*, 15 oct. 1989, n. 1992, p. 884. La *Doc. Catholique* dans ses livraisons successives a reproduit les principales pièces du dossier.

Nous pouvons déjà tirer quelques leçons de ce qui s'est passé. S'il n'y a pas à douter de la bonne foi des protagonistes, il est clair que le malentendu pouvait être évité, si dès le début il y avait eu concertation. L'esprit de dialogue n'implique pas que l'on fasse sien le point de vue de l'autre; il exige qu'on le respecte. Ceci peut parfois nous demander de renoncer à un projet en lui-même légitime s'il devient cause de scandale pour le frère. Telle est la leçon de saint Paul (cf. 1 Co 8,7-13). Ainsi notre foi dans la valeur réparatrice de vies données en union au Sacrifice du Christ et dans le mystère de la communion des saints ne doit pas nous empêcher de respecter le silence dont nos frères juifs désirent que soit enveloppée la mémoire de la Shoah, d'autant plus que nous savons que l'heure est venue de l'adoration « en esprit et en vérité » (cf. Jn 4,23).

* * *

Le mystère d'Israël est indissolublement lié au mystère de l'Eglise par un lien complexe où interviennent d'abord le don de Dieu qui est « sans repentance » et la vocation d'Israël, mais aussi la méconnaissance du Messie. Saint Paul, dans des chapitres essentiels de l'épître aux Romains (9-11) a tracé les grandes lignes directrices d'une théologie d'Israël comme chapitre de la théologie chrétienne³. Une théologie d'Israël aujourd'hui doit comporter une méditation sur le drame de la Shoah et sur la blessure qu'elle a laissée dans l'âme juive. Les pages de Marie-Thérèse Huguet y introduisent avec profondeur. Elles sont comme un écho, d'autant plus précieux qu'il n'est pas concerté, de ce qu'écrivait Charles Journet parlant de l'antisémitisme nazi: « Mais qu'est-ce que l'antisémitisme sinon le déchaînement brutal du naturalisme, lorsque, à propos d'Israël, il se heurte à la présence du surnaturel dans l'histoire? Israël, l'Israël d'après le Christ, saint Paul nous le dit, est un « mystère » »⁴. Dès que l'on oublie cet enseignement de l'Apôtre, on ne peut que se fourvoyer.

NOVA ET VETERA

³ L'image des deux Assemblées peut tromper pour autant qu'elle ne suffit pas à rendre compte de cette tragique complexité.

⁴ Cardinal JOURNET, *L'Eglise du Verbe incarné*, III. *Essai de théologie de l'histoire du salut*, Paris, 1969, Desclée de Brouwer, pp. 502-503, cf. c. III, III, III, *La tragédie d'Israël*, pp. 447-518, et notamment pp. 491-505.

Notre présente rencontre de la «troisième semaine d'Auschwitz» porte sur le *drame idéologique du nazisme* et sur la manière de comprendre cet indicible et de surmonter cet insurmontable.

Ce drame a largement entamé le processus de la «solution finale» destinée à rayer de l'histoire le Peuple juif et sa vocation. Il se proposait de réduire des millions d'êtres en esclavage – notamment les Slaves. Il a ravagé l'Europe et très particulièrement la Pologne.

Le nazisme est né dans la nation allemande. La nation première victime en a été la Pologne. Il est donc compréhensible que la première question que les Polonais se posent en tant que chrétiens soit celle de la réconciliation avec les Allemands. Et c'est ce à quoi des Polonais et des Allemands parmi les meilleurs se sont employés, dès la fin de la guerre¹.

Mais l'ampleur et surtout le caractère spécifique du drame nous invitent à creuser plus profond, nous qui voulons mieux comprendre pour mieux extirper à jamais les causes qui ont pu mener à un tel abîme. Et là, un regard purement sociologique, ou politique, un regard «national», ne suffit plus; ni même un regard philosophique. C'est un *regard proprement théologique et spirituel* que nous sommes amenés à porter sur ce qui s'est passé lors de la deuxième guerre mondiale, déclenchée par la folie nazie.

Notre conscience chrétienne, peut-être pas encore remise du choc, n'a pas encore pris la mesure du drame unique qui s'est alors perpétré. Pour la première fois dans l'histoire, et d'une manière froidement scientifique, l'extermination totale du Peuple juif était programmée. Certes, d'autres que des juifs ont été victimes de cette guerre sans précédent. Il y eut le génocide tsigane. Il y eut des milliers de personnes déplacées, tuées, déportées dans les camps, outre les victimes habituelles de toutes les guerres; des personnes de toutes nations ou presque. Il y eut l'extermination de milliers de malades et d'handicapés. Et, parmi les nations, la Pologne a payé un tribut particulièrement lourd et opposé une résistance particulièrement héroïque.

Mais les juifs ont été l'objet d'une haine spécifique, les victimes d'une abomination de traitements que n'ont pas connue les autres au même

¹ Ceci à l'initiative de chrétiens du «Club des intellectuels catholiques» de Pologne, et de chrétiens luthériens de l'«Aktion Sühnezeichen» d'Allemagne de l'Est.

degré. Six millions d'entre eux, dont un million et demi d'enfants, ont été exterminés dans des conditions atroces, uniquement «parce que juifs». Et les quelques rescapés juifs, en mesure de témoigner, sont incomparablement moins nombreux que les rescapés non-juifs.

Pourquoi ce petit Peuple était-il la cible première du nazisme et avec une telle férocité? Pourquoi, selon l'idéologie nazie, la «solution finale» était-elle nécessaire à l'apparition du «surhomme» destiné à dominer le monde?

Pour tenter de répondre à cette question, il importe de préciser le sens de termes tels que: nationalisme, racisme, messianisme, nazisme... Et pour ce faire, il faut préciser d'abord le sens que l'Écriture donne au mot «nations» et au mot «Israël». Ce n'est qu'en découvrant «qui» est le Peuple juif, l'identité d'Israël selon Dieu, que nous serons en mesure de démasquer le véritable visage de l'idéologie nazie.

I. L'identité d'Israël et l'identité des nations selon l'Écriture

Toute la Bible en témoigne, NT inclus, il y a dans le monde «Israël» d'une part et «les nations» d'autre part.

a. *Les nations*

Les être humains, personnes créées «à l'image de Dieu» (Gn 1,28) sont aussi naturellement sociaux. Appelés à fonder des familles par le mariage, qui est béni de la seule bénédiction qui survivra à la chute et qui permet aux humains de refléter cette perfection en Dieu qui est d'être «Famille» tout en étant «Un» (ce que ne fait pas l'ange pourtant plus parfait par ailleurs), ils sont naturellement portés aussi à former des ensembles sociaux, unis selon le territoire, l'histoire, la langue... Ce sont les «nations». Leur diversité est une richesse pour l'ensemble des hommes. Elles sont aimées de Dieu qui leur a même député à chacune un ange protecteur (cf. Dt 32,8). Chacune a sa vocation propre dans le concert de l'ensemble. Et si le «nationalisme», tendance à absolutiser la nation (ou le «racisme», tendance à absolutiser la race et exclure les autres), est chose mauvaise, idolâtrique, le «patriotisme», amour ordonné du peuple de ses pères, est chose bonne.

Mais les nations demeurent des *réalités de nature*. Elles ne peuvent donc pas refaire l'unité de grâce de toute la grande famille humaine, détruite par Adam.

b. *Israël*

Pour refaire cette unité perdue, en «récapitulant tout dans le Messie» (Ep 1,10), nouvel Adam, il faudra que Dieu se constitue peu à peu «son Peuple»: cette *réalité de grâce* qu'est la Communauté de ceux qui sont «élus en Lui (le Messie) dès avant la création du monde» (Ep 1,4), le Peuple d'Israël.

En la personne d'Abraham – qui n'était pas un peuple mais un «araméen errant» à qui Dieu promet «une postérité nombreuse comme les étoiles du ciel» (cf. Gn 12 à 15), une «descendance» inouïe: «Abraham a vu mon jour et s'est réjoui» (Jn 8,56) –, qui engendra Isaac qui engendra Jacob, Israël est constitué «Peuple de Dieu» par une *Election* gratuite et «sans repentance» (Rm 11,29). Tiré des nations, «mis à part», «consacré» (Dt 7,6; 14,2) à Dieu dès l'origine de son histoire, il est l'«héritage» de Dieu, son «lot» (Dt 32,9) face aux nations. Et Dieu députe auprès de lui le prince des anges: Michel (cf. Dn 12,1). Une *Alliance* «pour toujours» scelle ce lien indéfectible entre Dieu et son Peuple, qui est le seul Peuple porteur de l'histoire du Salut, car dépositaire de la Promesse du *Salut* et de la *Bénédiction* (cf. Gn 12,3) pour toutes les nations. «Le salut vient des juifs» (Jn 4,22) dira Jésus. Ainsi le «Tu es à Moi, tu es mon Peuple» pour être «un royaume de prêtres et une nation consacrée» (Ex 19,6) fait d'Israël le Peuple qui a vocation à adorer le Dieu unique, à «sanctifier son Nom» au milieu des nations, à Le servir comme «serviteur» avec le «Serviteur» (cf. Is 53 avec l'alternance du singulier et du collectif) qui doit naître de lui et accomplir ce Salut comme «Alliance du Peuple et lumière des nations» (Is 42,6). Israël est ainsi «bâtisseur du temps». Et il est le Peuple théophore non seulement en ce qu'il porte le Nom de Dieu, mais en ce qu'il porte, dans le Messie, «Parole faite chair», la chair de Dieu. C'est pourquoi c'est à lui que s'en prennent ceux qui veulent s'en prendre à Dieu, car: «à la source d'Israël, il y a Dieu» (Ps 67,27).

Israël n'est donc ni une «nation» ni une «race». Bien que la mère donne la judéité, c'est la Circoncision qui fait entrer dans le Peuple, avec l'acceptation de l'Alliance; si bien que des non-juifs ont toujours pu être agrégés ainsi au Peuple d'Israël. Et, dans le Messie, c'est le Baptême qui est comme la Circoncision de l'Alliance éternelle renouvelée en son sang (cf. Ga) et fait entrer tous les hommes, juifs ou païens (cf. Ep 2 et 3) dans l'Assemblée Messianique d'Israël, qui est l'Eglise, «Corps» du Messie d'Israël.

Réalité de grâce, Israël est le Peuple unique du Dieu unique.

Que ce Peuple se soit dramatiquement déchiré à propos du Messie en deux Assemblées: la Synagogue et l'Eglise (chacune vivant selon son «économie» propre), ne change rien au fait que les membres de chacune

de ces deux Assemblées soient d'Israël: «car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance» (Rm 11,29). Tous peuvent en revendiquer l'héritage. Ce n'est pas parce que les païens qui reçoivent le Baptême reçoivent l'héritage d'Israël (cf. Ep 3,6) eux aussi, que les juifs qui ne reçoivent pas le Baptême en sont dépossédés... et que l'Eglise (qui par essence rassemble en son sein «juifs et païens réconciliés» cf. Ep 2) se «substitue» au Peuple juif qui serait désormais «rejeté»! On l'a, hélas, pensé et dit trop souvent!

L'Apôtre pourtant dit expressément le contraire: «Dieu aurait-Il rejeté son Peuple? Certes non!» (Rm 11,1). «A eux appartiennent l'Adoption filiale, la gloire, les Alliances...» (Rm 9,4). Les juifs de la Synagogue sont seulement «mis à l'écart» (Rm 11,15) quant à la possibilité de rassembler l'universalité des hommes dans le Corps du Messie d'Israël comme instrument universel du Salut; ce que l'Eglise a pour mission de faire. Mais ils demeurent d'Israël étant toujours «chériss selon l'Election» (Rm 11,28) qui constitue Israël, et chargés de «sanctifier le Nom» au milieu des nations. Ceci, ils l'ont fait souvent jusqu'au martyre. Et ce n'est pas parce que les chrétiens reçoivent aussi cette mission, puisqu'ils entrent par le Baptême en Israël, que leurs «frères aînés» et «pères dans la foi» ne l'ont plus. «Toi, seauvageon d'olivier, tu as été greffé parmi elles (les branches naturelles) pour bénéficier avec elles de la sève de l'olivier, ne va pas te glorifier aux dépens des branches... Ce n'est pas toi qui portes la racine, c'est la racine qui te porte... Ne t'enorgueilliss pas, crains plutôt» (Rm 17-20).

A la racine de notre antijudaïsme séculaire, blasphématoire et funeste, ne peut-on discerner cet «enorgueillissement» contre lequel Paul nous avait si sévèrement mis en garde? Ne devons-nous pas reconnaître et respecter l'identité permanente de la Synagogue comme «Maison d'Israël», toujours? Et ne devons-nous pas prendre conscience aussi du fait que ce mystère d'Israël est «intérieur au mystère de l'Eglise» (NAe) qui est le Corps du Messie d'Israël? Ne devons-nous pas aimer notre famille comme Dieu l'aime, notre double famille, d'autant plus qu'elle est douloureusement déchirée. Et si nous voulons l'aimer, en tous ses membres, nous devons être solidaires (comme le roi du Danemark qui porta l'étoile jaune quand Hitler ordonna aux juifs de la porter...). Et ne devons-nous pas être repentants pour l'antijudaïsme que nous avons véhiculé depuis au moins 1700 ans? Ne devons-nous pas ouvrir enfin les yeux sur la signification théologique et spirituelle de cette catastrophe sans précédent qui s'est abattue en notre siècle sur «nos frères aînés et premiers aimés» (Jean Paul II): la *Shoah*.

II. Le nazisme

Israël n'étant pas une «nation» mais le Peuple de Dieu, toute idéologie qui s'attaque à Israël en tant qu'Israël est-elle une réalité «sui generis». C'est un «non» – conscient ou inconscient – au plan du Salut, au «dessein bienveillant» (Ep 1,9) de Dieu pour les hommes.

Le nazisme, idéologie qui prétend apporter à l'humanité un salut païen par le règne de la «Race des Seigneurs», «surhommes» issus de la race aryenne prétendument supérieure, doit être en mesure de dominer les races «inférieures» génératrices de «sous-hommes» et de les anéantir s'ils sont «inutiles» (faibles, malades) ou «dangereux»: les opposants, ce que sont de façon absolue les juifs! et les juifs comme tels; qui, eux, sont des «non-hommes», voire des «anti-hommes».

Le nazisme en effet est une sorte d'imitation perverse du judaïsme, en ce qu'il se présente comme suscitant un peuple porteur d'une «élection» (à rebours), peuple particulier à mission universelle. C'est pourquoi son ennemi premier et direct est le Peuple constitué par l'Élection divine en vue du Salut de tous: le Peuple juif. Il jalouse à tel point son Élection qu'il veut le rayer à jamais de la terre, lui et sa vocation; et par conséquent tout homme dans sa relation à Dieu ². Et c'est la résolution implacable de la «solution finale» (qui sera «rédemption» cf. *Mein Kampf*). (Et une fois celle-ci parachevée par l'anéantissement de la Synagogue, aurait suivi l'attaque en règle de l'Eglise, rameau greffé d'Israël).

La véritable compréhension du nazisme ne peut donc être, en dernière analyse, que théologique. Et aussi bien, le recours à des explications humaines, fussent-elles très marquées par le mal, ne peut suffire à rendre compte d'une rage aussi aveugle, démesurée, aussi «incompréhensible»; parfois aussi inconsciente. Force nous est de reconnaître dans la folie nazie l'action de l'Ennemi infernal «par la jalousie de qui la mort est entrée dans le monde» (Si 2,24). Ceci n'exclut pas d'autres explications (par ex. sociologiques) valables à leur niveau. Mais celles-ci sont radicalement insuffisantes. La Shoah est un abîme, incompréhensible, de mal.

À la lumière de la foi, cette tentative non seulement d'anéantissement mais d'avilissement impensable de la Maison d'Israël en tant qu'Israël ne marque-t-elle pas dans l'histoire comme un seuil ³, une émergence signi-

² Ainsi, la spécificité de la Shoah, dans sa cause et sa nature même, entraîne-t-elle un mal spécifique pour l'ensemble des hommes, attaqués jusque dans leur relation à Dieu. Dans le bien et aussi dans le mal, soit qu'il l'accomplisse soit qu'il le subisse, Israël demeure pour l'humanité entière, «exemplaire».

³ Même si, depuis le début de son histoire (cf. Amalec, Pharaon, Aman...), Israël n'a cessé, comme «serviteur», d'être en butte à la haine destructrice des forces du mal.

ficative de la manifestation de l'«Impie» (2 Th 2,3) et de celui qui, «furieux de dépit contre la Femme... s'en alla guerroyer contre le reste de ses enfants, ceux qui obéissent aux ordres de Dieu»... (Ap 12,17)? Alors, nos armes contre pareil ennemi dont les ruses sont sans cesse renaissantes pour s'infiltrer dans les brèches non encore converties de notre cœur, ne sont-elles pas d'abord les armes du «combat spirituel» (cf. Ep 6,10-20)? Et souvenons-nous de Gn 12,3.

III. Le messianisme

Selon la Révélation, il ne peut être de messianisme véritable hors du Messie, donné par Dieu à Israël et par Israël, pour la Bénédiction et le Salut de tous les hommes. Selon la foi chrétienne, Yeshoua («Dieu sauve»), crucifié et ressuscité, est ce Messie divin d'Israël – qui seul peut intéresser aussi les nations –, Parole même de Dieu «descendue» jusqu'à prendre chair dans le sein d'une vierge d'Israël.

Quant aux faux messianismes, idéologiques, nationalistes ou racistes, ils s'opposent donc au vrai messianisme soit dans sa racine juive – la Synagogue – soit dans son accomplissement universel – l'Eglise. Et il est historiquement patent et logiquement cohérent que toute occultation de l'identité du Peuple de Dieu, Israël (portant soit sur la Synagogue soit sur l'Eglise) ait pour corollaire une usurpation blasphématoire de son identité de grâce par une prétention de nature. C'est le cas de tout faux messianisme: qu'il soit nationaliste, raciste, de «classe» ou de «parti»... Et le nazisme est un faux messianisme idéologique d'une perversion radicale.

Israël n'étant ni une nation ni une race, la haine contre Israël en tant qu'Israël n'est pas une simple haine «nationale» ou «raciale». Le *nazisme* n'est pas seulement un nationalisme ou un racisme exacerbé. S'il est en effet un racisme (sinon pourquoi les Slaves seraient-ils des «sous-hommes»?), il est avant tout (sinon pourquoi les juifs seraient-ils des «non-hommes»?) une *idéologie satanique de l'élection pervertie, pour la perte de tous*; contrefaçon blasphématoire de l'Election divine d'un Peuple particulier en vue de l'Election et du Salut de tous. Son antisémitisme est, en rigueur de terme, *antijudaïsme*. C'est la haine du Peuple de Dieu comme tel; la haine du plan du Salut, du «dessein bienveillant» de Dieu pour tous les hommes qui est d'Adoption filiale et d'Alliance sponsale dans et par le Fils unique, dans et par Israël. C'est une haine contre Dieu même dans son Peuple bien-aimé, Israël son enfant qui, à l'image du Fils unique, est le «premier-né» de son Amour (Si 36,11).

Si donc les juifs, victimes non exclusives mais premières, radicales du Reich nazi, vivent un deuil qui n'appartient qu'à eux, combien l'Eglise

doit-elle respecter ce deuil, cette «nuit de la foi»; en garder la mémoire, une mémoire vigilante – surtout ici, à Auschwitz; sans préjudice de la mémoire des autres victimes, très particulièrement des victimes polonaises⁴.

Marie-Thérèse HUGUET o.v.
21.11.1987

(Inspiré par les travaux de la «3^e semaine d'Auschwitz» à Cracovie de novembre 1987, ce texte a été repris à l'occasion des travaux de la récente «5^e semaine d'Auschwitz». Ces «semaines d'Auschwitz» sont nées voici quatre ans à l'initiative du «Club des intellectuels catholiques» de Cracovie).

⁴ Le nazisme a fait 6 millions de victimes polonaises; mais dont 3 millions étaient juives et ont donc été exterminées «en tant que juives».

Rappelons qu'à Auschwitz – tous sites inclus – 91% des victimes étaient juives.

Les ordinations anglicanes

LE PROBLÈME AFFRONTÉ PAR LÉON XIII DANS « APOSTOLICAE CURAE »

Comment Léon XIII, avant la composition de la lettre *Apostolicae curae*, voyait-il la question des ordinations anglicanes? Nous avons essayé de répondre à cette question dans un article antérieur¹. Il reste à poursuivre notre enquête sur la position adoptée par le pape dans le document lui-même².

La lettre qui promulgue la sentence définitive sur la valeur des ordinations anglicanes et indique les motifs de cette décision offre aussi l'avantage appréciable de contenir des indications sur la procédure de ce document.

Il faut reconnaître que la position de Léon XIII, dans cet écrit, ne coïncide pas absolument avec celle qu'il avait adoptée durant la période qui précéda la publication de *Apostolicae curae*.

Essayons de mettre en relief l'attitude de Léon XIII telle qu'elle ressort de sa lettre.

1. Une question insidieuse

Léon XIII était sollicité de répondre à une question : les ordinations anglicanes étaient-elles valides ou non ? L'interrogation pouvait aussi être formulée d'une autre façon : l'Eglise catholique romaine aurait-elle pu modifier son attitude envers ces ordinations ?

Comme en d'autres cas, la réponse aurait pu être simplement un oui ou un non ; ou bien, s'il y avait un doute, on aurait dit que la valeur de ces ordinations n'était pas certaine.

En fait, quand Léon XIII prononça son verdict, en septembre 1896, il n'était plus possible de se contenter de réponses aussi brèves. Le pape avait déjà fait rouvrir le dossier ; invité par ses interlocuteurs, il avait

¹ Cf. *Nova et Vetera* 63 (1988), pp. 1–21.

² Texte français du document dans : *Nova et Vetera* 60 (1985), pp. 259–269. Le texte sera cité sous le sigle N.V. suivi de la page.

ordonné de soumettre l'ensemble de la question à un nouvel examen. La demande adressée au Prof. Duchesne avait posé le premier jalon à cette recherche ³.

Ce procédé n'ouvrait-il pas la voie à une situation pleine d'embûches ? Le pape, d'une part, n'avait pas opposé une fin de non recevoir à Portal et à Lord Halifax leur proposant de travailler pour arriver à une union de l'Eglise catholique et de la Communion anglicane ; il n'avait pas voulu fermer la porte au dialogue, ni décourager les bonnes volontés.

Mais, reprendre l'étude du thème des ordinations anglicanes n'était-ce pas mettre en doute la pratique séculaire de l'Eglise catholique qui réordonnait les ministres anglicans convertis ? Le pape ne s'exposait-il pas à un danger : suggérer que le problème n'était pas résolu définitivement ?

L'attitude de Léon XIII, à l'époque de sa rencontre avec Portal, en 1894, pouvait donner lieu à une interprétation de ce genre. Or la position de *Apostolicae curae* est bien différente. Aucune trace de doute suggéré par la difficulté mentionnée. Le pape accepte de revoir la question, mais il ne fournit aucun indice qui laisserait entrevoir un changement possible de l'attitude de l'Eglise catholique à l'égard des ordinations anglicanes.

Le nouvel examen est orienté vers un seul but : éclairer les âmes. « Pour nous, dit le pape, prêtant surtout l'oreille à la voix de la charité apostolique, nous avons jugé bon d'expérimenter tout ce qui paraissait pouvoir contribuer à écarter la perte des âmes ou à leur faciliter l'œuvre du salut » ⁴.

2. La position traditionnelle de l'Eglise catholique

Dans *Apostolicae curae* Léon XIII est persuadé de deux choses :

D'abord, l'Eglise a, et a toujours eu, depuis la réforme liturgique opérée en Angleterre au XVI^e siècle, une position ferme sur l'invalidité des ordinations anglicanes. Aussi, après avoir exposé la partie historique de la

³ Cf. A. VON GUNTEN, *Les ordinations anglicanes*, dans *Nova et Vetera* 63 (1988), p. 7.

⁴ N.V., p. 260. Le texte du projet rédigé par le cardinal Mazzella était moins net et pouvait prêter à équivoque : «...giudicammo dover condiscendere a far riesaminare il valore di quelli ordini, adoperandoci così per quanto è da Noi a far disparire ogni funesta divisione.» Cité dans G. RAMBALDI, *A proposito della Bolla «Apostolicae curae» di Leone XIII*, dans *Gregorianum*, 61 (1989) pp. 710s.

Le texte de Léon XIII poursuit : « Il nous a donc plu de donner, à ce nouvel examen, une bienveillante autorisation, dans le but d'écarter à l'avenir toute apparence de doute, grâce aux soins apportés à cette nouvelle discussion. »

question, le pape peut-il conclure : « Cela étant, tout le monde comprendra que la controverse renouvelée de nos jours est depuis longtemps tranchée par le jugement du Siège apostolique. » ⁵

En second lieu, une étude approfondie de l'Ordinal anglican permet de déceler dans ce rituel un vice de forme et un défaut d'intention. Or, l'existence d'un sacrement exige une forme correcte et une intention suffisante ⁶.

Ainsi, la question des ordinations anglicanes se présente sous un autre jour. Il ne s'agit plus d'envisager un changement dans la pratique de l'Eglise et l'ordination *sous condition* n'apparaît plus comme un moyen souhaitable, ni même comme un projet possible. La discussion sur ce sujet perd toute raison d'être.

Léon XIII n'accorde donc pas ce que M. Portal et ses amis désiraient ⁷; il se refuse même à entrer dans leur problématique. Les conférences bipartites deviendront sans objet car « la controverse renouvelée de nos jours est depuis longtemps tranchée par le jugement du Siège apostolique. » ⁸

3. « Absolument vaines et entièrement nulles »

Le caractère tranchant de la sentence est évident. Il est clair aussi qu'il a été délibérément voulu.

Dans une première version le cardinal Mazzella avait proposé une expression mitigée : « Nous déclarons solennellement que, adhérant aux décisions de nos prédécesseurs, Nous les confirmons pleinement et les renouvelons par Notre autorité apostolique. » ⁹

Ce texte, maintenu dans la lettre est apparu, finalement insuffisant ¹⁰. La dernière rédaction ajoute : « Nous prononçons et déclarons que les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument vaines et entièrement nulles. » ¹¹

⁵ Cf. N.V., p. 264.

⁶ Cf. N.V., p. 267.

⁷ Cf. A. GRATIEUX, *L'amitié au service de l'union*. Paris, 1950, pp. 85, 88.

⁸ Cf. N.V., p. 264.

⁹ « ...come solennemente dichiariamo, che inerendo alle decisioni dei Nostri Predecessori, le confermiamo pienamente e rinnoviamo colla N. Apostolica autorità. » G. RAMBALDI, *art. cit.*, p. 718.

¹⁰ La première rédaction latine l'avait déjà complété : « Pronuntiantes, Ordinationes ritu anglicano actas, irritas omnino esse ac nullas : qua de re liceat nemini dubitationem posthac ullam movere. » *Ibid.* p. 740. La version définitive renchérit encore : « ...irritas prorsus fuisse et esse, omninoque nullas. » *Ibid.* p. 741. Cf. pp. 703s.

¹¹ Cf. N.V., p. 268.

Le pape vise avant tout les ordinations elles-mêmes, c'est-à-dire le rite, indépendamment du caractère épiscopal que pourrait revêtir le ministre de ce rite.

D'ailleurs le pape lui-même a écarté toute équivoque possible sur l'objet précis de sa décision. En effet, avant d'émettre la sentence dont nous parlons ici, il avait remarqué, au sujet de l'opportunité de porter une nouvelle décision sur l'affaire que nous étudions : « Considérant que ce même point de discipline ... avait été par certains discuté à nouveau et qu'il en pourrait résulter une cause de pernicieuses erreurs pour de nombreuses personnes qui pensent trouver le sacrement de l'ordre et ses fruits là où ils ne sont aucunement, il Nous a paru bon dans le Seigneur de publier Notre sentence. »¹²

« Le sacrement de l'ordre », « là où [il n'est] aucunement », et, « ordinations absolument vaines et entièrement nulles » sont deux façons d'exprimer l'absence du sacrement de l'ordre dans la Communauté anglicane.

Léon XIII insiste : Le jugement émis sur le rite anglican administré au temps où M. Portal s'efforçait de rapprocher Cantorbéry de Rome, s'étend aussi au passé : « les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument vaines et entièrement nulles. »

En outre, dans un passage situé au début de *Apostolicae curae* le pape soulignait déjà que le point précis en litige était le suivant : « Peu de temps après que l'Angleterre se fût séparée du centre de l'unité, on introduisit officiellement, sous le règne d'Edouard VII, un rite absolument nouveau pour la collation des Ordres sacrés ; par suite, le sacrement de l'Ordre, tel qu'il avait été institué par le Christ cessa d'exister. Telle était l'opinion commune. »¹³

Ceux qui avaient interrogé le pape sur cette question recevaient ainsi une réponse qui écartait toute possibilité d'envisager des réordinations *sous condition*.¹⁴

4. Une solution définitive ?

La sentence donnée par Léon XIII sur l'invalidité des ordinations anglicanes est-elle définitive ?

¹² Cf. N.V., p. 268.

¹³ Cf. N.V., pp. 259 s.

¹⁴ Cette réflexion suggère que l'on tienne compte d'une différence importante : celle qui existe entre l'ordination douteuse d'un évêque et l'ordination nulle faite par cet évêque au moyen du rite anglican.

Dans l'intention du pape elle l'est certainement. Relevons ces expressions : « Les présentes lettres sont et seront toujours valides. »¹⁵ D'ailleurs Léon XIII lui-même s'est expliqué sur son intention dans un message envoyé en 1896 au cardinal de Paris où il affirme : « Notre intention fut de juger absolument et de trancher définitivement. Nous l'avons fait avec un tel poids d'arguments, avec une telle clarté et une telle autorité dans l'expression, qu'aucune personne prudente et de bonne foi ne peut mettre en doute Notre sentence, et que tous les catholiques doivent accepter celle-ci avec pleine obéissance comme établie pour toujours, ferme et irrévocable. »¹⁶ En outre, le cardinal Rampolla écrivit à Lord Halifax : « La Bulle du Saint-Père a une portée définitive. »¹⁷

Sommes-nous en présence d'une décision du magistère infaillible ? Les théologiens ne s'accordent pas sur la réponse à donner à cette question¹⁸. Voici quelques opinions présentées par L. Marchal : « Le P. Sidney Smith... voit dans la décision de Léon XIII un jugement portant sur un fait dogmatique, et par conséquent infaillible ; il appuie son affirmation sur une comparaison avec la distinction du droit et du fait admise par les jansénites, à propos des cinq propositions de Jansénius, et condamnée par la Bulle *Vinea Domini* de Clément IX. Mais, dans ce dernier cas, il s'agit d'une question doctrinale ; ici, Léon XIII le dit nettement, est en jeu un point de discipline. »¹⁹ La décision cependant serait, selon Marchal, obligatoire, même si elle n'était pas infaillible.

Un fait dogmatique, un point de discipline ; dans quelle mesure *Apostolicae curae* vérifie-t-elle ces deux aspects ?

A. POINT DE DISCIPLINE

Qu'entendait Léon XIII par discipline ? Interrogeons d'abord le document lui-même.

« Les textes cités de Jules III et Paul IV assignent clairement l'origine de la discipline observée depuis plus de trois siècles, de tenir pour nulles et invalides les Ordinations conférées selon le rite d'Edouard ; cette disci-

¹⁵ Cf. N.V., p. 269.

¹⁶ Lettre du 5 novembre 1896 au cardinal Richard, archevêque de Paris. Cf. *Acta Leonis XIII*, t. 16, Rome, 1897, p. 305.

¹⁷ Cf. G. RAMBALDI, *Art. cit.*, P. 704.

¹⁸ Cf. S. SMITH S.J., *Art. Ordinations anglicanes*, dans *Dict. Apol. Foi Cath.*, t. 3, col. 1224. L. MARCHAL, *art. Ordinations anglicanes*, dans *Dict. Théol. Cath.*, t. 11, col. 1166. L. RENWART S.J., *Ordinations anglicanes et intention du ministre*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 79 (1957), pp. 1034 n.

¹⁹ L. MARCHAL, *Art. cit.*, col. 1166.

pline est amplement attestée par les nombreuses ordinations fréquemment renouvelées sans condition, selon le rite catholique.²⁰»

La discipline de l'Eglise consiste donc dans une attitude, qui comporte à la fois un jugement sur la validité des ordinations anglicanes, et sur la conséquence, dans l'ordre pratique, de cette évaluation : réordonner les ministres passant à la religion catholique. En fait, on pensait que les ordinations anglicanes étaient et furent invalides dès le temps d'Edouard VI et on estimait, en conséquence, que le sacrement de l'ordre avait cessé d'exister en Angleterre²¹.

Le décret de Clément XI, en 1704, confirmera cette attitude²².

La sentence finale de Léon XIII semble simplement approuver et ratifier cette discipline : « C'est pourquoi, affirme le pape, adhérant à tous les décrets formulés à ce sujet par les Pontifes nos prédécesseurs, les confirmant pleinement et les renouvelant en quelque sorte, par notre autorité, de notre propre mouvement et science certaine, nous prononçons et déclarons que les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument vaines et entièrement nulles. »²³

Les passages que nous venons de citer et le contenu du document en général suggèrent quelques réflexions.

a) *La version critique*

Il existe deux éditions officielles du passage : « Considérant ensuite que ce même point de discipline, quoique déjà juridiquement tranché. »²⁴ Dans la seconde version l'expression « de discipline » a été supprimée. Il ne peut subsister aucun doute : « on » a éliminé volontairement ce terme. Pourquoi cette modification ? Aucune raison officielle n'a été fournie. Cependant on peut avancer un motif très vraisemblable.

Dans certains milieux, surtout en France, on avait suggéré que la décision de Léon XIII n'était peut-être pas définitive. Ne s'agissait-il pas, en effet, d'un décret disciplinaire, donc réformable ? Aussi Léon XIII indique-t-il avec plus de précision encore son intention dans sa lettre au cardinal Richard. A cette occasion, lui-même et ses collaborateurs se seront aperçus de l'équivoque possible contenue dans l'expression « point

²⁰ Cf., N.V., p. 263.

²¹ Cf., N.V., p. 259.

²² Cf., N.V., p. 264.

²³ N.V., p. 268.

²⁴ N.V., p. 267.

de discipline». Et pour supprimer toute ambiguïté on aura retranché le mot «discipline» dans le texte définitif de l'édition des *Acta* de Léon XIII²⁵.

Les remarques précédentes nous permettent de conclure que l'emploi du vocable «discipline» pour caractériser la nature de la sentence de Léon XIII demande certaines précisions.

b) La discipline de l'Eglise et la décision de Léon XIII

Le contenu de la discipline dont nous avons parlé et celui de la sentence définitive de Léon XIII littérairement sont très voisins. Pour la discipline antérieure: «...de tenir pour nulles et invalides les ordinations conférées selon le rite d'Edouard.»²⁶ La sentence de Léon XIII: «...les ordinations conférées selon le rite anglican ont été et sont absolument vaines et entièrement nulles.»²⁷

Même objet avec cependant une nuance à signaler. Dans le premier texte il était question de «tenir pour nulles» les ordinations anglicanes; Léon XIII, pour sa part affirme péremptoirement: «Nous prononçons et déclarons que les ordinations *ont été* et *sont* nulles.»

Tout en confirmant et renouvelant les décrets des Pontifes précédents Léon XIII vise un objet plus précis que celui que touchèrent les papes antérieurs. Un exemple. La décision de Clément XI, la principale dans l'histoire de notre thème, porte directement sur la nécessité pour J.C. Gordon d'être ordonné.

B. UNE QUESTION DOCTRINALE

L'exposé que faisait Léon XIII du développement et de l'origine de la discipline pratiquée dans l'Eglise concernant les ordinations anglicanes soulignait toujours un aspect important dans l'ensemble du problème: celui du défaut de forme.

Selon les instructions reçues par Jules III et Paul IV la consécration des évêques accomplie sans qu'on eût observé la forme accoutumée de l'Eglise ne pouvait être regardée comme régulière et valide²⁸. C'est encore le vice de forme qui motiva l'invalidité de l'ordination de Gordon²⁹.

²⁵ *Acta Leonis XIII*, t. 16, Rome, 1897, p. 300.

²⁶ N.V., p. 263.

²⁷ N.V., p. 267.

²⁸ Cf. N.V., p. 262.

²⁹ Cf. N.V., p. 264.

Reprenant l'examen de l'ordinal, le pape conclut à l'insuffisance de ce rituel en raison du défaut de forme et d'intention ³⁰.

Pour saisir l'étendue de ce vice souligné par la tradition de l'Eglise il importe d'avoir présents deux points de la théologie sacramentaire.

a) *La signification de la forme*

La signification du sacrement est donnée principalement par la forme. Celle-là, comme le souligne *Apostolicae curae*, « quoiqu'elle doive exister dans tout le rite essentiel, c'est-à-dire dans la matière et dans la forme, appartient principalement à la forme, car la matière est indéterminée par elle-même et doit être déterminée par la forme » ³¹.

b) *Rite sacramentel et doctrine de l'Eglise*

Ensuite, et ceci est plus important pour notre propos, le rite sacramentel, donc la forme en premier lieu, exprime la doctrine de l'Eglise sur le contenu du sacrement et sur l'effet causé par ce sacrement, en vertu de son institution par le Christ. L'Eglise manifeste sa foi dans les Symboles, mais aussi dans les sacrements, profession de foi.

La forme de l'ordinal, selon l'opinion de Léon XIII, ne pèche pas seulement parce qu'elle ne désigne d'une façon déterminée, ni l'ordre du sacerdoce, ni sa grâce, ni son pouvoir, mais aussi et surtout, parce qu'elle exclut un effet essentiel du sacrement de l'ordre : le pouvoir de célébrer l'eucharistie comme sacrifice expiatoire ³². Il s'agit donc d'une doctrine nouvelle, exprimée par le rite de l'ordinal.

Nous sommes donc confrontés à une doctrine, et le pape formule un jugement sur cette doctrine qui est, dit-il, contraire à ce que le Christ a institué ³³.

En taxant de point disciplinaire la question de la validité des ordinations anglicanes, Léon XIII a suscité un doute dans l'esprit du lecteur de *Apostolicae curae*. En effet, l'affirmation du pape ne peut pas annuler deux données qui résultent d'ailleurs du document lui-même.

D'abord, l'invalidité des ordinations anglicanes est un fait désormais établi définitivement.

³⁰ Cf. N.V., p. 267.

³¹ N.V., p. 264.

³² Cf. N.V., p. 265.

³³ Cf. N.V., p. 267.

En outre, cette affirmation est intrinsèquement liée à une doctrine clairement définie dans l'Eglise catholique.

Les paroles de l'ordinal anglican expriment donc une opinion incompatible avec l'enseignement catholique sur le sacerdoce.

Ainsi le pape lui-même dans *Apostolicae curae* considère en fait la validité des ordinations anglicanes comme un problème qui relève non seulement de la discipline mais aussi de la doctrine.

N'a-t-on pas, à propos de la décision de Léon XIII, opposé trop facilement «question doctrinale» à «point disciplinaire», comme s'il y avait exclusion entre ces deux aspects? Si le pape taxe de point de discipline l'objet de sa sentence, il traite en fait de la validité des ordinations anglicanes comme d'un problème appartenant au domaine doctrinal.

Ainsi la réponse de Marchal à Smith ne nous convainc pas. Bien que soit ici en jeu un point de discipline, il est nécessaire d'ajouter que Léon XIII a tranché aussi un problème doctrinal, un fait dogmatique, comme l'affirme le Père jésuite : une erreur doctrinale liée à un rite ³⁴.

L'ordinal anglican contient donc un défaut qui relève du domaine sacramentaire et se fonde sur une doctrine. Quel est-il selon le jugement de Léon XIII?

5. La forme et l'intention

A la demande de Portal et de Halifax, Léon XIII avait décidé d'examiner l'ordinal anglican. Dans ce but il avait chargé des théologiens individuellement, puis réunis en commission, de montrer les arguments qui militaient en faveur de la validité des ordinations anglicanes et ceux qui s'y opposaient.

Le pape eut donc sous les yeux les données du problème. Quelles raisons a-t-il jugées finalement mieux appropriées à la réponse négative qu'il donna dans *Apostolicae curae*?

³⁴ Le P. S. Smith, *art. cit.* note 18, voit dans la décision de Léon XIII un jugement portant sur un fait dogmatique, et, par conséquent infaillible ; « un fait dogmatique, ajoute-t-il, est un fait si étroitement connexe avec un dogme, que le pouvoir de définir l'un deviendrait illusoire s'il n'incluait le pouvoir de définir l'autre ». Il illustre son affirmation au moyen d'une comparaison avec la distinction du droit et du fait admise par les jansénistes, à propos des cinq propositions de Jansénius. Le savant jésuite note ensuite : « Le motif que le Pape mit alors en avant pour exiger de tous un assentiment interne portant jusque sur le fait, c'était que le pouvoir de juger la doctrine en elle-même devenait purement illusoire dès qu'on la séparait du pouvoir de juger si cette doctrine était contenue dans les expressions de tel ou tel ouvrage. » Col. 1224.

a) *L'argumentation de Léon XIII*

Un seul motif lui parut déterminant : celui qui se fonde sur l'intention des auteurs de l'ordinal.

Le document du pape affirme bien : « Les paroles que, jusqu'à notre époque, les Anglicans ont regardées comme constituant la forme de l'ordination presbytérale, à savoir : *Recevez le Saint-Esprit*, ne désignent d'une façon déterminée, ni l'ordre du sacerdoce, ni sa grâce, ni son pouvoir, qui est principalement le pouvoir de consacrer et d'offrir le vrai corps et le vrai sang du Seigneur. »³⁵ Mais cet argument, malgré sa valeur, ne représente pas, aux yeux du pape, la raison décisive de l'invalidité des ordinations anglicanes³⁶.

En voici la preuve. L'addition des paroles désignant d'une façon déterminée l'ordre du sacerdoce, sa grâce, son pouvoir, au moyen des termes : « pour l'office et l'œuvre du prêtre », pouvait-elle remédier au défaut indiqué par le pape ? Celui-ci répond : non, car « cette addition a été introduite trop tard..., alors que la hiérarchie étant éteinte, le pouvoir d'ordonner n'existait plus »³⁷.

On pourrait cependant imaginer qu'un évêque, muni du caractère épiscopal, utilise l'ordinal anglican dans sa forme plus complète.

Le pape répond indirectement à cette difficulté lorsqu'il affirme : « On a également retiré toute valeur aux paroles : *pour l'office et l'œuvre de prêtre ou d'évêque...*, qui demeurent des mots vides de la réalité instituée par le Christ »³⁸.

Les paroles qui constituent la forme, prises en elles-mêmes, pourraient être suffisantes, mais ce qui est décisif se trouve ailleurs.

La raison qui en dernier ressort s'oppose à la validité des ordinations anglicanes est liée aux circonstances qui ont accompagné la rédaction et la publication de l'ordinal. Les auteurs de ce rituel, « ont défiguré de maintes façons la liturgie... Aussi, non seulement il ne se trouve dans tout l'ordinal, aucune mention explicite du sacrifice, mais encore..., on a enlevé et rejeté à dessein toute allusion à ces institutions qui pouvaient demeurer encore dans les prières du rite catholique partiellement conservées »³⁹.

³⁵ N.V., pp. 264 s.

³⁶ On a opposé à l'argumentation de Léon XIII le fait suivant. Il existe au moins un cas où ni le terme de prêtre, ni son équivalent n'est présent dans la forme sacramentelle. Cf. G. BARDY, art. *Sérapion de Tmuis*, dans D.T.C., XIV, 1911 s. Le texte se trouve dans B. BOTTE, *L'ordre d'après les prières d'ordination*, dans *Etudes sur le sacrement de l'ordre (Lex orandi, 22)* Paris, 1957, p. 29. Cet exemple retint l'attention après la publication de *Apostolicae curae*. Il confirme notre affirmation : la présence ou l'absence de la mention de l'ordre dans la formule sacramentaire ne constitue pas la raison décisive de l'argumentation de Léon XIII.

³⁷ N.V., p. 265.

³⁸ N.V., p. 266.

³⁹ N.V., p. 266.

b) Le sens de l'ordinal

Les remarques présentées ci-dessus nous permettent de répondre à une question fondamentale : Quel est le *sens* contenu dans l'ordinal ? La demande ne manque pas d'à-propos, car un sacrement est un signe qui signifie ce qu'il produit, et produit ce qu'il signifie.

Le passage de *Apostolicae curae* cité plus haut nous aide à résoudre la question, au moins négativement. L'ordinal ne signifie d'aucune façon le ministère sacerdotal comme ordonné au sacrifice eucharistique. La suppression voulue, de toute allusion à cet objet, invite à conclure que le sacrifice eucharistique fut exclu de la signification sacramentelle de l'ordre.

De ces réflexions on peut tirer quelques conclusions.

c) Le caractère et l'esprit originel de l'ordinal

Le manque de toute référence au sacrifice eucharistique affecte le rituel anglican dans sa constitution la plus intime. Or le sacrement est un signe. On dira donc qu'en vertu de sa structure originelle l'ordinal ne signifie nullement le sacrifice. Ce défaut est intérieur, essentiel à ce rituel.

Il se pourrait qu'un lecteur de cet ouvrage, moins fermé à l'idée de l'eucharistie sacrifice, pense à travers une relecture de ce rituel, découvrir dans quelques expressions de celui-ci une ouverture à la notion de sacrifice. Le pape estime que cet effort serait vain. Le sens du texte est celui que l'auteur a voulu lui donner. On peut certes compléter la formule : *Recevez le Saint-Esprit*, grâce aux paroles : *pour l'office et l'œuvre du prêtre ou de l'évêque* ; on pourrait aussi voir dans quelques prières des allusions à l'ordre du sacerdoce, à sa fonction. Toutes ces tentatives sont vouées à l'échec. Chaque expression contenue dans l'ordinal doit être comprise à la lumière de ce caractère et de cet esprit originel dont il vient d'être question. Même les paroles : *Recevez le Saint-Esprit* doivent être interprétées autrement que dans le rite catholique ⁴⁰.

d) L'intention

Il ressort des considérations précédentes que le texte d'un rituel peut revêtir deux significations. La première provient du sens des mots unis au geste. C'est le critère qu'il convient d'abord d'utiliser pour lire un écrit.

⁴⁰ Cf. N.V., pp. 265 ss.

Au-delà de ce premier moyen il existe une seconde voie : la « position » « situation » d'un texte. On veut parler des circonstances et de l'usage d'un texte dans un ensemble doctrinal. Ici peut intervenir l'intention de l'auteur d'un écrit.

Une formule sacramentelle, comme un article de foi, doit être brève. Il n'est pas nécessaire qu'elle exprime explicitement et entièrement tout ce que le sacrement produit.

L'Eglise orientale et l'Eglise occidentale n'emploient pas toujours les mêmes formules. Et celles-ci ont varié au cours des âges. La forme du sacrement de l'ordre n'est pas liée à l'usage de paroles déterminées. On peut ajouter qu'il n'est pas requis que le geste et les paroles expriment explicitement tout ce qui constitue la nature et la fonction du prêtre ou de l'évêque. La raison tient dans le fait que l'enseignement contenu dans le signe sacramentel est à son tour situé dans la doctrine de l'Eglise du Christ.

De fait, la forme de l'ordination des prêtres, telle qu'elle a été promulguée par Paul VI n'indique pas explicitement le rapport au sacrifice eucharistique⁴¹. Cependant cette prière est l'expression d'une communauté qui enseigne que l'ordination sacramentelle confère le pouvoir d'offrir le sacrifice de la messe⁴².

Au contraire les paroles de l'ordinal anglican ne reflètent pas l'enseignement d'une Eglise qui croit que le sacerdoce est pouvoir d'offrir sacramentalement le sacrifice du Christ.

Revenons au signe de l'ordinal. Les auteurs de cet ouvrage, en le composant, étaient peut-être animés d'une intention correcte : reporter le rite de l'ordination à sa pureté et à ses éléments primitifs. Ils pensaient, peut-être exprimer la volonté de Jésus-Christ. Il ne nous appartient pas de porter un jugement sur leurs dispositions intérieures.

Il est cependant certain que les Réformateurs anglicans eurent l'intention de supprimer dans le nouveau rituel tout ce qui pourrait signifier l'aspect sacrificiel de l'Eucharistie. Ainsi cette volonté pénètre l'ordinal en introduisant dans celui-ci un sens déterminé.

⁴¹ « Nous t'en prions, Père tout puissant, donne à tes serviteurs que voici d'entrer dans l'ordre des prêtres, répands une nouvelle fois au plus profond d'eux-mêmes l'esprit de sainteté. Qu'ils reçoivent de toi, Seigneur, la charge de seconder l'ordre épiscopal. Qu'ils incitent à la pureté des mœurs par l'exemple de leur conduite. » *Pontifical romain*, Les ordinations, [Paris, 1977], p. 42. Le texte latin est imprimé dans *Pontificale Romanum*, Cité du Vatican, 1968, p. 44.

⁴² En faisant l'onction du Saint-Chrême dans la main du nouveau prêtre, l'évêque dit : « Que le Seigneur Jésus-Christ..., vous fortifie pour sanctifier le peuple chrétien et pour offrir à Dieu le sacrifice eucharistique. » *Op. cit.*, p. 44, texte latin, p. 44.

L'intention est bien un acte subjectif et intérieur. Dans la composition du rituel anglican elle a produit un effet extérieur et visible qui, finalement consiste dans le sens profond de ce livre.

L'ordinal anglican, selon Léon XIII, pèche par vice de forme ; mais il est aussi déficient en raison du manque d'intention requise ⁴³. Ajoutons – cela importe à notre propos – que ces deux défauts ne sont pas sans connexion : le vice qui affecte l'intention sacramentelle a contribué à fausser le sens du signe. La forme ne signifie pas ce qu'elle est appelée à signifier et ce fait provient de la volonté des auteurs de l'ordinal qui fut de supprimer dans le rituel tout rapport au sacrifice.

Conclusion

Avec la publication de *Apostolicae curae* se termine une étape de l'histoire déjà longue de l'étude concernant la validité des ordinations anglicanes.

Sensible aux arguments de M. Portal, Léon XIII avait pensé, en un premier moment, pouvoir atténuer la pratique rigoureuse de l'Eglise à l'égard des Anglicans qui se convertissaient à la religion catholique. Jusqu'alors l'ordination absolue était exigée.

Un changement de pratique favoriserait, pensait-on, l'union entre les Communautés.

Des études sur ce sujet, demandées ou encouragées par le pape permettaient de fonder des espoirs en ce sens.

Cependant d'autres voix atténuaient cet optimisme ; ensuite de quoi Léon XIII réunit une commission d'experts en vue de reprendre le problème dans son ensemble. Un volumineux rapport du Maître du sacré Palais, sur la question, était destiné à orienter les cardinaux du Saint-Office, sollicités par le pape à donner leur avis sur le thème en discussion.

La décision définitive relevait de la compétence du pape. La sentence fut négative et absolue. Il est impossible de ne pas noter à ce sujet le changement d'attitude de Léon XIII. Mais à travers *Apostolicae curae*, le pape tranche, animé du charisme pontifical.

Le choix des arguments portant à la décision appartenait aussi au souverain pontife.

Les raisons invoquées par Léon XIII sont de deux sortes : les décrets formulés par ses prédécesseurs et les résultats de l'analyse de l'ordinal anglican.

⁴³ « Ainsi donc à l'intime *vice de forme* s'ajoute le *défait de l'intention* également nécessaire pour l'existence du sacrement. » N.V., p. 267.

A propos de ces derniers il est opportun de souligner les arguments retenus par le pape. Pas d'allusion à la « tradition des instruments » dont parle le Concile de Florence. On passe sous silence les doutes suscités à propos du sacre conféré à l'archevêque de Cantorbéry, M. Parker. On n'aborde pas non plus le problème du caractère épiscopal des ordinateurs de ce dignitaire.

Restent les aspects de la forme et de l'intention requises à la validité d'un sacrement. *Apostolicae curae* insiste sur ces points et elle le fait d'une façon originale. Le sens des paroles – la forme sacramentelle – dépend avant tout de l'intention de ceux qui ont composé l'ordinal.

Cet argument touche immédiatement l'aspect sacramentaire des ordinations anglicanes ; mais une autre face du thème est aussi mise en cause au moins indirectement.

Si les auteurs de l'ordinal ont eu l'intention d'infuser un sens nouveau à leur rituel, c'est que leur doctrine comportait ce sens.

Ici, l'enseignement et la liturgie sont liés, « ne sachant que trop, note le pape, quel lien existe entre la foi et le culte, *entre la loi de croyance et la loi de prière*, ils ont défiguré de maintes façons la liturgie »⁴⁴.

En outre, la remarque du pape « si le rite est modifié dans le but évident d'en inaugurer un autre non admis par l'Eglise »⁴⁵, appliquée à notre cas, suppose que les Réformateurs anglicans avaient adopté un enseignement qui s'opposait à celui de l'Eglise catholique. Ils avaient éliminé dans le nouveau rituel toute allusion au sacrifice eucharistique, parce qu'ils pensaient que la messe ne pouvait pas contenir sacramentellement le sacrifice de la Croix ; par conséquent, un prêtre ou un évêque destinés à offrir le sacrifice ne pouvait exister. L'affirmer était en opposition à la doctrine de Jésus-Christ et à celle de l'Eglise primitive.

Selon les Anglicans le pontifical de l'Eglise romaine signifiait une réalité qui, de fait, provenait d'une déformation de la doctrine de Jésus-Christ. Anglicans et Catholiques, en parlant des ministres entendent certainement des réalités différentes⁴⁶.

Concéder que les ordinations anglicanes sont valides – en laissant subsister quelques doutes – serait affirmer qu'un sacrement chrétien est apte à ordonner des évêques, des prêtres ou des diacres, d'une autre nature que ceux dont parle l'Eglise catholique. Cette éventualité n'a pas effleuré la pensée de Léon XIII.

⁴⁴ N.V., p. 266.

⁴⁵ N.V., p. 267.

⁴⁶ « Les meilleurs travaux historiques, faits par les anglicans eux-mêmes sur la période de la Réforme en Angleterre, mettraient plutôt en évidence que ce que les réformateurs anglais ont voulu transmettre à leurs successeurs n'était en rien le sacerdoce catholique mais un ministère fonctionnel de type calviniste ou presbytérien. » F. Frost, art. *Ordinations et ordres anglicans*, dans *Catholicisme*, X, 208.

Pourtant si un dialogue avait dû s'instaurer au sujet des ordinations anglicanes il aurait dû porter précisément sur la nature de l'épiscopat (du presbytérat et du diaconat) et sur sa fonction dans l'Eglise. Une fois admise la divergence de doctrine entre les deux Communautés, la question de la validité des ordinations chez les Anglicans faisait figure de simple corollaire. En admettant les prémisses – la nature du sacrement de l'ordre – la sentence de Léon XIII ne présente pas de difficulté. Elle relève davantage d'une constatation que d'une démonstration. Nombre de témoignages de la fin du siècle passé montrent que beaucoup d'Anglicans étaient d'accord avec Léon XIII, à condition, bien entendu, d'admettre ses principes ⁴⁷.

M. Portal ainsi que les théologiens consultés par Léon XIII, comme Louis Duchesne, Pierre Gasparri, Emilio De Augustinis, n'ignoraient certes pas les erreurs doctrinales des Anglicans sur l'eucharistie et le sacerdoce. Mais ils n'ont pas aperçu, comme le pape, le lien étroit qui unissait cet enseignement au rite sacramentel. Ils n'ont pas noté, à la différence de Léon XIII, que les erreurs, par le truchement de l'intention des auteurs de l'ordinal, ont causé dans la forme sacramentelle, une signification nouvelle qui est immanente au rite.

Un examen plus approfondi de *Apostolicae curae* montrerait que ce document marque un progrès dans la théologie sacramentaire.

A.F. VON GUNTEN, O.P.

⁴⁷ Citons ce témoignage significatif du Docteur Taylor, archidiacre de Liverpool : « Pour peu que l'on connaisse la théologie romaine et l'histoire légale de la Réforme dans ce pays-ci, comment peut-on raisonnablement s'attendre à ce que les ordinations anglicanes soient reconnues par Rome ? ... Quant à ceux qui, comme moi, estiment que les ministres chrétiens ne sont pas des prêtres sacrificants, mais de simples ambassadeurs, qu'ils ont une charge purement ministérielle, pastorale et didactique, et que leurs absolutions ne sont qu'une simple déclaration, les ordres anglicans sont pleinement satisfaisants. » Le *Tablet*, 18 avril 1896, p. 617. Cité par S. HARENT, dans les *Etudes religieuses*, t. 68, 1896, p. 201.

Reverdy ou la poésie «à l'extrême pointe du réel»

«Le premier rai de lumière sous la porte c'est là que je l'ai vu filtrer.» Là, c'est-à-dire, pour Pierre Reverdy (1889–1960), dans l'œuvre de Rimbaud. Et nous voilà brusquement en plein monde de Reverdy. La poésie, un rai de lumière sous la porte.

«Ce que je sentais de plus clair, en moi, poursuit Reverdy, c'est que tout y était profondément obscur, et que je ne serais délivré de cette très pénible oppression que lorsqu'elle aurait été remplacée par une clarté improbable, mais à coup sûr éblouissante. Je patageais dans la nuit la plus épaisse, sans moyen d'en sortir et j'aspirais à la lumière, à cette sensation physique et morale de liberté que nous donne la lumière du plus grand jour.

»Cela n'a rien de particulièrement remarquable et doit à peu près se passer chez tous ceux qui se sentent piqués de cet inexpiable désir d'exprimer ce qu'ils éprouvent d'inexprimable dans l'âme au moyen d'un outil, quel qu'il soit.

»Mais ce qui l'est davantage, en l'occurrence, c'est d'avoir reçu le choc de la lumière d'une œuvre qui, du premier abord, me parut encore plus obscure que tout ce que je pouvais sentir d'obscur en moi-même.

»(...) C'est que, pour la première et unique fois, d'ailleurs, je n'ai pas discerné dans son œuvre les moyens littéraires, dont elle est si riche ; je suis allé droit à ce qu'elle contenait de substance, ne l'atteignant cependant que dans la plus éblouissante obscurité.»¹

Il fallait lire en entier le récit de cette expérience originelle et décisive qui a aidé Reverdy à devenir lui-même. La poésie s'y révèle d'emblée comme intérieure à une destinée d'homme. Et dès lors les réflexions de Reverdy qui l'ont mené au cœur des prises de conscience de la poésie moderne – depuis les textes de *Nord-Sud* (1917–1918) jusqu'aux notes de *En Vrac* (1956) – apparaissent comme une longue méditation sur le mystère dont il a vécu.

¹ *Le premier pas qui aide (Rimbaud)*, 1954, dans *Cette émotion appelée poésie*, écrits sur la poésie (1932–1960), Flammarion, 1974, pp. 157–159. Ce livre contient, entre autres, *Cette émotion appelée poésie* (1950), *Circonstances de la poésie* (1946), *La Fonction poétique* (1950).

Il arrive souvent, tôt ou tard, qu'un écrivain se pose cette question : pourquoi est-ce que j'écris ? (ainsi Reverdy, lorsqu'il cherche à cerner ce qu'est la poésie), et que la réponse, sous une formulation qui peut varier un peu, soit sensiblement la même : pour voir clair en soi-même. Et pour en sortir. Pour échapper à une angoisse, un désespoir secret, indissociablement mêlé au sort de l'homme, comme l'est aussi cette volonté d'en sortir. « Non, la poésie n'est pas cette chose inutile et gratuite dont on pourrait si facilement se passer – elle est au commencement de l'homme, elle a ses racines dans son destin » (*La Fonction poétique*, pp. 60–61).

« Le contact réel avec une œuvre d'art, écrit le Père Couturier, est toujours une chose secrète, née d'une relation mystérieuse dont les deux termes se situent bien en deçà des zones conscientes de notre être et, sans doute, aussi bien au-delà de ce que nos regards atteignent dans cette œuvre. Et les explications que nous pouvons tenter d'en donner à qui nous interroge sont comme ces signaux que nous lançons vers des terres inconnues d'où l'on répond ou d'où l'on ne répond pas, et l'un et l'autre pour des raisons qui nous restent également obscures. »

Quelles explications donner d'une œuvre dont l'auteur lui-même déclare qu'il avait « fini par accepter qu'il n'y avait rien absolument à dire sur elle d'autre que oui ou non » ? Et puis il faut souvent du temps, un temps d'apparente passivité, pour que tout à coup naisse l'évidence intérieure qui saisit la vérité singulière de l'œuvre avec assez de netteté pour permettre de parler juste (comme on chante).

Du moins pourrions-nous peut-être, en reprenant quelques réflexions de Reverdy sur l'expérience poétique, sur ce qui y est en jeu, en prolongeant ainsi le récit de la rencontre avec Rimbaud, essayer de voir comment la poésie s'enracine dans le destin de l'homme, et particulièrement de cet homme, Pierre Reverdy.

Peut-être aussi est-ce une façon de se placer par rapport à l'œuvre au point de vue le meilleur celui à partir duquel se fait entre elle et le lecteur un échange de lumière – celui qui retrouve « les lois cachées selon lesquelles, instinctivement, (l'auteur) a essayé d'écrire » ².

Entendons-nous : nous ne voulons pas dire qu'il faille se munir de tout l'attirail de réflexions et d'explications sur l'expérience poétique pour que s'établisse le contact personnel avec l'œuvre du poète, pour qu'advienne l'enrichissement d'être qui en provient. Dans ce domaine, ce ne sont pas les explications qui font comprendre.

Nous ne voulons pas dire non plus que Reverdy a écrit selon les canons d'une poétique qu'il se serait au préalable forgée. Tout au contraire. C'est

² Raïssa Maritain à Pierre Reverdy, 21 février 1955.

pourquoi il importe de souligner que ses élucidations sur la poésie sont au sens propre des *réflexions*, c'est-à-dire qu'elles procèdent d'une démarche réflexive, seconde, qui laisse à l'élan créateur sa primauté, sa liberté, sa fidélité absolue à la source, d'où vient la force de cette poésie sans équivalent. Et si Pierre Reverdy est parvenu à dire un peu ce qu'est la poésie, de quoi elle est faite, c'est en explicitant à partir de sa propre expérience créatrice et de l'œuvre qui en résulte ce qui y est vitalement engagé. En tout cela d'ailleurs il n'est nullement systématique. «Je ne pense pas, je note.» Ses notes, qui ont souvent la rapidité et la précision de l'éclair, sont autant d'intuitions – de trouvailles – qui ne s'organisent pas en système ni en démonstrations, mais ont cependant entre elles une cohérence de fond qui manifeste la vérité de l'expérience poétique, et sa rigueur.

* * *

Il y a donc «quelque chose d'inexprimable dans l'âme». C'est le mystère de sa réalité singulière, l'être profond du poète, son centre inconnu où s'originent toutes ses facultés – «l'âme, pour dire d'un seul mot sa sensibilité et son intelligence, son cœur et son esprit», «le plus singulier de sa propre personnalité». Reverdy, chaque fois qu'il a parlé de la poésie, est remonté à ce point où elle prend vie, où elle reçoit sa substance.

«La poésie, en apparence la plus calme, n'en est pas moins le véritable drame de l'âme, son action profonde et pathétique. Les poèmes sont le terme de ce mouvement qui, prenant naissance aux plus intimes lieux de la conscience, vient finir au-dehors, comme, des profondeurs des sources, les bulles d'air lumineuses viennent s'épanouir à la surface pour se fondre dans la lumière.

»Ce qui inquiète toujours le poète, c'est son âme et les rapports qui la relient, non sans obstacles, au monde sensible et extérieur...» (Prière d'insérer pour *Les épaves du ciel*, 1924).

Ce que Reverdy entend par «le plus singulier de sa propre personnalité» n'a pas grand-chose à voir avec les manifestations plus ou moins superficielles du caractère ni avec les états d'âme (toujours communs, finalement), mais renvoie à la réalité du sujet personnel, insondable, vivante, originale, et à sa destinée intérieure. Les sentiments du poète, dit Reverdy, «sont à peu près ceux de tout le monde – et il voudrait tant donner de lui quelque chose qu'il sent ne pas être de tout le monde». (*Cette émotion...*, p. 29). Les sentiments ne sont pas pour autant écartés de la

poésie, mais c'est quelque chose de plus profond qu'il s'agit d'exprimer, la source d'où émanent les sentiments eux-mêmes, ce qui leur donne un visage et une voix.

« Pour aller chercher au fond dans la vase
Le secret émouvant du sang de mon malheur
Il faut plonger la main aux racines du cœur
Et mes doigts maladroits brisent le bord du vase »³

* * *

Mais l'homme ne connaît pas les racines de son cœur – « ce que je sentais de plus clair, en moi, c'est que tout y était profondément obscur » –, ou du moins il ne peut les connaître, dans leur singularité, en une connaissance rationnelle, conceptuelle, qui procède par objectivation. La singularité du je échappe à toute saisie notionnelle, et donc à toute expression du même type. Mais elle se découvre à elle-même dans le choc qu'elle reçoit du monde extérieur et qui la fait vibrer au plus secret de son être. Ce choc, Reverdy l'appelle *émotion* non pas au sens d'une réaction à fleur de peau – ce n'est pas là le domaine de la poésie – mais d'un ébranlement vital, d'une mise en mouvement de l'âme tout entière. C'est le moyen d'une connaissance mystérieuse qui connaît sans connaître, d'une expérience plutôt, une forme de ce que les philosophes appellent connaissance par connaturalité ou sympathie⁴, dans laquelle l'intellect intervient, mais guidé et formé par les inclinations affectives du sujet et les dispositions de sa volonté : connaissance de l'âme et des choses à la fois, par la résonance que les choses ont dans l'âme qui est perméable, engageant le poète selon tout ce qu'il est.

Celui-ci en effet, pour se connaître, ne déserte pas la réalité extérieure, la « grande nature ». D'ailleurs le pourrait-il ? Il est dedans, – c'est sa condition, – qu'elle le porte à la louange et à la célébration de « l'immense octave de la création », comme Claudel, ou, comme Reverdy, qu'elle l'opprime comme une porte fermée ou une énigme au-delà de laquelle il *devine* un « autre côté », une lumière, une liberté. « Le poète est aussi le réceptacle idéal de toutes les manifestations extérieures, de tous les mouvements des êtres et des choses. »⁵ Nul plus que Reverdy n'avait le sens de l'« inexorable réalité », des « choses dures ». Et il y avait chez lui une avidité

³ *Le Cœur tournant*, dans Ferraille, 1937.

⁴ Voir Jacques MARITAIN, *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie*, chap. IV, Œuvres Complètes, t. X.

⁵ *Le gant de crin*, 1927. Ed. Flammarion, 1968, p. 43.

des sens et de l'esprit à l'égard de tout ce qui l'entourait, une sorte d'impatience, comme de quelqu'un qui cherche à découvrir quelque chose.

« On ne peut plus
dormir tranquille
quand on a une fois
ouvert les yeux » ⁶

Cependant le monde extérieur est moins objet que sujet de poésie. La poésie n'est pas dans les choses, « à la manière où la couleur et l'odeur sont dans la rose et en émanent ». (*La Fonction poétique*, p. 56). (La simplicité de cette affirmation maintes fois répétée par Reverdy ne doit pas nous en cacher l'importance primordiale ni la vertu purificatrice dans la prise de conscience de ce qu'est la poésie.) Et si la poésie n'est pas dans les choses, mais qu'elle naît dans l'esprit au contact des choses, la tâche du poète n'est pas d'extraire la poésie des choses, mais au contraire de l'y mettre en exprimant les choses, en les recréant, de telle sorte qu'à travers l'œuvre, où elles ont une réalité autre, poétique – « On accroche le ciel d'automne aux quatre coins » ⁷ – elles produisent dans le lecteur une émotion nouvelle, analogue à celle qu'elles ont provoquée dans l'être le plus intime de l'artiste.

« Le poète doit voir les choses telles qu'elles sont et les montrer ensuite aux autres telles que, sans lui, ils ne les verraient pas. » ⁸

La réalité extérieure ne demeure pas dans la poésie telle qu'elle est au-dehors, elle y est transformée et laisse place à « une éclosion de rapports » ; car elle n'entre dans l'expérience poétique ni pour ce qu'elle est, ni pour être décrite, ni même pour signifier par mode de symbole, mais pour que le poète l'intériorise, jusqu'à ce qu'il n'y ait plus, du monde extérieur et du monde intérieur, personnel, qu'une seule réalité, celle que l'œuvre libère et qui nous touche. « La poésie, c'est du réel humanisé. »

« Il faut poser d'abord le réel et lui accorder la primauté qui lui revient. En dehors du réel, il n'est rien qui puisse être soumis à l'expérience des sens ou de l'esprit. Mais le réel peut devenir un magnifique support d'irréel ⁹. Si la base du réel est solide et pleine, massive et souple

⁶ *La Lucarne ovale*, 1916.

⁷ *Lumière rousse*, dans *Sources du vent*, 1929.

⁸ *En Vrac*, 1956, p. 84.

⁹ Ce mot équivaut à *poésie* dans cette note où il s'oppose au *réel* de la réalité extérieure, matérielle. Mais ailleurs Reverdy parle, à propos de la poésie et de ce à quoi elle aspire, de *réel*, d'un réel d'une qualité différente et plus profonde, qu'il faut entendre ici derrière le mot *irréel*.

comme un muscle, c'est ce que je peux y ajouter d'irréel qui me le rend familier, savoureux. C'est par l'irréel que je l'aborde et le pénètre à fond par infiltration et assimilation progressives. [*Voilà ce que nous avons appelé connaissance par connaturalité.*] Le réel est en moi et hors de moi. Par l'irréel, qui n'est qu'en moi et que j'y mêle comme un levain, il me devient consubstantiel, il devient moi, et ma réalité s'affirme, s'exalte et flambe dans une participation transcendante à la saveur incomparable de la vie» (*En Vrac*, p. 190–191).

Ainsi l'émotion, dans un même mouvement, ouvre le poète au mystère des choses et l'éveille à lui-même de sa nuit inconnaissable. C'est parce qu'il pâtit les choses comme inséparables de lui et comme inviscérées à lui dans son émotion que le poète va pouvoir, en se servant des choses, exprimer «ce qu'il éprouve d'inexprimable dans l'âme». Si l'on s'avise des éléments retenus de la réalité extérieure qui se rencontrent dans le poème, et de ce qu'ils y sont devenus, on s'aperçoit alors que ces choix inexplicables, qui font éclater le réel, nous amènent plus près des régions où s'est opéré «l'effervescent contact de l'esprit avec la réalité». On touche au courant caché qui vivifie l'œuvre entière. Ce qui était inexplicable en apparence, brisé et chaotique, laisse apparaître un sens, un équilibre, une unité, une *justesse* en accord avec la subjectivité du poète.

* * *

Depuis Baudelaire on savait que le poète est celui qui a la grâce de «puiser dans l'inépuisable fonds de l'universelle analogie»¹⁰, de découvrir entre les êtres des affinités secrètes, des «correspondances», une unité invisible et foncière – et de les dire. Lorsque Reverdy, en 1918, donnait ses notes sur l'image poétique, depuis lors devenues classiques, il allait droit à ce qui exprime de façon privilégiée ces consonances inconnues, ces «rapports justes mais non évidents».

«L'image est une création pure de l'esprit.

Elle ne peut naître d'une comparaison, mais du rapprochement de deux réalités plus ou moins éloignées.

Plus les rapports des deux réalités rapprochées seront lointains et justes, plus l'image sera forte – plus elle aura de puissance émotive et de réalité poétique.

... On crée ... une forte image, neuve pour l'esprit, en rapprochant sans comparaison deux réalités distantes dont *l'esprit seul* a saisi les rapports ...»

¹⁰ BAUDELAIRE, *Réflexions sur quelques-uns de mes contemporains* : Victor Hugo, Bibliothèque de la Pléiade, p. 705.

Mais par la suite, il a plus explicitement relié la formation de l'image à l'expression de l'être intime, singulier et inexprimable du poète : le poète « est celui qui, quand il veut s'exprimer, et se sert des choses pour le faire, découvre entre elles des rapports inouïs qu'il ne peut même pas, dans l'inaction soupçonner ... » (*Circonstances de la poésie*, p. 49). Car la perception de « l'universelle analogie » ne se fait que si les choses résonnent dans l'âme et s'y rencontrent en affinité. Reverdy jetait ainsi une pénétrante lumière sur « le mécanisme mystérieux par lequel l'esprit aboutit à l'image », en l'assimilant à l'expérience poétique tout entière qui, en quelque sorte, se condense en lui. Et du même coup s'éclairait la véritable nature de l'image telle qu'il l'avait définie, mais en des termes incertains, dans le texte célèbre de 1918 : « Elle ne peut naître d'une comparaison, mais du rapprochement de deux réalités plus ou moins éloignées. » Toute comparaison implique un tel rapprochement, mais ce rapprochement peut être délibéré, fondé sur des ressemblances, sensibles ou intelligibles, inscrites dans la nature même des choses, que l'esprit constate et dont il use d'une manière logique pour illustrer une idée : « On rapproche une chose déjà connue d'une autre chose déjà connue, afin de mieux exprimer la première, ou d'une manière plus frappante, en lui surimposant la seconde. »¹¹ Et c'est ce que Reverdy appelle « comparaison ».

« L'homme, ses jours sont comme l'herbe,
comme la fleur des champs, ainsi fleurit-il :
qu'un souffle passe sur lui, il n'est plus... (Psaume 103, 15-16)

Or l'image n'a rien à voir avec cette démarche discursive de la pensée. Elle ne naît pas dans les mêmes régions claires de l'esprit, mais lorsque les choses ont frappé les profondeurs du sujet dans l'émotion et lui sont devenues « consubstantielles » ; lorsque, dans la perception préconceptionnelle de l'intuition et une sorte d'accueil contemplatif, l'esprit a découvert comme par surprise¹², parce qu'ils ont résonné en lui, des accords insoupçonnés entre les choses les plus lointaines. C'est un peu comme quand sur un instrument de musique on frappe une corde : d'autres cordes – les harmoniques – se mettent à sonner sans qu'on les touche : on dit qu'elles « vibrent par sympathie ». Ainsi, parce qu'elle est enveloppée dans une activité où l'esprit connaît par connaturalité et éprouve tout ensemble les choses et soi-même, la formation de l'image révèle des sympathies analogues entre les êtres, des harmonies, des profondeurs et, comment dire autrement, une réalité imprévues.

¹¹ J. MARITAIN, *Op. cit.*, pp. 505–506.

¹² « Il ne s'agit pas de faire une image, il faut qu'elle arrive sur ses propres ailes. » (*Le gant de crin*, p. 33).

Retenons ici les deux exemples d'image donnés par Reverdy lui-même : l'une qui a traversé le temps depuis Homère jusqu'à nous :

« l'aurore aux doigts de rose »,

l'autre, plus proche, de Baudelaire :

« Entends, ma chère, entends la douce nuit qui marche. »

Et c'est dans cet accord des choses entre elles, mais perçu seulement par la résonance qu'elles ont dans la subjectivité du poète, *émue* au recès de son intuitivité, que se fonde la *justesse* de l'image et sa vérité, en dehors de l'univers logique. Reverdy a écrit là-dessus un paragraphe de toute première importance :

« D'où vient que ce soit seulement cette anomalie de l'absurde qui donne la vie (à la poésie) ? La justesse. Il n'y a pas d'autre vérité en art, pas plus d'ailleurs qu'en toute autre chose, peut-être, que la justesse. Et si cette image que j'ai intentionnellement prise en exemple (« l'aurore aux doigts de rose ») a eu la vie si dure que d'arriver intacte jusqu'à nous, c'est qu'elle est, malgré son absurdité, irréfutablement juste. Et c'est cette justesse dans l'absurde qui, la faisant concorder à l'esprit humain, lui confère toute sa valeur et son immortalité. »
 » Juste et injustifiable... » (*Circonstances de la poésie*, p. 48).

* * *

Ce ne peut être un théoricien appliqué mais distant, mais le poète poussé par une exigence intérieure, qui parle ainsi :

« On croit que le plus grand artiste est celui qui sent, qui perçoit, qui observe le plus vivement, le plus profondément, le plus nettement. Non, le plus grand artiste est celui qui exprime le plus fortement, le plus justement ce que parfois il ne perçoit que le plus confusément. Le rôle propre de l'artiste n'est pas la sensation, c'est l'expression, au détriment parfois de tout le reste » (*En Vrac*, p. 200).

Pour prendre toute la mesure de la connaissance poétique, il faut revenir avec Reverdy sur son aspect créateur. Dans son germe même, l'expérience poétique est tournée vers la création de l'œuvre : l'émotion initiale est créatrice, elle appelle normalement un passage à l'expression. L'activité poétique est inséparablement connaissance et création : c'est dans la mesure même où elle est créatrice qu'elle est connaissance. L'expérience des racines du cœur que l'émotion éveille ne prend forme et n'aboutit que dans l'œuvre faite. (« Une émotion créatrice, c'est-à-dire le besoin de former, aboutit, chez le poète, au poème – cet ensemble, composé d'éléments extraits du fond de soi et d'autres choisis dans le plan

où les yeux de chacun pouvaient les voir ... » – « Jugement de l'auteur » sur *Les épaves du ciel*, 1924.) Cette connaissance n'est pas le fruit d'une méditation ou d'une introspection antérieures que traduirait l'expression poétique ; elle n'a lieu que dans et par la production du poème, en quoi se nouent toutes les données de l'expérience poétique (qui se distingue ainsi irrévocablement de l'expérience mystique avec laquelle elle entretient pourtant une manifeste analogie). Le résultat, Reverdy le formule d'un trait – qui est un merveilleux aperçu de sa propre poésie – où tout rend un son plein, sans rien de creux ni de sonore :

« La forme n'est que la partie la plus évidente du fond – ce que la peau est à ce qu'il y a dedans. »¹³

Dans l'acte créateur, l'esprit qui produit un être nouveau (à l'aide de mots, de couleurs, de lignes ou de sons – peu importe), c'est de sa propre substance qu'il le forme. « Ce besoin d'exprimer qui caractérise (le poète) lui vient, sans qu'il y paraisse toujours très clairement, de la surabondance d'être qu'il porte en lui. »¹⁴ Et l'œuvre qui en résulte révèle, mais « dans la plus éblouissante obscurité », ce quelque chose d'unique que le poète voudrait donner de lui-même, elle est prégnante de cette substance, elle en a la qualité intérieure, la saveur, le ton, et ce que Reverdy appelle *le timbre*. Élément invisible, impalpable, spirituel et inimitable, qui pénètre le tout du poème, le timbre est

« ce qu'il y a de plus révélateur de la qualité, de la vertu, de la profondeur de la source d'où jaillit ce qui est dit. Ainsi, le lecteur possède, grâce à (lui), ce que l'auteur a de plus authentiquement personnel, qu'il ne saurait donner autrement que par ce qu'il écrit – et l'auteur se connaît lui-même par là dans sa propre nature, comme il n'aurait jamais pu se connaître s'il n'avait pas écrit. » (*Cette émotion...*, pp. 31–32)

Et c'est en définitive le tout du poème qui devient le signe vivant de cette réalité vivante éveillée à elle-même en ses profondeurs inconnues par l'émotion créatrice. Signe accordé à l'expérience où il s'origine, et dont le sens, indissociable de sa forme verbale, n'appartient pas plus qu'elle à l'univers logique, rationnel.

« La poésie peut être obscure et jaillir d'une âme limpide – comme l'eau la plus claire à cause de la profondeur paraît noire. » (Prière d'insérer pour *Les épaves du ciel*).

¹³ *Entretien sur la poésie*, 1952, dans *Cette émotion...*, p. 234.

¹⁴ *Ibid.*, p. 238.

Mais cette obscurité de la profondeur et de la limpidité est aussi ce par quoi on accède, de la vérité singulière d'un homme solitaire, à un fonds universel d'humanité. Et lorsque Reverdy confie « avoir reçu le choc de la lumière d'une œuvre qui, du premier abord, (lui) parut encore plus obscure que tout ce qu'(il) pouvait sentir d'obscur en (lui)-même », il touche à ce pouvoir propre de signification non-conceptuelle dont la poésie moderne, plus affranchie du sens logique, est devenue plus consciente¹⁵, pour autant qu'elle a aussi davantage pris conscience de ce qui fait sa substance et du mode de connaissance qu'elle réalise. A la nature de l'expérience poétique correspond, du côté du poème, le sens poétique, qui n'est autre que l'intuition créatrice rendue capable à son tour d'émouvoir par les mots du poème auquel elle donne d'être.

La poésie cependant n'est pas plus dans les mots qu'elle n'est dans les choses, « mais toutes choses peuvent devenir à l'aide des mots poésie, quand le poète parvient à mettre son empreinte dessus » (*Circonstances de la poésie*, p. 41).

Peut-être sommes-nous là au point le plus difficile, celui de la puissance d'émotion du poème (qui « en lui-même constitue finalement une image complexe, inscrite, une fois établie, comme objet autonome dans la réalité » [*La Fonction poétique*, p. 67]), celui où nous approchons le plus la réalité de la poésie, mais aussi celui où elle semble vouloir se dérober le plus. Celui où les mots doivent former un être nouveau entre terre et ciel, et celui où ils doivent maintenir le contact avec la source intérieure et l'intuition première pour atteindre en l'autre des régions analogues.

Comment mieux aborder cette question qu'en écoutant le dialogue de deux poètes singulièrement proches dans la façon d'expérimenter les choses de la poésie ? Pierre Reverdy écrit à Raïssa Maritain, au sujet de son recueil *Au creux du rocher* (11 janvier 1955) :

« ... (Le livre) est extrêmement beau et d'un bout à l'autre dans l'ascension qui le porte au point où le mouvement de l'âme finit par imposer un silence presque absolu aux mots. On ne sait plus qu'on lit, on est pénétré par le fluide et les mots ne sont plus que ce que peut être le fil à l'électricité qui nous éclaire dans la lampe – on ne pense pas plus à eux qu'à lui. Voilà la véritable magie des mots, ils ne sont rien en eux-mêmes, absolument rien, mais ils suscitent la chose avec tant d'intensité qu'ils la transfigurent et la recréent revêtue d'une éblouissante beauté... »

¹⁵ Nous ne pouvons que renvoyer à l'indispensable étude de Raïssa Maritain, *Sens et non-sens en poésie*, dans *Situation de la poésie*, DDB, 1938, reprise dans *Poèmes et Essais*, DDB, 1968.

Raïssa Maritain répond (21 février 1955):

«...Laissez-moi revenir à deux phrases en particulier de ces pages qui éveillent tant de choses en moi.

«Ce que vous dites du point < où le mouvement de l'âme finit par imposer un silence presque absolu aux mots > explique pourquoi il est parfois si difficile de lire tout haut un poème qu'on entend très bien intérieurement.

«Voilà la véritable magie des mots. Ils ne sont rien en eux-mêmes, absolument rien, mais ils suscitent la chose avec tant d'intensité qu'ils la transfigurent et la recréent. > Comment mieux mettre en évidence le caractère en soi tout spirituel de l'action intérieure du poète, l'ordre vrai (supérieur à tout dessein rationnel) selon lequel elle procède...»¹⁶

Il suffit de lire quelques poèmes de Reverdy pour éprouver le choc (et la consolation) d'une présence humaine irremplaçable.

Les patientes – ou impatientes – tentatives du poète pour cerner ce qu'est la poésie se résolvent finalement dans cette simple constatation. Celle-ci touche pourtant quelque chose qui les dépasse, quelque chose qui ne se laisse pas expliquer et que chacun ne perçoit que selon ce qu'il est, ne reçoit que selon ce qu'il donne.

«Comment faut-il qu'on me comprenne
Je demande à chacun qu'il y mette sa peine...
Attendez, je vais pouvoir vous dire
Tout le monde s'en va
Dois-je en pleurer ou rire
Même mon ombre hostile s'est écartée de moi»¹⁷

Une présence humaine avec les appels et les abîmes de sa destinée. Elle est là sans forcer les mots, sans hausser le ton, avec justesse et vérité, prenante. «Dois-je en pleurer ou en rire», cette question est au fond de toute la poésie de Reverdy.

«Toute œuvre d'imagination, écrit Albert Béguin, comme toute grande aventure spirituelle, se conquiert sur une donnée d'expérience qui en est à la fois le matériau naturel et l'obstacle à vaincre.» L'aventure poétique de Reverdy est de celles-là, elle naît de «l'insuffisance du réel à apaiser le fabuleux appétit de l'homme et de l'âme», des limites de ce monde où il

¹⁶ *Mercur de France*, janvier 1962, pp. 347–349.

¹⁷ *Tentative*, dans *Cale sèche*, 1913–1915.

est enfermé, de la solitude épaisse au milieu des choses et des personnes que rien ne relie et qui passent. Car pour Reverdy, ce monde est précaire et imparfait, le plus souvent il se dérobe, «ne tient pas» – «les astres dérouillés et les fleurs dégringolent».

Tout se noue autour de la question du *réel*. Comme on l'a vu plus haut, c'est souvent par ce même terme que Reverdy désigne tantôt la réalité sensible en son extériorité, qui le déçoit ou l'écrase et qu'il cherche à dominer, tantôt cet autre réel, ou plutôt cette profondeur invisible du réel, dont la poésie est une quête ou une conquête. Mais si l'on entre dans le mouvement de son âme, il est aisé de reconnaître dans cette équivoque apparente la tension qui fait jaillir le besoin de poésie, l'aspiration du poète à saisir, «au fond plus transparent des choses», une réalité consistante et répondant à l'aptitude de l'esprit à l'universel, à sa vocation à l'unité – «la réalité cachée mais présente en toutes choses».

C'est ici que l'aventure poétique du poète se confond avec sa destinée d'homme, que la poésie transforme son matériau et vainc l'obstacle. (Sans le savoir toujours, la poésie dérive de la grâce que Dieu a faite à l'homme, au commencement, de régner sur la création.)

«...Le poète doit dégager des apparences multiples et compliquées la réalité profonde, pour en montrer la sublime simplicité.

»...Le vrai poète (l'artiste aussi) est celui qui a, comme première force, le sens de la réalité ; qui l'a en lui plus développé qu'il n'est chez les autres hommes. (...) Or, plus le sens de la réalité s'élargit, se développe et grandit en force, plus l'intérêt étroit et particulier s'efface devant l'ensemble universel ; ce n'est plus une chose isolée que l'on perçoit, mais ses rapports avec les autres choses, et ces rapports des choses entre elles et avec nous sont la trame extrêmement ténue et solide à la fois de l'immense, de la profonde, de la savoureuse réalité» (*Le gant de crin*, pp. 51-52).

On perçoit dans ces notes à quel point le don poétique et le sens métaphysique, s'ils diffèrent foncièrement quant à la manière d'atteindre leur objet, voisinent en leur source – parce que tous deux s'enracinent dans la nature même de l'esprit et manifestent son ouverture à toute l'amplitude du réel. Mais cette communication des choses dans l'être que découvre le métaphysicien, le poète la pressent et l'approche, non au terme de l'abstraction métaphysique, mais dans les rapports des choses entre elles et avec lui, qu'il capte par «divination» au sein même de leur réalité concrète comme autant de vestiges de l'unité divine créatrice. «Le contact de l'âme avec les choses est poésie, le contact profond, la pénétration plutôt. C'est cette poésie qui m'a amené à Dieu à mon insu par les voies pénibles du doute et le dédale obscur de la superstition» (*Le gant de crin*, p. 51).

Entendons bien cette confiance : ce n'est pas la poésie qui atteint ou tente d'atteindre Dieu. Jamais Reverdy n'a cédé à la tentation rimbaldienne de poursuivre par la poésie quelque chose qui n'est pas de son ordre. Simplement, la poésie procède de l'homme – de la manière qu'on a vue – et du besoin de réalité spirituelle qu'il porte en lui parce qu'il est un être de chair et d'esprit, « horizon et frontière entre deux mondes », disait déjà Saint Thomas d'Aquin. Reverdy sait que « l'art est de l'homme », alors même qu'il découvre que « l'homme est de Dieu ». Aussi bien sa conversion (en 1921) n'a-t-elle rien changé essentiellement à sa poésie ; mais elle lui a permis d'en mesurer la signification véritable, la dignité et l'humilité. La poésie,

« c'est la mainmise souveraine de l'homme sur les choses de la création. Elle n'est rien, en soi, dans le réel. Elle ne peut figurer, avec quelque droit de prétendre, que dans ce juste ciel que l'homme s'est forgé, pour ses besoins, contestables peut-être, mais supérieurs, au sommet, à l'extrême pointe du réel » (*Circonstances de la poésie*, p. 52).

Elle est ce mouvement tout spirituel par lequel le poète, prenant possession du monde extérieur, s'élève – « mais seulement sur la pointe des pieds » – au-dessus de lui et le transforme en son domaine, là où chacun pourra le retrouver et se retrouver si l'aventure réussit, c'est-à-dire si elle parvient à créer un être nouveau d'une réalité nouvelle et « qui tient ».

« Pour bâtir son féerique château, dont il ne peut absolument pas savoir avant de commencer s'il ne sera pas la plus minable des chaumières, il lancera d'abord vers le ciel une tuile, elle tiendra ou elle ne tiendra pas ; puis il lancera encore une tuile, elle tiendra ou elle ne tiendra pas. Et si, par miracle, il arrive enfin qu'un toit luisse à ses yeux éblouis, sous le soleil et sous la nuit, alors il sentira pousser des murs, et s'il lui arrive de pouvoir un jour creuser des fondations, ce sera toujours et autant que possible sur du sable. Car ce n'est, au fond, que ça la poésie, du sable. Un sable, il est vrai, transmutable, par aventure en cristal. Et le désert, ce n'est aussi que du sable – du ciel et du sable... » (dans *Cette émotion...*, pp. 100–101).

On mesure, à simplement comparer les œuvres et les univers différents qu'elles créent, combien il est vrai mais insuffisant de dire que la poésie est découverte des rapports merveilleux et cachés qui relient les choses, tant qu'on ne réfère pas cette découverte aux profondeurs du sujet où elle se forme et qui se révèlent obscurément avec elle – à ces gestes, à ces maintiens primordiaux de l'âme selon lesquels chaque poète puise dans ce fonds que Baudelaire disait justement « inépuisable », opère le rassemblement de ce qui existe : unique et nombreuse poésie. C'est sans doute du

sens qu'a eu Pierre Reverdy du caractère *extrêmement ténu et solide à la fois* de la trame tissée par les rapports des choses *entre elles et avec nous* que sa poésie tient sa tonalité unique et personnelle, son intensité et son tremblement, sa cohérence fragile, ses «risques et périls», et ses marges de silence.

Il y a pour la poésie encore une autre manière de transformer son matériau et de vaincre l'obstacle.

Parfois, et toujours davantage à mesure que les années passent après le milieu de la vie (Reverdy pensait que devenir un vieux poète contredisait la nature fulgurante de la poésie), le sentiment du néant au cœur des êtres qui en sont tirés l'emporte et domine tout. Chez Reverdy, l'appétit de l'âme se creuse et le besoin d'absolu, de vrai, de réel s'exaspère. La prise de possession du monde extérieur, qui à certaines heures comble fugitivement l'esprit par son pouvoir victorieux, accuse ses propres limites. Le flamboiement de la vie devient improbable, impossible le retour à l'enfance et à sa mystérieuse plénitude. Il y a désormais dans le poète une blessure qui ne se referme plus, (un vide que rien ne bouche, sinon la foi sauvage et muette au plus dur de la nuit), et son chant se fait plus âpre.

«De mon cœur jusqu'au fond du monde l'étouffante épaisseur d'un mur.»¹⁸

Mais c'est peut-être de ces poèmes douloureux que monte de la façon la plus surprenante l'inexplicable pouvoir libérateur de la poésie. «Le miracle c'est qu'en vous parlant de sa propre misère, le poète vous libère de la vôtre par la seule vertu de l'expression qu'il vous en donne et que, sans lui, vous n'auriez pas trouvée» (*Cette émotion...*, p. 32). La solitude qui plus que tout enferme l'homme dans le monde, la constatation tragique de ne pouvoir jamais connaître personne, cèdent à ce moment, pour quelques minutes brèves mais hors du temps, devant un poème (ou une mélodie ou quelques couleurs) laissant paraître la vérité d'un monde intérieur et personnel. Car la réalité extérieure et sa beauté même sont alors de peu de prix en comparaison de ce qui nous révèle le cœur et l'esprit d'un homme.

«Un visage éclaire et réchauffe les choses dures.»¹⁹

Si l'artiste atteint en lui-même des régions assez profondes, ce qu'il a de plus singulier est cela même qui *émeut* d'innombrables inconnus au plus secret de leur âme.

¹⁸ *Cran d'arrêt*, dans *Bois vert*, 1946–1949.

¹⁹ *Outre mesure*, dans *Le chant des morts*, 1944–1948.

« Les limites de ton cœur s'écartent et peut-être de tous les autres cœurs quelque chose aussi sortira. » ²⁰

La voix du poète devient la voix de tous ceux qui l'entendent, dans une communication inattendue – « la soudure âme à âme dans le choc-poésie » – où l'amertume d'une destinée désormais partagée est transfigurée par quelques mots justes. Le poète est celui « qui semble avoir été particulièrement désigné par le destin pour changer le poids détestable du plomb en celui tellement sympathique de l'or. Grâce à lui, ce poids terrible qui vous écrasait cède la place à la grisante légèreté d'un vol » (*Cette émotion...*, p. 33). Sans doute le mur se révèle-t-il. Mais il y a eu ces minutes brèves où quelque chose a été possible qui a réveillé ce que chacun – poète et lecteur – porte en lui de plus humain et capable d'espérance.

« Il y avait au front de tous les hommes une lumière
Une étoile vivante au creux de chaque nuit
Un astre camouflé au fond du lourd ciel d'encre
Quel vol de main saura rallumer cette lampe
Repolir l'étoile et le ciel
Desserrer l'étau de ma tempe
Et rouvrir dans mon cœur une porte au soleil » ²¹

Voici enfin trois textes sans commentaire, extraits respectivement du *Gant de crin*, de *Sources du vent* et de *Pierres blanches*.

« Le poète doit chercher, partout et en lui-même, la vraie substance poétique, et c'est cette substance qui lui impose la seule forme qui lui soit nécessaire. Mais, ce qui m'absorbe plus que tout autre détail du problème, c'est cette identité de la destinée poétique et de la destinée humaine. Cette marche incertaine et précaire sur le vide, aspiré par en haut, attiré par en bas, avec l'effroi à peine contenu d'une chute sans nom est l'espoir toujours mal chevillé d'une fin ou d'un éternel commencement dans l'éblouissement sans tourbillon de la lumière. »

Jour éclatant

Un mouvement de bras
Comme un battement d'ailes
Le vent qui se déploie
Et la voix qui appelle

²⁰ *Au moment du banquet*, dans *Etoiles peintes*, 1921.

²¹ *Hommes de main hommes de peine*, dans *Bois vert*, 1946–1949.

Dans le silence épais
qu'aucun souffle ne ride
Les larmes du matin et les doigts de la rive
L'eau qui coule au dehors
L'ornière suit le pas
Le soleil se déroule
Et le ciel ne tient pas
L'arbre du carrefour se penche et interroge
La voiture qui roule enfonce l'horizon
Tous les murs au retour sèchent contre le vent
Et le chemin perdu se cache sous le pont
Quand la forêt remue
Et quand la nuit s'envole
Entre les branches mortes où la fumée s'endort
L'œil fermé au couchant
La dernière étincelle
Sur le fil bleu du ciel
le cri d'une hirondelle

Les Yeux inconnus

En attendant
Sur la chaise où je suis assis
La nuit
Le ciel descend
Tous ceux à qui je pense
Je voudrais être aux premiers jours
De mon enfance
Et revenir
M'en aller de l'autre côté
Pour repartir
La pluie tombe
La vitre pleure
On reste seul
Les heures meurent
Le vent violent emporte tout
Les yeux se parlent
Sans se connaître
Et c'est quelqu'un qu'on n'aura jamais vu
Qu'une seule fois dans sa vie

Bibliographies

François REFOULÉ, *...Et ainsi tout Israël sera sauvé*, Cerf, coll. Lectio divina 117, Paris 1984.

Avec un beau courage, l'auteur s'est attelé à une tâche extrêmement difficile : l'interprétation de *Romains* 11, 25–27, sur le salut d'Israël :

Car je ne veux pas que vous ignoriez, frères, ce mystère, afin que vous ne vous preniez pour des sages, (à savoir) qu'un endurcissement partiel (ou temporaire) est advenu à Israël jusqu'à ce que soit entré le plérôme des païens, et ainsi tout Israël sera sauvé, comme il est écrit :

*Il viendra de Sion le libérateur,
il écartera les impiétés du milieu
de Jacob ;
et telle sera pour eux mon ail-
liance
quand j'aurai enlevé leurs pé-
chés.*

Nous ne pensons pas qu'on puisse trouver ailleurs un état de la question aussi complet, une analyse des textes aussi fouillée.

Les conclusions auxquelles ce travail considérable aboutit surprendront tous les exégètes et théologiens. Mais disons tout de suite qu'elles ne sont pas tirées à la légère.

Voici donc ces conclusions :

1. « tout Israël » ne désigne pas l'ensemble du peuple juif, historiquement et sociologiquement considéré, mais le Reste, les Juifs pieux, « ceux qui n'ont pas fléchi le genou devant Baal » (11,4 reprenant 1 R 19,18).

2. De ce Reste, dont on pouvait attendre qu'il reconnaîtrait dans le Christ la fin de la loi, seuls quelques-uns ont confessé que Jésus était Seigneur.

3. Dieu a endurci les autres, le plus grand nombre, au bénéfice des païens. Il leur a donné « un esprit de torpeur » (11,8) et leur faute a permis l'accès des païens au salut.

4. Le « mystère », c'est que ceux-ci aussi seront sauvés. Ainsi *tout le Reste*, les élus qui ont obéi à l'Evangile et ceux qui ont été endurcis, sera sauvé. *Tout le Reste*, c'est le *Tout Israël* de Paul.

Avec raison, nous semble-t-il, l'auteur nous rend attentifs au fait que le lecteur de l'épître aux Romains doit se placer dans la perspective de Paul. Celui-ci pense toujours à une venue imminente du Seigneur en gloire : « Voici l'heure de sortir de votre sommeil ; aujourd'hui, en effet, le salut est plus près de nous qu'au moment où nous avons cru » (13,11). Devons-nous donc chercher dans son texte une réponse à des questions qui peuvent bien se poser à nous, qui constatons la coexistence de la Synagogue et de l'Eglise après 2000 ans de prédication évangélique, mais qui ne se posaient sans doute pas à l'Apôtre sous cette forme ?

Ce livre, sans doute le plus riche écrit sur cette question, nous laisse perplexe. D'un côté, on ne voit pas comment prendre en défaut le développement de la pensée de l'auteur. D'un autre, quelque chose empêche la pleine adhésion.

Si l'auteur a raison, il faut dire que l'Apôtre a donné une réponse contradictoire à la question qu'il a lui-même

posée: «Je demande donc: Dieu aurait-il rejeté son peuple?» (11,1). Difficile ici de ne pas voir d'Israël historique. Première réponse de Paul: «Certes non!» (ib.). Deuxième réponse: seul le Reste est sauvé. Or le Reste a toujours été une petite part du peuple.

De plus, il faudrait admettre alors que la prophétie de Paul ne s'est pas réalisée, car rien dans l'histoire de la première génération chrétienne n'indique un retour massif des «endurcis». Ceux-ci ne pouvaient en effet être, dans la perspective de l'auteur, que des Juifs contemporains.

Chose plus délicate pour le théologien, l'endurcissement dont parle Paul n'aurait pas été provoqué par l'attitude infidèle des hommes, en l'occurrence des Juifs qui n'ont pas reconnu le Messie, mais par le dessein libre de Dieu pour créer un délai nécessaire à l'évangélisation des païens. Comment concilier cette vue avec la vraie responsabilité morale que l'Apôtre reconnaît aux Juifs endurecis? Certes le langage de Paul, comme celui de l'Ancien Testa-

ment en cette matière, se prête bien à une telle interprétation, mais ne doit-on pas lire les passages obscurs à la lumière des affirmations les plus fondamentales de la Révélation? Dieu veut que tous les hommes soient sauvés, Jésus a offert sa vie pour tous. Cette volonté et ce sacrifice se traduisent concrètement par la grâce du salut réellement offerte à tous. Un endurcissement délibéré de la part de Dieu, fût-ce pour la meilleure des causes, ne risquerait-il pas de nous entraîner sur une voie glissante?

L'interrogation qui demeure au terme de la lecture de l'ouvrage est une interrogation stimulante. Parlant des chapitres 9-11 de l'épître aux Romains, l'auteur écrit: «Peut-être ceux-ci recèlent-ils des lumières que nous n'avons pas encore su reconnaître» (p. 275). Son ouvrage ne sera certainement pas la moindre des aides dans cette marche vers plus de lumière.

Fr. E. Jean de la Croix KAELIN O.P.

Ouvrages reçus à la rédaction

ARRAJ James: *Is there a solution to the catholic debate on Contraception?* – Ed. Inner Growth Books, Chiloquin/Oregon 1989, 119 p.

BRESSAN Luigi: *Libertà religiosa nel diritto internazionale – Dichiarazioni e norme internazionali* – Institut international d'études des droits de l'homme N° 6, CEDAM, Casa Ed. Dott. Antonio Milani 1989, 285 p.

BRUGUÈS Jean-Louis: *La fécondation artificielle au crible de l'éthique chrétienne*, Ed. Fayard/Communio, Paris 1989, 302 p.

CHADWICK Owen: *John-Henri Newman*, Préface de Jean Guitton, Ed. du Cerf, Paris 1989, 160 p.

CHIRON, Yves: *Padre Pio – Le stigmatisé*, Libr. Académique Perrin, Paris 1989, 346 p.

CLERICI Agostino: *La correzione fraterna in s. Agostino*, Coll. Quærere Deum 7, Ed. Augustinus, Palermo 1989, 115 p.

COLLECTIF: *Prawo Kanoniczne – Kwartalnik Prawno-Historyczny Nr 1.2 – 1989*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa, 319 p.

COLLECTIF: *Collectanea Theologica – Academiae Theologiae Catholicae Cura Edita – Annus LVII Varsaviae 1988/3*, 189 p.

COLLECTIF: *Collectanea Theologica – Academiae Theologiae Catholicae Cura Edita – Annus LIX Varsaviae 1989/1*, 184 p.

COLLECTIF: *Paolo VI e i problemi ecclesiologicali al Concilio* – Colloquio internazionale di studio, Brescia 19–20–21 settembre 1986, Pubblicazioni dell'Istituto Paolo VI n. 7, Brescia 1989, 720 p.

COLLECTIF: *Les paraboles évangéliques – perspectives nouvelles* – XII^e congrès de l'Action Catholique Française pour l'Etude de la Bible (ACFEB), Lyon (1987), publ. sous la dir. de J. Delorme, Coll. Lectio divina 135, Ed. du Cerf, Paris 1989, 452 p.

COLLECTIF: *Agostino a Milano: Il Battesimo* – Agostino nelle terre di Ambrogio (22–24 aprile 1987) Colloquio, Ed. Augustinus, Palermo 1988, 108 p.

COLLECTIF: *Hans Urs von Balthasar 1905–1988*, Leiter Dr. Joseph Kleemann, herg. Werner Druck AG Basel 1989, 151 p.

COLLECTIF: *Visage de l'Eglise – Cours d'Ecclésiologie*, édité par Patrick de Laubier, Editions Universitaires, Fribourg-Suisse 1989, 388 p.

COLLECTIF: *La vie chrétienne en Pologne, mars 1986 3/220* – Centre de la pensée sociale chrétienne « Augustinum », Warszawa 1986, 94 p.

COSTE René: *Paix, justice, gérance de la création* – Nouvelle Cité, 1989 Paris, 168 p.

DICTIONNAIRE DE SPIRITUALITÉ: *Ascétique et Mystique – Doctrine et histoire* – Fascicules XCII–XCIII–XCIV: Savonarola-Spiritualité, Ed. Beauchesne, Paris 1989, 1151 p.

FLOUCAT Yves: *Vocation de l'homme et sagesse chrétienne* – Coll. Réfléchir, Ed. FAC/St-Paul, Paris 1989, 261 p.

FLOUCAT Yves: *Métaphysique et religion – Vers une sagesse chrétienne intégrale* – Coll. Croire et savoir, Ed. Téqui, Paris 1989, 208 p.

L'ŒUVRE LATINE DE MAÎTRE ECKHART: N° 6 – *Commentaire de l'Évangile selon Jean. Le Prologue (Chap. 1, 1-18)* – Texte latin, introduction, traduction et notes par A. de Libeira, Ed. Wéber et E. Zum Brunn, Ed. du Cerf, Paris 1989, 461 p.

EPINEY-BURGARD G. et ZUM BRUNN E.: *Femmes troubadours de Dieu*, Coll. Témoins de notre histoire, Ed. Brepols, Turnhout/Belgique 1988, 235 p.

GABORIAU Florent: *Edith Stein philosophe*, FAC-Editions, Paris 1989, 164 p.

JEAN DE LA CROIX: *Le feu sur la terre*, présenté par Dom André Gozier, Ed. Nouvelle Cité, Paris 1989, 158 p.

LETHEL François-Marie: *Connaître l'amour du Christ qui surpasse toute connaissance – La théologie des saints* – Ed. du Carmel, Vénasque 1989, 591 p.

DE LUBAC Henri, S.J.: *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Ed. Culture et Vérité, Namur 1989, 399 p.

MASSON Denise: *Porte ouverte sur un jardin fermé, Marrakech 1930-1989*, Ed. Desclée, de Brouwer, Paris 1989, 337 p.

MOLETTE Charles: *Marie, mémoire de l'Eglise* – Emission hebdomadaire à Radio Notre-Dame 1987-1988, Ed. du Cerf, Paris 1989, 325 p.

OLEJNIK ks Stanislaw: *Dar. Warzwanie Odpowiedz – Teologia Moralna 3 Wartosciowanie moralne – Prawo. Sumienie. Dobro. Zlo* – Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1988, 278 p.

PELLETIER Anne-Marie: *Lecture du Cantique des Cantiques – De l'énigme du sens aux figures du lecteur* – Coll. Analecta Biblica 121, Ed. Pontificio Istituto biblico, Roma 1989, 446 p.

PINCKAERS Servais Th., O.P.: *La prière chrétienne* – Ed. Universitaires, Fribourg-Suisse 1989, 316 p.

RODRIGUEZ-OCANA Rafael: *Las asociaciones de clérigos en la Iglesia* – Ed. Universidad de Navarra SA, Pamplona 1989, 288 p.

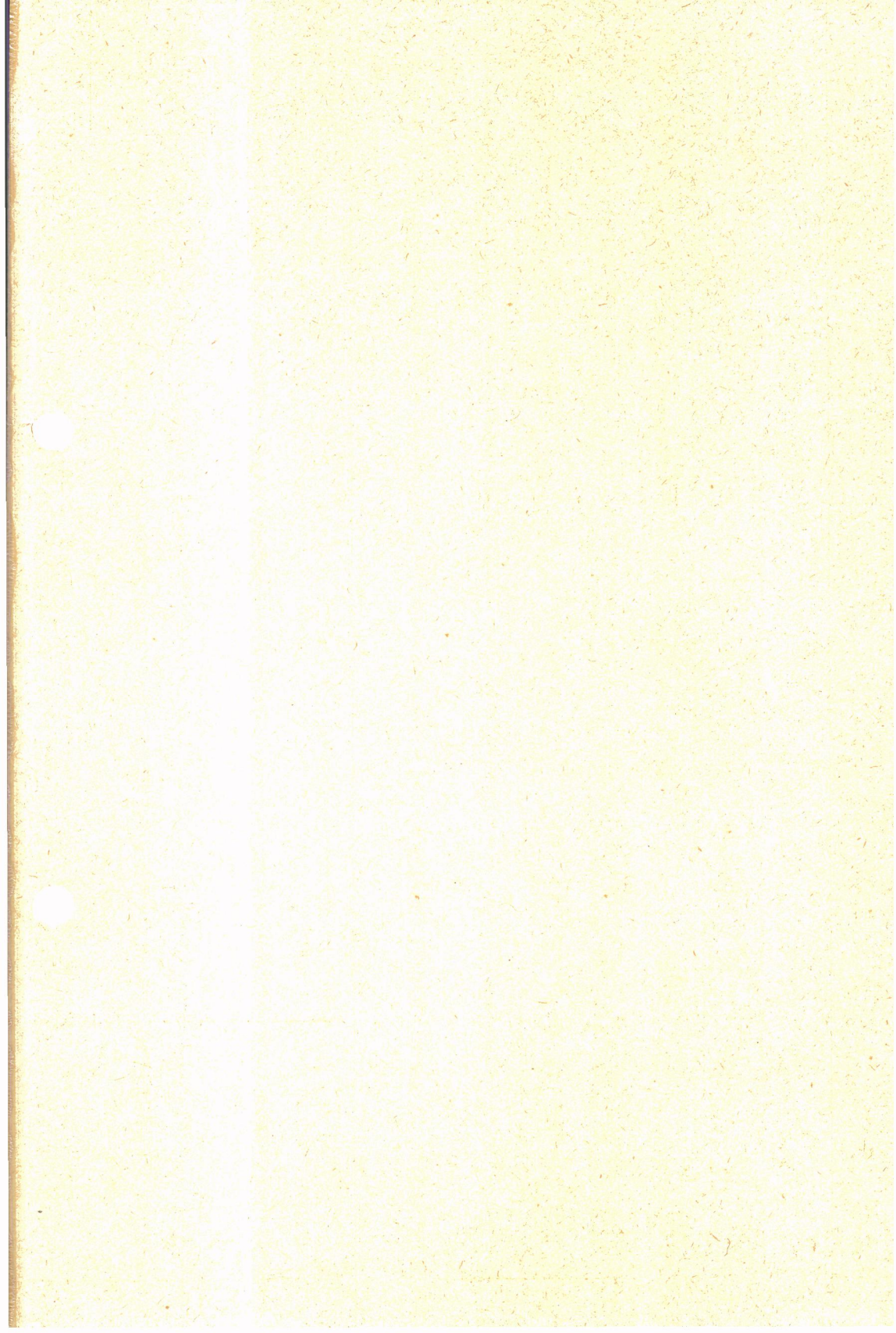
SALES Michel: *Le Corps de l'Eglise* – Ed. Communio/Fayard, Paris 1989, 262 p.

SIMON Yves: *Traité du libre arbitre* – Coll. Prémices, Ed. Universitaires, Fribourg-Suisse 1989, 140 p.

STUDIA WARMINSKIE: *Tom XXI, Diecezjalne, 1984* – Warminskie Wydawnictwo Diecezjalne, Olsztyn 1984, 438 p.

DE TRYON-MONTALEMBERT Renée: *L'automne est mon printemps* – Ed. Fayard, Paris 1989, 192 p.

WEBER Edouard-Henri: *Le Christ selon saint Thomas d'Aquin* – Coll. Jésus et Jésus-Christ n° 35, Ed. Desclée, Paris 1988, 336 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 17-974-3
(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. 45.-
	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.