

NOVA^{ET}VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE



S. PINCKAERS, O.P. – La conception chrétienne de la conscience morale	p. 81
GEORGES BAVAUD – Comment justifier le ministère réformé – Une question importante pour les protestants français du XVII^e siècle	p. 100
P.J. HOUYVET, O.P. – Charles Péguy ou le dialogue de la peine et de la grâce	p. 113
YVES FLOUCAT – Julien Green et Jacques Maritain ou l'amour du vrai et la fidélité du cœur	p. 134
ESTHER STAROBINSKI-SAFRAN – Le Roi-Messie et les temps messianiques dans la pensée de Maimonide	p. 149



LES ŒUVRES COMPLÈTES

Volume IX (1947–1951]

de Jacques et Raïssa
MARITAIN

EN 15 VOLUMES

Ce volume contient

Court traité de l'existence
et de l'existant

La Voie de la paix

La Personne
et le bien commun

Raison et raisons

La Signification
de l'athéisme contemporain

L'Homme et l'Etat

Neuf leçons
sur les notions premières
de la philosophie morale

Etudes – articles
(1947–1951)

Témoignages – débats
(1947–1951)

Préfaces – recensions
(1947–1951)

1290 pages Fr.s. 140.–

Couvrant les années 1947–1951, ce volume est principalement occupé par la philosophie morale et politique: ce sont les ébauches d'organisation politique mondiale; la reconstruction d'après-guerre, la Déclaration universelle des droits de l'homme sur lesquels Maritain intervient.

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 VIII	(1944–1946)
Tome X	(1952–1959)

ÉDITIONS UNIVERSITAIRES FRIBOURG SUISSE
ÉDITIONS SAINT-PAUL PARIS

La conception chrétienne de la conscience morale*

La doctrine chrétienne sur la conscience morale est à la fois extrêmement ferme en ce qui concerne les prescriptions et les règles morales et beaucoup plus variée qu'on ne penserait quant à l'organisation théologique du domaine moral où prend place la conscience, et qui forme en quelque sorte son royaume.

Aussi pour répondre comme il convient à la question que nous abordons, est-il nécessaire de jeter un regard sur l'histoire de la théologie morale, non pas par simple souci d'information ou d'érudition, mais pour nous remettre au contact des sources vives de la doctrine morale chrétienne qui ont exercé une action permanente dans l'Eglise par l'œuvre de l'Esprit Saint.

Ainsi arrive-t-il à un homme d'âge, de mon âge, d'éprouver de nouveau, en repassant les souvenirs de son enfance, la fraîcheur vivifiante des idées et des sentiments qui ont alimenté sa vie. Quelles qu'aient été ses infidélités, voici que cette source intime reprend vigueur en lui comme une promesse de renouveau.

Je me propose donc de parcourir avec vous ce qu'on pourrait appeler l'histoire de la conscience morale

chrétienne en m'attachant à trois étapes principales: le Nouveau Testament, la théologie de saint Thomas, héritière de la pensée des Pères, et les manuels modernes de théologie morale qui ont formé les prêtres et les fidèles par la prédication et la catéchèse après le Concile de Trente, dont nous restons largement tributaires dans nos discussions actuelles en morale.

Je choisirai quelques traits caractéristiques pour décrire la conscience chrétienne pendant ces trois périodes, afin de nous aider à discerner comment nous pouvons aujourd'hui rendre une nouvelle jeunesse à la conscience chrétienne par un contact renouvelé avec les sources d'inspiration qui ont fait la richesse de notre patrimoine moral.

I. La conscience morale chez saint Paul

Un modèle dans le traitement des cas de conscience

Nous consulterons d'abord saint Paul. Plutôt que de faire une étude sur l'emploi du mot de conscience que vous pouvez trouver ailleurs¹, je vous propose comme une pre-

* Conférence donnée à Washington, le 20 mars 1990, à l'Institut Jean-Paul II.

¹ Cf. DELHAYE PH., *La conscience morale du chrétien*, Paris, 1964.

mière approche d'observer la conscience de saint Paul en action dans le traitement des «cas de conscience» qui lui ont été soumis dans la première épître aux Corinthiens: les cas d'inceste, d'appel aux tribunaux païens, de fornication, le problème des idolâtres, etc. Dans tous ces passages, on peut observer une manière de procéder commune sous la variété et, parfois, le foisonnement de la réflexion. Paul use d'une argumentation à deux étages, procédant en deux étapes. Prenons le cas de la fornication qui est le plus clair. L'Apôtre propose d'abord des arguments et des critères qui relèvent de la sagesse commune, de la droite raison, tels qu'un philosophe peut les produire et que tout homme peut les comprendre: Tout m'est permis, mais tout n'est pas profitable. Le corps n'est pas pour la fornication. Ne savez-vous pas que celui qui s'unit à la prostituée n'est avec elle qu'un seul corps? Fuyez la fornication. Tout péché que l'homme peut commettre est extérieur à son corps; celui qui fornique, lui, pèche contre son propre corps. Mais tout de suite et dans le même mouvement de la pensée, Paul fait intervenir une nouvelle dimension de l'ordre de la foi et formée par l'appartenance au Christ, par l'action de l'Esprit Saint: Ne savez-vous pas que vos corps sont des membres du Christ? Et j'irais prendre les membres du Christ pour en faire des membres de prostituée? Ou bien ne savez-vous pas que votre corps est un temple du Saint-Esprit qui est

en vous et que vous tenez de Dieu? Et que vous ne vous appartenez pas? Vous avez été bel et bien achetés! Glorifiez donc Dieu dans votre corps (*I Cor 6,12-20*).

Tel est le modèle pour l'étude de cas de conscience et pour la réflexion morale que nous offre saint Paul. Il comporte un va-et-vient de la raison à la foi dans une argumentation progressive qui éclaire le cas jusque dans la profondeur nouvelle que lui procure la relation au Christ, donnant à la règle de conduite ainsi établie une solidité et une richesse de contenu qu'aucun philosophe ne pouvait atteindre. C'est bien à la lumière de la sagesse du Saint-Esprit, dont il vient de parler au début de cette épître, que saint Paul traite les cas de conscience tout en se servant de ce qu'il peut y avoir de juste dans la sagesse humaine, dont il a pourtant dénoncé fermement les insuffisances. Dans la réflexion de Paul, la sagesse rationnelle et la sagesse spirituelle sont ainsi imbriquées l'une dans l'autre pour former un unique faisceau de lumière.

L'enseignement moral de l'épître aux Romains

L'étude des cas de conscience réclame une doctrine morale qui fournisse des règles de conduite générales et des prescriptions précises. Recherchons donc maintenant quel est l'enseignement moral de saint Paul qui pourra, par exemple, servir à faire ce que nous appelons un examen de conscience, ou en-

core être utilisé par la formation de la conscience ou la direction de conscience.

Pour qui sait lire, les textes abondent; on en trouve dans presque toutes les lettres de l'Apôtre. N'est-ce pas normal? Après l'annonce de l'Evangile de Jésus-Christ qui provoque la foi et conduit au Baptême, ce que les exégètes nomment le kérygme, il faut enseigner aux chrétiens comment vivre en disciples du Christ; c'est la catéchèse morale.

Je prendrai comme exemple l'épître aux Romains qui se divise précisément selon ces deux parties: d'abord la prédication de la foi en Jésus qui procure la justice et la sagesse de Dieu; ensuite l'enseignement moral qui en découle et qui rend active la grâce du Christ dans la vie quotidienne des disciples sous l'impulsion de l'Esprit Saint: ce sont les chapitres 12 à 15. C'est ce qu'a très bien compris saint Thomas d'Aquin quand il introduit ce passage, dans son commentaire, au début du chapitre 12: «Ici (Paul) enseigne la manière d'user de la grâce (reçue par la foi et l'Esprit), ce qui relève de l'instruction morale.» Nous avons effectivement, dans ces quatre chapitres, un exposé typique de la catéchèse morale apostolique, destinée à former la conscience des chrétiens à la lumière de la foi. Comme il l'écrit, Paul veut fournir à ses lecteurs «des armes de lumière» pour «se revêtir du Seigneur Jésus-Christ» (13,12-14). Ainsi conçoit-il la catéchèse.

Ici je dois m'arrêter un instant pour écarter une objection qui risque de nous égarer. Dans certaines Bibles, on a introduit, avant le chapitre 12 des Romains, le titre «Parénèse». Cela veut dire que cette seconde partie de l'épître relèverait de l'exhortation morale ou spirituelle – c'est ce que veut dire le terme de parénèse – plutôt que de la morale proprement dite, qui est le domaine des impératifs, des obligations ou des devoirs. Or une telle division entre la morale d'un côté, la parénèse ou la spiritualité de l'autre, est inconnue de saint Paul, comme des Pères; j'oserais même dire qu'il l'écarterait, car pour lui la morale est une vie selon l'Esprit, foncièrement spirituelle. Evitons donc de projeter dans les écrits de saint Paul les idées et les divisions que nous avons dans la tête, et laissons-nous enseigner par lui ce qu'est la morale évangélique; laissons-nous former la conscience par lui sans lui imposer nos catégories.

La conscience du péché et de la grâce

Pour être fidèle à saint Paul, je dois même ajouter que la division de la lettre aux Romains en partie dogmatique et partie morale, qui est devenue classique, n'est pas tout à fait adéquate et peut nous tromper. Car si on s'interroge sur ce qu'il y avait dans la conscience morale de saint Paul, on découvre que la base de son enseignement

moral est constituée par ce qu'il nous expose dans la première partie de l'épître. La première couche, si je puis dire, de la conscience de saint Paul est constituée par la perception aiguë de son péché qui lui fut manifesté par la lumière fulgurante de la grâce de Jésus sur le chemin de Damas. Paul voit la racine de ce péché dans l'orgueil de l'homme qui se nourrit de la justice même procurée par l'observation de la Loi, comme chez les Juifs, dont il fut un adepte fervent. Le même orgueil vicie la quête de la sagesse, où ont excellé les Grecs, causant la corruption de leur prétendue vertu.

Ce n'est cependant là que l'aspect négatif, la face ténébreuse de l'expérience de Paul. Le centre de sa conscience est occupé par la lumière de Dieu, par la révélation de l'amour du Christ qui lui pardonne et qui change son cœur au moyen de la foi, par la réception de l'Esprit de Jésus qui désormais l'anime, dans sa vie comme dans sa prédication. C'est pourquoi la vie chrétienne sera pour Paul une vie *avec* le Christ, une vie *dans* le Christ par l'amour, une vie aussi *selon l'Esprit* qui est la source des vertus et des dons, à partir de la charité. Au cœur de la conscience morale de Paul réside l'expérience de la libération du péché par la grâce du Christ. Aussi, malgré le nécessaire combat contre ce qu'il nomme la chair et contre les esprits mauvais, à travers toutes les épreuves, l'enseignement moral de saint Paul conserve-t-il, comme une tonalité dominante,

l'invitation à la joie et la promesse de paix de Dieu. C'est pourquoi la doctrine de Paul est véritablement une hymne à la joie au nom du Christ libérateur. Elle procède tout entière de la conscience que possède l'Apôtre de la présence vivante du Christ Jésus en lui comme source de la justice et de la sagesse de Dieu, c'est-à-dire de toute la vie morale.

Voilà ce qu'il est indispensable de comprendre pour introduire l'exposé des chapitres 12 à 15 où est dispensé un enseignement moral précis, pouvant servir notamment à l'examen de conscience.

Une morale «liturgique»

La perspective qui régit cet enseignement moral est très belle: la vie chrétienne consiste dans un culte «rationnel» – selon la sagesse de l'Esprit – où nous offrons *nos corps*, notre personne et notre vie, «en hostie vivante, sainte et agréable à Dieu»; cela transforme notre jugement sur la vie et nous fait discerner «quelle est la volonté de Dieu, ce qui est bon, ce qui lui plaît, ce qui est parfait».

La vie morale devient ainsi la prolongation et la mise en œuvre dans notre vie de la liturgie eucharistique où nous communions au *corps du Christ* auquel nous a unis le Baptême. Il existe donc un lien étroit, pour Paul, un contact vital entre la prière liturgique et la vie morale. Avant toute théorie ou doctrine, la vie morale se nourrit

du corps du Christ, de sa présence dans l'Eucharistie. Aujourd'hui encore nous pouvons constater ce rapport entre la liturgie et la morale, puisque c'est dans les lectures de la messe, conservées à travers les siècles, que sont encore proposés à notre méditation les textes de saint Paul, mieux que dans beaucoup de livres de morale. Mais, théologiens ou fidèles, y sommes-nous assez attentifs?

En tout cas, chez saint Paul, la conscience morale possède une dimension liturgique. C'est pourquoi la prière ne peut être reléguée en marge de la vie morale, dans la spiritualité ou ailleurs; elle se tient au milieu de la conscience morale, comme la liturgie se célèbre au milieu de l'église: c'est par elle que l'Esprit Saint nous nourrit de la grâce du Christ et nous rend sensibles à sa présence. La recommandation de la prière reviendra sans cesse dans l'enseignement moral de Paul.

Une conscience ecclésiale

Poursuivons notre lecture. L'Apôtre continue son enseignement en mettant en relation l'offrande de notre corps et de notre vie à Dieu avec notre insertion dans le *corps du Christ qui est l'Eglise* dont nous devenons les membres: «A plusieurs nous ne formons qu'un seul corps dans le Christ, étant, chacun pour sa part, membres les uns des autres» (12,5). Ce corps ecclésial est une réalité

spirituelle vivante dont l'âme est la charité. La charité donne à chacun la conscience des liens fraternels qui l'unissent aux autres dans le Christ; elle inspire le dévouement humble et généreux dans l'exercice des dons reçus, des fonctions confiées: la prophétie, l'enseignement, l'exhortation, les différents ministères. L'Eglise, considérée dans sa conscience profonde, est donc beaucoup plus qu'une société juridique; elle forme un organisme spirituel dont la charité est l'animatrice, présente et active dans la conscience et le cœur de chacun de ses membres.

La charité et le «corps» des vertus

Cependant l'emploi répété du terme de «corps» par saint Paul nous indique que nous n'avons pas affaire à une réalité purement spirituelle: dans l'Eglise, le chrétien est engagé corps et âme, avec son cœur et avec ses mains jusqu'en ses actes les plus concrets et matériels.

Ainsi la charité qui forme l'Eglise et que Paul nomme le «lien de la perfection», va-t-elle grouper autour d'elle toutes les vertus qui participent à l'action concrète, en Eglise, telles que les énumère saint Paul. Elles apparaîtront comme les multiples facettes, comme les qualités ou comme les servantes de la charité.

C'est ainsi que saint Paul se plaira à décrire la charité, à plusieurs reprises, en se servant d'une

succession de traits précis et pratiques, dans des textes composés de courtes phrases souvent ornées d'assonances pour se fixer aisément dans la mémoire, comme nous en avons un exemple dans la suite de notre passage qu'il faudrait lire en grec: la charité est sincère, aimant le bien, fraternelle et affectueuse; elle est humble et fervente, elle est joyeuse et patiente dans l'épreuve, elle aime prier, elle est hospitalière (12,9-13). Cela signifie que la morale de saint Paul sera une morale des vertus formant, en quelque sorte, le corps de la charité, elle-même enracinée dans la foi au Christ.

Dynamisme et largeur de la conscience

Cette morale qui dirige la conscience de Paul est pleine d'élan. Après avoir insisté sur l'attention fraternelle dans la vie quotidienne, voici qu'elle s'élance vers des sommets qui rejoignent le point culminant du Sermon sur la montagne et qui nous découvrent un horizon sans borne selon une dimension qu'on pourrait appeler, en langage philosophique, l'universel concret: «Bénissez ceux qui vous persécutent; bénissez, ne maudissez pas. Réjouissez-vous avec qui est dans la joie, pleurez avec qui pleure. Pleins d'une égale complaisance pour tous... Sans rendre à personne le mal pour le mal, ayant à cœur ce qui est bien devant tous les hommes, en paix avec tous si possible,

autant qu'il dépend de vous... Ne te laisse pas vaincre par le mal, sois vainqueur du mal par le bien» (12,14-21).

Ainsi se déploie, sous l'impulsion de la charité, le dynamisme qui anime la conscience de Paul et qui doit inspirer tous les membres du corps du Christ: une volonté de bien, efficace et cordiale, qui se porte vers tous les hommes et qui se manifeste le plus puissamment dans la persécution, devenue une expérience commune et cruciale pour la première génération chrétienne: la persécution juive qui relâiera la persécution romaine.

La conscience morale de Paul est large: à une extrémité, elle sait se faire petite à la mesure des plus humbles et des faibles, dans le partage des besoins, des joies et des peines; mais à l'autre bout, elle s'élargit et s'étend vers tout homme au-delà des divisions, au-delà de l'obstacle le plus grave: l'inimitié qui engendre la persécution. Par la charité, la conscience de Paul est à la fois toute petite dans l'humilité active et grande comme le monde.

La conscience de Paul n'est pas individualiste, comme la nôtre trop souvent. Certes il entretient une relation profondément personnelle, unique, au Christ qui l'a appelé, qui s'est livré pour lui, qui l'a aimé; mais cet amour même qui l'habite lui fait oublier tout intérêt propre et travailler jour et nuit, sans compter, pour l'Evangile, avec au cœur le souci de toutes les Eglises, recherchant le salut des Juifs comme des Grecs, auxquels il se

sent redevable par sa mission d'Apôtre des Gentils: malheur à moi, dira-t-il, si je ne prêche à tous l'Evangile du Christ (*I Cor 9,16*).

Recueillons les résultats de notre lecture. La conscience de Paul est différente de celle des philosophes: elle est creusée par la perception du péché de l'homme, en particulier des «raisonneurs de ce monde»; elle est illuminée par la révélation de la grâce aimante du Christ. C'est pourquoi elle prend sa source dans la foi et devient priante, liturgique. La conscience de Paul n'est pas statique, limitée par des impératifs rationnels sur le permis et le défendu. Elle est animée par l'élan de la charité vers ce qui plaît à Dieu, vers ce qui est parfait. Au centre de la conscience de Paul réside la personne de Jésus. C'est pourquoi sa morale sera à la fois spirituelle et réaliste, profondément personnelle, et en même temps ecclésiale: elle est vie avec le Christ, dans le Christ; elle est tendue vers l'intelligence du mystère du Christ.

La conscience chrétienne et la cité

Il nous reste un dernier passage à mentionner; il nous ramène vers des problèmes très concrets qui nous concernent encore: l'attitude des chrétiens à l'égard de l'autorité civile. C'est dans le prolongement de la dimension ecclésiale que s'exprime la dimension civique ou sociale de la conscience de Paul. La question était délicate, car elle

concernait l'autorité romaine que les Juifs supportaient mal et qui pouvait inquiéter les chrétiens, car elle ne les reconnaissait pas comme groupe religieux.

Dans la réponse à ce problème, nous retrouvons la méthode que Paul applique aux cas de conscience. De fait, pour établir la règle de conduite qu'il prescrit, la soumission aux autorités en charge, Paul emploie une argumentation qui semble relever surtout de l'ordre du bon sens et de la raison, à la manière d'un philosophe: l'autorité tient son pouvoir de Dieu; elle est établie pour le châtement de ceux qui font le mal et la récompense de ceux qui font le bien. La justice veut qu'on rende aux autorités, comme à chacun, ce qui lui est dû, notamment les impôts et les honneurs. Nous rencontrons également une expression qui nous intéresse particulièrement: il faut obéir aux autorités non seulement à cause de la colère, mais aussi à cause de la conscience (*διὰ τὴν συνειδήσιν*).

En réalité, le contexte de ce passage nous invite à le comprendre comme une application de ce qui vient d'être dit de la charité; elle forme l'Eglise et pousse ses membres à se mettre au service de tous, ce qui implique l'accueil de l'enseignement et de l'exhortation de ceux qui ont reçu cette mission.

La société civile forme, elle aussi, un certain corps voulu par Dieu, car selon les philosophes eux-mêmes, elle procède d'une inclination naturelle à l'homme. La conduite de service et de dévouement propre

à la charité se prolongera donc dans la cité par une attitude de soumission franche et de service constructif envers les autorités qui ont la charge du bien commun. Cette obéissance reçoit une dimension nouvelle, car elle ne procède plus de la crainte, mais de la volonté de bien envers tous que procure la charité. Elle ne s'adresse plus seulement à des hommes, mais à Dieu qui s'est révélé à nous dans le service et l'obéissance du Christ. Telle sera l'obéissance «à cause de la conscience», procédant d'une conscience animée par l'Esprit Saint. Paul établit, de cette façon, le principe de base de l'attitude chrétienne à l'égard des autorités civiles qui devra se maintenir, même au cas où il faudra alors «vaincre le mal par le bien» jusqu'à «bénir ceux qui persécutent».

Cette soumission bienveillante envers le pouvoir n'empêchera nullement les chrétiens de résister aux autorités quand elles voudront leur faire renier leur foi, car, en ce cas, selon l'enseignement même de l'Apôtre, du fait que l'autorité civile s'oppose à Dieu dont elle détient son pouvoir, il faudra «obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes». Ce sera une résistance «à cause de la conscience», à cause du Christ. Elle n'entraînera cependant pas l'insoumission en tout ce qui concerne le bien commun légitime de la cité. Elle ira même souvent de pair avec une recherche plus active du bien de tous, y compris des persécuteurs, pour manifester, dans l'épreuve même, la force supé-

rieure de cette volonté de bien qu'inspire l'amour du Christ. Mais Paul n'aborde pas ici le problème de la persécution. Il enseigne quelle conduite inspire la charité du Christ à l'égard des autorités en général. Elle servira de critère pour le discernement de conscience dans les cas difficiles qui peuvent se présenter. En fait, c'est une attitude universaliste que recommande Paul, opérant un dépassement du nationalisme juif en faveur des Grecs, des Romains, des barbares. Elle comporte par là même une relativisation de l'ordre politique, désormais dépassé par l'instauration d'une communauté d'un autre ordre, l'Eglise du Christ, ouverte à tous les peuples.

II. La conscience morale chez saint Thomas

Après avoir relu ces passages de saint Paul qui furent continuellement commentés et expliqués au peuple chrétien par les Pères, il est temps que nous consultations maintenant un des représentants classiques de la théologie chrétienne, saint Thomas d'Aquin. Par son office, comme Maître en théologie, mais aussi par sa vocation à la vie apostolique, il est un disciple et un interprète de saint Paul. Ses commentaires sur les épîtres de l'Apôtre sont une préparation directe à la composition de la Somme théologique. Il convient de noter aussi qu'il interprète toujours l'Ecriture avec l'aide des Pères, saint Augus-

tin et saint Jean Chrysostome, notamment; il nous donne ainsi l'exemple d'une lecture en Eglise, dans le courant de la Tradition vivante. Dans la Somme, nous retrouverons, théologiquement développée, la conjonction des deux dimensions que nous avons constatée dans le traitement des cas de conscience chez saint Paul (qui se reproduit aussi chez les Pères): l'association entre une réflexion d'ordre rationnel, au niveau des philosophes, où Aristote est à l'avant-plan, et une réflexion à la lumière de la foi dominée par l'enseignement du Christ et l'œuvre de l'Esprit Saint.

La raison pratique et la conscience

Ouvrons donc la Somme théologique et voyons ce que saint Thomas nous dit de la conscience morale. Nous avons la surprise de constater qu'il en parle très peu. Il en traite directement à deux endroits seulement: quand il étudie les facultés intellectuelles, dans la Ia Pars, à la qu. 79, tout à la fin, à l'article 13, où il soutient que la conscience n'est pas une faculté, mais un certain acte de connaissance. Ensuite dans l'étude de la moralité des actes humains quand il aborde la question de la conscience erronée (Ia IIae, qu. 19, a. 5 et 6). Est-ce que saint Thomas n'aurait pas eu la perception de l'importance de la conscience? Ce serait bien étrange. Il n'empêche que la constatation que nous venons de

faire a posé un difficile problème aux moralistes modernes qui ont introduit un traité spécial sur la conscience en morale fondamentale, tout en se réclamant de saint Thomas.

La récompense nous est indiquée par le Docteur angélique lui-même quand il écrit: la question: est-ce que la conscience erronée oblige? revient à se demander: est-ce que la volonté qui agit contre la raison dans l'erreur est mauvaise? Saint Thomas adopte donc un autre vocabulaire: il préfère parler de la raison pratique plutôt que de la conscience. C'est donc dans son enseignement sur la raison pratique que nous trouverons sa pensée sur ce que nous nommons la conscience morale. Cette façon de parler subsistera en morale chez les théologiens scolastiques et jusque dans la philosophie moderne, comme par exemple chez Kant qui écrira une Critique de la raison pratique plutôt qu'une critique de la conscience.

C'est effectivement à la raison pratique, perfectionnée par la vertu de prudence, que saint Thomas attribue le discernement de la qualité morale des actes humains. C'est donc le traité de la prudence qui occupe chez lui la place centrale attribuée, plus tard, au traité de la conscience. Effectivement la morale de saint Thomas est une morale des vertus qui s'organise autour de la charité et de la prudence, plutôt qu'une morale des commandements et des obligations qui s'imposent à la conscience.

La source de la raison pratique

Je vous propose, à présent, de considérer la raison pratique, siège du sens moral, en la regardant en amont et en aval. En amont d'abord, parce que la raison pratique reçoit sa lumière et sa force d'une source profonde. Cette source est formée par la conjonction de nos deux inclinations spirituelles fondamentales: l'aspiration à la vérité et l'attrait du bien qui sont à l'origine du sens moral, dans le cœur de tout homme, et nous rendent aptes à discerner entre le bien et le mal. Elles sont comme l'instinct spirituel de la vérité et du bien en nous. C'est l'«*instinctus rationis*», comme dira saint Thomas (Ia IIae, qu. 68).

La première expression de ce sens moral réside dans l'*habitus* des premiers principes de la raison pratique, auquel on donne, avec la tradition grecque, le nom un peu étrange pour nous de «*syndérèse*». C'est la lumière morale originelle au fond de l'esprit et du cœur de l'homme.

Ce vocabulaire peut paraître abstrait et froid pour signifier des réalités si profondes et personnelles. C'est le lot et la limite de tout langage technique, en théologie, comme dans les autres sciences. Permettez-moi de vous en présenter une traduction en image.

Vous savez que le prologue de la *Ila Pars* nous réfère à la Genèse où il est dit que Dieu a fait l'homme à son image. Saint Thomas l'inter-

prète en voyant la réalisation de cette image dans notre liberté où se concentrent la lumière de l'intelligence et l'impulsion de la volonté pour nous rendre maîtres de nos actes à l'instar de la maîtrise de Dieu sur ses œuvres. L'image de Dieu en l'homme, c'est très précisément cette lumière de vérité et cet attrait vers le bien, comme un rayon chaleureux en nous, qui nous rendent capables d'imiter Dieu en le connaissant et en l'aimant librement, personnellement. Ainsi les choses se personnalisent et nous pouvons dire, passant du sens de la vue à l'ouïe, que cette lumière et cet attrait pour le bien sont comme la voix de Dieu au fond du cœur de l'homme et forment ce que nous appelons communément la «voix de la conscience».

L'image de Dieu en nous, à la base de notre liberté, deviendra plus personnelle encore par l'intervention du Christ venu pour restaurer cette ressemblance, effacée par le péché, en nous conformant à Lui, l'Image parfaite de Dieu, et en nous faisant entrer dans l'intimité du Père.

L'action de l'Esprit Saint, en particulier, se greffera précisément sur cette source morale qui est au fond de nous, la «*syndérèse*», en infusant en notre esprit de nouveaux principes d'action par les vertus théologales qui accompliront notre conformation au Christ en nous rendant enfants du Père par la grâce. Aussi la morale de saint Thomas se construira-t-elle à partir de la foi, de l'espérance et de la chari-

té, auxquelles elle associe les dons du Saint-Esprit que les moralistes ont trop négligés.

La prudence, vertu de la raison pratique

Revenons à la raison pratique et regardons-la maintenant vers l'aval. Voyons comment elle se déploie en vue de l'action, ce qui est une autre façon de dire: comment s'éduque et se forme la conscience morale.

La raison pratique, comme toutes les facultés de l'homme, se développe et se perfectionne par la vertu, particulièrement par la vertu de prudence qui, dans le système de saint Thomas, occupe à peu près la place que les manuels modernes de morale attribueront au traité de la conscience.

Ici nous devons nous arrêter un instant devant les termes de vertu et de prudence pour essayer de retrouver leur signification primitive, très appauvrie dans notre langage. A ce propos, il est heureux qu'on soit en train de redécouvrir actuellement aux Etats-Unis l'importance de la vertu, en éthique philosophique, dans la ligne d'Aristote notamment. Je fais évidemment allusion aux travaux d'Aldus Mac Intyre. En Europe, nous ne sommes pas encore aussi avancés. Disons d'un mot que la vertu signifie proprement la qualité de l'homme en tant qu'homme, comme maître de son action. Elle désigne notre capacité d'agir avec

qualité et perfection dans tous les domaines, dans les métiers, les arts, les sciences, et plus particulièrement au plan moral où nous agissons en tant que personnes, dans un engagement volontaire et libre. La vertu comporte une visée et un élan vers la perfection qui lui font dépasser spontanément le point minimum qui sépare le permis du défendu, et l'engagent dans un effort régulier de croissance.

La prudence, de son côté, est la vertu propre de la raison pratique. Elle est tout autre chose que l'habileté à prendre des précautions pour éviter les embarras. Pour être vraiment prudent, il faut avoir acquis la maîtrise de ses sentiments, de ses passions, posséder le courage d'agir efficacement en affrontant les obstacles et les épreuves, comme aussi la patience d'attendre le moment opportun. L'acte propre de la prudence est un discernement lucide et actif sur les conditions de l'action et sur soi, formé par l'expérience personnelle et par une réflexion qui sait profiter aussi de l'opinion et de l'expérience des autres. Ainsi la prudence travaille-t-elle en connexion avec les autres vertus qui lui apportent leur soutien, mais qui sans elle s'égèreraient. Elle est comme l'œil directeur ou, selon l'expression des anciens, le cocher des vertus. Surtout la prudence est au service de l'amour de la vérité et du bien dont nous venons de parler, qui lui procure sa lumière et sa puissance d'impulsion. Ainsi la prudence est-elle, avec les vertus qu'elle dirige, l'efflorescence de no-

tre sens moral naturel qui contient ce que les anciens appelaient les «*semina virtutum*», les semences des vertus, de toutes les qualités morales.

Ainsi pouvons-nous comprendre quelle est la prudence chrétienne. Elle est une telle sagesse pratique recevant de la foi une lumière nouvelle, profonde, et de la charité une force supérieure qui l'unit à Dieu et renouvelle son regard sur le prochain. En outre, elle se trouve disposée par les dons de conseil, d'intelligence et de sagesse, à correspondre aux motions de l'Esprit Saint. Ainsi éclairée et pénétrée, la prudence devient capable de remplir son rôle, comme directrice de l'action selon les desseins de Dieu. Son intervention est indispensable, car c'est par elle que les vertus théologales, comme les autres, peuvent prendre corps dans l'action concrète. Sans elle, la charité même ne pourrait pas discerner et suivre exactement le droit chemin.

Telle est la prudence. Elle est la servante intelligente des vertus dans l'homme; sans son aide, aucune vertu, aucun don ne pourrait porter son fruit, l'action de qualité. A quoi la comparerons-nous? Elle est comme les yeux pour le peintre, comme l'oreille pour le musicien. Elle n'est pas la racine dans la plante, ni la sève, ni simplement une branche; ne serait-elle pas plutôt ce sens mystérieux de la croissance qui fait grandir et s'épanouir l'arbre, droit vers le soleil? La vie de l'homme se concentre dans le regard de la prudence sous la forme

d'une lumière d'action; par elle toutes les parties de l'homme deviennent une conscience en acte, qui engage même l'inconscient, lequel participe à l'action concrète, lui aussi, et se reflète en elle à sa manière.

La question du bonheur

Nous ne pouvons quitter saint Thomas sans dire un mot de la question première et principale à laquelle doit répondre la prudence. Elle va nous découvrir d'un coup d'œil le large horizon où s'inscriront toutes les questions morales ultérieures.

La question primaire que doit résoudre l'homme prudent ne porte pas sur la loi ou les normes, sur les obligations ou sur le devoir, fixant le permis ou le défendu. Au départ de la recherche prudentielle réside une question qui est dans le cœur de tout homme, celle du bien et du bonheur, les deux ne faisant qu'un. C'est elle qui détermine la fin ultime, le but qui oriente et attire vers lui toutes les actions, la vie entière. C'est à cette interrogation que répondent, mieux que les philosophes, les béatitudes évangéliques qui nous proposent, par la bouche même du Seigneur, la conquête du Royaume des cieux comme la visée principale et le critère supérieur de nos actes. Elles tracent en même temps devant nos yeux l'étonnant chemin qui commence avec la pauvreté et l'humilité, se poursuit à travers les épreu-

ves par la faim de la justice, la pratique de la miséricorde, par la pureté du cœur et la paix des fils de Dieu, pour aboutir à la joie surprenante des persécutés à cause de l'amour du Christ. Le traité du bonheur qui ouvre l'exposé de la morale dans la Somme n'est que la transcription théologique de cette première partie du Sermon sur la montagne. Il communique à la morale de saint Thomas et à la prudence qui en est la vertu centrale, la sève qui monte des racines de l'Évangile, tel que l'ont prêché saint Matthieu, saint Paul et leurs successeurs.

Comme vous le voyez, l'horizon de la prudence ou de la conscience chrétienne est aussi étendu que l'Évangile du Royaume des cieux que les Apôtres ont reçu mission de prêcher au monde. Cela signifie, entre autres, que, tout en étant personnelle, la prudence du chrétien ne peut s'enfermer dans les limites de la vie individuelle ou d'un bonheur tourné vers soi. Elle est appelée à s'ouvrir et à collaborer aux desseins de Dieu sur l'Église, à devenir une prudence ou une conscience ecclésiale, dont le travail consistera à édifier le Corps du Christ, en grand et en petit, suivant la vocation de chacun, sous l'impulsion de la charité. Il faut ajouter que cette prudence cordiale – on peut la nommer ainsi – devra embrasser de son regard tout homme qu'inspire le désir du bien et du vrai et qu'interpellent au nom du Christ les promesses de l'Évangile.

La prudence sera à la fois pleinement humaine et chrétienne.

La prudence «politique»

Nous quitterons saint Thomas sur un dernier trait. Il consacre une partie de son étude de la prudence à sa dimension politique (IIa IIae, qu. 50). À la suite d'Aristote, il montre comment cette vertu est au service de la justice et doit s'étendre comme elle à la considération du bien commun dans le cadre de la cité, de la famille et même dans l'art militaire. Dans ces domaines d'ordre social, elle exercera même un rôle de premier plan, car c'est à elle que reviendra le soin de faire des lois. La loi est, en effet, pour saint Thomas, une «*ordinatio rationis*», une œuvre de la raison pratique ayant force impulsive et contraignante, au besoin. La prudence dirigera aussi l'obéissance des sujets de la loi, en faisant appel à leur raison comme à leur bonne volonté. La prudence devient ainsi comme une lumière qui se répand dans tout le corps de la société en vue de nouer entre ses membres des liens d'intelligence et de solidarité.

N'oublions pas enfin que l'Esprit Saint pourra intervenir à ce plan pour nous éclairer et nous soutenir, par le don de conseil et le don de piété qu'on rattache à la justice, comme une impulsion affectueuse vers Dieu, comme notre Père, mais aussi vers tout homme appelé par Dieu à son Royaume.

Ainsi se développe dans le cœur du chrétien une conscience de Dieu comme Père, une conscience d'Eglise et une conscience d'humanité qui devient active et concrète par l'œuvre de la prudence.

III. La conscience dans la morale post-tridentine

Faisons un dernier bond dans l'histoire et voyons comment se présentent le domaine et le rôle de la conscience dans la morale catholique moderne dont les manuels, qui se sont multipliés à la suite du Concile de Trente, sont les témoins classiques. Ces manuels ont d'autant plus d'importance que leur but principal était la formation des prêtres dans les séminaires, en particulier en vue de l'administration du sacrement de la Pénitence. Par là, ils ont alimenté la prédication et présidé à la rédaction de la partie morale des catéchismes, ainsi qu'à la composition des examens de conscience de nos livres de piété.

Ouvrons donc un manuel de morale et consultons la table des matières. La première partie est appelée morale générale ou fondamentale; elle se compose de quatre traités: les actes humains, la conscience, les lois et les péchés. Voilà les bases sur lesquelles s'édifie ensuite la morale spéciale divisée habituellement suivant les commandements de Dieu et de l'Eglise, ainsi que l'étude des cas de conscience.

Cette simple lecture du plan suivi nous montre que le traité de la conscience a pris place parmi les fondements de la morale, qu'il en occupe même le centre. La conscience a remplacé la raison pratique et la prudence; c'est elle qui préside désormais au discernement moral entre la loi et les actes humains. La morale est devenue une affaire de conscience. Voyons quel rôle exact lui est dévolu dans la combinaison des quatre traités fondamentaux. Remarquons en passant que les traités de la béatitude, des vertus, de la Loi évangélique et de la grâce, caractéristiques de la morale de saint Thomas, ont disparu de cette table des matières.

La conscience entre la loi et la liberté

Dans cette systématisation, assez rigoureuse dans sa logique, la conscience joue un rôle d'intermédiaire entre la loi et les actes humains, ou plus précisément entre la loi et la liberté qui est à l'origine des actes humains. La conscience fait connaître la loi à la volonté libre et préside à son application, ce qui comporte un certain rôle d'interprétation, car la loi est générale et doit s'appliquer à des actes particuliers, concrets, avec de multiples circonstances. Aussi dans cette application, la conscience pourra-t-elle être large ou rigoureuse, ou se trouver dans le doute, l'incertitude.

Le travail de la conscience sera surtout déterminé par les rapports entre la liberté et la loi. Nous avons affaire ici à la liberté d'indifférence conçue comme le pouvoir qu'a la volonté de choisir entre les contraires, entre le oui et le non, à chaque instant, en principe du moins. L'origine de la morale réside dans la loi, expression de la libre et souveraine volonté du Dieu créateur, qui s'impose à l'homme sous la forme et avec la force de l'obligation. Les actes humains, indifférents de soi, deviennent moraux par leur mise en rapport avec l'obligation légale. Ils seront bons s'ils sont conformes à la loi, mauvais, péchés, dans le cas contraire. Tel est le domaine de la conscience: les obligations imposées par la loi, précisées par les commandements.

Ce domaine est dominé par une tension: elle oppose la liberté et la loi qu'on a pu comparer à deux propriétaires qui se disputent le champ des actes humains. Aussi dira-t-on communément parmi les moralistes que tel acte appartient à la loi et tel autre à la liberté. Par exemple, selon la loi du repos dominical, on dira que le dimanche appartient à la loi et que les jours de la semaine, les jours «ouvrables», appartiennent à la liberté. Effectivement la loi vient limiter la liberté par ses commandements; elle lui enlève le pouvoir de faire différents actes: prendre le bien d'autrui, commettre l'adultère, etc. Aussi la tâche principale de la conscience, comme des moralistes, sera-t-elle de tracer des limites en-

tre le champ de la loi et le champ de la liberté. Ce sera la question du permis et du défendu, de ce qui est obligatoire et de ce qui reste libre. Jusqu'où va l'obligation? Où commence le péché?

Au cœur de cette systématisation de la morale, comme une évidence qu'on ne songe pas à discuter, résident l'idée et le sentiment de l'obligation ou du devoir. L'obligation devient centrale à tel point qu'elle va circonscrire le domaine de la morale. Appartiennent à la morale proprement dite tous les actes qui tombent sous une obligation morale, qu'ils soient commandés ou défendus. Les autres actes, notamment ceux qui tendent vers une perfection supérieure, seront considérés comme libres, de simple conseil et attribués à une science annexe, l'ascétique et la mystique qu'on appellera plus tard la spiritualité, ou, dans le langage des exégètes, la parénèse, l'exhortation morale. Nous ne sommes donc plus dans une morale des vertus où la tendance vers une certaine perfection est principale. Ici prédomine plutôt la détermination du minimum légal.

La conscience, interprète de la loi

Placée entre la loi et la liberté, la conscience occupe une place difficile et exerce une fonction délicate: elle est la représentante de la loi morale dans le sujet humain. Comme messagère de la loi, elle

fait connaître les obligations et les impose. Elle remplira un rôle de juge qui commande ou interdit, qui condamne et qui punit, mais qui ne peut modifier la loi. Dans cette fonction, elle apparaîtra comme l'interprète d'une loi extérieure, qui agit toujours avec une certaine contrainte, du fait qu'elle vient limiter la liberté du sujet. Ce sentiment d'extériorité sera renforcé par la manière dont les moralistes traiteront les cas de conscience: pour résoudre les cas douteux, ils feront surtout intervenir des «raisons externes», comme ils disent, c'est-à-dire l'autorité et le nombre des moralistes qui soutiennent telle ou telle opinion et qui forment en morale une sorte de jurisprudence.

Ajoutons cependant que dans une expérience plus approfondie de la vie morale, la conscience pourra se manifester comme l'interprète d'une loi qui s'exprime à l'intérieur de l'homme, comme la voix du législateur divin s'exprimant par la voix intime de la conscience. La conscience devient un témoin de Dieu dans l'homme. C'est ainsi que l'a comprise, par exemple, le cardinal Newman. Mais dans ce cas, la conscience aura tendance à étendre son champ au-delà des obligations légales et à englober la vie spirituelle tout entière. C'est ainsi que Newman s'est converti et a choisi une forme de vie consacrée pour obéir à sa conscience. Là nous dépassons largement l'horizon des manuels et percevons ce que le terme de conscience a pu recouvrir de meilleur dans la vie morale de

beaucoup de chrétiens. Il ne désigne plus la conscience d'une loi qui oblige et contraint, mais plutôt la conscience d'une loi qui appelle et touche le cœur.

Mais revenons aux cadres de nos manuels de morale. La conscience doit encore appliquer la loi au sujet sans l'atténuer, avec précision, sans transiger. Elle doit être objective, impérative. Elle pourra paraître rigoureuse, sévère même. Les moralistes qui exercent une fonction semblable à l'égard de la liberté seront les maîtres et les conseillers de la conscience.

La conscience subjective

Par ailleurs la conscience est une faculté du sujet à qui incombe le soin finalement de pénétrer, en quelque façon, dans la volonté libre et dans l'acte concret, avec ses conditions objectives et subjectives. On peut même dire que la conscience est une partie du sujet dans ce qu'il a de plus intime, de plus personnel. En elle retentissent les sentiments, les aspirations, toutes les réactions du sujet devant la loi, y compris dans son «inconscient».

Ainsi peut-on expliquer qu'il ait existé chez beaucoup de moralistes une faveur envers la liberté et la conscience personnelle, qui s'est manifestée de façon parfaitement légitime par le souci de ne pas trop charger les consciences sous la multiplicité des préceptes, en appliquant trop rigoureusement les obligations, ou encore par une faveur marquée envers la liberté dans les

cas douteux. Mais l'équilibre n'a pas toujours été respecté; le débat concernant la conscience a été très dur et mouvementé dans la querelle du probabilisme qui a occupé les moralistes pendant plusieurs siècles. Le souci d'adapter la morale à des chrétiens vivant dans le monde a conduit certains moralistes à favoriser la liberté au point de verser dans le laxisme. C'est le reproche que faisait Pascal aux moralistes jésuites. A l'opposé, les jansénistes soutenaient la loi morale jusqu'au rigorisme et au tutiorisme. Ainsi la conscience morale était-elle ballottée d'un extrême à l'autre selon qu'elle inclinait en faveur de la liberté ou en faveur de la loi.

Les nouvelles dimensions de la conscience

Si nous jetons maintenant un regard en arrière et faisons la comparaison avec saint Paul et saint Thomas, nous constatons que la conscience a grossi, d'un certain côté, et, de l'autre, qu'elle a fortement rétréci. Elle a grossi jusqu'à occuper une place de premier plan en morale fondamentale: la morale est devenue une affaire de conscience; son objet principal consiste dans les cas de conscience. Mais par ailleurs, en se concentrant sur les obligations, le champ de la conscience étudié par les moralistes s'est beaucoup rétréci: il ne comporte plus la spiritualité qui forme la meilleure partie de l'expérience chrétienne; la conscience semble ne plus prendre d'intérêt aux grandes questions hu-

maines du bonheur et de la souffrance, de l'amour et des vertus, même théologiques, car elle ne considère plus que les éventuelles obligations qui s'y rattachent. Le contact entre ce type de morale et l'Ecriture s'est aussi beaucoup réduit, car les moralistes ne s'intéressent plus guère qu'au Décalogue et aux textes impératifs de même facture; ils ne se soucient plus du Sermon sur la montagne ou des textes dits parénétiques ou sapientaux. Dans les livres de morale ou dans les catéchismes destinés à former la conscience des fidèles, on ne cite plus beaucoup l'Ecriture, ni même l'Evangile.

Conscience et Magistère

Notons enfin le caractère très individuel de cette conception de la morale et de la conscience. L'acte moral est l'œuvre de la seule décision volontaire et libre du sujet; la morale devient une affaire privée relevant de la seule conscience personnelle. Chez saint Paul, la conscience était profondément ecclésiale grâce à son insertion dans le «corps du Christ» par la foi et la charité. Chez saint Thomas, elle était ordonnée au bien commun par la vertu de prudence. Dans la morale des derniers siècles, l'homme se comprend comme une liberté individuelle placée en face de la loi qui la limite de l'extérieur. La relation à l'Eglise et à la société s'établira donc avant tout comme un rapport à l'autorité qui légifère, le Magistère dans l'Eglise, l'Etat dans la société civile. Ce sera un

certain rapport de forces où prédomineront les questions de la légitimité de l'autorité et des limites de son pouvoir. Nous retrouvons ici la comparaison des deux propriétaires qui se disputent le champ des actes humains comme des rivaux. La conscience personnelle et le Magistère sont compris comme des volontés extérieures qui se confrontent et entrent en compétition plutôt qu'en collaboration. Dans ce cadre, la conscience oscillera entre l'obéissance trop servile et la revendication intempestive de la liberté. La question du Magistère passera au premier plan dans les questions morales et dans les questions dogmatiques, comme si le Magistère était la source de l'obligation morale et de la doctrine. Dès lors, on s'occupera beaucoup plus des problèmes de forme dans l'exercice de l'autorité que des questions de fond dans l'étude des problèmes moraux et autres. Pourtant dans la discussion sur l'avortement et autres semblables, ce qu'il convient de considérer en premier lieu, n'est-ce pas la qualité des actes conformément à la nature de l'homme et de ses relations, y compris avec une autre vie qui est née de lui, avant même les prises de position du Magistère qui sont au service de la raison éclairée par la Révélation?

Les fluctuations de la conscience

Dans ces changements la conception même de la conscience

s'est modifiée subtilement. D'une conscience rigoureuse, comprise comme la voix intérieure du législateur divin, nous sommes passés, après le Concile, à la suite de l'invasion des sciences humaines en éthique, entre autres, à une morale qui prend fait et cause pour la liberté et s'en remet finalement à la conscience subjective pour juger du bien et du mal. Nous risquons alors de n'être pas très loin de la conception de la conscience que Newman attribuait aux Anglais de son temps: «Le droit pour tout Anglais d'agir selon sa volonté propre; le droit de croire à sa guise et de ne demander l'avis de personne», sans avoir trop à se soucier de ce que disent le prêtre ou le pasteur (Lettre au duc de Norfolk, ch. V). Comme on le voit, les variations de la conscience peuvent être importantes.

Quoi qu'il en soit, un signe de l'authenticité de la conscience, qui ne trompe pas, c'est qu'elle soit exigeante à notre égard, comme le sont la vérité, le bien, et le réel qui résiste à nos désirs, comme le sol rugueux sous nos pas. La conscience nous met sur un chemin étonnant: elle réclame de nous l'effort qui nous élève, à partir de l'abaissement qui nous soumet à la loi morale. C'est une manière d'exprimer le principe évangélique: qui s'abaisse sera élevé. La clef de ce paradoxe est dans les mains de l'amour qui trouve sa joie et sa plénitude dans l'humilité du service à la suite du Christ.

Je résumerai toute mon étude en trois mots. Nous avons relevé trois

formes de la conscience chrétienne que je qualifierais ainsi: une conscience christique et ecclésiale avec saint Paul, une conscience vertueuse et communautaire avec saint Thomas, une conscience légale et subjective, à la fois, dans les manuels de morale. Tel est le patrimoine moral qui nous a été légué et qui a formé notre culture catholique. Mais dans les débats actuels sur les questions morales, nous sommes surtout déterminés encore par la troisième forme: la conscience légale, que ce soit pour la défendre au nom de la morale ou pour l'attaquer et la critiquer au nom du sujet libre.

Certes nous avons changé le vocabulaire, pour l'adapter au monde moderne. Nous préférons parler d'éthique plutôt que de morale; on remplace le mot de «lois» par celui de «normes»; l'ascétique est devenue la spiritualité, puis la parénèse; les obligations se sont muées en impératifs. Mais sous les changements de mots, les problèmes et les catégories mentales ont subsisté. On peut même penser que la crise morale que nous connaissons aujourd'hui est une résurgence de la vieille querelle du probabilisme qu'on croyait enterrée. Les systèmes de morale qu'on élabore de nos jours, le conséquentialisme, le proportionalisme avec ses variétés, sont plus apparentés qu'on ne pense aux systèmes de moralité de nos manuels. Ils s'y rattachent, d'ailleurs, parfois directement, par exemple, par leur interprétation de la théorie de la cause à double effet,

ou par la méthode de comparaison des effets des actes ou des opinions des moralistes qu'ils instaurent.

Quoi qu'il en soit, j'espère vous avoir rendu un petit service: vous faire mieux apercevoir les richesses de la tradition morale catholique et vous montrer que la conscience chrétienne peut reconquérir aujourd'hui les horizons larges et profonds qu'elle avait chez saint Paul, chez les Pères, dans la théologie d'un saint Thomas. Dans la crise où nous nous débattons aujourd'hui, héritée des derniers siècles, il me paraît indispensable de faire le contrôle des catégories morales où nous sommes trop enfermés pour retrouver dans leur luminosité et leur vigueur les sources premières de la Révélation, qui sont les instruments de choix que l'Esprit Saint a forgés et dont il veut se servir pour communiquer l'intelligence des desseins de Dieu et du mystère du Christ aux générations chrétiennes successives, à l'Eglise d'abord, à chaque croyant ensuite, qu'il soit théologien ou non. Ici nous rencontrons la question décisive: oserons-nous croire que ces vieux textes si souvent entendus contiennent une Parole de Dieu pour nous, capable de renouveler notre conscience et notre cœur mieux que la sagesse des philosophes et la science des savants, si nous savons l'accueillir dans la ferveur et la disponibilité du cœur?

S. PINCKAERS, O.P.

Comment justifier le ministère réformé?

*Une question importante pour les protestants français
du XVII^e siècle*

Vocation intérieure et extérieure

Dumoulin constate que, dans son Eglise, Dieu suscite chez des chrétiens le désir d'être ministres de sa Parole et des sacrements. Cette vocation intérieure, Jérémie la révèle avec force: «O mon Dieu, tu m'as envoyé et as été plus fort que moi» (20,7) ². Dumoulin évoque l'exemple du Christ lui-même qui déclare: «Je suis venu au nom de mon Père» (Jn 5,43) ³.

Mais pour être assuré de l'authenticité de la vocation intérieure, il est nécessaire d'être appelé par les autorités légitimes de l'Eglise. Parlant du futur pasteur, l'auteur écrit: «Faut aussi qu'il reconnaisse si Dieu l'a doué de grâce, sinon autant que l'excellence de la charge le requiert... dont il doit laisser le jugement à ceux dont Dieu se sert pour l'appeler au saint ministère.» ⁴

C'est pourquoi, on doit bien distinguer deux sortes de vocations, «l'une intérieure, l'autre extérieure: l'une procède de l'Esprit de Dieu, l'autre se fait par le ministère des hommes» ⁵. Mais, en fait, elles sont conjointes dans le plan de Dieu. «Que si à cette suggestion intérieure est ajoutée la vocation extérieure, et s'il (le chrétien) est appelé par voies légitimes et par l'ordre que Dieu a établi dans son Eglise, il doit être fermement persuadé que sa vocation vient de Dieu.» ⁶ Aussi Dumoulin est persuadé que «nul ne doit entrer au saint ministère sans y être légitimement appelé» ⁷.

Le pasteur Pierre Dumoulin (1568–1658) a écrit un ouvrage intitulé: De la vocation des pasteurs ¹. C'est une réponse à l'objection formulée constamment par les catholiques: dans les Eglises de la Réforme, la succession apostolique dans le ministère a été perdue du fait que l'ordination n'est plus considérée comme un sacrement et que l'épiscopat a été abandonné.

Dans son ouvrage, il ne parlera que de la vocation extérieure, car, sur le point de la vocation intérieure, il n'existe pas de controverses entre catholiques et protestants.

Comment Dumoulin pose-t-il le problème?

Le pasteur estime que trois questions essentielles doivent être posées. Catholiques et protestants se demanderont au sujet du ministre: «1. Si la charge est bonne et sainte et instituée par Jésus-Christ. 2. Quel ordre et quelles formalités ont été observées en sa réception. 3. Qui l'a envoyé et à qui il a succédé.»⁸

Dumoulin précise sa pensée: «De ces trois questions, la première est principale, et néanmoins les autres ne laissent pas d'être importantes: car il est nécessaire qu'il y ait un ordre en l'Eglise et qu'on y entre par la porte et non par la fenêtre.»⁹

La première question apparaît essentielle au pasteur: «La connaissance du premier point est nécessaire à salut à tout chrétien de nécessité absolue. Mais la connaissance des deux autres points n'est simplement nécessaire qu'aux Pasteurs, les simples peuvent être sauvés sans y voir clair.»¹⁰

Les deux dernières questions apparaissent secondes à Dumoulin parce que son Eglise ne considère pas l'imposition des mains comme un sacrement. C'est pourquoi son attention se concentre sur le problème de l'authenticité du ministère:

«Il est nécessaire que tout chrétien sache si la charge du Sacrificateur du corps du Christ est bonne et instituée en la Parole de Dieu. Car si Jésus-Christ n'a point établi de Sacrificateur de son corps, il est certain que les messes et sacrifices... sont légitimes... et

que par conséquent le peuple n'y doit point assister.»¹¹

En revanche, si un intrus conforme son enseignement à la sainte Ecriture, l'essentiel du ministère est sauvegardé:

«Si cet usurpateur dont l'usurpation est inconnue du peuple, fait soigneusement le devoir de Pasteur et enseigne purement la doctrine de salut, le peuple ne laissera «pas» d'être sauvé en croyant en sa prédication pour ce qu'il reçoit cette doctrine, non comme procédée de cet homme, mais procédée du Fils de Dieu et contenue en l'Ecriture.»¹²

La personne du ministre est tout à fait seconde par rapport au message qu'il transmet:

«Qui doute aussi que la Parole de Dieu ne garde son efficace en la bouche d'un Pasteur reçu contre les formes? Et qu'une semence semée par un larron ne puisse se fructifier? Et qu'à la sainte Cène administrée par un usurpateur, les fidèles ne puissent apporter la foi et la repentance? Car je ne trouve point en toute l'Ecriture qu'un chrétien au jour du jugement doive rendre compte à Dieu de l'envoi de ses Pasteurs, mais bien de son obéissance ou désobéissance à leur saine doctrine.»¹³

Reprenant les trois questions posées au début de son ouvrage, Dumoulin estime que seule l'Eglise réformée est fidèle à la volonté du Seigneur.

«Nous montrerons avec l'aide de Dieu

I. Que la charge des Pasteurs de nos Eglises est bonne et instituée de Jésus-Christ. Mais que celle des Pasteurs de l'Eglise Romaine, les unes sont nulles, les autres vicieuses et corrompues.

II. Que les Pasteurs de nos Eglises sont reçus avec bonnes formes et conformes à la Parole de Dieu. Mais que les Pasteurs de l'Eglise Romaine sont reçus contre toutes formes et par voies illicites.

III. Que les Pasteurs de nos Eglises ont une succession suffisante et que les Pasteurs de l'Eglise Romaine n'ont point la succession qu'ils prétendent.»¹⁴

Points d'accord sur le ministère ecclésial

En ce temps de polémique, il est heureux que Dumoulin manifeste les points d'accord entre catholiques et protestants sur la nature du ministère.

«Si la charge de nos Pasteurs est bonne et instituée par Jésus-Christ, nous n'avons aucune contestation avec l'Eglise Romaine. La charge des Pasteurs, c'est-à-dire le devoir et la fonction qui leur est enjoins est de prêcher l'Evangile, administrer les saints sacrements, exercer la discipline ecclésiastique et généralement veiller sur la conduite du troupeau lesquelles fonctions nos adversaires confessent être bonnes et légitimes... Si on nous reproche que nous exerçons mal ces fonctions, sous ombre que nous ne les exerçons pas à la discrétion du Pape, c'est une autre question.»¹⁵

Dumoulin ajoute encore: «A ces fonctions est ajoutée la puissance de lier et délier, c'est-à-dire de retenir ou remettre les péchés, qu'on appelle la puissance des clefs... Cette puissance s'exerce non seulement par la prédication annoncée en général à tout le troupeau laquelle propose la rémission des péchés aux croyants et repentants et le jugement aux impénitents et incrédules, mais aussi par la discipline ecclésiastique, par laquelle le pécheur pénitent est admis et réconcilié à l'Eglise et l'impénitent rejeté de la communion des fidèles. De laquelle réception ou rejection Jésus-Christ déclare qu'elle sera ratifiée au ciel.»¹⁶

Dumoulin mentionne cependant une divergence sur la manière dont les péchés sont pardonnés dans l'Eglise. Les catholiques considèrent le prêtre comme le ministre du sacrement de la réconciliation, le Seigneur étant bien sûr l'auteur premier du pardon.

«De pardonner en juges les péchés commis contre Dieu, nous n'estimons pas que l'homme le puisse faire. C'est à la partie offensée de pardonner absolument... C'est à celui de pardonner avec certitude qui connaît la repentance intérieure du pécheur.»¹⁷

Cependant, aux yeux de Dumoulin, le pasteur annonçant le pardon par la prédication du mystère de la justification, joue un rôle dans la rémission des péchés:

«Comme donc l'Ecriture dit que les pasteurs sauvent les âmes pour ce que Dieu se sert de leur ministère pour les sauver (*I Tm* 4,16; *I Co* 9,22). Ainsi disons-nous que les pasteurs pardonnent les péchés pour ce que Dieu se sert de leur ministère pour pardonner.»¹⁸

Critiques adressées au ministère catholique

Tout d'abord, selon Dumoulin, il y a dans l'Eglise catholique, des fonctions contraires à la Révélation: ce sont celles de pape et de cardinal.

«Nous trouvons la charge de Pape et de Cardinal être une pure usurpation et invention humaine.»¹⁹

La raison principale est que Pierre n'a reçu aucune autorité sur les autres Apôtres: «Le point du différent est si saint Pierre a eu puissance de juridiction sur les autres Apôtres; s'ils lui ont été sujets.»²⁰

Nous l'avons vu, pour Dumoulin, les fonctions de prêtre et d'évêque sont authentiques dans la mesure où ces deux ministères reposent sur la fonc-

tion de prêcher, d'administrer les sacrements et de diriger la communauté ecclésiale. Mais l'enseignement de fausses doctrines et l'exercice d'un sacerdoce sacrificiel à la messe ont perverti profondément la charge de prêtre et d'évêque, fonctions qui sont «entièrement corrompues et détournées de leur vrai usage»²¹. Et il poursuit: «Dont les maux qui en naissent sont si grands que par ce moyen le Royaume spirituel de Jésus-Christ est changé en une monarchie temporelle et un autre sacrifice, bref une autre religion introduite que celle qui se trouve en l'Ecriture sainte.»²²

Dumoulin critique surtout la conception que les catholiques ont de la Cène: «C'est... un grand abus de forcer les paroles de l'institution du Saint Sacrement et par des conjectures violentes deviner que c'est un sacrifice du corps de Jésus-Christ pour de là inférer que les prêtres sont sacrificateurs.»²³

Non sans polémique, l'auteur en déduit que les prêtres se considèrent supérieurs à Jésus-Christ: «Par ce moyen, le prêtre est mis par-dessus Jésus-Christ et une charge lui est donnée qui fait que Jésus-Christ lui est inférieur, car il est clair que sacrifier est une chose plus excellente qu'être sacrifié comme Aaron était plus excellent que ses victimes.»²⁴

(En réalité, le prêtre n'est pas «sacrificateur» au même sens qu'Aaron; il n'est que l'instrument de la présence du Christ qui offre à son Père, avec toute l'Eglise, son oblation de la Croix éternisée dans la gloire.)

Et ce que Dumoulin reproche à l'évêque, en plus de son «sacerdoce», c'est son serment de fidélité au Pape: «L'épiscopat a ceci de plus, que d'une charge spirituelle, elle est devenue une dignité temporelle, dépendante nue-ment du Pape et une espèce de princi-

pauté de l'Empire papal. Cela paraît par la forme de serment que le futur évêque prête à sa réception.»²⁵

Comment la Réforme a-t-elle purifié le ministère?

L'article 31 de la Confession de foi de La Rochelle reconnaît «qu'il a fallu quelquefois, et même de notre temps, auquel l'état de l'Eglise était interrompu, que Dieu ait suscité gens d'une façon extraordinaire pour dresser l'Eglise de nouveau qui était en ruine et désolation»²⁶.

Dumoulin explique qu'un ministère extraordinaire se greffe sur un ministère ordinaire. Il prend l'exemple de Jérémie, d'Ezéchiel et de Jean-Baptiste qui, dit-il, étaient «sacrificateurs»²⁷. Ils ont été, comme prophètes, «employés à des commissions extraordinaires»²⁸. L'auteur précise que les réformateurs ont reçu, eux aussi une mission «extraordinaire». Habituellement, elle s'est greffée sur une vocation *ordinaire*, mais corrompue (le sacerdoce «papiste»), tandis que chez les trois prophètes de l'Ancien Testament cités ci-dessus, «la commission extraordinaire» reposait sur une mission pleinement authentique:

«De tels je ne dis pas que la vocation soit en partie ordinaire, en partie extraordinaire, mais je dis qu'ils avaient la charge ordinaire tout entière et que d'abondant (= de plus) ils étaient inspirés extraordinairement pour une œuvre extraordinaire. Nous verrons ci-dessus quelque chose d'approchant advenu en ce dernier siècle lorsque Dieu a employé extraordinairement à la repurgation des abus de la papauté quelques personnes qui avaient la vocation qui est ordinaire en l'Eglise Romaine. Je dis que c'est quelque chose d'approchant et non la même chose... La

charge ordinaire de Jérémie, d'Ezéchiël et de Jean-Baptiste était pure et entière, mais ceux que Dieu a inspirés extraordinairement en nos temps avaient une charge ordinaire corrompue. Ils se sont servis de ce qui reste de bon en cette mauvaise charge corrompue.»²⁹

La plus grande partie des réformateurs avait été ordonnée prêtres dans l'Eglise romaine. Or, au cours de leur ordination, ils ont entendu des paroles profondément évangéliques. L'instruction prononcée par l'évêque est en effet excellente: «Que votre doctrine soit une médecine spirituelle au peuple de Dieu; que l'odeur de votre vie soit une réjouissance à l'Eglise du Christ afin que par prédication et par exemple, vous édifiez la maison de Dieu.»³⁰

Mais Dumoulin précise aussitôt: «Ce sont anciennes pièces demeurées parmi une horrible corruption, afin qu'elles servissent à toucher la conscience de ceux qui prendraient la charge, à ce qu'ils ne se laissassent <pas> emporter par le courant de la coutume, mais se sentissent obligés à proposer la pure Parole de Dieu afin d'accomplir leur promesse. Ce qui s'est fait par la providence de Dieu, afin que ce qui reste de bon survît ou à corriger le mal ou à le condamner.»³¹

Les réformateurs, ayant été convaincus que la doctrine catholique était contraire à l'Ecriture, ont dû abandonner l'enseignement du Pape et des évêques, précisément pour rester fidèles à la promesse qu'ils ont faite, lors de leur ordination «sacerdotale», de prêcher l'Evangile.

«Ce qu'il y avait de bon en leur charge ordinaire était qu'ils étaient établis pour prêcher l'Evangile et administrer les sacrements. Ce qu'il y avait de mauvais en leur charge ordinaire était que par la coutume et par l'intention de ceux qui les avaient consacrés à la Romaine, ils étaient appelés pour obéir au

Pape et pour être sacrificateurs du corps de Jésus-Christ. Mais ce qu'ils avaient de charge extraordinaire était que Dieu les avait suscités pour prêcher contre la coutume ordinaire de l'Eglise romaine et contre l'intention de leurs ordinateurs contraire à l'intention de Jésus-Christ et à la première institution. Ils ont donc retenu ce qu'il y avait de bon en leur charge ordinaire et rejeté ce qu'il y avait de mauvais et courageusement exécuté leur commission extraordinaire, laquelle commission extraordinaire bien considérée n'est autre chose que l'ancienne charge ordinaire. C'est la corruption invétérée qui fait trouver leur entreprise extraordinaire, comme la santé semble nouvelle après une longue indisposition.»³²

Dans un autre ouvrage, Dumoulin rappelle la même position:

«Il n'est pas toujours nécessaire d'avoir sa commission et envoi d'une Eglise pure et sans erreur. Celui qui est admis en la charge de Pasteur en une Eglise hérétique, comme en une Eglise arienne ou nestorienne et qui a été reçu avec serment d'enseigner la vérité, doit nécessairement accomplir ce serment et en la même chaire changer de langage et proposer la vraie doctrine de salut... Que s'il advient que quelques Pasteurs d'une Eglise hérétique et idolâtre comme la Romaine, changeant ainsi de langage et se mettant à prêcher la vérité, ramènent une partie du troupeau au droit chemin et que la dessus, l'autre partie, obstinée à errer, les déchasse et les excommunie, je dis qu'ils doivent tenir bon et n'abandonner point la cause de Dieu.»³³

Cependant, il ne faut pas conclure que le ministre protestant tient sa fonction de l'Eglise catholique:

«Ces bons serviteurs de Dieu tenaient ce qui restait de bon en leur mauvaise vocation ordinaire, non des prélats qui les avaient consacrés à la

Romaine, mais de Jésus-Christ desquels premièrement les charges sont provenues.»³⁴

Et de préciser encore: «Autre chose est d'avoir sa vocation par le moyen et l'entremise de l'Eglise Romaine, autre chose avoir sa vocation de l'Eglise Romaine et de son autorité. L'autorité vient de Jésus-Christ et des Apôtres et non des mains infectes par lesquelles elle a passé.»³⁵

Cependant, parmi les réformateurs, certains, comme Farel, Calvin et Viret n'ont pas reçu l'ordination dans l'Eglise catholique. Sans les mentionner explicitement, Dumoulin concède que Dieu pouvait donner à certains chrétiens une mission purement extraordinaire pour réformer l'Eglise, mais il met l'accent sur le fait que la majorité des réformateurs ont été prêtres catholiques:

«Dieu voirement (= vraiment) pouvait employer à cette guérison des personnes purement laïques, s'il eût voulu et leur donner une vocation purement extraordinaire, mais il a voulu se servir de personnes ayant les charges reçues en l'Eglise Romaine, afin que le peuple accoutumé à les ouïr, les écoutât plus volontiers et que nul ne pût leur contester leur vocation.»³⁶

L'auteur précise qu'au début, la controverse portait essentiellement sur la doctrine professée par les catholiques et les protestants, doctrine que l'on interprétait à la lumière de l'Ecriture. C'est à un stade ultérieur que la question de la mission des pasteurs a été soulevée:

«De fait, les premiers défenseurs de la papauté Pighius, Echius, etc. ne leur contestaient point leur vocation, ains seulement tâchaient à défendre la doctrine de l'Eglise Romaine par l'Ecriture sainte. Mais ceux qui sont venus depuis, ayant bien reconnu que la partie n'était point tenable par ce moyen ont

changé d'escrime et ont commencé à nous chicaner sur la vocation et à déprimer l'Ecriture sainte, comme étant obscure et une règle imparfaite. Et dire que le jugement souverain des controverses appartient à l'Eglise.»³⁷

Les catholiques objectent aux protestants que l'imposition des mains doit être accomplie par un évêque. Dumoulin rappelle qu'en Angleterre les évêques eux-mêmes ont réformé l'Eglise, mais la situation a été différente en France. Cependant, subissant l'influence de saint Jérôme³⁸, le pasteur estime que les presbytres ont le droit d'imposer les mains:

«Du temps de nos pères, quand Dieu, du milieu de la papauté, s'est suscité des serviteurs qui découvrirent les abus de l'Eglise romaine, ès lieux où il a employé les évêques de l'Eglise romaine à cette œuvre excellente, comme en Angleterre, le nom et le degré d'évêque est demeuré. Mais ès lieux où Dieu ne s'est servi au commencement que de prêtres et de docteurs il a été nécessaire que ces prêtres reprissent le pouvoir qu'ils avaient du temps des Apôtres et fissent les ordinations par l'imposition des mains, comme ils le faisaient du temps de l'Apôtre saint Paul (*I Tm* 4,14)... Nonobstant laquelle diversité, il (le réformé) ne laisse de vivre en concorde avec les Eglises qui suivent la coutume établie par tant de siècles: pource que ce n'est pas un point de doctrine ni chose nécessaire à salut.»³⁹

Dumoulin évoque aussi que l'une des sources de la vocation des pasteurs vient du ministère des «Vaudois» qui se sont séparés de Rome au XIII^e siècle.

«Si tôt que les Pasteurs de ces pauvres Eglises... eurent entendu que Dieu, dans l'Eglise Romaine, leur avait suscité des frères, ils sont accourus à leur secours et ont dressé des Eglises et fait

des ordinations de pasteurs dont d'autres sont descendus jusqu'à notre temps. Les autres sont sortis de l'Eglise Romaine.»⁴⁰

Dumoulin évoque aussi le cas d'un laïc qui, dans une île isolée, convertirait les habitants à l'Evangile: Comment y établir le ministère?

«Je ne vois autre moyen que cestui-ci: A savoir que tout ce qu'il y a de chrétiens en l'île s'assemblent en un (sic), et après l'invocation du nom de Dieu élisent celui d'entre eux qui sera le plus propre pour l'œuvre du ministère. Que si celui qui est élu peut se transporter en un pays où il puisse recevoir l'imposition des mains selon l'ordre ordinaire, il fera sagement de s'y transporter, pour éviter le soupçon de discorde. Mais n'y ayant, ni navire, ni commodité, ni santé pour faire un tel voyage, je crois qu'il offenserait Dieu grandement si, à faute d'une formalité, il abandonnait l'œuvre de Dieu.»⁴¹

Lorsqu'un prêtre catholique passe à la Réforme, les ministres protestants lui confèrent une imposition des mains. Cette pratique n'aboutit-elle pas à relativiser l'argumentation de l'auteur qui reconnaît que la mission ordinaire a été reçue dans le catholicisme?

«Reste une difficulté sur ce que nous conférons aux prêtres sortis de l'Eglise Romaine une nouvelle ordination.»⁴²

Voici la réponse: «La dessus, nous tenons que l'ordination doit être réitérée, quand, par cette ordination, on a reçu simplement une charge dont l'institution se trouve en la Parole de Dieu. Or nous avons montré que la charge de sacrificateur du corps du Christ que les prêtres reçoivent en leur ordination, ne se trouve point en la Parole de Dieu. C'est pourquoi, il est expédient que ce mauvais caractère et cette fausse ordination soit effacée par une nouvelle. Parmi nous, un homme ne serait point

écouté s'il montait en chaire en vertu de sa charge de sacrificateur.»⁴³

Dumoulin concède pourtant: «Cependant, nous ne tenons pas cette nouvelle ordination de prêtre si absolument nécessaire qu'on ne s'en puisse passer quand il ne se trouve point de pasteur au pays qui la puisse conférer. Car en ce cas, la promesse qu'on leur a faite faire en leur réception d'enseigner la pure doctrine et la nature de la charge de prêtre considérée selon la première institution et l'approbation de l'Eglise supplée à ce défaut.»⁴⁴

Comment les pasteurs sont-ils élus et ordonnés?

Dumoulin explique avec soin tout le processus qui précède l'élection d'un pasteur.

«Celui que l'on veut admettre au saint ministère en nos Eglises se présente au Synode de la Province ou à une partie du Synode qu'on appelle colloque où il faut qu'au moins il y ait sept ministres, si ce n'est en temps de persécution; car alors trois suffisent. Là, celui qui veut être reçu doit apporter témoignage de la bonne vie et probité des Eglises et académies où il a vécu et étudié.»⁴⁵

L'examen est très sérieux:

«On l'oït (entend) exposer la Parole de Dieu en forme de prédication, premièrement en français et puis en latin... On voit quel avancement il a ès langues grecque et hébraïque et en philosophie. On l'examine aussi en théologie pour reconnaître non seulement sa capacité, mais aussi sa pureté en la doctrine.»⁴⁶

Puis vient le temps de la présentation du candidat à une paroisse.

«Lors deux pasteurs sont nommés pour le présenter au troupeau auquel il est destiné, afin que si le peuple l'ap-

prouve et accepte, on procède à son ordination. Pour y parvenir, il fait trois prédications par essai devant le peuple par trois dimanches consécutifs durant lequel temps est loisible à chacun du peuple de s'opposer à la réception. Les causes d'oppositions sont jugées par le consistoire. Si elles sont trouvées justes, la réception est empêchée; s'il y a difficulté ou si le peuple ne s'accorde point, l'affaire est renvoyée au prochain Synode de la Province qui en juge définitivement. Que si au Synode l'opposition est trouvée sans fondement et les accusations fausses ou vaines, si est-ce que ce personnage ne pourra être donné pour Pasteur à une Eglise contre la volonté de l'Eglise. Ni lui aussi être donné à un troupeau contre sa volonté. On le pourvoit donc d'une autre Eglise.»⁴⁷

Voici comment Dumoulin décrit l'ordination:

«S'il n'y a point d'opposition... le quatrième dimanche, un des deux ministres députés par le Synode fait la prédication en laquelle il traite de l'excellence du saint ministère... A la fin de l'exhortation, le Pasteur descend de la chaire, fait une prière par laquelle il demande à Dieu qu'il revête ce sien serviteur des grâces de son S. Esprit... Après cette prière, le Pasteur lui impose les mains et lui donne pouvoir d'administrer les sacrements et de conduire l'Eglise. Ce qui se fait, le Pasteur étant debout et celui qui reçoit la charge étant à genoux; en présence de tout le peuple, lequel joint ses prières et reçoit ce personnage pour son Pasteur. Lequel relevé est incontinent accueilli par les autres pasteurs présents qui lui donnent la main d'association et le reconnaissent pour leur frère et compagnon en l'œuvre du Seigneur. Quiconque est reçu en cette charge doit signer la confession de nos Eglises et la discipline.»⁴⁸

Ce qui nous a particulièrement frappé dans ce témoignage, c'est la liberté qui est accordée aux paroisses d'accepter ou de refuser le pasteur qui leur est proposé.

Critique de la succession apostolique défendue par les catholiques

Dumoulin entend souvent les catholiques lui rappeler l'argument de prescription défendu par Tertullien. Une Eglise est authentique dans la mesure où elle est en communion avec les Eglises apostoliques, c'est-à-dire fondées par les Apôtres et pouvant montrer la succession de leurs évêques. Dumoulin répond que cet argument est inspiré par les circonstances.

«Faut donc savoir qu'ils parlent à des hérétiques qui rejetaient une partie des saintes Ecritures... Etant donc impossible d'agir contre ces hérétiques par les Ecritures qu'ils ne reconnaissaient point, il ne restait plus que d'employer l'histoire et la succession, comme, quand à faute d'épée, on se sert de pierres et de bâtons»⁴⁹

De plus, à cette époque, les Eglises apostoliques professaient la même foi, ce qui n'est plus le cas aujourd'hui: «Le principal est qu'alors toutes ces Eglises que les Pères appellent Apostoliques, notamment celles que Tertullien et Augustin spécifient étaient d'accord entre elles... ce qui rendait la raison de ces Pères persuasive.»⁵⁰

Sur ce point, Dumoulin a une réaction exacte. Le fait d'avoir été fondée par un Apôtre, ne garantit pas à l'Eglise qui a ce privilège, d'être préservée de l'erreur.

Mais c'est surtout la liturgie catholique des ordinations que critique Dumoulin. Selon le Concile de Florence, le rite essentiel est centré sur le pouvoir

d'offrir le sacrifice de la messe ⁵¹, sans mentionner à cet endroit la fonction de prêcher l'Évangile:

«Ce n'a donc point été sans un grand artifice de l'ennemi de notre salut que ces clauses qui seules sont bonnes et salutaires ont été omises en l'action par laquelle l'ordre de prêtrise est actuellement conféré et que, comme en l'ordination du prêtre, l'évêque lui dit: «Reçois la puissance d'offrir sacrifices», etc., aussi il ne lui dit (pas): «Reçois la puissance d'annoncer la pure doctrine de l'Évangile». Qui ne voit que cela s'est omis exprès, afin que celui qui reçoit la charge ne s'estimât obligé à prêcher l'Évangile? Toutefois, l'injonction faite auparavant de prêcher la saine doctrine, à laquelle le futur prêtre répond «Amen» porte obligation et est une promesse faite à Dieu entièrement obligatoire.» ⁵²

Ainsi, puisque, selon Dumoulin, l'ordination presbytérale est viciée par la doctrine du caractère sacrificiel de l'eucharistie, la succession apostolique est profondément blessée dans l'Eglise romaine.

La position de Dumoulin est-elle satisfaisante?

Nous l'avons vu, au début de notre article, aux yeux de Dumoulin, la question de la *nature* du ministère est essentielle ⁵³. Nous ne pouvons qu'être d'accord avec lui. Mais dans un climat d'œcuménisme, nous éviterons le mot de «sacrificateur» pour désigner le prêtre catholique. Il ne s'agit nullement de voiler l'aspect «sacerdotal» du ministère, mais, en français, le terme «sacrificateur» évoque celui qui immole une victime. Or, dans le christianisme catholique, le ministre ordonné, étant le président de la liturgie eucharistique,

est l'instrument du Christ qui se rend présent dans une attitude d'oblation et, au nom de toute l'assemblée, le prêtre présente au Père l'offrande du Seigneur. C'est dans cette ligne que devrait s'orienter un vrai dialogue œcuménique.

Dumoulin estime secondaires les deux questions suivantes au sujet du ministre: «Quel ordre et quelles formalités ont été observées en sa réception?» et «Qui l'a envoyé et à qui il a succédé?» ⁵⁴

En réalité, pour la théologie catholique, ces deux dernières questions touchent à la doctrine de la sacramentalité de l'ordination, problème essentiel face à celui de la succession apostolique dans le ministère. Nous ne dirons donc pas, comme le fait Dumoulin, que ces deux questions concernent la conscience du ministre et non pas le peuple de Dieu ⁵⁵. Au contraire, le baptisé doit savoir si le ministre a été validement ordonné. Et le problème du ministre de l'ordination n'est pas secondaire. Dumoulin cite *I Tm* 4,14 où, de fait, l'imposition des mains des presbytres est mentionnée ⁵⁶. Mais il omet la citation de *II Tm* 1,6: «... Je te rappelle d'avoir à raviver le don de Dieu qui est en toi depuis que je t'ai imposé les mains.»

Lorsque Dumoulin décrit l'ordination d'un pasteur de sa confession, il évoque la prière adressée à Dieu par le ministre consécrateur, ainsi que le geste de l'imposition des mains et il précise que l'ordination confère «le pouvoir d'administrer les sacrements et de conduire le peuple» ⁵⁷. Mais Dumoulin ne précise pas si c'est au nom de Dieu ou au nom du peuple que ce pouvoir est donné. Certes, l'auteur n'engage aucune polémique contre la sacramentalité de l'ordination défendue par les catholiques, mais il a tendance cependant à relativiser la liturgie de l'imposition des mains puisque, dans une île

sans relation avec un continent, un laïc choisi par le peuple pourrait être considéré comme un vrai ministre ⁵⁸.

Cependant, l'intention première de Dumoulin consiste à légitimer la mission des Pères de la Réformation. Son argumentation est habile, car l'auteur évoque la promesse faite par les réformateurs, lorsqu'ils ont été ordonnés prêtres catholiques, celle de prêcher l'authentique Parole de Dieu. Bien sûr toute la valeur concrète du jugement de Dumoulin repose sur le fait, notoire à ses yeux, que l'enseignement de Rome est corrompu (fait, évidemment, que les catholiques contestent), mais on constate chez l'auteur le désir de montrer la *continuité* dans le ministère puisque catholiques et protestants sont au moins d'accord sur ce point: le ministre doit promettre de rester fidèle à l'Évangile.

Dumoulin évoque, dans l'ouvrage: *Bouclier de la foi* l'exemple d'un prêtre ou d'un évêque arien ou nestorien qui pourrait, à partir de la promesse faite à son ordination, devenir ministre d'une Église orthodoxe dans sa foi ⁵⁹. Oui, mais dans les crises arienne et nestorienne, la controverse n'avait pas pour objet le mystère de l'eucharistie ni celui de l'ordination. Si l'évêque nestorien procédait à une ordination avec l'intention requise, conforme à la Tradition ecclésiale, l'ordination était considérée comme valide. Tout autre est la situation du protestantisme qui a renoncé à l'épiscopat, qui rejette l'aspect «sacerdotal» du ministère et qui donc consacrer des pasteurs dont le ministère eucharistique s'oppose à celui de l'Église catholique.

La position du pasteur Jean Claude

Le pasteur Jean Claude (1619-1687), qui entra souvent en controverse avec Bossuet, expose une doctrine fort diffé-

rente de celle de Dumoulin. En effet, ce dernier centre surtout son attention sur les réformateurs qui avaient été ordonnés prêtres catholiques. Or, ni Calvin, ni Viret, ni Farel et d'autres n'avaient reçu l'ordination dans l'Église de leur baptême. De plus les controversistes catholiques formulaient une forte objection en disant: Comment peut-on changer si facilement la longue tradition qui réserve aux évêques la fonction de ministres de l'ordination?

Jean Claude défend une position qui veut balayer toutes les objections que les catholiques pouvaient faire à Dumoulin ⁶⁰. Telle est la thèse de Claude: Depuis la mort des Apôtres, c'est l'Église qui est pleinement responsable de la formation du ministère.

La communauté des croyants doit être rapprochée des communautés humaines, comme l'État, par exemple. Dieu, ayant donné à l'homme une nature sociable, les citoyens choisissent le gouvernement qui leur paraît le plus apte à diriger le pays. L'Église, elle, est fondée sur la foi. Ce don n'est pas accordé nécessairement par le ministère ecclésial. On le reçoit par l'intermédiaire de sa famille, de l'apostolat de chrétiens zélés, par le moyen de la lecture de la Bible. Pourtant, le ministère est très utile pour rassembler les croyants dans la prédications de la Parole, l'administration des sacrements, la sauvegarde d'une discipline. Mais la forme du ministère est choisie par l'Église. S'adressant à Bossuet, Claude déclare: «Il veut que l'Église dépende du ministère ordinaire, comme le ruisseau dépend de sa source et nous voulons au contraire que le ministère dépende de l'Église, comme l'effet dépend de la cause qui le produit.» ⁶¹

Pour prouver sa thèse, le pasteur écrit: «Comme c'est la nature seule qui fait l'homme un animal social, ... c'est aussi la grâce qui fait le chrétien un

homme social, je veux dire capable de société religieuse.»⁶² Très souvent, antérieurement à l'action du ministre, Dieu a donné la foi. D'où cette conséquence tirée par Claude: «C'est la foi et non le ministère qui fait la société.»⁶³

Explicitement, le pasteur enseigne que le ministère est nécessaire seulement au *bene esse* de l'Eglise: «Les actes du ministères sont nécessaires à l'Eglise, non seulement pour son *être*, mais pour son *bien-être*. Il n'est pas absolument impossible à l'Eglise d'être sans avoir actuellement des pasteurs... Une partie de cette pâture (de la Parole de Dieu) peut nous venir d'ailleurs que de la bouche des pasteurs.»⁶⁴

Très logiquement, Claude considère l'ordination, non comme un sacrement, mais seulement comme une intercession adressée au Christ au moment où l'Eglise transmet le ministère.

«Que le troupeau élise lui-même un pasteur et qu'il le consacre à Dieu par des prières ardentes en le rendant dépositaire des droits du ministère qui résident dans le corps des fidèles à qui Jésus-Christ, selon saint Augustin, a donné la puissance des clefs.»⁶⁵

Selon le Pasteur, il existe une grande différence entre l'époque de l'Eglise apostolique et celle qui l'a suivie:

«Nous concevons bien le ministère extraordinaire de Jésus-Christ et de ses Apôtres comme la source dont l'Eglise est émanée, mais dès que l'Eglise chrétienne a été faite, nous la concevons comme revêtue du droit du ministère ordinaire et par conséquent comme ayant en elle-même la racine de sa vocation. Et parce que l'infaillibilité s'est arrêtée dans les Apôtres et que les ministres ordinaires peuvent être pris du nombre des mondains et des hypocrites... nous concevons leur ministère

comme sujet à grandes révolutions.»⁶⁶

Si donc l'Eglise a la responsabilité entière de la constitution du ministère, elle n'a commis aucune usurpation lorsqu'elle a refusé, au moment de la Réformation d'obéir aux évêques «papistes», et reconnu comme d'authentiques ministres, Calvin, Farel, Viret et tous ceux qui les ont imités.

«Quand des pasteurs sont tombés dans des excès si grands qu'ils empêchent qu'on ne puisse plus les reconnaître pour des légitimes pasteurs, leur ministère revient de droit à l'Eglise, c'est-à-dire non seulement aux autres pasteurs qui ont fait leur devoir, mais aussi au peuple fidèle qui vit sous leur conduite, en un mot, à tout le corps de l'Eglise.»⁶⁷

Le rapprochement que Claude fait avec le régime démocratique méconnaît la vraie nature de l'Eglise. Dans la Cité terrestre, il est légitime de voir dans le peuple le premier responsable du bien commun et de considérer le gouvernement comme le représentant des citoyens. Au contraire, le premier responsable de la marche du Peuple de Dieu vers le Royaume céleste est le Christ, Tête de son Corps, qui est l'Eglise. Donc le ministre sera d'abord le représentant du Seigneur et comme le dit la théologie, il agit *in persona Christi*.

La position de Claude, élaborée principalement pour justifier le ministère réformé, conduira certains courants théologiques protestants à considérer le pasteur comme un laïc engagé à plein temps par l'Eglise. Une telle conception du ministère crée un obstacle important dans le dialogue œcuménique.

Villars-sur-Glâne

GEORGES BAVAUD

¹ Dernière édition revue et corrigée par l'Autheur (sic). Pierre Aubert, Genève 1631. Dumoulin fut un théologien très fécond. Il écrivit environ quatre-vingts ouvrages.

² Traduction de l'auteur qui mentionne le chapitre 10 par erreur; cf. p. 2.

³ *Ibidem*, p. 2.

⁴ *Ibidem*, p. 3.

⁵ *Ibidem*, p. 2.

⁶ *Ibidem*, p. 3.

⁷ *Ibidem*, p. 1.

⁸ *Ibidem*, pp. 4–5.

⁹ *Ibidem*, p. 5.

¹⁰ *Ibidem*, p. 6.

¹¹ *Ibidem*, p. 6.

¹² *Ibidem*, p. 7.

¹³ *Ibidem*, p. 8.

¹⁴ *Ibidem*, pp. 63–64.

¹⁵ *Ibidem*, pp. 65–66.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 66–67.

¹⁷ *Ibidem*, p. 67.

¹⁸ *Ibidem*, p. 67.

¹⁹ *Ibidem*, p. 69.

²⁰ *Ibidem*, p. 71.

²¹ *Ibidem*, p. 69.

²² *Ibidem*, p. 69.

²³ *Ibidem*, p. 97.

²⁴ *Ibidem*, p. 97.

²⁵ *Ibidem*, p. 102.

²⁶ *Confessions et catéchismes de la foi réformée*. Labor et Fides, Genève 1986, p. 125.

A propos de l'expression de «l'état de l'Eglise» qui était «interrompu», Dumoulin précise: «Faut noter que ce sont les Eglises de France qui parlent et qui, par l'interruption de l'état de l'Eglise, entendent seulement du dégât et renversement de l'Eglise chrétienne de France par le papisme, mais non de l'interruption ou désolation de l'Eglise universelle.» *Ouvrage cité*, p. 183.

²⁷ *Ibidem*, p. 20.

²⁸ *Ibidem*, p. 20.

²⁹ *Ibidem*, p. 21.

³⁰ *Ibidem*, p. 122.

³¹ *Ibidem*, p. 122.

³² *Ibidem*, pp. 173–174.

³³ *Bouclier de la foi ou défense de la confession de foi des Eglises réformées du Royaume de France*, Sedan 1621, p. 818.

³⁴ *De la vocation des pasteurs*, p. 177.

³⁵ *Ibidem*, p. 177.

³⁶ *Ibidem*, p. 178.

³⁷ *Ibidem*, p. 178. En réalité, dès les origines de la Réforme, les catholiques ont insisté sur l'autorité du Magistère.

³⁸ *Ibidem*, p. 28. «Saint Hiérosme... fait naître toute la différence qu'il y a entre le prêtre et l'évêque de la coutume et ne l'estime pas être de droit divin.» Cf. *In epistulam ad Titum commentarii*, I, 1, vol. 5, P.L. 26, 562.

³⁹ *Ibidem*, p. 16.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 168.

⁴¹ *Ibidem*, p. 34.

⁴² *Ibidem*, p. 195.

⁴³ *Ibidem*, p. 196.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 197. Les catholiques demandent souvent pourquoi Dieu n'a pas approuvé l'action de réformateurs par des miracles. Dumoulin répond: «Plusieurs faux prophètes ont fait des miracles; plusieurs bons prophètes n'en n'ont point fait. Dont aussi Dieu au 13, 2–4 du *Dt.* veut qu'on examine les miracles par la doctrine et non la doctrine par les miracles», *ibidem*, p. 38. L'auteur ajoute que Dieu a comme accompli un miracle d'ordre moral en favorisant la Réforme: «L'épaisseur des ténèbres qui se sont écartées, l'Ecriture sainte mise en vue aux peuples malgré tous les efforts du monde, la conformité de leur parole avec la Parole de Dieu, leur faiblesse et la force de l'Empire papal, lequel néanmoins ils ont ébranlé; l'ardeur des peuples à les suivre; le sang de tant de martyrs qui ont sousigné cette doctrine parlent encore après leur mort et témoignent que cet (sic) œuvre était un (sic) œuvre de Dieu», *ibidem*, p. 39. Une autre objection est faite par les catholiques: Pourquoi les réformateurs n'ont-ils pas accompli cette œuvre de Réforme à l'intérieur de l'Eglise de Rome? Dumoulin répond: «Ceux qui disent cela présupposent que l'Eglise Romaine est l'Eglise universelle et qu'en sortir c'est être entièrement hors l'Eglise; ne considérant pas qu'il y a tant d'autres Eglises en Asie et Afrique, plus anciennes et plus pures que la Romaine. Dont appert que l'Eglise Romaine n'est pas l'Eglise universelle. De laquelle quiconque se sépare, se sépare d'une Eglise particulière corrompue», *ibidem* p. 180. Et d'ajouter: «Toutefois encore est-il faux que nous en soyons séparés, car on nous a chassés à feu et à sang», *ibidem*, p. 180.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 128.

⁴⁶ *Ibidem*, pp. 128–129.

⁴⁷ *Ibidem*, p. 128.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 130.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 42.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁵¹ *Décret pour les Arméniens*. Dumeige. *La foi catholique*. Orante, Paris 1969, no 891.

⁵² *De la vocation des pasteurs*, p. 123.

⁵³ Voir note 8.

⁵⁴ Voir note 8.

⁵⁵ Voir notes 12 et 13.

⁵⁶ Voir note 39.

⁵⁷ Voir note 48.

⁵⁸ Voir note 41.

⁵⁹ Voir note 33.

⁶⁰ Nous ne connaissons pas de textes de Claude qui critiquent explicitement la position de Dumoulin.

⁶¹ *Response au livre de Monsieur l'Evesque de Meaux intitulé Conférence avec M. Claude*. Charenton 1683, p. 334.

⁶² *La défense de la Réformation contre le livre intitulé Préjugés légitimes contre les calvinistes*. Quervilly 1673, p. 314.

⁶³ *Ibidem*, p. 321.

⁶⁴ *Ibidem*, pp. 317–318.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 319. De fait, saint Augustin utilise cette expression quand il parle du pardon des péchés dans l'Eglise. Toute la communauté intercède pour les pénitents.

⁶⁶ *Response au livre de Monsieur l'Evesque de Meaux...*, pp. 334–335.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 305–306. Claude ne parle plus du ministère «extraordinaire» des réformateurs.

Charles Péguy

ou le dialogue de la peine et de la grâce

Charles Péguy est mort le 5 septembre 1914 vers cinq heures du soir.

Trois semaines plus tôt, le 11 août, le lieutenant Péguy avait débarqué avec ses hommes à St-Mihiel, en Lorraine, pour une guerre qui ne pouvait être que très courte, et à laquelle on se rendait comme à une fête. Les trains qui emmenaient nos troupes vers le front pénétraient dans les gares comme de gigantesques bouquets de fleurs. A St-Mihiel, après la soupe, officiers et soldats se rendent à la mairie où sont affichées les nouvelles. Nouvelles toujours excellentes: «Les Allemands en pleine déroute entre Maestricht et Liège. Les troupes françaises sont entrées à Mulhouse. Les Alsaciens-Lorrains arrachent toutes les bornes frontières...» Nouvelles excellentes jusqu'au jour: vingt-cinq août, où, brutalement, l'ordre arrive de battre en retraite. Ce sont alors des marches forcées allant jusqu'à 60 km par jour au cours desquelles Péguy verra ses hommes s'effondrer sur le bord de la route, épuisés de fatigue et de faim. Terrible retraite qui ne sera stoppée qu'aux portes de Paris. Le 5 septembre enfin, l'ordre est donné de contre-

Avant-propos

Une vie et une œuvre profondément imbriquées l'une dans l'autre: c'est ce qu'on découvre en Charles Péguy quand on ne se borne pas à lire ses poèmes. Poèmes qui ne prennent toute leur valeur que lorsqu'on sait à quel moment, dans quel état d'âme Péguy les a écrits.

A parcourir cette vie, cette œuvre, on découvre comme un dialogue secret qui va se poursuivant jusqu'aux dernières pages, jusqu'aux derniers instants.

J'aurais voulu évoquer cela d'un seul trait, sans coupure, car il y a là une sorte de drame qui va s'intensifiant toujours. Vu l'ampleur du travail j'ai dû me résigner à présenter celui-ci en deux étapes. Je souhaite simplement que le lecteur ne perde pas de vue dans son effort le lien profond qui veut le mener de cette première étape à la seconde: étape si lourde et de peine et de grâce.

attaquer. Les Allemands stupéfaits voient ces hommes en pantalon rouge, qui n'en pouvaient plus de se traîner sur les routes, monter à l'assaut sous le feu de leurs mitrailleuses. La compagnie de Péguy est décimée. Et Péguy tombe au milieu de ses hommes, frappé d'une balle en plein front. C'était, sous les murs du petit village de Villeroy, le tout premier engagement de la bataille et de la victoire de la Marne. Les Allemands n'étaient plus qu'à 22 km de la capitale.

Et c'est là, sur le champ de bataille où Péguy a été enterré côte à côte avec ses hommes, devant ce vaste horizon sur lequel son regard s'est levé pour la dernière fois, et devant cette date gravée dans la pierre: 5 septembre 1914, que je me suis décidé à me replonger dans la vie et dans l'œuvre de cet homme étonnant. Cela m'a donné de la joie et je n'ai pas d'autre dessein, dans ces deux articles que d'en communiquer quelque chose à ceux qui les liront.

La question était de savoir sous quel angle aborder cette œuvre, cet homme. Maurice Barrès, relatant la mort de Péguy en première page de l'Echo de Paris, le 17 septembre 1914, a pu dire de lui qu'il était «prodigieusement français», qu'«on reconnaissait en lui toute une race». Fallait-il parler de la France telle que Péguy l'a vue, l'a sentie, l'a célébrée dans son œuvre? Il m'a semblé que ce serait là un point de vue trop restreint; trop restreint pour la France, trop restreint aussi pour Péguy lui-même.

C'est une misère en effet de voir ce qu'on a pu réduire Péguy à certains thèmes; misère inhérente à la formule des «morceaux choisis»: la petite espérance, la nuit, la France, l'enfant qui s'endort en fourrant les paroles du «Notre Père» dans celles du «Je vous salue Marie», tout cela a été commercialisé, vulgarisé, voire plagié: *«La seule chose qui me console, écrivait Bernanos en 1943, c'est que Péguy ne peut pas tomber plus bas. Dans le bazar littéraire, il faut maintenant le chercher dans le rayon à deux sous.»* Non seulement commerce, mais plagiat. Puisque Péguy s'était permis de faire parler le Bon Dieu, on s'est cru autorisé à en faire autant. On a fait du Péguy en veux-tu, en voilà... Mais lui, qu'est-ce qu'on savait de lui, de sa vie, de son drame? Pas grand-chose. Les mieux informés dans le grand public savaient tout juste que c'était un drôle de catholique, qu'il n'était pas marié à l'église, qu'il n'avait pas fait baptiser ses enfants, qu'il ne «pratiquait» pas. Au fond, cela n'avait pas grande importance puisqu'il avait écrit de si jolies choses. On se contentait de lire ces choses. On ne se souciait guère de l'homme. On isolait l'œuvre de l'homme, de la vie de l'homme. Alors que l'œuvre et la vie en Péguy sont tellement imbriquées l'une dans l'autre qu'on ne peut les dissocier sans perdre l'intelligence profonde et de l'une et de l'autre.

Quand on lit cette œuvre, et qu'on essaie d'y comprendre quelque chose, on ne peut pas ne pas se

demander à tout moment: mais quand donc a-t-il écrit cela? Pourquoi a-t-il écrit cela? D'ailleurs les titres que Péguy donne lui-même à certaines de ses œuvres le disent assez: «De la grippe.» «Encore de la grippe.» «Toujours de la grippe...» Quand donc Péguy a-t-il écrit cela? Eh bien! quand il avait la grippe précisément. Et pas une grippe ordinaire, une mauvaise grippe, une sale grippe comme on dit, qui n'en finissait pas, et qui avait fait surgir en lui la pensée de la mort. Il faut savoir cela pour comprendre ce qu'il écrit à ce moment-là et le tour que prennent ses pensées. De même, quand on lit les pages prodigieuses à la fois sublimes et féroces de «Clio», où le moins qu'on puisse dire, c'est que les curés, en prennent pour leur grade. Comment ne pas se poser toujours les mêmes questions: Quand a-t-il écrit cela? Pourquoi a-t-il écrit cela? Nécessité constante de passer de l'œuvre à la vie et de la vie à l'œuvre, «articulation», pour prendre un mot cher à Péguy, de l'œuvre sur la vie, tissu indéchirable qu'il ne faut pas déchirer: d'où la valeur exceptionnelle et passionnante de cette œuvre où un homme exceptionnel et passionnant se livre tout entier, non seulement avec son génie, mais avec ses naïvetés, ses déceptions, ses révoltes, ses tentations, tous ses secrets, toutes ces choses d'une vie d'homme où nous nous reconnaissons tellement nous-mêmes...

A ce niveau-là, je veux dire au niveau de l'âme profonde de

Péguy, il y a deux mots qui se sont imposés à mon esprit, car ils étaient très chers à Péguy. Ils ont inspiré une de ses dernières œuvres, une des moins connues peut-être, une des plus expressives pourtant de son drame intérieur: Les Quatrains. Péguy avait d'abord pensé à une ballade. Il s'en exprimait en ces termes dans une lettre datée de décembre 1911: «Il y aura sans doute une ballade de la peine, une ballade de la grâce.»

La peine et la grâce, le dialogue de la peine et de la grâce; ce n'est pas seulement dans les Quatrains que Péguy nous fait entendre ce dialogue. Je pense pour ma part que toute sa vie, donc toute son œuvre, tiennent dans ce dialogue-là. A le voir, à l'entendre, Péguy nous apparaît comme un homme lourd de peine et lourd de grâce; lourd de peine jusqu'à en être écrasé, lourd de grâce jusqu'à en être illuminé. D'autant plus lourd de grâce sans doute qu'il fut plus lourd de peine.

C'est ce dialogue que je voudrais évoquer dans ces deux articles tant au niveau de la vie de Péguy qu'au niveau de son œuvre. Je crois qu'il faut distinguer trois étapes: une étape où nous voyons Péguy s'écarter de la grâce de son enfance, que j'intitulerais: de la grâce à la peine. Une étape où l'expérience de la peine conduit Péguy à retrouver la grâce: de la peine à la grâce. Une troisième étape enfin qui n'est plus une étape de flux et de reflux entre la peine et la grâce, mais qui est caractérisée par la communion de

la peine et de la grâce: présence mutuelle de la peine dans la grâce, de la grâce dans la peine; jointure, articulation secrète, qui furent les derniers mots de l'œuvre de Péguy comme elles avaient été le grand secret de sa vie.

Je ne pourrai traiter dans les pages qui suivent que des deux premières étapes: de la grâce à la peine; de la peine à la grâce. La troisième étape fera l'objet d'un ultime chapitre qui portera sur les quatre dernières années de la vie de Péguy, et en particulier sur le drame de sa situation familiale.

I

De la grâce à la peine

La première étape: «De la grâce à la peine», recouvre à peu près les trente premières années de la vie de Péguy: 1873, année de sa naissance, 1900.

Qu'on puisse placer les années d'enfance de Péguy sous le signe de la grâce au sens à la fois très large et très précis du mot, c'est ce qui ressort clairement de tout ce que Péguy nous a confié à ce sujet. En particulier quand il revient du service militaire en 1893 (il a juste 20 ans) et que, se promenant sur les bords de la Loire en se demandant ce qu'il va devenir, il éprouve le besoin de se remémorer son histoire. Il évoque alors les premiers pas que fit dans la vie avec sa robe de fille, «ce petit garçonnet lourdaud, sérieux et grave». Il se revoit dans la pauvre maison sans étage du fau-

bourg Bourgogne à Orléans, entre sa mère et sa grand-mère qui travaillaient toute la journée à rempailler des chaises. «Ma grand-mère s'arrêtait de rempailler pour faire la cuisine et pour s'occuper de moi... Maman travaillait au contraire du matin jusqu'au soir sans s'arrêter jamais pour gagner de l'argent et me donner du pain.»

Ces quelques mots nous livrent le climat dans lequel s'est déroulée l'enfance de Péguy. Climat austère, de pauvreté, de travail astreignant. Péguy avait dix mois quand son père est mort. Et depuis ce moment-là c'est du travail de sa mère et de sa grand-mère que dépend le pain de chaque jour. Vie austère mais vie heureuse. Les deux mots qui reviennent le plus souvent sous la plume de Péguy dans l'évocation de son enfance, c'est le mot «travail» et c'est le mot «heureux». Il nous dit comment, tout petit, il aidait sa mère en coupant les pailles qui servaient à rempailler les chaises: «J'aimais travailler. J'aimais travailler bien, j'aimais travailler vite... J'étais heureux de ma tâche bien faite, heureux, entièrement heureux de la confiance qu'elle me valait.» Ce n'était pas que le petit Péguy n'aimait pas jouer comme les enfants de son âge «surtout dans la rue», plutôt qu'avec des jouets, lesquels coûtaient trop cher, mais il aimait encore mieux travailler: «J'étais largement content quand je courais de toutes mes forces dans la vaste rue du faubourg et que je buvais l'air à

plein gosier; mais j'étais, je crois, plus heureux intimement, quand je travaillais dans la maison, à ma place, devant la fenêtre, sur ma toute petite chaise, entre ma grand-mère et maman.»

La grâce pour Péguy ce fut d'abord cela: cette maison de son enfance et l'éducation qu'il y reçut. Cette maison où régnaient l'ordre, le devoir, le courage. Quant Charles Péguy entre à l'école à sept ans, nous retrouvons chez lui ce même goût du travail, ce même bonheur: «Je sus bientôt lire couramment. J'en étais très fier et heureux; heureux d'apprendre, heureux de savoir.» Ce qui ne veut pas dire que le bon élève n'avait pas les défauts des écoliers de son âge. Sur ses bulletins hebdomadaires, il arrivait qu'on lût cette annotation: «Très bien, mais bavarde beaucoup trop»... C'est un défaut dont Péguy ne se corrigera jamais tout à fait.

Le petit Péguy apprend plus vite encore à compter et il éprouve encore plus de plaisir devant ces «résultats justes et merveilleux». Ce qui n'allait pas du tout, mais alors pas du tout, c'était l'écriture. Quand on sait l'écriture admirable que Péguy gardera jusqu'à la fin de sa vie, dans son labeur écrasant... «Je me barbouillais d'encre, je faisais passer la plume à travers le papier...» Péguy décrit alors la concentration de l'enfant sur son porte-plume, ce sérieux qui ne le quittera jamais: «Je tendais toute ma volonté au travail jusqu'à ce que le devoir fût écrit sans une seule faute, jusqu'à ce que la leçon

soit sue par cœur, sans une hésitation, comme ma prière...»

«Comme ma prière...» Il n'y avait pas que la maison, l'école, il y avait aussi l'église St-Aignan, le catéchisme, et c'était là bien sûr, le lieu privilégié de cette grâce, au sens précis du mot cette fois, dont l'âme de Péguy devait rester marquée pour toujours. Là c'était la même application, le même sérieux qu'à l'école: «Nous prenions au sérieux tout ce qu'on nous disait. Nous prenions tout au pied de la lettre... Nous apprenions la grammaire et également, et pareillement, nous apprenions le catéchisme.» Même sérieux, même bonheur. Péguy le redira tout à fait à la fin de sa vie: «Celui qui est chrétien (Péguy parle de lui) a pris au sérieux tout ce qu'il y avait dans le catéchisme.» Quand il était petit. Cela l'a mené loin...

Ce qui ressort du comportement du petit Péguy à la maison, à l'école, à l'église, c'est donc ce sérieux, cette gravité, cette profondeur avec lesquels il s'engage tout entier dans tout ce qu'il fait. C'est déjà tout l'homme dans l'enfant: «Rien n'est mystérieux, écrira Péguy, comme ces sourdes préparations qui attendent l'homme au seuil de sa vie. Tout est joué avant que nous ayons douze ans.» On comprend qu'il se soit si souvent reporté vers cette enfance laborieuse et heureuse comme vers une grâce.

«O comme il me souvient de l'enfance passée

... comme il me ressouvient de la lointaine enfance.»

C'est Jeanne d'Arc qui dit cela dans sa prison de Rouen. Mais Jeanne d'Arc c'est Péguy. Dans le Mystère des Saints-Innocents, Péguy célébrera cette «bénédiction» cette «grâce unique» de l'enfance.

Pourtant dans cette enfance heureuse, on ne peut pas ne pas déceler la présence d'une mélancolie, d'une peine, qui resteront l'une des constantes du tempérament de Péguy. Bien significatives à cet égard sont les confidences que Péguy fit à l'un de ses camarades, un jour de mai 1892 (il avait 19 ans): «Il me dit son enfance sans joie dans le foyer sans intimité profonde, d'où le père était parti prématurément, une grand-mère illettrée... une mère pour qui la vie était rude et qui était plus rude encore que la vie... L'enfant grandit entre ces deux femmes pour qui les gestes d'affection étaient faiblesse interdite et au demeurant du temps perdu.» Non pas que la mère de Péguy n'aurait pas été heureuse, comme toutes les mamans, de s'occuper davantage de son petit Charles... On a quelques mots d'elle à ce sujet qui en disent long: «Quand il était petit, je lui faisais faire sa prière du matin et du soir, et il allait à la messe à St-Aignan. Mais pas avec moi. Moi je n'avais pas le temps, vraiment pas le temps... Toute la semaine on travaillait dur ma mère et moi. Le dimanche on nettoyait (les bouts de paille, la poussière qui volait partout...). Pensez que je ne me suis jamais promenée avec mon Charles, jamais, jamais, jamais!» Une

maman qui ne s'est jamais promenée avec son petit garçon! Jamais! Ces mots en disent très long sur cette absence de détente, de joie, et, au fond, de tendresse dans la vie du petit Péguy. On s'est demandé si ce n'était pas cette peine de son enfance que Péguy a évoquée dans les quatre vers mystérieux et si beaux de la Présentation de la Beauce à Notre-Dame de Chartres:

«Et nous avons connu, dès nos premiers regrets
Ce que peut receler de désespoirs secrets
Un soleil qui descend dans un ciel écarlate
Et qui se couche au ras d'un sol inévitable.»

Quoi qu'il en soit, cette peine, cette blessure secrète devait rendre Péguy singulièrement sensible et vulnérable à la peine des hommes et à toutes leurs blessures. Et c'est précisément la rencontre de cette peine qui va le détourner pour un temps de la grâce de son enfance.

La rencontre de la misère

A quel moment Péguy a-t-il abandonné la pratique religieuse? On ne peut pas le préciser exactement. Mais il semble que ce soit durant son séjour au Lycée Lakanal (1891-1892) où il prépare le concours de l'Ecole normale supérieure. C'est à ce moment-là en tout cas (il avait dix huit ans) que s'opéra en lui cette «révolution profonde intérieure», comme il dira lui-même, qui se traduit par

une adhésion enthousiaste et sans réserve au socialisme.

Deux événements décisifs vont se produire alors dans la vie de Péguy sous la forme de deux rencontres: la rencontre de la misère et la rencontre d'un homme dénommé Marcel Baudouin.

En octobre 1893, Péguy est entré à l'Ecole Ste-Barbe pour préparer une seconde fois le concours de l'Ecole normale. A l'école, il y a deux œuvres catholiques dirigées par l'aumônier: l'abbé Batiffol, qui ont pour but de secourir les malheureux: «la Mie de Pain» et la Conférence de St-Vincent de Paul. Péguy se joint aux camarades qui en font partie. Il visite les familles ouvrières. C'est pour lui une révélation. Il avait connu la pauvreté faubourg Bourgogne, il n'avait pas connu la misère. Il n'avait pas idée de cette misère sordide qui sévissait dans les taudis des grandes villes. Il en est complètement retourné. Les secours apportés par la religion ou la société lui apparaissent dérisoires devant l'ampleur du fléau. Et il se pose la question: Que peut la bonne volonté de quelques-uns, que peuvent les aumônes dans une société aussi mal faite, «mécaniquement organisée pour faire des pauvres»? C'est la question douloureuse, angoissée que Péguy va mettre sur les lèvres de la petite Jeanne d'Arc, dès la première scène du drame qu'il se prépare à écrire.

Angoisse de Jeannette devant ces deux enfants affamés qu'elle rencontre sur la route: «Je leur ai

donné mon pain: la belle avance! Ils auront faim ce soir, ils auront faim demain!... Les voilà repartis sur la route affameuse. Qu'importe nos efforts d'un jour, qu'importe nos charités? Je ne peux tout de même pas faire manger aux passants tout le pain de mon père. Et même alors, est-ce que ça paraîtrait? Dans la masse des affamés. Pour un blessé que nous soignons par hasard, pour un enfant à qui nous donnons à manger, la guerre infatigable en fait par centaines, elle, et tous les jours, des blessés, des malades, et des abandonnés. Tous nos efforts sont vains... nos charités sont vaines...»

Que faire? A cette époque, celle où il écrit cette première Jeanne d'Arc, Péguy ne voit de solution que dans une réforme totale des structures sociales. Fasciné par l'urgence de cette tâche, Péguy va se détourner pour un temps du christianisme, de la grâce, pour faire face plus efficacement à la peine des hommes...

Et c'est en cette même année: 1894, que Péguy rencontre Marcel Baudouin. Marcel Baudouin, artiste, poète, possédé aussi par le rêve socialiste d'une cité meilleure, d'une cité harmonieuse, où il n'y aura plus d'injustice, plus de mal, plus de misère... Une amitié profonde naît entre les deux hommes qui durera jusqu'à la mort prématurée de Baudouin en 1896. Amitié telle que Péguy fera paraître son drame de Jeanne d'Arc sous le nom de deux auteurs associés: Marcel et Pierre Baudoin. Pierre Baudoin,

c'est Péguy lui-même qui prend le nom de son ami comme si c'était un frère. Il donnera de même le nom de Marcel au dialogue où il décrira «la Cité harmonieuse», cette cité idéale dont les deux amis préparaient la naissance et la vie. Et il signera là encore Pierre Baudouin. En 1897, il se mariera avec la sœur de Baudouin, et il appellera son premier fils Marcel. Tout ceci dénote chez Péguy une admiration sans borne pour son ami, quelque chose comme un emballement. Et comment ne pas sentir que cet emballement se retrouve dans le socialisme de Péguy?

Qu'est-ce qui nous frappe en effet dans ce socialisme? Ce qui nous frappe c'est précisément cet enthousiasme, cet élan, cet optimisme, et à la racine ce grand amour, ce profond amour de l'humanité. Le socialisme de Péguy n'est ni une option politique, ni une doctrine plus ou moins scientifique, c'est quelque chose qui est de l'ordre du cœur: aspiration généreuse, confiance ardente dans un avenir meilleur pour le peuple et pour l'humanité toute entière, rêve d'une communion universelle: «Il ne convient pas qu'il y ait des âmes qui soient des étrangères...» Il semble qu'à l'influence de Marcel Baudouin, il faille attribuer ce caractère lyrique et quelque peu utopique du socialisme de Péguy. Péguy n'était pas un utopiste, ce n'était pas un rêveur. Péguy, après la mort de Marcel Baudouin, ne parlera plus le langage de la cité harmonieuse. Et en réalité dès ces années 1894-

1897, sous l'optimisme du rêve socialiste, on sent en Péguy cette tristesse, cette angoisse, qu'il exprime si puissamment dans son drame de Jeanne d'Arc. Drème dont la publication (décembre 1897) n'a précédé que de quelques mois celle de «la Cité harmonieuse» (avril 1898). Sous le Péguy qui s'enchant de la cité future, il y a le Péguy torturé par la conscience du mal présent, de ce mal qu'il qualifie d'universel et qu'il pressent, dès cette époque, inéluctable.

Jeanne d'Arc

On connaît surtout le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc paru en 1910, alors que Péguy était redevenu chrétien. On connaît beaucoup moins ce premier drame tellement beau pourtant, du Péguy socialiste, où l'auteur se sert de son héroïne pour nous crier le tourment de son âme.

«A toutes celles et à tous ceux qui auront vécu,

A toutes celles et à tous ceux qui seront morts pour tâcher de porter remède au mal universel...

... Ce poème est dédié.»

Jeanne d'Arc incarne ici le socialisme de Péguy, mais c'est un socialisme qui rend un tout autre son que celui de la Cité harmonieuse. Au spectacle de la misère, du mal universel, la petite Jeanne est comme blessée à mort:

«C'est vrai.

Il est vrai que mon âme est douloureuse à mort.»

C'est que Jeanne se sent impuissante à remédier à la souffrance humaine, non seulement impuissante, mais lasse d'être complice.

«Savez-vous, Madame Gervaise, que nous qui voyons tout cela se passer sous nos yeux sans rien faire à présent que des charités vaines... Nous sommes les complices de tout cela?»

Alors Jeannette se souvient de ce qu'on lui a appris au catéchisme, et dépassant l'horizon des souffrances de la terre, elle pense aux souffrances éternelles des âmes qui se perdent, des âmes qui se damnent, et là elle se révolte.

«Mon âme s'affole à penser aux damnés.

A penser aux damnés, mon âme se révolte».

Et c'est comme un défi qu'elle lance à Dieu. Les souffrances de Jésus n'ont pas suffi? Eh bien! si Dieu a besoin de sa damnation à elle pour sauver les damnés, elle accepte.

«Ô s'il faut pour sauver de la flamme éternelle

Les corps des morts damnés s'affolant de souffrance,

Abandonner mon corps à la flamme éternelle,

Mon Dieu, donnez mon corps à la flamme éternelle.

Et s'il faut pour sauver de l'Absence éternelle

Les âmes des damnés s'affolant de l'Absence

Abandonnez mon âme à l'Absence éternelle,

Que mon âme s'en aille en l'Absence éternelle.»

Et comme Madame Gervaise accuse Jeanne de blasphémer en voulant faire pour les damnés ce que Jésus n'a pas pu faire, Jeanne pousse ce cri pathétique où Péguy nous livre l'angoisse de son âme:

«Alors, Madame Gervaise, qui donc faut-il sauver?

Comment faut-il sauver?»

Je pense que dans ce cri, qui est celui de la douleur et de la révolte, il y a autant et plus de christianisme que de socialisme. En réalité le socialisme de Péguy n'a éclipsé son christianisme qu'en apparence et il ne cessera d'y puiser son inspiration fondamentale, à savoir cet amour immense des hommes, cette soif de leur salut, d'un salut qui se veut non seulement temporel mais éternel. Il reste que ce cri nous fait saisir sur le vif l'état d'âme de Péguy en ces années 1897-1900. «Qui faut-il sauver? Comment faut-il sauver?» Etat d'âme où ce n'est plus la grâce qui domine mais l'angoisse, mais la révolte. Le spectacle de la misère humaine, le retentissement dans son âme de la misère humaine a fait passer Péguy pour un temps de la grâce à la peine.

II

De la peine à la grâce

Pour comprendre alors comment cette peine de Péguy va le reconduire tout doucement vers la grâce, il faudrait pouvoir suivre l'évolution, la croissance de cette

peine, dans les années qui s'écou-
lent entre 1900 et 1909.

Il y a eu d'abord l'expérience
personnelle que fit Péguy de la
souffrance humaine. Et il y a eu sa
contemplation de la souffrance du
Christ.

Le premier acte de cette période
douloureuse, pour ne pas dire dra-
matique, c'est la rupture de Péguy
avec le socialisme officiel. A la
suite d'un certain congrès, les lea-
ders socialistes ont cru devoir pren-
dre certaines mesures pour impo-
ser la discipline du parti. Péguy
vient de fonder une espèce de revue
intitulée: «Les Cahiers de la Quin-
zaine», où il entend s'exprimer en
bon Français, c'est-à-dire en toute
liberté. «La liberté, pourquoi fai-
re?» interrogera plus tard Berna-
nos. «Pour dire la vérité» répond
Péguy. «Qui ne g... pas la vérité,
quand il sait la vérité, se fait le
complice des menteurs et des faus-
saires... Nous demandons simple-
ment qu'on dise la vérité.» Dans la
crainte de ne plus pouvoir la dire
comme il voudrait, comme il fau-
drait la dire, Péguy rompt avec le
parti. Et il ira ainsi de déception en
déception, de rupture en rupture,
avec tous ses premiers compagnons
de lutte. Il se divise d'avec eux à
propos de la fameuse affaire Drey-
fus, au nom de la vérité toujours et
de la justice. Il se divise d'avec eux
quand le débarquement de l'empereur
d'Allemagne, Guillaume II, à
Tanger, avec ses revendications co-
lonialistes, lui fait prendre cons-
cience tout à coup d'une menace
nouvelle sur la France. A ce mo-

ment-là le pacifisme du militant
socialiste s'évanouit devant le pa-
triotisme du Français qui se réveil-
le. C'est comme la remontée en
Péguy d'une voix intérieure: «Cette
voix, comme il dira lui-même, qui
n'était pas une voix du dehors,
cette voix de mémoire engloutie là
et comme amoncelée on ne savait
depuis quand, ni pourquoi.» Cette
voix, c'était la voix de sa patrie
charnelle: sa patrie qu'il fallait dé-
fendre puisqu'elle était menacée.
Du coup Péguy se précipite à Paris
au magasin du Bon Marché pour
s'acheter une paire de chaussures
de marche bien solides et il écrit
aux autorités militaires pour qu'on
le maintienne, malgré son âge, dans
l'armée active.

On a l'impression, avec cet épi-
sode, que s'opère chez Péguy
comme un rétablissement d'équili-
bre, comme un retour à la santé: je
ne parle pas de la santé corporelle
qui, nous allons le dire, laisse beau-
coup à désirer; comme si, sous le
choc de l'événement qui le fait pas-
ser du rêve à la réalité, Péguy se
retrouvait pleinement lui-même. Il
le notera d'ailleurs plus tard en des
lignes qui nous donnent à penser
que ces années 1905-1906 marquè-
rent en lui, et par le même proces-
sus, le réveil non seulement du sens
de la patrie, de sa patrie charnelle,
mais le réveil aussi du sens de son
autre patrie: le réveil de la grâce.
Par le même processus, je veux dire
par la même remontée en lui d'un
instinct profond, une voix de mé-
moire engloutie, qui lui fait se res-
souvenir de l'être qu'il était et qu'il

n'a pas cessé d'être. «Car il sait (il, c'est Péguy) depuis quelques années, depuis qu'il est parvenu à ses 33-35-37 ans (il écrit cela en 1909)... il sait qu'il a retrouvé d'être l'être qu'il est». Quoi donc? Notons bien ces deux choses: «Un bon Français de l'espèce ordinaire, et vers Dieu, un fidèle et un pécheur de la commune espèce.»

«Un bon Français», et un «fidèle», pécheur bien sûr, mais fidèle... Est-ce à dire qu'il faille faire remonter si haut le retour à Dieu de Charles Péguy? Peut-être... Quand un des collaborateurs de Péguy lui fait remarquer, en corrigeant les épreuves du Cahier «Notre Patrie» (donc en 1905), qu'il y a une phrase qui ne va pas: «Veuille l'événement que...» (un événement ne veut pas, ça n'a pas de sens), Péguy lui réplique: «Dans deux ans (nous sommes en 1905), j'écirai: Dieu veuille... pas aujourd'hui. Ils ne comprendraient pas.» Ils, c'est-à-dire les abonnés des Cahiers.

Ce qui est certain, c'est qu'il se fait à ce moment en Péguy un travail souterrain, secret: il retrouvera Dieu comme il a retrouvé sa patrie, non pas par des preuves, ni par des arguments (il dira qu'il n'en faut pas) mais par un «ressourcement» (ce mot qui a fait fortune est de lui), c'est-à-dire par la lente remontée en lui de cette voix de mémoire engloutie. Et de même que c'était sous le coup de l'angoisse que s'était réveillé en lui le sens de sa patrie, ce sera en s'enfonçant plus avant dans l'angoisse et dans la peine qu'il se retrouvera bientôt

sans trop savoir comment, entre les mains de Dieu. «Quand la détresse paraît, mon ami, c'est que la chrétienté revient.» C'est ainsi que Péguy en 1909 évoquera son itinéraire...

«*Quand la détresse paraît*»

Et de fait c'est la découverte la plus importante que Péguy fait en ces années 1907-1909: découverte de la détresse insondable, de la misère radicale de l'homme.

C'est d'abord la peine énorme et l'angoisse que lui donnent les Cahiers de la Quinzaine. Il a jeté dans cette affaire toutes ses ressources financières, toute la dot de sa femme y a passé. En réalité Péguy ne cessera pas de se battre dans une pauvreté proche de la misère. Il nous parle de l'«anxiété atroce des échéances» qui vous «serre au larynx», qui vous met «la colique dans le ventre», surtout quand on a été assez téméraire, assez aventureux, pour oser fonder une famille, pour donner naissance à des enfants: élever seulement trois enfants, y pensez-vous, quel grotesque, quel ridicule!...»

Là-dessus vient se greffer la maladie. C'est la fameuse grippe qui lui tombe dessus dès la fondation des Cahiers. Les Cahiers avaient démarré avec un petit air de triomphe, littéralement: le tout premier cahier n'était-il pas intitulé: «Le triomphe de la République»? Mais voilà que le deuxième a pour titre: «De la grippe», et le troisième:

«Encore de la grippe», et le quatrième: «Toujours de la grippe...» On peut sourire, Péguy lui aussi a souri en traçant ces titres. L'expérience n'en fut pas moins douloureuse et décisive. Péguy a eu peur. Il avait commencé par relire Pascal, par jouer un peu au malade. Et puis la température était montée à 40°, accompagnée de délire. «Je n'en voulais rien dire. Mais j'ai eu peur.» Péguy a comme une révélation de la mort. Il la voit étendant son ombre sur toutes choses et sur lui-même. Expérience décisive: «Pendant seize ou vingt heures, je formai des pensées que je n'oublierai de ma vie... Ce sont des pensées à longue échéance...»

Péguy était pourtant robuste, de tempérament sportif, mais le travail l'épuise, et il retombera souvent malade. «Voilà deux mois que je me débats entre la fatigue et la maladie. J'ai peur de tomber trois mois trop tôt.» Il écrit cela le 9 mai 1905.

Quand Joseph Lotte vient rendre visite à Péguy en septembre 1908, celui-ci est au lit avec une grave crise de foie qui dura quatre semaines: «Je le trouvai épuisé. Toute l'énorme fatigue soutenue depuis douze ans l'écrasait enfin...» Et Péguy rendra compte de cette nouvelle offensive de la mort dans une page admirable de *Clio*. *Clio*, c'est l'Histoire, cette vieille femme «marmottante, pleine de mémoire et d'expérience».

«C'est un grand événement pour tout homme, mon enfant, c'est une grande affaire de faire, fût-ce dans

son lit, son dernier chemin, et de voir son dernier soleil... C'est une entreprise terrible que de mourir.»

A toutes ces peines, il faut en ajouter une autre qui fut sans doute pour Péguy «la source la plus profonde de son désarroi et de sa détresse», une peine qui durant ces dix années, fut une blessure toujours ouverte au cœur de Péguy; au cœur de cet homme si nerveux, si sensible, si assoiffé aussi non seulement d'action, mais de communication, de communion: cette peine, ce fut l'échec. L'échec retentissant, si l'on peut dire, de la Jeanne d'Arc de 1897, dont on ne vendit qu'un exemplaire, l'échec des *Cahiers*, non pas retentissant, mais comme dira Péguy lui-même «étalé sur dix, quinze ans, un désabusement perpétuel... Nous ne nous le dissimulons pas. Nous sommes des vaincus. Depuis dix ans, depuis quinze ans, nous n'avons jamais fait que perdre du terrain.»

Ce qu'on sent surtout dans ce désabusement de Péguy, c'est la déception amère qui lui est venue de ce à quoi il avait cru, de ceux en qui il avait cru. «Tout ce que nous avons soutenu, tout ce que nous avons défendu: l'intelligence et le bon français, la révolution et notre ancien socialisme, la vérité, le droit, le bel ouvrage, tout ce que nous avons soutenu, tout ce que nous avons défendu, recule de jour en jour devant la barbarie, devant une inculture croissante, devant l'envahissement de la corruption politique et sociale.»

«Notre ancien socialisme!» Quelle déception dans cet aveu! Quelle amertume dans la constatation de cet écart entre les beaux principes et la réalité quotidienne, entre ce qu'on proclame et ce qu'on réalise, entre ce qu'on a l'air de croire et ce qu'on fait: cet écart qui fait la comédie humaine, cette impossible insertion de l'idéal dans le réel, cet avilissement d'un grand amour humain «quand la basse politique entreprend de s'en servir...» Quelle amertume! mais aussi quelle révélation! Est-ce qu'on ne touche pas en tout cela la tare permanente de la condition temporelle de l'homme, le signe d'un esprit incarné, que son incarnation même fait déchoir, irrémédiablement! Quelle révélation pour un socialiste dont le système de pensée exige qu'il voie tout en beau, ou en tout cas en toujours meilleur? L'expérience de Péguy ici, c'est que le temps détruit tout et que le socialisme n'est plus rien. «Le socialisme a failli être quelque chose dans le monde. Il pouvait être tout. Aujourd'hui, 1907, au seuil, au commencement de 1908 il n'est plus rien.»

Le malheur devant lequel Péguy cette fois se trouve affronté, c'est un malheur auquel aucune réforme économique et sociale ne pourra porter remède. Il s'agit là de rien moins que de cette misère fondamentale, de cette dégradation, qui proviennent de la nécessaire incarnation de l'esprit dans le temporel, des choses de l'esprit dans les choses du temps. A ce plan, la petite

Jeanne d'Arc de 1897 le présentait déjà: «Ce ne sont pas seulement nos charités (nos aumônes) qui sont vaines, ce sont tous les efforts de l'homme; car l'homme, en dépit de tous ses efforts, ne pourra jamais éliminer cette misère qui tient à sa condition même», à sa condition, comme dit Péguy, d'«âme charnelle».

Nous touchons ici au point le plus creux de la peine, de la détresse de Péguy. «Tous nos efforts sont vains.» Mais ce point est aussi celui où la grâce va descendre sur cette peine, va s'articuler sur cette peine, pour faire remonter Péguy tout doucement vers un autre royaume.

Seule la grâce

Si, face à la misère humaine, les efforts de l'homme sont vains, c'est peut-être que le problème qui se pose à lui est d'un autre ordre qu'il avait cru; c'est peut-être que la solution doit en être cherchée, moins du côté d'une révolution qui relève des hommes, que du côté d'un salut qui relève de Dieu. C'est peut-être qu'à la question passionnée de la petite Jeanne d'Arc: «Qui faut-il sauver? Comment faut-il sauver?» Madame Gervaise avait raison quand elle répondait: «En écoutant Jésus; en imitant Jésus.»

C'est ce que Péguy va faire. Quand Jacques Maritain, en juillet 1907, vient voir Péguy pour lui faire part de sa propre conversion et de son baptême, Péguy s'écrie:

«Moi aussi, j'en suis là!» Mais il ajoute aussitôt: «N'en dites rien à personne.»

Un an s'écoule ainsi jusqu'à la fameuse visite que Joseph Lotte vient rendre à son ami en septembre 1908. «Je le trouvai épuisé, écrit Lotte. Toute l'énorme fatigue soutenue sans défaillance depuis douze ans, l'écrasait enfin. A un moment il se dressa sur le coude et, les yeux remplis de larmes: «Je ne t'ai pas tout dit... J'ai retrouvé la foi... Je suis catholique.»

Que s'est-il passé? Qu'est-ce que Péguy a fait pour retrouver la foi, pour retrouver la grâce? Péguy ne s'en est pas expliqué. Sans doute parce que c'était inexplicable. Sans doute parce qu'il s'agissait là «de ces preuves souterraines, sournoises, de ces preuves qui atteignent un homme, un malheureux dans le fond, et le tréfonds, qui saisissent un homme par le ventre du cœur».

Et c'est bien en effet quelque chose de ce travail-là, de cette opération viscérale de la grâce, «dans le ventre du cœur», que Péguy nous laisse deviner, dans les deux œuvres maîtresses qu'il a écrites en ces années 1909-1910: «Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle», et «Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc.» Ce qui est au centre de ces deux œuvres, ce qui en commande tout le développement, c'est la contemplation pathétique à laquelle Péguy se livre de la passion et de la mort du Christ.

Dans «Clio», Péguy nous dit très explicitement comment c'est à par-

tir de sa propre détresse devant la mort qu'il a porté son regard vers la détresse du Christ. Sa détresse à lui? Il nous l'avait confiée déjà. Mais il éprouve le besoin d'y revenir pour nous redire que, décidément, pour tout homme sans exception «c'est une entreprise terrible que de renoncer à la lumière du jour... que ce déchirement du corps... incroyablement terrible...» Et qu'il faut que la détresse des hommes soit bien grande pour qu'elle puisse parfois leur apparaître pire que la détresse de la mort. Il décrit alors en termes bouleversants l'expérience qui fut la sienne dans cet état où l'avait plongé le grand épuisement de ses forces. A l'époque, on appelait cela «neurasthénie», on dirait aujourd'hui dépression nerveuse. Peu importe! «Etat... où enfin nous mesurons notre infirmité... où nous contemplons notre détresse... quand tous les voiles, quand tous les masques enfin sont tombés; quand notre réalité nous apparaît nue, ce qu'elle est, les seuls moments de la vie où l'on ne mente pas, où l'on ne déguise rien, où l'on soit sincère... absolument, totalement sincère; quand rien ne subsiste dans l'homme que le sentiment de notre incurable, de son incurable néant, dans ces moments-là, mon petit ami, les seuls... où nous osons voir clair... dans ces temps les plus bas, je ne vous conseille pas, mon ami, mon pauvre enfant, de regarder encore, de vous reporter au texte... d'ouvrir encore votre cœur sur cette agonie tragique, sur cette infi-

nie détresse... O Fils le plus aimé qui montait vers son Père!»

Sans doute faudrait-il avoir été malade soi-même à en mourir pour comprendre ici ce que Péguy veut dire. Cette agonie du Christ qu'on regarde avec légèreté quand tout va bien, on la regarde autrement, quand on commence à ressentir soi-même quelque chose dans son âme et dans sa chair.

La Passion du Christ

Péguy nous dit alors ce que fut pour lui, à partir de sa propre souffrance, cette contemplation des souffrances du Christ. Ce qu'il découvre, c'est que Dieu lui aussi a craint la mort. Il le souligne dans son texte: «Dieu même a craint la mort.» Il passe alors en revue tous les détails de la Passion, jusqu'au coup de lance final, pour dire que tout cela ce n'était rien encore. Ce qui avait commencé à être sérieux, cela avait été le reniement de Pierre, et puis surtout la trahison de Judas (toutes ces ruptures dont Péguy lui-même avait tant souffert) et puis... et puis surtout ce qui compte, ce qui fut la moelle et l'intérieur et le contenu de cette passion, ce fut le moment où il est écrit que Jésus prenant avec lui Pierre et les deux fils de Zébédée commença à se contrister et à être affligé (rappe-lons-nous l'angoisse de Péguy devant la mort): «Mon âme est triste jusqu'à la mort.» Et Péguy de s'arrêter alors sur la parole d'angoisse,

sur la parole de détresse du Fils de Dieu: «Mon père, s'il est possible, que ce calice passe loin de moi. Pourtant non comme je veux, mais comme tu veux...»

C'est alors comme si Péguy lisait ces pages pour la première fois: «Si on n'était pas abruti, mon enfant (c'est toujours la vieille Clio qui parle) ... ankylosé par des générations entières de catéchisme, d'habitudes, ... mon enfant, qui ne serait saisi... épouvanté de ces lignes, de ces quelques lignes atroces, de cette effrayante prière. Quand on y pense...» Suivent alors des pages extraordinaires où Péguy considère que «tout était prêt»: tout était prêt depuis la chute, tout était préparé, «tous les personnages étaient montés sur le plateau pour jouer le drame». Tout était en place: les soldats, leurs épées, leurs lanternes, «la lance même dans la chambrée du bas, appuyée au troisième paquetage... tout était prêt. Lui seul ne l'était pas...» Il s'était pourtant préparé depuis longtemps. Il était pourtant d'accord dès les premiers instants de l'Incarnation: «Quelle ne faut-il pas que soit la mort mon enfant, pour qu'à ce moment-là il ait eu une hésitation, pour qu'une hésitation atroce l'ait fait un instant balancer...» Et dans la parole douloureuse de Jésus à ses disciples endormis: «L'esprit est prompt, mais la chair est faible», Péguy, dans un éclair de génie, perçoit non pas une réprimande, non pas un enseignement, mais une confiance: «une révélation d'homme à

homme, d'un pauvre être à un pauvre être...» Quel regard! et déjà quel amour!

Péguy entre avec toute son âme dans la peine du Christ. Il y entre avec cette sensibilité frémissante d'un homme qui a lui-même terriblement souffert. Et alors qu'est-ce qu'il découvre dans cette peine du Christ? Il découvre que Dieu s'est fait homme, pleinement homme. Et que c'est là-dessus que tout repose. Lui que la dégradation du spirituel dans le charnel avait tant déçu, voici qu'il découvre dans le Christ que Dieu lui-même a joué ce jeu, qu'il est descendu lui-même dans cette misère et qu'il lui a donné un sens nouveau. Ce qui est difficile pour la plupart des hommes c'est d'admettre la divinité du Christ. L'originalité de Péguy, c'est de retrouver la foi en découvrant que Dieu s'est fait homme, qu'il est entré à plein dans la souffrance, dans la détresse, dans la mort même de l'homme, et qu'il leur a conféré par là une dignité infinie. Voilà ce sur quoi pour Péguy tout repose: «S'il n'avait pas eu ce corps, mon ami... s'il n'avait point été l'âme charnelle (Péguy souligne), enfin s'il n'avait pas souffert cette mort charnelle, tout tombait, mon enfant, tout le système... Tout le christianisme tombait. Car il n'était point homme tout à fait... Refusant d'éprouver la plus grande terreur, la plus grande détresse de l'homme. Il n'était point homme. Donc il n'était point l'Homme-Dieu. Jésus. Le juif Jésus.»

La grâce du christianisme

La passion de Jésus apparaît ainsi à Péguy comme «la preuve, le contrôle, la réalisation suprême de son incarnation». Dieu s'est fait homme. Nous touchons là à la source profonde où s'alimentera désormais la foi de Péguy. Pour lui «la grâce capitale du christianisme» ce sera cela: cette insertion de l'éternel dans le temporel, cette articulation de l'un sur l'autre, qui permet à l'homme plongé dans le temporel, d'y rejoindre maintenant l'éternel, de faire de l'éternel avec le temporel.

Quand j'entends les théologiens réclamer une formulation nouvelle de la sainteté pour les hommes de notre temps, je pense que c'est dans cette intuition de Péguy que nous la trouvons. Pendant longtemps les hommes ont cru devoir sacrifier les valeurs temporelles aux valeurs éternelles. Et puis ils ont découvert les valeurs temporelles et celles-ci les ont détournés des valeurs éternelles. Il s'agit maintenant de tenir ensemble les valeurs temporelles et les valeurs éternelles, en comprenant qu'on peut et qu'on doit rejoindre l'éternel non pas en se détournant du temporel mais à travers ce temporel; spiritualité de transparence: qu'on peut faire de l'éternel avec le temporel. Parce que loin d'être étrangers l'un à l'autre, l'éternel et le temporel sont articulés l'un sur l'autre.

Au fond ce que Péguy découvre au niveau du christianisme, c'est ce

qui est en train de s'opérer au niveau de son cœur, au niveau de sa vie: cette liaison de la peine et de la grâce, ce passage de l'une à l'autre. Le spectacle de la peine des hommes l'avait détourné pour un temps de la grâce. Mais il a fait l'expérience personnelle de la souffrance humaine; il a compris que du côté des hommes, elle était sans remède, qu'aucune révolution n'y pouvait rien; il a découvert alors que Dieu avait fait la grâce aux hommes d'entrer lui-même dans leurs peines jusqu'à en mourir pour les en sauver. C'est cette expérience, c'est cette contemplation qui font que Péguy se retourne maintenant vers ce salut, vers cette grâce: de la peine à la grâce...

Un pas pourtant lui reste à faire. Car si la passion de Jésus a rétabli Péguy dans la foi, cette passion demeure une épreuve redoutable pour son espérance: n'y a-t-il pas des hommes que la souffrance de Jésus a été impuissante à sauver? Alors? C'était toute l'angoisse de la petite Jeanne d'Arc dans le drame de Péguy.

Or voici qu'en ces années 1909, 1910, Péguy reprend ce drame. Il en reprend du moins la première partie: Domrémy, qu'il projette d'intituler: *Mystère de la vocation de Jeanne d'Arc*, qu'il appellera finalement: *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*. C'est le même drame, c'est le même texte qu'en 1897; Péguy n'en retranche pas un mot, mais il le développe, il le gonfle; ce faisant il donne à son texte une orientation nouvelle, et il nous li-

vre le dernier secret de son retour à la grâce, de tout retour à la grâce. *Humilibus Deus dat gratiam*. C'est aux humbles que Dieu donne sa grâce. Le *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* a pour thème fondamental non pas la charité, mais le passage de Jeanne d'Arc de l'orgueil à l'humilité du cœur. Orientation nouvelle dans l'âme de Péguy, qu'il faut évidemment rattacher à sa contemplation des souffrances du Christ. Et il est bien intéressant de voir que dans *Clio* déjà il avait souligné ce lien et décrit en ce sens le progrès à la fois du christianisme et du chrétien.

«Voilà, chrétiens, crie Péguy, voilà votre progrès... Au commencement un Dieu dans tout l'éclat... dans toute la jeune majesté de sa création... et plus de 50 siècles de progrès... conduisant à ceci: un Dieu tombé en avant sur la face... un Dieu prostré sur la face de la terre... un Dieu humble, un Dieu soumis dans toute la détresse et plus que dans toute l'humilité de l'homme. Voilà votre progrès, enfants. Voilà quelle en est la forme...»

Dans le *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, Péguy nous décrit ce progrès dans l'âme de Jeanne (c'est-à-dire dans son âme à lui). Et ici, comme dans *Clio*, tout se rattache à une méditation sur la passion du Christ doublée d'une méditation sur les douleurs de la Vierge, dont Péguy n'était pas peu fier: «Ça m'a tenu huit jours... Après j'étais vanné... Des choses comme ça c'est dicté.»

«*Nous sommes derrière Jésus*»

L'intuition de Péguy ici c'est qu'on ne peut pas contempler l'humilité du Christ en sa passion sans s'engager dans la même voie. Déjà, au cours du premier drame, quand Jeanne avait poussé son cri de révolte devant la souffrance des damnés:

«Qui faut-il sauver? Comment faut-il sauver?»,

madame Gervaise avait bien perçu ce qu'il y avait d'orgueilleux dans cette révolte:

«Pourquoi vouloir, ma sœur, sauver les morts damnés de l'enfer éternel et vouloir sauver mieux que Jésus le Sauveur?»

Elle avait repris l'enfant dans le sens de l'humilité. Comment sauver autrement qu'«en imitant Jésus, en écoutant Jésus?» Mais dans le Mystère, douze ans plus tard, on sent madame Gervaise bouleversée par cet orgueil:

«Comme tu parles, mon enfant, comme tu parles... Nous sommes derrière Jésus, mon enfant, nous marchons derrière lui... nous sommes le troupeau qui marche derrière le pasteur. Nous n'avons pas à courir devant lui.»

Mais Jeanne reste sourde à cette voix de l'humilité et elle réitère sa demande d'une façon encore plus instante:

«Madame Gervaise, je vous le demande: qui donc faut-il sauver? Comment faut-il sauver?»

Et madame Gervaise de répéter:

«En imitant Jésus, en écoutant Jésus...»

Puis, après un silence:

«Le maître Sauveur n'a pas même essayé de sauver les damnés après (il avait fait tout ce qu'il pouvait avant) car il avait connu que l'enfer éternel est enclos sans espoir.»

«Il avait connu que ce sont des âmes forcloses, déclarées forcloses.»

Il n'y a donc pas à vouloir faire mieux que le fils de Dieu. Il n'y a qu'à faire de son mieux comme lui, et à s'en remettre à Dieu pour ce qui nous dépasse. Et Péguy d'insérer ici cette page d'Evangile où Jésus exhorte ses disciples à la confiance: «Ne soyez pas inquiets!»

A partir de là le dialogue se développe avec une grande intensité dramatique entre ces deux voix qui sont comme les deux voix intérieures qui se disputent l'âme de Péguy: la voix de l'orgueil et de la révolte, la voix de l'humilité et de l'abandon.

Si on ne peut pas faire mieux que Jésus, il faudrait au moins faire mieux que ses disciples, être un peu moins lâches que ses disciples qui l'ont tous abandonné!

«Je crois que si j'avais été là, je ne l'aurais pas abandonné!»

Alors madame Gervaise de prononcer pour la première fois le mot qui ne se trouvait pas dans la première Jeanne d'Arc:

«Ma fille, mon enfant, gardons-nous du péché d'orgueil. Nous som-

mes faits comme les autres... Nous eussions fait comme eux... Tous l'ont abandonné. Nous l'eussions abandonné aussi...»

Jeanne va se battre contre cette pensée, au point que madame Gervaise finira par entrer dans une sainte colère:

«Pierre l'a renié trois fois, et puis après? Nous, nous l'avons renié des centaines et des milliers de fois...»

Mais Jeanne s'obstine encore:

«Jamais des hommes de ce pays-ci... Jamais des paysans français ne l'auraient renié...»

Et comme madame Gervaise répond qu'il fallait que les Ecritures fussent accomplies, la réponse arrive cinglante:

«Ils auraient laissé à d'autres le soin de les accomplir...»

Mais madame Gervaise ne se laisse pas démonter et tout à coup on a l'impression que Jeanne faiblit:

«Je dis seulement ceci: Jamais nous, nous ne l'aurions lâché.»

En tout cas, saint François, sainte Claire (madame Gervaise était franciscaine) ne l'auraient pas lâché... Sous cette blessure qui l'atteint au plus profond d'elle-même, madame Gervaise contre-attaque avec des paroles qui sont peut-être les plus belles de tout ce mystère:

«Si François... si saint Rémi étaient là, ils fileraient doux, ma fille! Tu profites de ce que moi, je ne suis qu'une pauvre femme, une pauvre pécheresse hélas! comme tout le

monde... Ils étaient si près de la grâce. Ils étaient si pleins de la source. Tout pliait devant eux... C'était une joie, une douceur de suivre, un contentement d'y aller. Il aurait fallu au contraire faire un effort pour ne point y aller. On se rendait... On se fondait... et on se sentait dans la liberté. On pleurait de grâce. On se baignait dans cette grâce... si François était là, ton cœur se serait fondu...»

A ces paroles, Jeanne faiblit encore. On sent qu'elle est touchée au cœur.

De l'orgueil à l'humilité

«J'ai dit seulement pardonnez-moi, je dis seulement...» Et elle fait pour la première fois un acte d'humilité: «Nous sommes de grands criminels, nous sommes de grands pécheurs.» Mais elle ne démord pas pour autant de sa conviction intime: «Mais jamais nous n'aurions fait cela!»

Madame Gervaise fait alors comprendre à Jeanne ce que c'est que l'orgueil: ce chef-d'œuvre du malin «qui détourne vers le péché les sentiments qui nous poussaient vers Dieu». On marchait sur la route, on était plein de bons sentiments, mais voilà que l'orgueil intervient qui nous fait «dérapier de Dieu». L'orgueil infatigable qui ne connaît pas le sommeil de la nuit... qui veille toujours, l'orgueil qui retourne tout, qui s'insinue partout, jusque dans les flots de la grâce pour nous noyer dans le péché.

Quand tout à coup Jeanne, dans un dernier sursaut: «Vous, madame Gervaise, vous n'auriez pas laissé faire cela!»

Madame Gervaise chancelle, balbutie, se dérobe: Je ne suis pas venue au monde dans ce temps-là, mon enfant.»

Mais Jeanne, implacable: «Vous, vous ne l'auriez pas renoncé.»

Alors madame Gervaise effondrée, d'une voix grise: «Mon enfant, je suis comme tout le monde, je ne vaud pas mieux que les autres.»

Jeanne, elle, reste sûre qu'elle n'aurait pas renié, mais elle dit cela humblement comme madame Gervaise:

«Je dis seulement: je suis comme tout le monde, mais je sais que je ne l'aurais pas abandonné.»

Et elle ajoute sur le même ton:

«Je crois bien qu'au fond je ne suis tout de même pas lâche.»

Alors devant cette humilité croissante, c'est comme si la porte de la grâce s'ouvrait soudain au regard de Jeannette. Madame Gervaise sent que le moment est venu et elle parle à Jeannette de ce trésor de grâce qu'il y a dans le Ciel: une source éternelle qui coule toujours et qui est éternellement pleine: «Voilà ce que n'ont pas compris les docteurs de la terre», c'est-à-dire: voilà ce que ne comprennent pas ceux qui sont toujours là à raisonner, à juger, à discourir du comportement de Dieu, comme si ce comportement ne dépassait pas infiniment leurs petites catégories et leur

petite logique, comme si le cœur de Dieu n'était pas infiniment plus grand que leur pauvre cœur. Il y a dans le ciel une surabondance éternelle de grâces: voilà le mystère dans lequel madame Gervaise invite Jeannette à se plonger, à se laisser submerger pour faire taire en elle toute révolte:

«Qu'est-ce que nous voyons?

Qu'est-ce que nous savons?

Et quand même cela serait... C'est affaire au Bon Dieu. Nos âmes sont à lui, les voies de Dieu sont insondables.»

C'est ce mystère dans lequel Charles Péguy lui-même s'est plongé pour se sortir de sa révolte et retrouver la grâce, c'est-à-dire l'espérance. C'est de lui qu'il parle, c'est son état d'âme qu'il décrit, quand il dit que:

«Jeanne se convainc qu'elle devait espérer sans motif, sans but, hors d'elle-même, sans savoir comment.»

C'est-à-dire dans un grand renoncement à ce qu'il pouvait y avoir d'orgueilleux et de trop personnel dans son angoisse et dans son désespoir.

En réalité, ce que Péguy a découvert, c'est qu'à l'intérieur de la foi: «J'ai retrouvé la foi», il y a une confiance; et qu'il n'y a pas de raison nouvelle à chercher quand on a la foi, pour avoir aussi la confiance, l'espérance. Si on croit, comme il dit, au Bon Dieu, on y croit sérieusement, et Péguy depuis son enfance a toujours tout fait sérieusement, si on croit au Bon Dieu pour

de bon, comment ne pas lui faire confiance, comment ne pas s'en remettre à lui, éperdument.

C'est ce que fait Jeanne d'Arc. C'est ce que fait Péguy. Jeanne d'Arc avait cru pouvoir s'ériger en juge de la conduite divine. Maintenant elle s'en remet à la souveraine sagesse de ce juge :

«Vous êtes le seul juge. O mon Dieu, pardonnez à ma pauvresse d'âme, à mon ânesse d'âme; qui ne savait rien.

... Devant vos jugements, vous seul faites la preuve et dans vos leçons aussi vous seul faites la preuve.»

Péguy fait comme Jeanne d'Arc. Il a beaucoup souffert. Il ne cessera pas de beaucoup souffrir durant les quatre années qui lui restent à vivre. Mais il ne se révoltera plus. Les peines: celles des hommes, les siennes, celles du Christ, l'ont reconduit pas à pas vers la grâce. Ces peines feront désormais qu'il s'abandonnera de plus en plus à la grâce.

Le mot de sa petite Jeanne d'Arc sera jusqu'au bout le sien :

«Moi aussi, mon Dieu,
Je suis dans votre main.»

P.J. HOUYVET, O.P.

Julien Green et Jacques Maritain

ou l'amour du vrai et la fidélité du cœur

C'est sous les auspices d'un étrange petit livre de Julien Green que se fit la rencontre de ce dernier et de Jacques Maritain. Le philosophe thomiste était certes connu, et le serait de plus en plus, de grands noms du monde de l'art et de la littérature. Avec Green, en tout cas, il allait voir se réaliser peu à peu une des plus belles amitiés qui se puisse imaginer.

C'est lui qui, du reste, en eut l'initiative. Il avait lu, en effet, dans une revue au nom peu banal, la *Revue des Pamphlétaires*, fondée par un personnage non moins original, Pierre Morhange, des pages brûlantes intitulées *Pamphlet contre les catholiques de France* et signées Théophile Delaporte. La brochure en question, parue en octobre 1924, était curieusement dédiée «aux six cardinaux français»... Dans une préface qu'il donnera quarante ans plus tard à la réédition du *Pamphlet*, il racontera comment il fut bouleversé par ces pages et comment, derrière le pseudonyme de Théophile Delaporte, il découvrit le jeune romancier qu'était alors Julien Green.

En cette année 1926 où, si l'on en croit la correspondance et le *Journal* de Green, ils firent connaissance, Jacques Maritain était professeur à l'Institut catholique de

Ce texte a fait l'objet d'un exposé lors du colloque organisé par le CIREP sur «Jacques Maritain et ses contemporains», qui s'est déroulé à l'Institut Catholique de Toulouse les 21 et 22 novembre 1990. Un livre, reprenant le titre du colloque, est à paraître prochainement aux Editions Desclée (Paris). Il rassemblera les conférences prononcées à cette occasion, auxquelles viendront se joindre d'autres études portant sur le même thème. Le présent travail sur Julien Green et Jacques Maritain constitue un condensé d'un ouvrage plus approfondi qui sera publié aux Editions Saint-Paul (Paris).

Paris et avait publié, depuis 1910, d'importants travaux, de nombreux articles et surtout de grands livres comme *La philosophie bergsonienne* (1913), *Art et scolastique* (1920), *Antimoderne* (1922), *Réflexions sur l'intelligence et sur sa vie propre* (1924) ou *Trois Réformateurs* (1925). S'il était donc un auteur déjà célèbre, il n'en était pas du tout de même de Julien Green. Celui-ci n'était revenu des Etats-Unis, où il avait fait des études supérieures, que depuis 1922 et n'avait guère publié, outre le *Pamphlet*, que deux courtes nouvelles. Lorsque Jacques Maritain parvient à entrer en relation avec lui par l'entremise de Stanislas Fumet, *Mont-Cinère* n'a pas encore paru et c'est le *Pamphlet contre les catholiques de France* qui retient son intérêt: «Mon admiration pour la dureté de ces beaux contours pascaliens enfermant je ne sais quel tremblement de détresse et le sentiment de me trouver soudain en face d'une âme exceptionnellement profonde me firent désirer de rencontrer l'auteur»¹.

«Une âme exceptionnellement profonde», oui sans doute, mais Maritain parle également, à propos de Green, de ces «chemins du monde et de la gloire littéraire, où il se sentait poussé avec crainte et une espèce de désespoir attentif»². Pouvait-il prendre toute la mesure du drame intérieur qui était alors celui du jeune écrivain? Pressentait-il que, d'une certaine manière, celui-ci faisait, dans le *Pamphlet*, son propre procès et aussi que la

«ferveur sauvage» et la «violence»³ qui parcourent cet opuscule recouvriraient de dangereux abîmes intérieurs? On voit bien quoi qu'il en soit, dès les premiers échanges, que l'affection de Maritain a quelque chose de paternel et que, vis-à-vis de cet ami de presque vingt ans son cadet, il va exercer une sorte de direction spirituelle infiniment respectueuse et discrète.

Plus que l'œuvre du romancier, pour l'essentiel encore à venir, c'est d'abord sa personnalité qui incontestablement le touche, avec tout ce qu'elle comporte de promesses mais aussi de possibles dangers. En 1925 ou 1926, il voit venir à lui, vêtu avec quelque raffinement, un jeune homme au beau visage. Des photographies de l'époque nous le montrent illuminé par la pureté et la droiture d'un regard dont la douceur semble se voiler parfois d'une certaine tristesse où passe sans doute la nostalgie des pays lointains de l'enfance. Robert de Saint Jean, l'ami fidèle de toute une vie, parle de son «visage pensif», de son «regard tourné vers l'intérieur» et évoque avec François Mauriac son «air sombrement angélique»⁴.

Quant à Jacques Maritain, Julien Green a lui-même magnifiquement parlé de «l'ineffable rayonnement de sa présence»⁵. A plus de cinquante ans de distance, il revoit «ce mince visage un peu penché de côté, ces traits fins et réguliers et surtout le regard souriant des yeux bleu pâle»⁶. C'est, là encore, le qualificatif d'angélique qui vient

tout naturellement sous sa plume et il parle même de «ce visage de statue médiévale qui était beaucoup plus le visage d'une âme que d'un corps»⁷.

Si ce ne sont pas en tout cas à proprement parler deux anges qui se trouvent alors face à face, c'est bien, selon la remarque de Jacques Maritain, «dans les régions de l'âme» que se noue leur amitié⁸. Qu'y avait-il donc de commun entre eux qui pût ainsi au départ les rapprocher? On pourrait s'interroger et même, à première vue, hésiter. Le peu de goût que Green manifeste pour la philosophie est bien connu. Sans qu'apparaisse jamais chez lui le mépris d'un Léon Bloy pour «la guenille philosophique»⁹, il ne se sent guère d'affinité particulière, non point certes avec le troisième degré d'abstraction, mais avec la conceptualisation métaphysique.

L'élan qui les portait l'un vers l'autre était-il nourri par de communes origines? Jean-Pierre Piriou souligne, dans sa présentation de la première édition de la correspondance, que tous deux sont passés du protestantisme au catholicisme. Mais outre le fait que les circonstances de ces conversions sont bien différentes, Henry Bars, plus nuancé, remarque avec raison que le protestantisme de départ n'était pas du tout le même dans les deux cas. Le jeune Julien avait été élevé dans un anglicanisme qui, certes, n'avait rien de fanatique et qui était fait essentiellement de la lecture quotidienne de la Bible avec, en

outre une ouverture très sensible au catholicisme. Quant à Jacques Maritain, bien que son père fût catholique, il avait été baptisé par un pasteur protestant, car sa mère était restée fidèle aux convictions de son propre père, Jules Favre qui, vers la fin de sa vie, s'était rallié au protestantisme, mais le protestantisme libéral. Cependant il n'avait pas reçu à proprement parler une influence religieuse dans ce milieu essentiellement marqué, comme l'écrira Raïssa, par «l'amour idéaliste du peuple, l'esprit républicain, et les combats politiques pour la liberté»¹⁰.

On serait par contre fondé à insister sur les goûts qu'avaient en commun nos deux protagonistes, qu'il s'agisse de littérature, de musique ou de peinture. Pour se limiter au domaine littéraire, nous pourrions parler, par exemple, de Charles Péguy ou de Baudelaire. Nous devrions faire aussi allusion à François Mauriac qui fut, oh! combien, un ami proche de Green comme de Maritain. Mais il faut évoquer ici au moins Léon Bloy. En 1918, à Rome, Green avait lu *Mon Journal* et avait été déçu. Alors, il fit l'acquisition d'autres livres de Bloy ainsi que de Huysmans et l'impression fut bien différente. «Je les dévorai, dit-il. Le premier me mettait le cerveau en feu, le second me donnait une douloureuse nostalgie du cloître»¹¹. Green fera même, bien plus tard, des conférences ou des cours sur celui qui fut le parrain de Jacques et de Raïssa. Ce qui le fascinait en

fin de compte chez lui, c'est le mystique, celui qui habite le monde de l'invisible et qui «est entré dans le surnaturel comme une feuille saisie dans un tourbillon de flammes»¹².

Nous touchons ici, à vrai dire, à des affinités plus secrètes, les plus profondes et les plus réelles aussi, qui ont, je crois, rapproché Maritain et Green. C'est le premier qui fera remarquer au second qu'il a été «appelé plus qu'un autre à voir un peu de l'autre côté du rideau»¹³. Et il semble bien en effet, que ce soit dans l'univers des mystiques que Green se trouve le plus à son aise. En juin 1919, il lit les *Pensées* et se met à genoux quand il arrive au *Mystère de Jésus*. Le *Journal* est rempli de références aux œuvres des grands spirituels, *L'Imitation de Jésus-Christ* certes, mais surtout le *Traité du Purgatoire* de sainte Catherine de Gênes et les écrits de saint Jean de la Croix, sainte Thérèse d'Avila, sainte Thérèse de Lisieux sur laquelle il rédige même un article en 1955, Elisabeth de la Trinité, les mystiques rhéno-flamands et, surtout, les grands jésuites français du XVII^e siècle – ce siècle qui «avait trouvé le ton juste, perdu depuis»¹⁴, tels le Père de Caussade ou, plus encore, le Père Surin sur lequel il composera une admirable préface à la *Correspondance* et dont le *Catéchisme spirituel* avait si profondément marqué les Maritain.

Mais il s'agit de beaucoup plus ici qu'un simple intérêt de lecteur. C'est un thème constant chez

Green que l'invisible a en lui-même plus de réalité que le visible, quelle que soit la fascination puissante que celui-ci exerce sur son imagination. Ce sentiment est si fort qu'il a même pu prendre la forme extrême d'une thèse qu'il jugera plus tard «bizarre» et selon laquelle «le monde extérieur n'existait pas tel que nous le voyions. On ne pouvait pas même prouver qu'il existât». Assurément, il ne souscrirait plus aujourd'hui sans nuances à cette «philosophie» de sa dix-huitième année. Il demeure qu'il voit la trace de «ces pensées étranges» dans toute son œuvre et qu'il ne se reconnaît de véritable patrie que dans l'univers de l'invisible¹⁵.

«Que je me sens étranger sur cette terre, étranger partout...»¹⁶. Un tel cri retentit à travers toute l'œuvre de Green avec, comme en écho, le bouleversement toujours apporté dans sa vie – comme dans celle de ses personnages – par «celui qui vient d'ailleurs». C'est de cette manière-là, n'en soyons par conséquent nullement surpris, qu'il regarde d'emblée Jacques Maritain. «J'eus l'impression, dit-il, de rencontrer un homme venu d'un autre monde. Il me sembla que l'invisible prenait corps, parlait avec une voix humaine, m'observait avec ces yeux d'azur où se reflétait la couleur des régions qu'il habitait»¹⁷. Et ce sentiment ne fera que s'approfondir avec le temps.

Au reste, Jacques Maritain se concevait bien lui-même comme un citoyen de l'invisible quelque

peu égaré en ce monde. Le sentiment d'être un voyageur sur la terre, il l'avait aussi fortement que son ami et c'est ce qui le lui rendait si cher. Assurément, c'est avant tout autour de cette fascination de l'absolu, dans laquelle le métaphysicien, le poète et le mystique se reconnaissent aisément selon la diversité de leurs approches, que Julien Green et Jacques Maritain se sont retrouvés et que les liens de leur amitié se sont resserrés. «Je puis dire que tout mon être tend vers le monde invisible», affirme sans cesse Green¹⁸. Si confronté que fut Maritain, de par sa vocation propre de philosophe, à ce «paradoxe douloureux», dont il a si bien parlé, «d'une fidélité absolue à l'éternel étroitement jointe à la plus diligente compréhension des angoisses du temps»¹⁹, a-t-il jamais pensé autre chose de lui-même?

*

Enracinée dans une telle faim de l'absolu et de ce qui dépasse tout ce que l'on peut imaginer, l'amitié entre le romancier pourtant voué à la fascination de l'imaginaire et le métaphysicien appelé à regarder dans le sensible par-delà même le sensible, ne pouvait avoir une simple signification humaine. Elle est, dit Jacques Maritain dans une lettre qu'il envoie à Julien Green au seuil de la guerre, «quelque chose de fort et de divin»²⁰. Bien des années plus tard, il affirme plus explicitement encore que «le mys-

tère de Dieu y est engagé»²¹, qu'il y a dans une telle affection «un dessein de la tendresse de Dieu que nous ne verrons clairement que dans l'au-delà»²².

De son côté, Green avait très vite perçu cela, sans pouvoir deviner le caractère déterminant pour sa vie qu'allait avoir une telle rencontre. Sans doute l'impression de départ était-elle mêlée et cela tenait, il le voit bien, aux difficultés personnelles dans lesquelles il était alors plongé et qui lui enlevaient toute disponibilité. Il reste que, dès le départ, il s'était engagé dans une relation confiante où Jacques Maritain exerçait peu à peu et avec toute la discrétion nécessaire une sorte de paternité spirituelle qui allait prendre d'ailleurs, de plus en plus, le caractère d'une présence plus fraternelle que paternelle.

La correspondance nous manifeste comment s'est exercée une telle assistance spirituelle. Il n'y a rien de possessif dans le regard de Maritain sur Green, rien qui, sous les apparences d'un désir de conversion, rappellerait une volonté de mainmise. «Il ne me prêchait pas, ce dont je lui savais gré», écrit Green en 1970²³. Aussi bien leurs échanges laissent-ils au lecteur l'impression bouleversante d'un respect infini et d'une tendresse sans limites. On relève constamment, dans leur correspondance, les marques d'une telle délicatesse et d'une telle affection mutuelles. Tous deux laissent parler simplement leur cœur. «Je pense à vous si souvent et avec tant d'affection»,

écrit Julien Green le 2 mars 1928²⁴. Ou encore, le 4 janvier 1929: «Je veux vous écrire pour vous dire que vous êtes toujours près de moi»²⁵. Et le 6 mai 1962: «Vous savez bien que je vous aime de tout mon cœur»²⁶. Jacques Maritain, de son côté, lui parle de son «affection, tout à fait unique à vrai dire»²⁷. Il l'appelle «mon bien-aimé Julien» et lui confie: «La profondeur de ma tendresse pour vous ne se mesure pas, et vous ne pouvez pas savoir non plus la profondeur de ma gratitude»²⁸. «Vous m'êtes plus cher qu'aucune parole ne peut le dire»²⁹. Ou encore, dans les toutes dernières années: «Votre lettre m'importe et me console plus que toutes celles que je pourrai recevoir, parce que vous êtes le plus aimé. Elle m'a rendu le courage de vivre, si peu d'envie que j'en aie... Cher Julien, les dernières lignes de votre lettre m'ont touché au fond du cœur. De mon côté laissez-moi vous dire que je vous aime d'une manière unique et sans bornes»³⁰.

Si je cite ces quelques lignes parmi les plus significatives, c'est parce qu'elles n'ont rien de conventionnel et qu'elles donnent le ton d'une amitié d'une extraordinaire qualité, intensité et profondeur. Un tel lien entre deux âmes d'une aussi exceptionnelle grandeur bouleverse à vrai dire les données d'un monde où, comme le notait Jacques Maritain dans un passage célèbre de sa *Réponse à Jean Cocteau*, «il y a si peu d'amour», «les cœurs sont si froids, si gelés, même et surtout

chez ceux qui ont raison, les seuls qui pourraient aider les autres. Il faut avoir l'esprit dur et le cœur doux. Sans compter les esprits mous au cœur sec, le monde n'est presque fait que d'esprits durs au cœur sec et de cœurs doux à l'esprit mou»³¹.

Ce qui constitue la substance de l'amitié entre Green et Maritain, c'est bien la tendresse et la fidélité du cœur dans un amour inconditionnel de la vérité. Tels sont les fondements d'une intimité qui s'approfondit en dehors de toute familiarité. «Une des plus grandes faveurs que Dieu m'ait faites, dit Julien Green, a été de mettre Jacques sur ma route, en 1925»³². A quoi donc fait-il ici allusion? Nul doute qu'il s'agisse de sa propre histoire intérieure et des douloureuses crises qui l'ont marquée. Aussi devons-nous, si nous voulons comprendre le sens profond de son amitié avec Jacques Maritain, retracer au moins les grandes étapes de cette histoire. Nous pourrions sans doute nous arrêter également sur les appréciations que l'écrivain et philosophe Maritain ne cesse de porter sur l'œuvre du romancier, de l'auteur du *Journal* et du mémorialiste. Mais cela a déjà été fait et bien fait par Henry Bars³³. Je me limiterai donc à cet aspect – moins étudié pour lui-même – de l'évolution intime de Green et du rôle que Maritain a pu jouer dans cette progressive transformation.

«Ce nouveau journal que je me propose de tenir le plus régulièrement qu'il me sera possible, écrit Julien Green le 17 septembre 1928, m'aidera, je crois, à voir plus clair en moi-même. C'est ma vie entière que je compte mettre en ces pages avec une franchise et une exactitude absolues...»³⁴. Sans doute, le *Journal* publié à ce jour n'est pas l'intégralité du texte original. Mais les éditions successives se sont enrichies et, avec le complément indispensable que représentent l'autobiographie et le précieux petit livre intitulé *Ce qu'il faut d'amour à l'homme*, nous disposons d'une relation suffisamment précise des grandes étapes de l'évolution spirituelle de l'auteur.

J'ai fait allusion plus haut à sa conversion au catholicisme alors qu'il avait seize ans. Cette conversion, décisive pour la suite, n'en avait pas moins été précédée d'une déjà riche expérience humaine et religieuse. Ainsi, ce que Green appellera «le grand événement de ma vie»³⁵, date des toutes premières années. Contemplant, depuis la fenêtre de sa chambre, le ciel étoilé, il est soulevé par «un élan d'amour»³⁶. «Tout devenait subitement autre... J'eus le sentiment d'une présence à la fois énorme et douce qui emplissait le ciel et, descendant jusqu'à moi, m'enveloppait d'amour comme nous enveloppe l'air que nous respirons...»³⁷. «J'ai aimé en ce monde, mais jamais comme en ce court moment, et je ne savais qui j'aimais. Pourtant je savais qu'il était là et que me

voyant il m'aimait aussi... J'étais sûr que quelqu'un était là et me parlait sans paroles»³⁸.

Désormais, comme dans son enfance, il pourra devenir tout à coup, à plusieurs reprises dans sa vie et sans raison apparente, «la proie d'un bonheur sans nom» qui l'arrache à lui-même³⁹. Cette expérience d'un bonheur inouï a cependant son revers. Une impression aussi forte l'accompagne: «La vie sur terre faisait peur. De tous côtés, l'homme était en danger»⁴⁰. La mort de la mère représente comme un sommet de douleur, le paradigme des angoisses futures. Dorénavant une sourde angoisse deviendra la compagne de sa vie pour lui rappeler que «demain n'existe pas»⁴¹. Elle grandira tout particulièrement dans son cœur durant les années précédant la Seconde Guerre mondiale. Et, de fait, cette guerre, il la vivra très douloureusement et comme une expérience spirituelle. Dans une lettre à Jacques Maritain encore inédite et récemment retrouvée, il parle de «la tristesse abominable où m'ont plongé les nouvelles de France. Quand la mesure sera-t-elle comble? Ce lent assassinat de la première nation chrétienne est quelque chose que l'esprit ne supporte pas. S'il n'y avait pas la prière, je crois que j'en deviendrais fou»⁴². Bien plus tard, achevant son grand livre sur *Frère François*, il confiera: «La Seconde Guerre mondiale me secoua l'âme comme on secoue quelqu'un par l'épaule»⁴³.

Mais l'angoisse peut aussi conduire au pur et simple désespoir, à cette expérience de ce que Green appelle «le gouffre» et qui «se distingue du néant. Il n'est pas *rien*. Il est quelqu'un»⁴⁴. «Il est comparable à cette bouche qui parcourt l'univers engloutissant les constellations. Il engloutit l'espace, le temps, tout. Il fait que rien n'existe, sauf Dieu»⁴⁵.

A propos de ces diverses expériences intérieures, on est déjà fondé à parler, avec Jacques Maritain, d'une «immense – et torturante – richesse humaine»⁴⁶. Et pourtant, le drame propre de Julien Green, celui dont Maritain fut le confident, a des contours beaucoup plus distincts que nous devons essayer de décrire.

*

Nous abordons là une question redoutable, car elle touche au secret du cœur. Impossible néanmoins d'éluder ce qui reste au centre de l'amitié entre Maritain et Green, de cette assistance spirituelle qui s'y exerce et dont la correspondance, même si elle n'est pas en mesure de nous en révéler tous les aspects, nous fait cependant pressentir la profondeur. A ce sujet l'échange de lettres qui intervient au mois de juin 1927 est déterminant, il fait suite, semble-t-il, à des confidences de Green sur ses difficultés personnelles. Quelles sont ces difficultés que Maritain veut l'aider à dénouer?

En cette année 1927, Green a déjà vu se succéder dans sa vie plu-

sieurs crises religieuses. Et, pour lui, les crises religieuses sont toujours une rébellion de l'esprit contre les exigences de l'instinct. Celui-ci, il en connaît la force qui est redoutable. Mais elle n'est rien, constate-t-il, à côté de la violence de la révolte qui peut s'emparer de l'âme lorsqu'elle ne veut plus de cette soumission, de cet esclavage à l'arbitraire du désir. «Le désir, c'est l'anarchie», dit-il. Certes, la faim charnelle qui «dévaste les jours et les nuits»⁴⁷ pourra triompher chez Green au point qu'à partir de 1929 il s'éloignera de l'Eglise. Mais, comme le remarque Maritain, «même à l'époque où il a failli quitter la foi de son enfance, Dieu ne l'a jamais quitté. L'ange de la Vérité s'est toujours tenu près de lui»⁴⁸. De fait le débat intime qui n'a jamais cessé chez Green aboutira, en 1939, au retour définitif à la pratique des sacrements. Les grands ébranlements intérieurs initiés par le conflit de la chair et de l'esprit ne cesseront pas pour autant. Julien Green saura, non pas seulement ce que c'est que d'être double, mais comment on peut être habité par deux êtres, «deux hommes en nous, dont l'un veut couper la gorge à l'autre»⁴⁹.

Dans son œuvre autobiographique que Jacques Maritain admire comme un témoignage religieux «dont l'extraordinaire sincérité a des sources divines»⁵⁰, Julien Green raconte quelle forme particulière prend chez lui la lutte entre «l'énergie spirituelle et l'émotion passionnelle»⁵¹. On aurait tort, me

semble-t-il, de ne considérer seulement dans une telle relation que la genèse d'une homosexualité. Sans doute l'auteur montre-t-il sans détour et avec toute la clarté nécessaire l'emprise progressive sur sa vie d'une telle tendance affective. Lorsqu'il en découvrit la véritable nature, il se crut même d'abord seul à l'éprouver et cela renforça en lui le sentiment profond d'être différent des autres, lui, l'expatrié, l'exilé du Sud. Il reste que la tragédie qui fut celle de sa vie a une tout autre dimension que celle d'une simple particularité sexuelle. Le combat de l'amour et du désir, la tentation d'idolâtrer la beauté humaine qui suscite fascination et effroi alors même que tout l'être est pris par une «terrible fringale de Dieu»⁵², telle est la substance de son drame personnel. Aussi bien le problème posé par sa vie, telle qu'il la regarde lui-même et telle que Maritain l'aide à la regarder, est-il de nature métaphysique et religieuse, même s'il ne cherche aucunement à le résoudre en philosophe et en théologien. Les interrogations qu'éveille en lui la sexualité n'ont d'intérêt à ses yeux que parce que la recherche sans frein du plaisir lui apparaît comme une expression déviée et perversie de la nostalgie de Dieu qui habite le fond de l'âme humaine. Une pareille attitude déborde donc la seule question de la tentation homosexuelle, mais elle permet en même temps d'en rendre compte de manière plus profonde qu'en termes uniquement cliniques et centrés sur une perspective de

psychopathologie qui, de toute façon, demeure étrangère à Green. En effet, pour celui-ci, il semble y avoir, dans le désir homosexuel, une aperception si forte de la nature spirituelle qu'elle va jusqu'au refus de la différence sexuelle qui, comme telle, il est vrai, répugne à un esprit. Ce refus est, par conséquent et en réalité, un rejet de la condition humaine par un «angélisme spirituel» qui «a sa correspondance dans un angélisme physique» et «produit ce personnage imaginaire, mais obsédant de l'androgyne»⁵³.

Il faut bien aller jusque là si l'on veut saisir ce qu'il y a de noble – et de non encore purement et simplement «antinaturel» – dans la tentation homosexuelle qui est, radicalement, beaucoup plus une tentation spirituelle qu'une tentative charnelle. Mais ne nous y trompons pas. La conviction est indéracinable chez Green que la grande affaire de sa vie comme de la vie de tout homme est d'aimer en vérité et, sur ce point, nul compromis n'est possible avec ce qui détruit l'amour. Jacques Maritain l'avait bien compris lorsque, dans une lettre de juin 1927, il lui parle de ce «grand et terrible débat» dans lequel ils sont tous deux engagés⁵⁴. Nous ignorons certes jusqu'à quel point Green s'était alors confié à son ami. Maritain s'adresse en tout cas à lui en touchant immédiatement au problème essentiel. Il lui rappelle simplement que «saint François pleurait parce que l'Amour n'est pas aimé. Ce qui

rend tout si grave, c'est qu'il s'agit là de nos devoirs envers l'Amour incréé. L'Évangile ne nous dit nulle part de mutiler notre cœur, mais il nous conseille de nous faire eunuques pour le royaume de Dieu. C'est ainsi que la question se pose à mes yeux». Et il exalte le choix «des gens mariés qui pour l'amour du Christ ont fait vœu de continence, et dont l'amour mutuel en a divinement grandi. Pourquoi, dans d'autres cas, la même *séparation* ne pourrait-elle se faire? Ou bien faut-il évacuer la croix du Christ? et la remplacer par une croix de notre choix?»⁵⁵ Et certes Jacques Maritain, on le sait aujourd'hui, parlait-il ici d'expérience, faisant allusion à cette vocation qui leur est propre, à Raïssa et à lui, et que Maurice Zundel a caractérisée, d'un mot qui n'est peut-être pas très heureux, comme un «mariage angélique»⁵⁶.

En tout cas, cet appel à la chasteté héroïque que Jacques Maritain lance à Julien Green et qu'il lui renouvellera en novembre 1928 après la parution de *Léviathan*, ne peut sans doute être pleinement reçu, à ce moment-là, par son interlocuteur. Green, en vérité, se débat avec les contradictions de son propre cœur.

Ce cœur, Maritain en a, semblait-il, très tôt l'intuition, est profond et droit, enclin «à pousser trop loin le scrupule» et ne voulant «à aucun prix offenser Jésus»⁵⁷. C'est un cœur qui ne demande qu'à aimer et à être aimé en retour. «Oh, je voudrais tant aimer Dieu!» s'exclame

Green dans une lettre de juin 1928⁵⁸. Mais l'amour a une amplitude infinie et, si Dieu suffit à combler surabondamment son vœu le plus radical, il peut aussi embrasser d'autres êtres et manifester en outre la plénitude de son humanité dans l'attachement le plus intime et le plus fort. «Il me semblait, écrit Green ressuscitant l'adolescent qu'il avait été, que mon cœur éclatait d'amour, et qui aimer? Dieu? Sans aucun doute, mais j'aurais aussi voulu dire à un être humain ce qu'on dit quand on est amoureux...»⁵⁹ On pense irrésistiblement aux *Confessions* de saint Augustin: *nondum amabam et amare amabam... Quaerebam quid amarem, amans amare* (III, cap. 1). Et il faudra du temps à Augustin avant de pouvoir affirmer: «*Si placent corpora, deum ex illis laudant. Si placent animae, in deo amenantur*» (IV, 12). Et surtout: *Inquietum est cor nostrum, donec requiescat in te* (I, cap. 1). De même ce n'est que très progressivement, douloureusement, que Julien Green deviendra capable de dire simplement et dans la paix que «ce qu'il faut d'amour à l'homme nous est donné par l'amour même: le Saint-Esprit»⁶⁰. Maritain remarque en ce sens que Green «a eu l'étonnant et déchirant privilège de connaître en leur force implacable tous les attraitaux auxquels nous sommes livrés, et que toute beauté, d'où qu'elle vienne, exerce sur les fils d'Adam rachetés par le sang du Christ... Il a connu toute l'attraction du bonheur charnel et du «plaisir». Il a connu tou-

tes les attirances de l'esprit. Et jamais l'une de ces attirances n'a été contaminée par l'autre. En sorte que l'invincible fidélité à la vérité a toujours laissé intacte chez lui une invincible fidélité à l'esprit...»⁶¹.

Fidélité à l'esprit, on ne saurait mieux dire, car au sein de sa vie affective, Julien Green a toujours su préserver, semble-t-il, les droits d'un amour que la sensualité ne domine pas. «Depuis que je suis au monde, affirme-t-il, j'ai aimé d'un amour où les sens n'étaient pour rien»⁶². Et cet amour pur de toute convoitise charnelle lui paraît, alors même qu'il se croit loin du Christ, un chemin de salut. Il y aurait beaucoup à dire sur cette haute idée que Julien Green se fait de l'amour humain. Dans une lettre de septembre 1951, Jacques Maritain qui a lu le *Journal* couvrant les années 46-50 et qui vient de paraître, dit à l'auteur combien il a été frappé par ses «remarques sur la noblesse métaphysique de l'amour et sur son ennemi l'instinct sexuel»⁶³. De fait, Green s'est constitué très tôt une certaine conception de l'amour comme pouvant se résoudre, soit en une affection excluant la domination de la chair avec l'anarchie de ses désirs, soit en un amour-désir entièrement charnel. «Dans mon esprit, écrit-il, l'amour ne pouvait être que pur. Le désir était bien différent. Le désir, c'était le péché»⁶⁴. On pourrait soupçonner quelque manichéisme dans cette opposition systématique de l'amour et de l'ins-

inct sexuel. Ce serait oublier le caractère absolu que revêt chez Green la tension entre l'appel de l'esprit et l'appel de la chair. Le corps n'est nullement condamné par la fidélité à l'esprit; cependant le jeune Julien avait perçu très vite «que la chair n'était pas maudite, mais qu'il y avait sur elle une bénédiction redoutable qui excluait le désir»⁶⁵. Pour celui qui est tenté d'aller à l'extrême de l'âme comme à l'extrême du corps, est-il d'autre paix possible que celle que peut donner «la séparation définitive de l'amour, passion de l'âme, et des manifestations de l'instinct sur le plan physique», «la renonciation à tout ce qui touche au plaisir»⁶⁶? Jacques Maritain, lorsqu'il appelait Green à une telle «séparation»⁶⁷, songeait sans doute à cette redécouverte du sens de la virginité à laquelle des âmes de feu comme Augustin ou Charles de Foucauld avaient été conduites lorsqu'elles percurent de quelle nostalgie du divin leur quête éperdue du plaisir était de fait habitée. Il pensait aussi sans doute à cette dangereuse attirance que représente l'instinct homosexuel et à ce que comporte de destructeur le consentement à sa stérile autosuffisance. Quand celui qui perçoit en lui une telle tentation ne parvient pas ou se refuse à voir, dans les sources spirituelles même dont elle se nourrit et au-delà de la diversité des besoins psychologiques qu'elle traduit, un possible approfondissement dans la chasteté, il se ferme à la compréhension des valeurs transcendantes

de la virginité où se trouverait seulement pour lui le salut.

Encore faut-il que l'amour humain qui a renié en lui-même, afin de simplement survivre dans la plénitude de son humanité, toute recherche du plaisir charnel, ne se ferme pas à «l'amour transnaturel qui unit à Dieu»⁶⁸. Alors, l'amour spirituel peut devenir «une figure de l'amour de Dieu» et s'ouvrir à la plénitude de sa miséricorde⁶⁹. Il peut alors s'accomplir dans un «amour mystique», fruit de la charité où c'est le Christ qui est aimé et l'ami, dans l'amour même du Christ⁷⁰. *Beatus qui amat te et amicum in te et inimicum propter te* (*Confessions*, IV, cap. 9), disait encore saint Augustin. Alors, à ce plan où l'amour humain atteint à un certain accomplissement naturel, les distinctions que le langage courant introduit entre l'amitié et l'amour, mettant volontiers en celui-ci une passion qui n'est du reste pas nécessairement sexuelle et en celui-ci une paix que rien ne trouble, semblent s'effacer. Et devant cet «amour d'amitié» comme aurait dit saint Thomas, on se souvient de ces mots de Lacordaire: «L'amour n'est-il pas toujours l'amour?» «Il n'y a pas deux amours, mon ami»⁷¹...

La vie et les souffrances de Julien Green, en tout cas, parce qu'elles ne se comprennent qu'en fonction d'un tel idéal d'amour, dangereusement remis en cause par la blessure du péché, particulièrement livré aux risques de sa propre perversion, mais jamais aban-

donné et transfiguré dans la foi théologique, comportent en ce sens un enseignement nullement réservé à un petit nombre qui aurait côtoyé les mêmes abîmes, mais qui a valeur universelle. Le témoignage qui nous est donné là, on n'est nullement surpris qu'il ait intéressé, non seulement l'ami, mais le philosophe J. Maritain et que celui-ci ait pu lui accorder «une valeur unique pour notre temps»⁷².

*

Il est vrai que toute la vie de Green semble essentiellement traversée par l'appel de l'amour et de l'invisible. Ce que J. Maritain présentait lorsque, dès le début de leur amitié, il situait le jeune romancier sur le plan des mystiques, a pris peu à peu tout son sens. «Quand je serai mort, écrit Green, on trouvera dans mon journal, en 1948, le récit d'une nuit singulière. Tout ce que je puis en dire aujourd'hui est que je vis du souvenir de la splendeur de Dieu»⁷³. Jusqu'à présent, à la date du 30 avril 1948, on ne lit que ces quelques lignes aux résonances pascaliennes: «De toute ma vie, l'heure la plus étrange. Je ne puis que noter la date. Entre une et deux heures du matin»⁷⁴. Tout laisse penser cependant que le cantique final d'Elisabeth dans la pièce de théâtre que Green a intitulée *L'ennemi*, a quelque chose à voir avec la propre expérience de Green: «Tout flambait autour de moi, raconte-t-elle: la chambre entière avait disparu dans un immense

brasier où des milliers de flammes s'élevaient à l'infini. J'étais une de ces flammes... J'étais dans tout ce feu, j'étais moi-même ce feu qui dévorait tout, mais je n'avais pas peur. Bien au contraire, un ravissement comme je n'en ai jamais connu m'arrachait à moi-même... et j'entendis un chant extraordinaire dont aucune parole humaine ne peut donner une idée, car il ne semblait fait que d'une seule voix qui emplissait l'univers et proférait une seule parole qui s'étendait sans fin, pour toujours, à travers des espaces incommensurables: Amour... »⁷⁵ Elisabeth, lorsqu'elle dit ces étranges paroles, va certes bientôt sombrer dans la folie. Mais cet échec humain, cette dérive sont la rançon d'une prise de conscience radicale de la signification la plus profonde de l'amour. Et nous rejoignons là l'aspect le plus aigu de la question qui aura été posée à Julien Green en cette vie et dont Maritain se faisait l'écho quand il écrivait à son ami que «ce qui rend tout si grave, c'est qu'il s'agit là de nos devoirs envers l'Amour incréé»⁷⁶. Dieu peut réaliser l'unité du cœur humain, si celui qui aime est fidèle à un amour qui «anéantit le plaisir comme un brasier fait d'une feuille morte»⁷⁷.

Ayant lu le *Journal* des années 1955-1957, J. Maritain écrit à l'auteur qu'il y voit le témoignage «d'une expérience spirituelle qui s'est par la grâce de Dieu singulièrement approfondie, et en vertu de laquelle une haute sérénité enveloppe et abrite de dures épreuves

intérieures...»⁷⁸ Cette sérénité dont parle Maritain semble dominer de plus en plus l'œuvre de Green et, à cet égard, *Frère François* représente comme un paisible et joyeux aboutissement.

Au fond, l'invisible est bien le lieu où se déploie, depuis son origine, le dialogue entre Julien Green et Jacques Maritain. Exemple par la bouleversante et exceptionnelle amitié dont il témoigne, un tel cœur à cœur l'est encore, puisqu'il nous ramène constamment à l'essentiel: aimer en vérité et répondre toujours plus fidèlement au dessein de Dieu sur nous. C'est là où est «le seul refuge», «dans ce royaume intérieur que l'Evangile nous a ouvert»⁷⁹, que se situe déjà la conversation des deux amis. On y trouve constamment – et c'est un don précieux de l'Esprit – «une expérience spirituelle du créé qui nous donne la nostalgie de Dieu»⁸⁰. En ce sens, elle demeurera toujours au-devant de nous, dans une saveur d'éternité.

Yves FLOUCAT
(CIREP Toulouse)

¹ J. MARITAIN, Préface au *Pamphlet contre les catholiques de France*, Paris, 1963, p. 9.

² J. MARITAIN, *ibid.*, p. 9.

³ J. GREEN, Avant-propos au *Pamphlet*, dans *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, depuis 1972, t. I, pp. 1231-1232.

⁴ R. de SAINT JEAN, Préface à J. GREEN, *Œuvres complètes*, t. IV, p. XIV.

⁵ J. GREEN, «Jacques Maritain vivant», dans J. GREEN – J. MARITAIN, *Une grande amitié, Correspondance 1926-1972*, Paris, 1982, p. 43.

- ⁶ J. GREEN, *Ibid.*, p. 41.
- ⁷ J. GREEN, Avant-propos au *Pamphlet*, dans *Œuvres complètes*, t. I, p. 1231.
- ⁸ J. MARITAIN, Préface au *Pamphlet*, *op.cit.*, p. 9.
- ⁹ L. BLOY, *Le Pèlerin de l'Absolu*, Mercure, 1914, 17 octobre 1912.
- ¹⁰ R. MARITAIN, *Les Grandes Amitiés*, Paris, «*Livre de Vie*, 18-19», p. 53.
- ¹¹ J. GREEN, *Jeunes Années*, coll. Points, Paris, 1984, t. I, p. 338.
- ¹² J. GREEN, *Journal* du 20 mai 1942, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 657.
- ¹³ Cf. *Correspondance*, *op.cit.*, Lettre du 29 juin 1927, p. 81.
- ¹⁴ J. GREEN, *Journal* du 30 avril 1973, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 97.
- ¹⁵ J. GREEN, *Jeunes Années*, *op.cit.*, t. I, pp. 360-363.
- ¹⁶ J. GREEN, *Journal* du 7 mai 1974, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 163.
- ¹⁷ J. GREEN, Avant-propos au *Pamphlet*, *Œuvres complètes*, t. I, p. 1231.
- ¹⁸ J. GREEN, *Journal* du 23 janvier 1979, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 591.
- ¹⁹ J. MARITAIN, *Religion et Culture*, dans *Œuvres complètes*, Fribourg-Paris, depuis 1982, t. IV, p. 239.
- ²⁰ *Correspondance*, Lettre du 27 septembre 1939, p. 112.
- ²¹ *Ibid.*, Lettre du 12 janvier 1956, p. 165.
- ²² *Ibid.*, Lettre du 26 septembre 1956, p. 169.
- ²³ J. GREEN, «*Tout dire sur soi-même*», *Le Monde* du 13 juin 1970, reproduit dans *Œuvres complètes*, t. VI, p. 1482.
- ²⁴ *Correspondance*, p. 86.
- ²⁵ *Ibid.*, p. 93.
- ²⁶ *Ibid.*, p. 199.
- ²⁷ *Ibid.*, Lettre du 12 janvier 1956, p. 165.
- ²⁸ *Ibid.*, Lettre du 13 février 1964, p. 236.
- ²⁹ *Ibid.*, Lettre du 1^{er} avril 1965, p. 249.
- ³⁰ *Ibid.*, Lettre du 14 décembre 1970, pp. 303-304.
- ³¹ J. MARITAIN, *Réponse à Jean Cocteau*, *Œuvres complètes*, t. III, p. 724. (Le manuscrit porte l'incise «et surtout», qui ne figure dans aucune des éditions successives et que nous rétablissons ici.)
- ³² J. GREEN, *Journal* du 18 juin 1955, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 1422.
- ³³ Cf. H. BARS, «*L'amitié de Jacques Maritain et de Julien Green*», dans *Correspondance*, p. 9-40.
- ³⁴ J. GREEN, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 24.
- ³⁵ J. GREEN, *Ce qu'il faut d'amour à l'homme*, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 890.
- ³⁶ J. GREEN, *Jeunes Années*, *op.cit.*, t. I, p. 18.
- ³⁷ J. GREEN, *Ce qu'il faut d'amour à l'homme*, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 890.
- ³⁸ J. GREEN, *Jeunes Années*, *op.cit.*, t. I, p. 18.
- ³⁹ J. GREEN, *ibid.*, t. I, p. 87. Voir aussi p. 130.
- ⁴⁰ J. GREEN, *ibid.*, t. I, p. 200.
- ⁴¹ C'est le titre d'une pièce de théâtre récemment publiée (Paris, 1985), qui avait été commencée en 1950 à la demande de Louis Jouvet puis abandonnée pour la rédaction de *Sud*.
- ⁴² Lettre du 8 novembre 1941, qui m'a été aimablement communiquée par René Mougel depuis le Cercle d'Etudes Jacques et Raïssa Maritain de Kolbsheim.
- ⁴³ J. GREEN, *Frère François*, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 1267.
- ⁴⁴ J. GREEN, *Journal* du 3 novembre 1973, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 128.
- ⁴⁵ J. GREEN, *L'Arc-en-ciel*, Paris, 1988, *Journal* du 14 janvier 1983, p. 223.
- ⁴⁶ J. MARITAIN, «*Fidélité à l'esprit*», *Rennaissance de Fleury*, 75, octobre 1970, p. 14.
- ⁴⁷ J. GREEN, *Ce qu'il faut d'amour à l'homme*, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 934.
- ⁴⁸ J. MARITAIN, «*Fidélité à l'esprit*», *op.cit.*, p. 14.
- ⁴⁹ J. GREEN, *Journal* du 19 octobre 1949, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 1108.
- ⁵⁰ *Correspondance*, p. 256 et 243.
- ⁵¹ J. GREEN, *Journal* du 2 janvier 1949, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 1058.
- ⁵² J. GREEN, *L'expatrié*, Paris, 1990, *Journal* du 29 mai 1986, p. 203.
- ⁵³ J. GREEN, *L'arc-en-ciel*, *op.cit.*, *Journal* du 4 juin 1983, p. 290.
- ⁵⁴ *Correspondance*, pp. 78-79.
- ⁵⁵ *Correspondance*, Lettre de juin 1927, p. 79.
- ⁵⁶ M. ZUNDEL, «*Jacques Maritain, un homme vierge*», *Nova et Vetera*, 1974-1, p. 2.

⁵⁷ *Correspondance*, Lettre du 29 juin 1927, p. 81.

⁵⁸ *Correspondance*, Lettre du 1^{er} juin 1928, p. 88.

⁵⁹ J. GREEN, *Jeunes Années*, t. I, pp. 384–385.

⁶⁰ J. GREEN, *Ce qu'il faut d'amour à l'homme*, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 961.

⁶¹ J. MARITAIN, «Fidélité à l'esprit», *op.cit.*, pp. 13–14.

⁶² J. GREEN, *L'Expatrié*, *op.cit.*, *Journal* du 19 avril 1989, p. 448.

⁶³ *Correspondance*, Lettre du 1^{er} septembre 1951, pp. 155–156.

⁶⁴ J. GREEN, *Jeunes Années*, t. II, p. 67.

⁶⁵ J. GREEN, *ibid.*, t. II, p. 484.

⁶⁶ J. GREEN, *L'Arc-en-ciel*, *op.cit.*, *Journal* du 31 mars 1983, p. 260.

⁶⁷ *Correspondance*, Lettre de juin 1927, pp. 78–79.

⁶⁸ L. MASSIGNON, «Les trois prières d'Abraham, père de tous les croyants», dans *Parole donnée*, Paris, 1962, p. 286.

⁶⁹ J. GREEN, *L'Expatrié*, *op.cit.*, *Journal* du 30 décembre 1986, p. 252.

⁷⁰ J. GREEN, *L'Arc-en-ciel*, *op.cit.*, *Journal* du 9 avril 1983, p. 263.

⁷¹ Cité par J. CABANIS, *Lacordaire et quelques autres*, Paris, 1982, pp. 364–365.

⁷² J. MARITAIN, «Fidélité à l'esprit», *op.cit.*, p. 14.

⁷³ J. GREEN, *Moïra*, *Œuvres complètes*, t. III, p. 160.

⁷⁴ J. GREEN, *Journal* du 30 avril 1948, *Œuvres complètes*, t. IV, p. 1010.

⁷⁵ J. GREEN, *L'Ennemi*, *Œuvres complètes*, t. III, p. 1148.

⁷⁶ *Correspondance*, Lettre de juin 1927, p. 79.

⁷⁷ J. GREEN, *L'Ennemi*, *Œuvres complètes*, t. III, p. 1144.

⁷⁸ *Correspondance*, Lettre de Noël 1958, pp. 172–173.

⁷⁹ J. GREEN, *Journal* du 29 juillet 1973, *Œuvres complètes*, t. VI, p. 106.

⁸⁰ J. MARITAIN, *Court traité de l'existence et de l'existant*, Paris, 1947, 164², p. 231 et *Œuvres complètes*, t. IX, p. 139.

Le Roi-Messie et les temps messianiques dans la pensée de Maïmonide

Dans l'histoire du messianisme juif, un des auteurs qui ont exprimé leurs vues avec le plus de netteté et d'autorité est Moïse Maïmonide, éminent rabbin, philosophe et médecin.

Le maître de Cordoue¹ place la venue du Messie au nombre des treize articles de foi dont il traite en son *Commentaire sur la Michna*²: cela atteste pleinement toute l'importance qu'il accorde à une conception fondamentale du judaïsme. Mais, d'un autre côté, il énonce des vues personnelles sur ce sujet, déjà dans les détails du douzième article de foi, et aussi en divers passages de son œuvre. Ainsi, dans son *Épître au Yémen*³, il tient compte des conditions de vie particulièrement difficiles d'une communauté juive en détresse pour lui adresser un message de réconfort et de consolation. Toutefois, c'est dans les derniers chapitres de son grand code religieux, le *Michné Tora*, qu'il exprime ses idées messianiques avec le plus de clarté. Nous nous arrêterons donc tout particulièrement sur ce texte.

Selon G. Scholem, auteur d'un recueil d'essais sur *Le messianisme juif*⁴, le courant de type rationaliste illustré par Maïmonide est un messianisme de restauration: il vise au rétablissement d'une situation qui

existait autrefois pour le peuple juif. Toujours d'après cet historien, le messianisme utopique, qui tend à de profondes innovations, à la mise en place d'une situation radicalement nouvelle dans le monde, est peu représenté dans la pensée de Maïmonide. Ce maître apparaît aussi très soucieux d'affirmer la validité de la *Halakha*, de la Loi rabbinique, même à l'époque du Messie et de contrer de la sorte des tendances apocalyptiques et antinomistes qui se manifestaient dans certains milieux juifs.

Nous pourrions constater le bien-fondé des affirmations de Scholem et affiner notre compréhension de la conception messianique maïmonidienne en procédant à l'examen attentif des deux chapitres des *Hilkhot Melakhim*, des «Prescriptions relatives aux rois», qui forment la conclusion du *Michné Tora*⁵.

Prescriptions relatives aux rois. Ch. XI.

1. Le Roi-Messie se lèvera un jour pour restaurer la royauté de David et la rétablir dans son pouvoir d'autrefois. Il construira le Sanctuaire et rassemblera les exilés d'Is-

raël. Tous les statuts redeviendront aux jours du Messie ce qu'ils étaient jadis. On va faire des sacrifices et observer les années sabbatiques et les jubilé, selon les commandements édictés dans la Tora. Tout homme qui ne croit pas en lui ou qui n'attend pas sa venue nie, non seulement les autres prophètes, mais la Tora elle-même et Moïse notre maître. Car voici, la Tora a témoigné sur lui en disant: «L'Eternel, ton Dieu, ramènera tes captifs, il aura pitié de toi, il te rassemblera à nouveau du milieu de tous les peuples où l'Eternel ton Dieu t'a dispersé. Fusses-tu égaré à l'extrémité des cieux, de là même l'Eternel ton Dieu te rassemblerait et viendrait t'y prendre et il te ramènera, l'Eternel ton Dieu, au pays dont tes pères ont hérité...» (Dt 30,3-5). Telles sont les paroles clairement énoncées dans la Tora, elles englobent toutes les promesses faites par les prophètes. Il en est aussi question dans la péricope de Balaam. La prophétie y porte sur les deux Messies: le premier est David, qui a délivré Israël de la main de ses ennemis; le dernier, issu de lui, est celui qui doit délivrer Israël à la fin des temps. Et Balaam dit (Nb 24,17-18): «Je le vois – mais non pour maintenant»: c'est David. «Je l'aperçois – mais non de près»: c'est le Roi-Messie. «Une étoile s'élève de Jacob»: c'est David. «Un sceptre se dresse, issu d'Israël»: c'est le Roi-Messie. «Il frappera les tempes de Moab»: c'est David, dont il est dit: «Il a battu les Moabites et les a mesurés

au cordeau» (II S 8,2). «Et il abattra tous les fils de Seth»: c'est le Roi-Messie, dont il est dit: «Sa domination s'étendra de la mer à la mer» (Za 9,10); «Edom deviendra un pays conquis»: cela se réfère à David, dont il est dit: «Il assujettit Edom tout entier» (II S 8,14). «Seir deviendra un pays conquis»: cela se réfère au Roi-Messie, dont il est dit (Ab 1,21): «Des libérateurs graviront la montagne de Sion pour juger le mont d'Esau.»

2. Il est dit aussi à propos des villes de refuge: «Et si l'Eternel ton Dieu étend son territoire... tu ajouteras encore trois villes à ces trois-là» (Dt 19,8-9). Cela ne s'est jamais produit et pourtant le Saint, béni soit-Il, n'a pas pu ordonner pour rien. Mais dans les textes des prophètes cela n'a pas besoin d'être prouvé, car tous leurs livres sont remplis de la description de l'ère messianique.

3. Il ne faut pas se figurer que le Roi-Messie doit réaliser des signes et des prodiges, qu'il doit renouveler des choses dans le monde ou ressusciter les morts ou accomplir d'autres actions du même genre. Il n'en est pas du tout ainsi. Voici, en effet: R. Akiva fut un grand parmi les sages de la Micha, il était le fidèle du roi Ben Koziva et il disait de lui qu'il était le Roi-Messie. Lui-même et tous les sages de sa génération crurent qu'il l'était jusqu'à ce qu'il fût tué à cause de ses péchés. Lorsqu'il fut tué, ils comprirent qu'il n'était pas le Roi-Messie.

Mais les sages ne lui avaient pas demandé de signe et de prodige. Voici le principe fondamental qui se rattache à ce qui précède: les lois et les statuts de cette Tora valent à tout jamais, pour l'éternité. Rien ne doit y être ajouté ou retranché.

4. Et s'il se lève un jour un roi de la maison de David, qui médite sur la Tora et pratique ses commandements comme son ancêtre David, selon la Tora écrite et la Tora orale, qui oblige tout Israël à s'y conformer et à réparer ses dommages, qui mène les guerres de l'Eternel, on peut présumer qu'il est le Messie. S'il réussit dans ses entreprises, qu'il construit le Temple à sa place d'autrefois, qu'il rassemble les exilés d'Israël – assurément, il est le Messie. Il préparera le monde entier à servir Dieu ensemble, comme il est dit (So 3,9): «Car alors, je transformerai la langue des peuples en une langue pure pour que tous ils invoquent le nom de l'Eternel et le servent d'un commun accord.»

Commentaire du chap. XI

Il convient d'observer la sérénité d'esprit de l'auteur dans une période d'épreuves, sa volonté de surmonter les angoisses provoquées par des événements profondément attristants pour les populations juives de divers pays: Terre sainte, Espagne, Maroc, Yémen. Il exprime un point de vue équilibré,

mesuré et fait preuve d'une grande prudence dans ses affirmations.

Chez lui, comme on l'a noté, la tendance restauratrice l'emporte sur la tendance utopiste. On peut percevoir, dans cette manière d'envisager les choses, une réminiscence du passage talmudique où il est dit, à propos des membres de la Grande Assemblée ⁶, «qu'ils ont ramené la couronne à ce qu'elle avait été autrefois» ⁷.

1. Cette conception messianique restauratrice dérive de l'association de divers éléments: rétablissement de la dynastie de David, reconstruction du Temple, rassemblement des exilés, observation intégrale de la Tora, rendue possible par le séjour au pays d'Israël. En effet, certaines prescriptions ne peuvent être observées qu'en Terre sainte, par exemple celles concernant l'année sabbatique ou le Jubilé ⁸. En outre, si les sacrifices sont destinés à être rétablis, ils pourront être accomplis seulement au Temple de Jérusalem. La croyance dans la venue du Messie est érigée en article de foi, car elle est fondée sur la Tora, à savoir les cinq livres de Moïse. Les prophètes ne font qu'explicitier ce qui s'y trouve. Tout le contenu de la Tora doit être accepté en bloc. Car, toujours selon les treize articles de foi, la Tora, telle que nous la possédons, a été donnée à Moïse par Dieu en personne. Cette Tora, nul homme n'a le droit de la modifier ou de la remplacer.

Le thème du rassemblement des exilés est une représentation classi-

que de l'ère messianique, attestée en particulier chez les prophètes⁹. Ici, la référence est à Dt 30,3–5. De plus, durant l'exil de Babylonie, les juifs n'ont pas été répandus parmi tous les peuples, par conséquent l'accomplissement messianique ne s'est pas réalisé, car la dispersion n'avait pas été totale. En outre, cette promesse inclut toutes les tribus d'Israël, qui reviendront lors de la délivrance ultime (non seulement les tribus de Juda et de Benjamin).

L'interprétation de la prophétie de Balaam implique la vision de deux personnages, dont l'un est David, l'autre un descendant de ce roi. Le Messie davidique aura certains traits de son ancêtre¹⁰. L'attribution d'un sens messianique à Nb 24,17–18 est traditionnelle dans la littérature rabbinique¹¹. Le passage du midrache que voici est caractéristique à cet égard¹²: «Les israélites demandèrent au Saint, béni soit-Il: «Jusqu'à quand serons-nous asservis à lui (à Esaü)?» Il leur répondit: «Jusqu'au jour où une étoile s'élèvera de Jacob et un sceptre se dressera, issu d'Israël... A la même heure, j'instaurerai ma royauté et je régnerai sur vous comme il est dit: «Et des libérateurs graviront la montagne de Sion pour juger la montagne d'Esaü. Et la royauté appartiendra au Seigneur!» L'asservissement à Esaü (à Edom) représente la sujétion à l'empire de Rome, laquelle – selon la tradition juive – n'a pas été levée jusqu'à présent.

2. Le passage relatif aux villes de refuge, en Dt 19,8–9, se réfère à la prescription qui autorisait les meurtriers involontaires à se réfugier dans des villes établies à leur intention pour échapper à la vengeance de la famille de leur victime. Ils devaient rester dans une de ces villes jusqu'à la mort du grand prêtre. Ensuite, ils ne pouvaient plus être inquiétés. Nb 35 parle de six villes de refuge: trois au-delà du Jourdain et trois au pays de Canaan. Or, Dt 19,8–9 dit ceci: «Et si l'Eternel ton Dieu agrandit ton territoire, tu ajouteras encore trois villes à ces trois-là.» Le nombre des villes de refuge serait, dans ce cas, porté à neuf. Cette condition ne s'est pas réalisée jusqu'ici. Cependant, une prescription biblique ne saurait être édictée pour rien. Cette indication présuppose une extension du territoire à l'époque messianique et le verset s'appliquerait, dès lors, aux temps du Messie.

3. Les signes et les prodiges auxquels se réfère ici Maïmonide sont comparables aux miracles accomplis par Moïse, par Elie et Elisée: ils modifient l'ordre habituel des choses¹³. Maïmonide énonce clairement la position qu'il adopte vis-à-vis des miracles dans le premier livre de son *Michné Tora*¹⁴: il y affirme qu'un prophète n'est nullement appelé à produire des signes analogues à ceux qu'ont accomplis Moïse, Elie ou Elisée pour être accrédité en tant que prophète. Il n'est tenu ni de fendre la mer, ni de ressusciter un mort. Toutefois, ce

passage pourrait également refléter une polémique antichrétienne.

Bar Koziva, plus connu sous le nom de Bar Kokhba, fut le chef de la révolte juive contre Rome (132-135). Très peu de temps après l'accession au trône d'Hadrien, une insurrection de grande envergure se déclara. A sa tête se trouvait un chef qui exerçait une fascination rare, Bar Kokhba ou Fils de l'Etoile. Parmi ceux qui se rallièrent à lui se trouvait le plus remarquable savant de cette génération, Rabbi Akiva ben Yossef¹⁵.

Au début, ce fut le succès complet de la révolte. Pendant trois ans, les insurgés se maintinrent au pouvoir. Ensuite, la machine militaire romaine déploya toute sa puissance. Le pays fut méthodiquement soumis, Jérusalem reprise. Le dernier point de résistance fut la forteresse montagnaise de Berthar. En 135, après une défense longue et opiniâtre, elle tomba.

Bar Kokhba est un nom qui lui fut donné sur une base homilétique, d'après Nb 24,17. Du reste, le Targoum Onqelos sur ce verset identifie également l'étoile avec *malka*, le roi, et le sceptre avec *mechiha*, le Messie. Cependant, lorsque le succès céda la place à la déception, ce personnage fut nommé Bar Koziva, appellation inspirée par le mot *kazav*, «mensonge».

Pourquoi fut-il tué? D'après la tradition rabbinique, sa défaite n'est pas imputable à des motifs militaires. «Lorsqu'il eut provoqué la mort de R. Eléazar de Modin, un

des rabbins les plus éminents de l'époque, une voix se fit entendre pour lui dire: «Tu as tué R. Eléazar de Modin, le bras d'Israël, aussi le bras de l'homme qui l'a tué sera desséché.» Aussitôt Bethar fut prise¹⁶.»

Même si aucun signe ou prodige de nature à changer l'ordre des choses ne fut requis de la part de Bar Kokhba, lorsqu'il se fit passer pour le Messie, on envoya des sages afin d'examiner s'il avait des aptitudes pour juger¹⁷.

Le critère qui permet de statuer qu'il s'agit véritablement du Messie, c'est son succès¹⁸. La mort du prétendant au titre de Messie est comprise par Maïmonide comme un échec imputable à ses péchés.

Toutefois, la tradition rabbinique connaît un «Messie fils de Joseph», dont la venue doit précéder celle du Messie fils de David, et qui mourra en combattant les ennemis de Dieu et d'Israël¹⁹. C'est une figure de caractère martial, qui n'est pas sans évoquer celle de Bar Kokhba. Maïmonide retient l'idée d'un Messie combattant, mais dont la lutte ne le voue pas à la mort²⁰.

Le maître de Fostat invite à une très grande prudence lors de l'identification du Messie: les déceptions ont été trop nombreuses! Ce qui contraste avec le caractère aléatoire de cette identification, c'est la solidité et la pérennité de la Loi de Moïse, qui doit être maintenue dans son intégralité.

4. Maïmonide souligne l'ascendance davidique du Messie à venir, ascendance qui se manifestera aussi sur un plan spirituel. Il se le représente sous les traits d'un prophète, d'un juge, d'un maître de la Tora, d'un guerrier, d'un roi, d'un chef spirituel. On peut rapprocher cet alinéa d'un passage du premier livre du *Michné Tora*: «Le roi qui se lèvera de la souche de David sera doué d'une sagesse plus grande que Salomon et sera un grand prophète, presque comme Moïse.»²¹ De plus, il entamera un processus de réparation.

La réalisation suprême du Messie résidera toutefois dans la jonction de la restauration nationale et de la restauration universelle. Le Temple reconstruit deviendra alors le symbole d'un culte accompli par l'humanité entière dans une langue pure, à savoir originelle, hébraïque, celle-ci est seule à permettre de prononcer le nom divin et d'instaurer un véritable culte monothéiste²². C'est le retour à la situation qui avait précédé l'épisode de la Tour de Babel!

Prescriptions relatives aux rois. Chap. XII

1. Qu'on ne se représente pas qu'aux jours du Messie le cours habituel des choses cessera dans le monde ou bien qu'il y aura un renouvellement dans l'œuvre de création. Le monde suivra son cours habituel, c'est ce qui est dit dans Isaïe (11,6): «Le loup habitera

avec l'agneau et la panthère reposera avec le chevreau.» Cela est une figure et une allégorie dont le sens est que les enfants d'Israël demeureront en sécurité parmi les impies des nations, qui sont comparés au loup et à la panthère. Car il est dit: «Le loup des steppes les ravage et la panthère est aux aguets devant leurs villes» (Jr 5,6). Ces impies retourneront tous à la foi véritable et ils ne voleront plus et ne détruiront plus. Mais ils mangeront en paix de la nourriture permise avec les enfants d'Israël. Car il est dit: «Et le lion, comme le bœuf, se nourrira de paille» (Is 11,7). Ainsi, toutes les affirmations du même genre ayant trait au Messie sont des figures. Aux jours du Messie chacun comprendra à quelle réalité chaque figure se rapporte et à quoi elle fait allusion.

2. Les sages ont dit: «Il n'y a pas d'autre différence entre ce monde et les jours du Messie excepté l'asservissement aux royaumes. Il ressort du sens littéral des paroles des prophètes qu'au commencement des jours du Messie il y aura la guerre de Gob et Magog et qu'avant cette guerre un prophète se lèvera pour mettre les enfants d'Israël sur le droit chemin et pour préparer leurs cœurs, comme il est dit: «Voici, je vous envoie Elie...» (Mi 3,23). Il ne vient pas pour déclarer impur ce qui est regardé comme pur ou le contraire, ni pour découvrir des défauts à des gens présumés intègres ou pour rendre intègres des gens censés avoir des

défauts, mais pour apporter la paix au monde. Car il est dit: «Il ramènera le cœur des pères vers leurs fils» (*ibid.* 24). Certains parmi les sages affirment qu'Elie arrivera avant la venue du Messie. Au sujet de ces événements et d'autres du même genre, on ne sait pas ce qu'ils seront jusqu'au moment où ils se produiront, car les paroles des prophètes sont imprécises à ce propos. Les sages non plus n'ont pas de tradition dans ce domaine et s'en remettent à ce qui est suggéré par la disposition des versets bibliques. C'est pourquoi, il y a des divergences entre eux à ce sujet. De toute façon, l'ordonnance dans laquelle les événements surviendront ainsi que leurs détails ne constituent pas l'essentiel de la foi. Aussi ne doit-on pas trop se préoccuper de récits aggadiques ni s'étendre sur des interprétations proposées sur ces questions ou d'autres du même genre, ni les considérer comme fondamentales car elles ne conduisent l'homme ni à la crainte ni à l'amour de Dieu. De même il ne faut pas se livrer à des calculs sur la fin. Nos sages ont dit: «Qu'expire le souffle de ceux qui veulent calculer la fin!» Mais il faut attendre et croire dans l'avènement de l'ère messianique d'une manière globale, comme nous l'avons expliqué.

3. Aux jours du Roi-Messie, quand sa royauté sera instaurée et tous les enfants d'Israël seront rassemblés vers lui, ils seront tous identifiés dans leurs origines par lui, grâce à l'esprit saint qui reposera sur lui.

Comme il est dit: «Il siégera afin d'affiner et de purifier» (Ml 3,3). Et il purifiera d'abord les fils de Lévi en statuant: celui-ci est un prêtre légitime et celui-là est un lévite légitime et il rangera ceux qui ne sont pas légitimement prêtres ou lévites parmi les simples israélites. Voici ce qui est dit (Ezra 2,62s.): Ces gens-là recherchèrent leurs tables de généalogie mais elles ne purent être retrouvées; aussi furent-ils mis à l'écart du sacerdoce. Et le Tirs-hata (= le gouverneur perse en Juda) leur défendit de manger des aliments sacrés jusqu'à ce qu'un prêtre se lève pour les Ourim et Toumim! On apprend par là que, grâce à l'esprit saint, il donnera la légitimité à ceux qui y ont droit et il fera proclamer leur identité. Il identifiera les enfants d'Israël à leurs tribus, en faisant savoir que celui-ci appartient à telle tribu et celui-là à telle autre. Mais il ne stigmatisera pas des gens considérés comme intègres en les découvrant comme descendants de bâtards ou d'esclaves. Car la loi dit qu'une famille qui s'est assimilée à la communauté d'Israël s'est définitivement assimilée.

4. Les sages et les prophètes n'ont pas souhaité les jours du Messie pour dominer le monde ou pour asservir les nations ou pour que les peuples leur accordent des honneurs, ni pour qu'ils mangent et boivent et se réjouissent; mais pour qu'ils soient disponibles pour la Tora et la sagesse qu'elle renferme; qu'ils n'aient pas d'opresseur ni

de gêneur afin qu'ils obtiennent le monde à venir, comme nous l'avons expliqué dans nos prescriptions sur le retour à Dieu.

5. Et en ce temps-là il n'y aura pas de famine, de guerre, de jalousie ni de rivalité car les biens seront répandus en abondance et toutes les délices seront disponibles comme la poussière. Tout le monde aura pour seule préoccupation de connaître Dieu. C'est pourquoi les enfants d'Israël seront des sages remarquables qui connaîtront les choses cachées et atteindront à la connaissance de leur Créateur pour autant que le permettent les forces humaines, comme il est dit (Is 11,9): «Car la terre sera pleine de la connaissance de Dieu comme les eaux comblent la mer.»

Commentaire du chap. XII

1. Après avoir abordé l'aspect national et culturel du messianisme juif, Maïmonide émet des considérations sur l'ordre naturel et politique. Il combat les tendances apocalyptiques et ne prévoit, de ce fait, pas de grands bouleversements dans le monde. Il propose une interprétation figurative, allégorique des versets prophétiques ayant trait à la réconciliation future et à la cohabitation pacifique des espèces animales. Ces passages s'appliquent aux rapports qui existeront un jour, d'après lui, entre Israël et les nations. La violence y sera abolie. Cette interprétation allégorique

a été contestée par des maîtres rabbiniques tels qu'Abraham ben David de Posquières et Nahmani-de²³.

Du reste, précise le Rambam, nous ne savons pas exactement quelle signification il nous faut attribuer à ces figures. Celle-ci deviendra claire à l'époque messianique. Car alors la compréhension des choses sera limpide. Cette époque se caractérisera par un développement du savoir.

2. Dans la littérature talmudique, deux positions contradictoires sont présentées concernant la nature de la rédemption à venir²⁴. Si l'on s'inspire des paroles de R. Yoḥanan, l'ère messianique sera celle où toutes les promesses prophétiques seront accomplies sur le plan politique, social, cosmique, d'une manière pleine et entière. Les contradictions seront surmontées. Chemouel, quant à lui, adopte un point de vue divergent: selon lui, entre le temps présent et l'époque messianique, il n'y aura pas d'autre différence que la fin de l'oppression des nations²⁵. Pour ce maître, il n'y aura pas de transformation radicale et totale des conditions de vie actuelles. Le peuple juif pourra jouir de l'indépendance nationale. En revanche, il y aura encore des pauvres et tous les problèmes ne seront pas surmontés.

Maïmonide adopte l'avis de Chemouel, à cette différence près que pour lui la société messianique sera une société d'abondance. Sa référence à la guerre eschatologique

de Gog et Magog ²⁶ est très rapide, car il ne tient pas à s'attarder sur ces convulsions finales.

Le rôle du prophète Elie dans l'avènement des temps messianiques a été souvent souligné. Déjà des écrits aux alentours de l'ère chrétienne le font apparaître comme le précurseur et le héraut du Messie.

La tradition rabbinique veut qu'il élucide des questions de droit restées obscures et qu'il apporte la paix entre les nations, dans les familles, entre les générations. En effet, selon le Michna ²⁷, Elie ne devra pas seulement résoudre des discussions de Halakha, mais encore apporter la paix dans le monde. Ces deux attributions usuelles figurent aussi chez Maïmonide, la présence y étant toutefois accordée à l'activité pacificatrice.

L'ordre des événements devant présider à l'instauration de l'ère messianique diffère suivant les écrits. Par exemple, dans certains textes posttalmudiques, Elie n'est plus seulement le précurseur, mais un partenaire actif du Messie. Cette ordonnance est secondaire aux yeux de Maïmonide: c'est le principe même de la venue du Messie qu'il convient d'accepter.

Les calculs fiévreux sur l'avènement de l'ère messianique peuvent amener des déconvenues et un profond découragement. De là l'imprécation talmudique: «Qu'expire le souffle de ceux qui calculent la fin!» ²⁸ Le cas échéant, il faut attendre: «Car c'est une vision qui n'est que pour son temps. Elle aspire à

son terme, sans décevoir; si elle tarde, attends-la; elle viendra sûrement, sans faillir.» ²⁹ C'est la foi en l'avènement du Messie qui compte, non pas les spéculations, car celles-ci n'ont pas pour effet de renforcer la crainte du péché et l'amour de Dieu, qui restent pour Maïmonide l'objectif suprême ³⁰.

3. Au moment où le service du Temple sera rétabli, il incombera au Roi-Messie de désigner ceux qui sont aptes pour cette tâche du fait de leur appartenance à la tribu de Lévi. Il aura donc une activité restauratrice. Les choses retrouveront leur ordre initial: chacun retournera à sa tribu et personne ne sera rejeté ni ne subira d'outrage en raison de ses origines. C'est, du reste, dans cet esprit-là que le Talmud babylonien (Pessaïm 62b) indique que le *Sefer Yohassin* (portant sur des généalogies) a été caché pour éviter qu'une atteinte ne soit portée à l'honneur de certaines familles. (Toutefois, le soulignement des difficultés rencontrées dans l'établissement de généalogies pourrait constituer un élément de polémique antichrétienne.)

Les Ourim et Toumim étaient placés dans le pectoral du grand prêtre ³¹. Le nom divin y était inscrit ³². Le grand prêtre pouvait, grâce à eux, donner la réponse divine dans des cas difficiles. Celle-ci avait valeur de réponse oraculaire. A l'époque du deuxième Temple, lorsque l'oracle des Ourim était éteint, les questions épineuses restaient en suspens, «jusqu'à ce

qu'un prêtre se lève pour les Ourim et Toumim»³³.

4. Aux temps messianiques, les conditions d'indépendance politique et de disponibilité intellectuelle seront réalisées pour permettre l'étude de la Tora et l'acquisition de la sagesse. Les loisirs sont, en effet, nécessaires à la vie spirituelle et l'homme accède au monde à venir grâce au savoir et aux bonnes actions³⁴. Maïmonide différencie soigneusement le monde à venir, qui est un monde de pure spiritualité et de pure félicité, de l'ère messianique, signalée notamment par le fait que le pouvoir politique aura été rendu à Israël³⁵, mais qui appartient encore à l'histoire. La contemplation y offre à l'homme un avant-goût du monde à venir, de ce monde situé hors de l'histoire et échappant à toute description. L'ère messianique ne se caractérise, elle, ni par des manifestations d'appétit de puissance, ni par la propension à la jouissance, mais par le goût de l'étude approfondie débouchant sur l'action.

5. Des facilités matérielles sont nécessaires à la concrétisation d'un idéal d'étude et de contemplation. Maïmonide observe que l'homme éprouvé par la maladie, la guerre et la famine ne peut pas se préoccuper de la Tora et de ses commandements³⁶. Tandis que la profusion des biens qui, selon lui, évite les rivalités et l'abondance des loisirs rendent possibles l'étude et la pratique de la sagesse.

Dans son essai sur Maïmonide³⁷, A. Funkenstein situe la pensée messianique de ce maître «entre l'utopie et le réalisme». Je serais tentée d'inverser les termes et de dire plutôt «entre le réalisme et l'utopie». En effet, n'est-ce pas faire preuve de réalisme que de ne pas imaginer une complète transformation de la condition humaine, ni un bouleversement radical de la nature ou de l'ordre social? Et c'est une utopie bien réaliste que l'objectif de connaissance proposé par Maïmonide, donnant à chacun la possibilité de s'élever suivant ses moyens et de valoriser ses aptitudes? Comme l'écrit A. Safran dans une étude sur l'actualité de Maïmonide, «l'image de la vie opposée à la mort où nous entrevoyons le choix de la vie victorieuse sur la mort, Maïmonide ne la décrit pas telle une utopie, mais l'évoque, plein de confiance, comme un message de la sagesse, comme un appel réaliste. C'est l'image de l'ère messianique». Et de poursuivre ainsi: «L'ère messianique est pour lui, comme pour les prophètes et les sages d'Israël, l'ère active de la connaissance de Dieu, la réalisation de cet idéal, une réalisation qui se parfait sans cesse; ce sont «les jours» du Messie, au pluriel. Car qu'advient-il de l'histoire de l'humanité sans un idéal messianique? Elle serait vidée de sa raison d'être: amélioration, perfectionnement. Le Roi-Messie lui-même et ses descendants sont conçus par Maïmonide comme des facteurs agissant dans ce sens.»³⁸

Décrivant l'ère messianique, Maïmonide y projette son propre idéal de perfection intellectuelle et morale. Aussi n'est-il pas fortuit que l'aboutissement du *Michné Tora* rejoigne la conclusion du *Guide des Égarés*³⁹ et laisse ainsi transparaître les aspirations per-

manentes de l'auteur: accéder aux joies de la connaissance et de la contemplation dans une humanité, non pas transfigurée, mais capable de rendre un culte à Dieu avec des lèvres pures et de surmonter ses antagonismes et ses différends.

Esther STAROBINSKI-SAFRAN

¹ Maïmonide, appelé dans la tradition hébraïque Rabbénou Moché ben Maïmon, ou le Rambam, est né à Cordoue en 1135 et il est mort à Fostat (Égypte) en 1204.

² *Commentaire sur la Michna*, Sanhedrin, chap. X, Introd.: art. XII.

³ Voir l'éd. hébraïque des *Yigrot* (Épîtres), éd. M. RABINOVITZ, Mossad Harav Kook, Jérusalem 1968³. En français, *Épîtres*, trad. J. de HULSTER, Verdier, Lagrasse, 1983.

⁴ *Le messianisme juif. Essais sur la spiritualité du judaïsme*. Préface, trad. et notes par B. DUPUY, Calmann-Lévy, Paris, 1974. Lire l'Introduction: Pour comprendre le messianisme juif.

⁵ *Michné Tora, Séfer Chofetim* (Livre des Juges), *Hilkhot Melakhim* (Prescriptions relatives aux rois), commentaire de Rabbi S. RUBINSTEIN, Mossad Harav Kook, Jérusalem, 1972. La traduction des deux derniers chapitres est faite par l'auteur de cette étude.

⁶ Continuateurs de l'activité d'Ezra le scribe (IV^e-III^e s. avant J.-C.).

⁷ Talmud babylonien (= TB) Yoma 69b.

⁸ Cf. Lv 25.

⁹ Is. 11,12; 40,11; 43,5; 54,7; 56,8; Jr 23,3; 31,9; Ez 36,24; Os 8,10; Am 9,14; Mi 4,6; So 3,19; Za 10,8 et 10.

¹⁰ Cf. Ps 119,99.

¹¹ Targoum Onqelos *ad. loc.* Talmud de Jérusalem (= TH) Ta'anit IV,5. Mais on trouve déjà une orientation de ce type dans la Septante où le mot «sceptre» est rendu par ἄνθρωπος, «homme».

¹² Dt rabba I,20.

¹³ Voir Ex 14; I Rois 17 et 18; II Rois 4.

¹⁴ *Livre de la Connaissance*, Principes fondamentaux de la Loi X,1. Trad. de V. NIKIPROWETZKY et A. ZAOUÏ, PUF, Paris, 1961.

¹⁵ Cf. TJ Ta'anit IV, 5.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ TB Sanhedrin 93b; Sur la figure messianique du juge, Is 11,3-5.

¹⁸ Cf. Targoum Onqelos ad Is 52,13.

¹⁹ TB Souca 52 a; Targoum Yonatan ad Ex 40,11.

²⁰ Cf. § 4; il «mène les guerres de l'Éternel».

²¹ *Livre de la Connaissance*, Prescriptions relatives au retour à Dieu, IX, 2. Voir aussi le XII^e article de foi: «On doit croire qu'il aura un avantage, une supériorité et une dignité dépassant tous les rois depuis toujours» (trad. B. GROSS). Néanmoins, il reste inférieur à Moïse!

²² Cf. Za 14,9; Ibn Ezra et Radaq ad So 3,9. Dans le *Livre de la Connaissance*, Prescriptions relatives à l'idolâtrie, chap. I^{er}, Maïmonide montre comment, délaissant le service du vrai Dieu, l'humanité s'est fourvoyée.

²³ Provence, XII^e s. et Espagne, XIII^e s.

²⁴ Voir B. GROSS, Messianisme et eschatologie, in *Encyclopédie de la mystique juive*, Berg International, Paris, 1977. Les col. 1146 et suiv. traitent de la «Dialectique du Talmud».

²⁵ TB Chabbat 63 a et *passim*.

²⁶ Ez 38.

²⁷ Michna, Edouyot VIII, 7.

²⁸ TB Sanhédrin 97 b. Opinion plus nuancée, toutefois, dans l'*Epître au Yémen*.

²⁹ Ha 2,3.

³⁰ Sur la dialectique de l'amour et de la crainte, lire les très belles pages qui terminent le *Livre de la Connaissance* (Prescriptions relatives au retour à Dieu, chap. X).

³¹ Cf. Ex. 28,30; Lv 8,8.

³² Voir Rachi ad Ex 28,30 et ad TB Yoma 73a.

³³ Ezra 2,63. Voir aussi TB Sota 9,12.

³⁴ Cf. *Livre de la Connaissance*, Prescriptions relatives au retour à Dieu, chap. IX.

³⁵ *Ibid.*, ch. VIII.

³⁶ *Ibid.*, ch. IX.

³⁷ *Maïmonide. Nature, histoire et messianisme*. Trad. de l'hébreu par C. CHALIER, Préf. de R. GOETSCHEL, Cerf, Paris, 1988. FUNKENSTEIN propose une distinction entre l'utopie et le réalisme politiques et interprète la théorie messianique de Maïmonide comme une forme singulière d'utopie.

³⁸ A. SAFRAN, *Ce que le monde actuel pourrait apprendre chez Maïmonide*. Département de l'éducation et de la culture de l'Agence juive, Paris, 1955.

³⁹ *Moré Hanevoukhim*, trad. hébraïque, éd. et commentaire par Y. KAFAH, Mossad Harav Kook, Jérusalem, 1977. *Le Guide des Egarés*, trad. de l'arabe par S. MUNK, Verdier, Lagrasse, 1979 (nouvelle édition). Sur le dernier chapitre du *Guide*, voir E. STAROBINSKI-SAFRAN, «Philosophie et Ecriture dans la pensée de Maïmonide», in *Le Buisson et la Voix. Exégèse et pensée juives*, Albin Michel, Paris, 1987.

NOVA ET VETERA

Fondateur: Charles, Cardinal Journet (†)
Direction et rédaction: Georges Cottier, O.P.
Adresse pour la
correspondance: Nova et Vetera
76, chemin de la Montagne
CH-1224 Chêne-Bougeries
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: 17-974-3, ou sur le compte bancaire indiqué ci-dessus.*