

LXIX^e ANNÉE

JUILLET-SEPTEMBRE 1994

NOVA^{ET} VETERA

REVUE TRIMESTRIELLE

N° 3



Du possible et du licite

Ils sont «juifs de foi catholique»

Jacques Maribiu et la conférence de Seelisberg

SOMMAIRE

Georges COTTIER, O.P. – Du possible et du licite	p. 161
Léon J. ELDERS, S.V.D. – L'acédie, un vice capital malconnu . .	p. 175
Marie-Thérèse HUGUET, O.V. – Telle Edith Stein, ils sont «juifs de foi catholique»	p. 185
Mgr Charles MOLETTE – Jacques Maritain et la Conférence de Seelisberg	p. 196
Sylvain GUÉNA – Max Jacob et Jacques Maritain	p. 224

NOTES ET LECTURES

Fr. Michel CAGIN – <i>Un court traité de l'âme, «L'âme humaine expliquée aux simples»</i>	p. 231
BIBLIOGRAPHIE – Julien GREEN, <i>L'arc-en-ciel, Journal – 1981- 1984</i> – Paul BAUDIQUÉY, <i>Un Evangile selon Rembrandt</i> .	p. 239

Du possible et du licite

Introduction

1. Les possibilités, grâce à des techniques toujours plus affinées, d'interventions aux tout premiers stades de la vie humaine suscitent dans la conscience commune des sentiments contrastés: angoisse mais aussi fascination pour l'audace de la transgression. C'est comme si l'homme avait franchi un seuil sacré. Mais à quoi correspond le sacré? A la survie d'un tabou ancestral ou à la perception spontanée du respect dû à une réalité transcendante? Le malaise ici se nourrit d'ambiguïtés qu'il importe de dissiper.

Car il correspond à une prise de conscience de grande portée qui concerne la signification de l'activité scientifique et sa place dans la culture. Cette prise de conscience est celle de la rencontre, qui prend parfois la forme d'un heurt, entre ce qui se présente comme obéissant aux exigences de la connaissance d'une part, et à celles de l'éthique d'autre part. On exprime ainsi la tension provoquée par cette confrontation: tout ce qui est possible (c'est-à-dire techniquement possible) n'est pas pour autant permis (c'est-à-dire éthiquement licite). Ou encore: tout ce qui est techniquement possible n'est pas du fait même éthiquement possible.

En général, la question ne se pose pas d'abord là où l'activité technique est appliquée directement à la

production de résultats en eux-mêmes nocifs, comme sont les armes nucléaires ou les armes chimiques et bactériologiques. Ici, il y a quasi consensus dans la réprobation.

Elle se pose quand l'intervention technique, ayant pour but la connaissance elle-même ou une fin qui se présente comme une fin bonne, allant au-devant de certains désirs, implique des procédures ou des effets que la conscience morale réprouve.

La question est rendue plus complexe par le fait que cette réprobation n'est pas l'objet d'un consensus et ceci, soit parce que l'aspect éthique d'une pratique n'est pas perçu ou est mal perçu, soit parce qu'il existe des divergences portant sur l'éthique elle-même. Parmi les conceptions éthiques, une attention particulière doit être prêtée à celles qui mettent au premier plan les exigences de la connaissance comme telle.

Ainsi les deux ordres de possibilité, celui des possibilités techniques comme moyens ou conséquences du savoir scientifique, et celui du possible, c'est-à-dire du licite, éthique, ne se recouvrent pas spontanément. Cette non-coïncidence est source de tensions, voire de conflits. Il convient de nous interroger sur la nature de ces tensions.

Nous sommes ainsi conduits à une double question: quelle est la signification de la connaissance scientifique et quelle est celle de la

raison éthique? Quel est, ensuite, le rapport de l'une à l'autre?

L'héritage cartésien

2. Pour tenter de répondre à ces questions, nous devons partir d'une donnée majeure de la culture moderne.

Selon la conception cartésienne, d'où cette donnée prend origine, la nouvelle science inaugurée par Galilée n'a rien de sectoriel, de «régional», elle exige une refonte totale de l'ordre du savoir: «(...) toute la philosophie, écrit Descartes dans la préface à la traduction française des *Principes de la Philosophie*, est comme un arbre, dont les racines sont la métaphysique, le tronc est la physique, et les branches qui sortent de ce tronc sont toutes les autres sciences, qui se réduisent à trois principales, à savoir la médecine, la mécanique et la morale; j'entends la plus haute et la plus parfaite morale, qui, présupposant une entière connaissance des autres sciences, est le dernier degré de la sagesse.»

Par là, Descartes affirme l'homogénéité de toutes les branches du savoir humain. La morale est présentée comme une science de même nature que les autres sciences, comme elles dérivée de la physique, mais dont la connaissance suppose celle de ces autres.

Cette conception univoque des savoirs s'insère dans un projet clairement énoncé dans la sixième partie du *Discours de la Méthode*: ces sciences doivent nous procurer des connaissances qui «soient fort utiles

à la vie» et aptes à nous rendre «comme maîtres et possesseurs de la nature». Ainsi la nouvelle philosophie sera une «philosophie pratique», parce que la finalité du savoir est d'ordre pratique, au sens de la technique. A travers la formule souvent citée, Descartes a indiqué la connexion de la science et de la technique, connexion intrinsèque dans la mesure où la dernière imprime à la première sa finalité. Il est significatif que ce à quoi Descartes ait d'abord pensé, ce soit le «bien général» de tous les hommes dû aux progrès attendus de la médecine. Nous avons ici une des sources du thème du bonheur, au sens où on l'entendra au siècle des Lumières, comme fruit du progrès des «arts et des sciences» et de l'organisation rationnelle de la société.

Homogénéité d'un savoir commandé par la nouvelle physique, finalité «pratique», c'est-à-dire technique, des connaissances, conception de la morale comme achèvement de l'édifice des sciences, mais homogène à celles-ci: Descartes a par là dessiné quelques-uns des traits majeurs de la civilisation moderne. C'est cette orientation qui doit être critiquement examinée, si nous voulons être à même d'apporter une réponse aux questions que nous avons formulées.

3. Dans le cadre de cette étude, je me limiterai à relever un seul point, qui paraît tout à fait caractéristique de l'esprit du cartésianisme comme force inspiratrice de la culture moderne, je veux dire l'importance qu'a prise l'idée de *méthode*.

La méthode est conçue par Descartes comme un chemin sûr conduisant, grâce à l'application de règles simples, à des résultats indubitables. La méthode est censée écarter au maximum les possibilités d'erreur, elle tend à l'infailibilité. La finalité pratique assignée à la science explique sa nécessité et son importance déterminante.

La méthode cartésienne n'a pas été acceptée par tous, du moins selon l'ensemble de ses composantes. Parmi les objections qu'elle a soulevées, il y a le fait qu'elle présuppose une structure de la réalité, la matière-étendue d'essence géométrique, préadaptée à la méthode elle-même. Si, en général, on retient de Descartes, la démarche analytique, un courant comme l'empirisme, par exemple, d'inspiration anticartésienne, opérera de notables déplacements d'accents.

Mais là n'est pas l'essentiel pour le problème qui nous occupe. Le fait majeur, du point de vue culturel, est la centralité dorénavant reconnue à l'idée de méthode et, à travers la méthode, à celle d'un instrument de maîtrise de la nature. Le savoir est un pouvoir.

Il n'est pas exagéré d'affirmer qu'à partir de l'accent mis ainsi sur l'importance de la méthode, s'est progressivement introduite dans la mentalité des scientifiques, et jusque dans la mentalité commune, la conviction du primat de la méthode. A la limite, on pourrait même parler d'impérialisme de la méthode.

Qu'il n'y ait ici aucun malentendu. L'insistance mise, dans la

culture moderne, sur l'exigence méthodologique est un gain, car la rigueur dans les processus de recherche et les vérifications critiques ne peuvent que servir la découverte de la vérité. Ce qui est en cause, c'est autre chose: la prétention à l'universalité d'une méthode univoque, avec le présupposé théorique de l'uniformité et de l'homogénéité du champ du savoir.

Le positivisme

4. Toutes les formes, plus ou moins explicites, de positivisme, depuis celle d'Auguste Comte jusqu'à celles beaucoup plus élaborées des néo-positivistes ou des tenants du positivisme logique, se retrouveront dans cette conviction de l'unicité de la méthode du savoir et, partant, de son exclusivité. En ce sens et à leur manière, ces philosophes sont des héritiers de Descartes.

Comte lui-même, au prix de grandes simplifications, exprimera cette conviction par la fameuse loi des trois états de l'esprit humain. Dans la première leçon du *Cours de philosophie positive*, il écrit: «(...) l'esprit humain, par sa nature, emploie successivement dans chacune de ses recherches trois méthodes de philosopher dont le caractère est essentiellement différent, et même opposé: d'abord, la méthode théologique, ensuite, la méthode métaphysique, et enfin, la méthode positive. De là trois sortes de philosophies, ou de systèmes généraux de conceptions sur l'ensemble des phénomènes, qui s'excluent mutuellement.

La première est le point de départ nécessaire de l'intelligence humaine, la troisième, son état fixe et définitif; la seconde est uniquement destinée à servir de transition.» Dans l'état théologique, on recourait, pour expliquer les phénomènes, à des «agents surnaturels», auxquels dans l'état de transition qu'était l'état métaphysique, on substituait des entités abstraites, ou des causes cachées, alors que dans l'état positif, qui est l'état définitif et de maturité, on renonce à leur explication pour s'en tenir à la constatation des faits qu'on unifie ensuite par des lois, ce qui permet la prévision rationnelle. L'opposition entre l'état théologique et l'état positif est celle entre la recherche, vaine et stérile, du *pourquoi*, et celle, fructueuse, du *comment*. Seule cette dernière assure la maîtrise de la nature et de la société. La sociologie couronne l'édifice du savoir et fournit les bases de l'instauration d'un ordre social rationnel. Ce qu'il convient de souligner ici ce n'est pas tant la loi elle-même des trois états que la conviction qui l'inspire.

Il n'y a, aux yeux de Comte et de sa postérité, qu'un seul objet de la raison: l'ensemble des phénomènes et, en conséquence, qu'un seul usage valide de cette même raison, celui qui s'est montré apte à apporter la connaissance des phénomènes. La méthode codifie systématiquement cet usage.

Que la méthode des sciences expérimentales, avec la symbolisation mathématique de leurs résultats, soit différente de la méthode métaphysique et philosophique, cela est

exact. Mais Comte et les positivistes ont compris cette différence comme une disqualification. Il n'y a pas d'autre objet du savoir humain que les phénomènes, il n'y a pas d'autre méthode conforme à la nature de la raison que celle qui consiste à constater les faits et à les unifier par des lois. Les affinements épistémologiques et méthodologiques que les formes plus récentes de positivisme apporteront ne remettront jamais en cause cette conviction de base.

5. Les disciples d'Auguste Comte au sens strict, à supposer qu'il en existe encore, sont probablement fort peu nombreux. Mais le positivisme est plus vivace que jamais. J'ai fait allusion aux divers courants de pensée qui en ont repris, non sans apporter des modifications et des perfectionnements, les principales idées. Mais ce qui est sans doute le plus significatif, c'est le fait que la mentalité positiviste s'est largement répandue, au point de constituer un des traits les plus caractéristiques de la culture d'aujourd'hui. J'entends par là la persuasion d'un grand nombre de gens, y compris de scientifiques, que la seule connaissance valable est celle que l'on doit à l'observation des phénomènes, qu'il n'y a en conséquence aucune autre approche cognitive possible de la réalité. De plus, on juge que cette connaissance est pleinement satisfaisante puisqu'elle permet à l'homme de développer d'une manière continue sa maîtrise sur les choses.

Cette approche, avec la méthode qu'elle commande, apporte un re-

gain de vie au vieux rêve du savoir comme pouvoir. L'usage fréquent du verbe *manipuler* est, à cet égard, significatif. Il n'y a pas à connaître l'essence des choses. D'ailleurs il n'existe pas de choses, au sens où l'entendent les philosophes, mais uniquement des phénomènes. Sans donner à l'expression un sens péjoratif, on peut affirmer que les symboles mathématiques, qui permettent de regrouper les phénomènes dans l'unité d'une théorie, sont les instruments d'une telle manipulation, entendons d'une mainmise sur les objets. Et, sans ignorer que chez beaucoup de scientifiques il existe un sens élevé de la valeur de la connaissance pour elle-même, nous devons constater que la logique interne de l'aventure scientifique moderne conduit de soi à la domination technique. De cela, Descartes et Comte ont eu la vision anticipatrice.

Questions d'épistémologie

6. Par ailleurs, en posant le caractère exclusif d'une méthode, le positivisme, comme doctrine philosophique et comme mentalité, tend, comme nous l'avons vu, à l'élimination pure et simple, parce qu'elle est décrétée dépourvue de signification, de la philosophie et *a fortiori* de la métaphysique.

En parlant du positivisme comme doctrine philosophique, je formule un paradoxe, car l'esprit du positivisme est, par essence, un esprit antiphilosophique et antimétaphysique. La conséquence pour la

culture est que l'usage de l'intelligence, qui y domine et dont il ne s'agit nullement de nier les conquêtes, est conçu et vécu de telle manière qu'il implique la négation de tout mode de pensée autre que celui qu'il représente. Nous pourrions dire que l'esprit à son état définitif est celui qui voit s'ouvrir devant lui un champ illimité de domination sur les objets, parce qu'il a su, au préalable, s'en tenir strictement aux seuls phénomènes, en niant catégoriquement toute épaisseur du réel qui n'entrerait pas dans le champ de ces phénomènes. Un renoncement, qui est de l'ordre de la mortification et du refoulement, est à l'origine du déploiement conquérant de la science des phénomènes pour autant qu'il est conduit dans l'esprit du positivisme. Il faut ajouter que, dans cette perspective, l'homme lui-même appartient au monde des phénomènes et devient ainsi l'objet d'une approche cognitive identique à celle des autres objets de la nature.

7. L'opposition comtienne entre le *pourquoi* et le *comment*, censée caractériser deux démarches de l'esprit incompatibles entre elles, est une simplification; elle ne vaut que comme description très approximative de tendances générales. Car il arrive que la question du *pourquoi* surgisse au terme d'une recherche scientifique et comme lui étant homogène. S'il en va de la sorte c'est parce que le monde n'est pas un monde de purs phénomènes. L'affirmer serait poser un *a priori* extra-scientifique qui d'ailleurs ne respec-

terait pas la nature du phénomène. L'opposition n'a de sens que si l'on entend signifier qu'une discipline descriptive des réalités telles qu'elles sont données à la perception sensible ne pose pas par elle-même la question ontologique.

Il y a davantage. La logique même des sciences les conduit à poser des questions-frontières et à tendre vers leur propre dépassement. Ce qui implique d'une part l'exigence d'une philosophie de la nature et, d'autre part, illustre le fait que l'exercice rigoureux de ces sciences requiert une certaine ascèse de l'esprit.

Auguste Comte voyait dans la sociologie, dont il est le père, le couronnement de l'édifice du savoir. Or il est significatif que ce soit précisément à propos d'une discipline de ce type qu'aient été émises des critiques de fond. Celles-ci procédaient de la prise de conscience du caractère inadéquat d'un modèle univoque de la science, qui serait applicable d'une manière suffisante à tous les champs du savoir.

Les réflexions de penseurs comme Dilthey ou Max Weber sur la nature des sciences humaines ont montré la nécessité d'une épistémologie différenciée. Le résultat de cette critique est d'importance majeure. A l'encontre des sociologies de tradition comtienne, comme celle d'un Durkheim, ces auteurs ont souligné avec pertinence la non-uniformité de la méthode. Celle-ci est commandée, en chaque cas, par la nature de l'objet.

Crise de la raison

8. Le positivisme et les critiques qu'il a soulevées sont ainsi à l'origine d'une prise de conscience épistémologique. C'est d'ailleurs un fait de culture de grande portée que, dorénavant, le développement des sciences soit de plus en plus accompagné d'une très riche réflexion épistémologique.

Mais un autre aspect de la pensée moderne doit encore retenir notre attention. Les critiques d'ordre épistémologique sont également significatives d'une crise qui touche aux fondements mêmes de la connaissance. Je fais référence au fait que le positivisme, comme théorie et comme mentalité, a provoqué une crise de la raison elle-même. Mettre en avant une méthode univoque comme seule capable de procurer la vraie connaissance, c'était poser l'adéquation entre cette méthode et le type de savoir qu'elle donne et la raison elle-même. C'était redéfinir l'objet et le champ de la raison.

Et comme les autres activités de l'esprit ne cessent pas pour autant de se manifester, on se trouvait ainsi porté à en faire des activités extrarationnelles. Le rôle de la raison à leur égard se limitait généralement à en déterminer l'origine. Trois champs de l'activité spirituelle devaient ainsi requérir explication: l'art, la morale et la religion.

Apparemment, c'est l'art qui s'est trouvé le moins malmené. Sa légitimité n'est pas contestée. Mais son autonomie spécifique est méconnue: il est ramené à ses «causes»

présumées, psychologiques ou sociologiques, on lui assigne une fonction d'éducation sociale. Les œuvres sont jugées conformément à ce qu'on pense être leur «utilité».

La plus mal traitée est sans doute la religion: on y dénonce la permanence d'un comportement infantile ou une réaction pathologique fondée sur la peur, dont il s'agit de guérir l'homme adulte. Le diagnostic de cette aliénation accompagne, selon diverses variantes, l'histoire de l'athéisme.

Mais il arrive parfois que l'on réserve une place à la religion que l'on considère alors comme expression d'un sentiment nécessaire à l'équilibre de l'individu ou du groupe. Elle est ainsi enfermée dans l'immanence de la subjectivité – qu'il s'agisse de celle du sujet singulier ou de celle du sujet social. Une dissociation est de la sorte introduite entre l'affectivité, siège de la religion, et la vérité, en ce sens que la question de la vérité du contenu d'une religion n'a pas à être posée. Peu importe, en d'autres termes, ce que croient les gens, pourvu que cette croyance exerce sa fonction bénéfique. Ainsi la religion, là où elle n'est pas niée, se voit refoulée hors du cercle de la rationalité.

La morale

9. Il en va de même pour la morale, qui nous intéresse plus directement ici. Dans l'éventail des explications qu'on en a proposées, deux sont particulièrement significatives.

La première nie que la dimension morale soit une dimension constitutive de l'homme. La morale n'est que l'expression, dans l'individu, d'autres facteurs plus fondamentaux, en eux-mêmes amoraux. Tel est le *surmoi* freudien ou telles sont les règles de fonctionnement de la société, dont la morale serait l'intériorisation dans la «conscience»¹. Ce type d'approche comporte une série d'implications et entraîne plusieurs conséquences, qui sont d'importance majeure pour la question qui nous occupe. Si ce qui constitue la morale est réductible au non-moral, son étude devra commencer par l'examen de sa généalogie. Ou encore, on préférera parler de *science des mœurs* plutôt que de morale, puisqu'il s'agit d'une science qui n'a pas pour but de dégager des principes normatifs de l'action humaine, mais de décrire ces faits que sont les règles immanentes de comportement des individus dans une société donnée. Et comme la société évolue dans le temps et qu'il existe plusieurs sociétés, on concluera au caractère contingent et muable de la «loi morale». N'est-ce pas un apport de l'ethnologie que de nous avoir fait prendre conscience de la pluralité foisonnante des mœurs? Dans cette perspective, le relativisme semble s'imposer de soi-même.

En réalité, cette approche de la question morale dépend d'une

¹ Voir mon article «Le refus moderne de la conscience morale», in *Nova et Vetera*, 1992/4, pp. 241-258.

conception matérialiste, qui parfois demeure implicite, de l'être humain. L'espèce humaine, qui est la plus perfectionnée des espèces vivantes, doit, en conséquence, être étudiée, quand il s'agit d'en caractériser les comportements, par des disciplines qui sont, en définitive, de même nature que celles qui s'appliquent au monde des animaux. Nous ne quittons pas le champ de la zoologie. On continuera peut-être de parler de morale, mais celle-ci se trouve réduite à une éthologie ou à l'énoncé de règles d'hygiène ou d'adaptation de l'individu à son milieu. La spécificité de la morale est méconnue, pour la bonne raison que sa reconnaissance est indissociable de l'affirmation de la personne humaine et de sa transcendance.

A ce propos, le regain de faveur dont jouit le matérialisme du siècle des Lumières d'origine cartésienne est significatif. Qu'on pense à Jacques Monod ou encore au structuralisme de Claude Lévi-Strauss. Ce dernier tient, en effet, que les structures qui sont à la base des systèmes sociaux, qu'il s'agisse de la parenté ou du mythe, sont en définitive réductibles aux structures fondamentales de la matière.

Dans cette perspective, la tension entre l'approche scientifique et l'approche éthique n'existe plus, parce que l'éthique est conçue comme un simple reflet de la constitution matérielle des êtres. Nous touchons ici un des aspects les plus inquiétants d'une culture dominée par l'idéologie positiviste. Que fait, en effet, le scientifique qui «manipule» les gè-

nes, sinon entrer dans le jeu même de la nature? Celle-ci est comparable à un alphabet aux ressources indéfinies. De l'immense combinatoire dont elle dispose, elle n'a choisi, au long de l'évolution, que quelques solutions parmi les possibles. Manipuler, ne serait alors rien d'autre que de prolonger la nature en puisant dans le réservoir quasi inépuisable des possibilités (inutilisées) qu'elle nous offre. Cette conception des choses repose sur un postulat matérialiste: la totalité de la réalité est faite d'une même étoffe. Les différences entre les êtres ne sont donc pas significatives de différences irréductibles qui toucheraient à leur essence même.

Autrement dit, tout ce qui existe – y compris l'esprit et la dimension éthique – est réductible, en dernier ressort, aux éléments de base de la biologie moléculaire et trouve en eux son explication suffisante.

Nous sommes ainsi renvoyés à des questions d'anthropologie et d'ontologie, car c'est à ce niveau que la thèse doit être discutée et réfutée. Si je m'y réfère, c'est parce qu'elle est symptomatique d'une manière de voir, qui certes n'appartient pas à la science comme telle, mais qui de fait est partagée par un certain nombre de scientifiques. Elle représente la philosophie qu'à titre personnel adoptent ces scientifiques. Elle leur fournit une justification «éthique» du refus de limites qui seraient imposées du dehors à la recherche. La connaissance expérimentale, quand elle porte sur l'homme, n'aurait pas à être mesurée par des normes d'un autre ordre qu'elle-même, et ceci

parce que l'homme ne diffère pas essentiellement des autres vivants. La connaissance expérimentale porterait en elle-même sa propre régulation, elle-même déterminée par sa fin qui est la maîtrise d'un univers dont l'homme dans son intégralité est une partie. La modalité utilitariste que l'on donne parfois à cette thèse ne la transforme pas substantiellement.

Il n'est pas sans intérêt pour nous de revenir à Descartes et à Auguste Comte.

On sait qu'il y a chez Descartes une double morale. En attendant l'édification d'une morale, «la plus haute et la plus parfaite», édifiée sur la base des autres sciences, le philosophe adopte une morale provisoire qui lui est fournie par les lois et coutumes de son pays, auxquelles il décide d'obéir (cf. *Discours de la Méthode*, troisième partie).

La première morale ouvre d'une certaine manière la voie aux «morales» scientifiques dont nous venons de parler. Quant à la seconde, son fondement est particulièrement fragile dans le contexte d'une philosophie qui entend faire table rase du passé, pour tout reconstruire à nouveaux frais. Au siècle des Lumières, elle s'effondrera aux premiers coups de boutoir de la critique des «préjugés», à moins que paradoxalement elle ne vienne alimenter l'idée d'une morale sans fondements rationnels.

Chez Auguste Comte, la morale a une fonction bien précise: elle contribue à assurer l'ordre social. Elle a pour présupposé la totale subordination de l'individu à l'Humani-

té. Ce qui revient à nier à cet individu sa nature de personne.

Les conceptions positivistes de la morale peuvent se prévaloir de titres déjà anciens. C'est pourquoi leur critique constitue un préalable nécessaire à l'examen du problème des rapports entre la raison scientifique et la morale.

Le sentiment moral

10. C'est encore une conception positiviste de la raison qui inspire une approche quelque peu différente de la morale, analogue à celle que nous avons mentionnée à propos de la religion. On ne nie pas l'existence ni la spécificité d'une instance morale dans l'homme. Mais on nie que cette instance soit du domaine de la raison. La morale, dit-on, est affaire de sentiment, de conviction ou encore de «conscience». Cette dernière se présente comme une affirmation du sujet dans son irréductible singularité; de sa spontanéité originelle jaillissent des décisions sans appel. Puisqu'elle n'appartient pas à l'ordre de la raison, une telle conscience morale ne peut prétendre porter des jugements ayant valeur universelle. Elle tranche infailliblement, mais sa sentence n'a de valeur et de force d'obligation que pour l'individu qui la profère. Pour la société, il s'agira d'assurer le respect de la pluralité des opinions. En ces matières, en effet, on ne saurait prétendre à la vérité. Ce qui importe est donc d'empêcher tout ce qui viendrait faire obstacle à la libre expression des sincérités. Et puisque

néanmoins la société requiert un certain nombre de décisions communes, on s'efforcera de rejoindre un *consensus* dont on sait que par principe il est fragile, susceptible de se défaire et ne pouvant d'aucune façon se prévaloir d'une quelconque nécessité. La morale est affaire d'opinions, elle est relative comme le sont les opinions.

La raison morale

11. Les positions rapidement rappelées vont de la négation de la spécificité de la dimension morale à sa disqualification au nom de son hétérogénéité et de son inadéquation par rapport à la démarche de la raison. Nous touchons là à un problème de fond: celui du rapport entre la raison scientifique et le jugement moral. N'y a-t-il pas équivoque à parler de raison pratique et morale et de raison scientifique?

La question nous conduit ainsi à la question plus radicale de la nature et de l'amplitude de la raison. A ce propos, il convient, à mon avis, de souligner les points suivants.

La question épistémologique de la raison scientifique doit être distinguée et dissociée de la question du positivisme. Ce dernier, sous ses diverses formes, comme théorie élaborée ou comme mentalité diffuse, est une interprétation du savoir scientifique, qui doit être discutée, jusque dans ses présupposés, au niveau philosophique. Dans notre culture, cette discussion constitue un préalable indispensable. Elle libère la voie pour l'examen propre-

ment épistémologique, qui a pour objet les différents types de savoir. Comme nous l'avons vu, à l'intérieur des sciences, au sens moderne du terme, on reconnaît de plus en plus l'inadéquation d'un modèle univoque de savoir. Déjà la double référence à la formalisation mathématique et à l'expérimentation, ou encore le rapport entre l'instance proprement théorique et l'instance technique révèlent une structure complexe à l'intérieur de laquelle les différentes composantes ne sont pas uniformément distribuées et sont susceptibles de varier selon les divers champs scientifiques. Quand on aborde les «sciences humaines», il est encore plus clair que le concept de science a une portée analogique.

S'agissant de la morale, l'enquête doit être poussée plus avant. En effet, en vertu de présupposés positivistes, on a dénié à la morale, comme à la métaphysique, la qualité d'un savoir proprement dit. L'argument principal que l'on avance, est que seules les sciences expérimentales sont capables, en vertu de leur méthode, d'obtenir des résultats irréfutables. En conséquence, la raison s'identifierait à la raison scientifique, entendons à l'exercice de la raison tel qu'il se vérifie dans les sciences modernes de la nature. En conséquence, l'instance morale n'aurait pas sa place à l'intérieur de la raison.

Dès lors, prendre la mesure de la raison dans toute son amplitude, devient une des tâches les plus urgentes. S'il existe une raison morale et, en conséquence, une science mo-

rale, cela signifie que la faute majeure du positivisme est d'avoir dénaturé la raison en l'enfermant dans des limites trop étroites.

Il faut ici écarter une objection: c'est là, dira-t-on, une pure question de langage. Libre à vous de parler de raison morale, mais reconnaissez qu'en parlant de raison morale et de raison scientifique, vous entretenez une équivoque qui ne fait qu'obscurcir davantage la question.

A cela, on répondra que la question porte vraiment sur ce qu'est la raison elle-même, comme capacité de connaître. Celle-ci se déploie selon une pluralité d'activités typiquement distinctes correspondant à des domaines spécifiques.

Pour ce qui est de l'acte moral, comment n'en pas saisir la nature rationnelle? Qu'on pense, par exemple, à la perception des principes de la loi morale et de son universalité ou au raisonnement délibératif requis en vue du choix responsable. Seuls une considération trop hâtive des faits ou un *a priori* qui limite l'exercice de la raison à une de ses formes expliquent la négation de ces données.

Culture et sagesse

12. Une distorsion introduite dans l'unité organique de la culture: telle est la conséquence du développement unilatéral des sciences de la nature favorisé par un climat à dominante positiviste. Tout se passe comme si l'extraordinaire vitalité de ce type d'activité rationnelle qu'est l'activité scientifique et technique

ne s'opérerait qu'au détriment d'autres activités de l'esprit tout aussi nécessaires. Une croissance, qui n'est plus toujours contrôlée, dans une direction donnée, a pour rançon des atrophies et des léthargies spirituelles et intellectuelles mortelles. L'attention extrême accordée à un type de questions a rendu sourds nombre de nos contemporains à des questions essentielles dont l'approche exige une méthode différente. Notre culture a perdu le sens et le goût de la sagesse.

Or il n'est pas d'authentique culture sans sagesse, ni de vraie sagesse qui ne soit achèvement et perfection d'un ordre des savoirs embrassant, au moins potentiellement, l'intégralité des connaissances. Il n'y a pas de vraie culture sans humanisme. Précisément, l'approche exclusive de l'humain par les disciplines empiriques constitue un obstacle qui ferme l'accès à une vision intégrale de l'homme.

C'est pourquoi la prise de conscience de l'ensemble des ressources de la raison humaine a une importance décisive. Nous disposons aujourd'hui d'une masse inégalée d'informations sur l'homme et, simultanément, nous courons le risque de perdre le sens de l'humain.

La conception positiviste de la raison, en reléguant hors des frontières de celle-ci des domaines qui lui appartiennent de droit, a suscité l'émergence d'un irrationnel de plus en plus menaçant. Je veux dire que certaines exigences majeures de l'esprit ne pouvant plus être satisfaites par la voie rationnelle, qui leur est naturelle, cherchent une issue dans

des voies extrarationnelles aventueuses et décevantes. C'est pourquoi la redécouverte de la totalité des prérogatives de la raison, avec son enracinement dans la transcendance, revêt une telle urgence.

Dans ce contexte, on saisit la nécessité d'un regain des études de philosophie morale. Il s'agit de mettre en évidence l'essence de la moralité dans l'homme et son fondement dans la raison reconnue dans la richesse plurielle de ses possibilités.

Cet effort de réflexion sur la morale va de pair avec l'effort plus large qui vise à reporter, pour ainsi dire, la recherche scientifique et les réalisations techniques, à l'intérieur de la pensée humaniste.

Des progrès indéniables sont dus à une spécialisation de plus en plus poussée mais on ne saurait confondre la spécialisation de la recherche avec une spécialisation de l'esprit qui est une négation vécue de sa nature. Pour le sens même de l'aventure scientifique et de ses fruits techniques, la culture humaniste des scientifiques est indispensable. Un scientifique, qui par ailleurs est familiarisé avec les expressions majeures de la vie de l'intelligence, se rendra apte à percevoir les problèmes éthiques qu'il rencontre au sein de sa recherche autrement que comme une intrusion induite qu'il s'agirait d'écarter ou à laquelle on tenterait de se dérober. Et si cela devient possible, c'est parce que la fréquentation d'autres territoires du savoir que celui de sa spécialité lui aura permis de découvrir qu'en sortant du cadre de la méthode commandée par son champ spécifique

d'investigation, il ne quitte pas pour autant le domaine de la raison. Il reconnaît ainsi à celle-ci une fonction régulatrice à l'intérieur d'elle-même. En enveloppant, en conformité à la vérité des choses, sa propre activité, la raison manifeste tout ensemble la fonction judicative et la réflexivité qui appartiennent à sa nature. La raison, exerçant ainsi l'une de ses prérogatives, mesure l'activité qu'elle déploie selon une autre de ses prérogatives. Cela signifie que l'intervention normative du jugement éthique ne peut pas être assimilée à l'intrusion d'un facteur extrinsèque – préjugés sociaux ou «sentiment moral». C'est la raison elle-même qui est présentée ici et là.

Apportons, à ce propos, une précision qui me paraît être de grande portée. Les impossibilités que la raison éthique peut parfois présenter à l'exercice de la recherche scientifique ne concernent pas la connaissance comme telle, comme s'il existait des territoires dont l'exploration lui serait de droit interdite. Ces impossibilités portent sur les moyens techniques, sur les expérimentations, par lesquelles on prétend se procurer ces connaissances. Et s'il en est ainsi, c'est parce que la personne humaine, dans sa transcendance, possède dès ses origines, le droit primordial d'être respectée dans son être et dans son intégrité. Le fondement de ce droit est perceptible pour la raison, qui est à même de l'illustrer par une argumentation rigoureuse. Certes, la raison éthique impose par là à la raison scientifique une ascèse qui, dans un premier

temps, peut paraître mortifiante. Mais à y regarder de plus près, cette ascèse apparaît en définitive bénéfique pour la recherche scientifique elle-même, stimulée à inventer de nouvelles voies d'accès, consonantes à l'*humanum*.

Quelques pistes de réflexion

13. Comment dégager la recherche scientifique du climat positiviste dominant pour lui assurer des coordonnées plus conformes aux exigences humanistes et, en définitive, à sa propre nature? On est là devant une tâche ardue et de longue haleine, dont l'enjeu est l'avenir même de notre culture. Pour une telle tâche, la sensibilisation des scientifiques eux-mêmes est d'importance décisive. Une série de pistes de réflexion se présentent à eux.

Depuis Los Alamos, la communauté scientifique a pris conscience, souvent d'une manière dramatique, de sa responsabilité humaine et sociale. D'autres champs du savoir portent aujourd'hui à approfondir cette prise de conscience.

En dehors des terrains de recherche où les implications vitales sont immédiatement perceptibles, le fait des coûts de la recherche, qui requiert des décisions politiques, met en évidence la dimension sociale de l'exercice de la science. Dans bien des cas le financement de la recherche trouve sa justification dans les perspectives techniques qu'elle ouvre et par là dans les gains économiques qu'elle promet. Mais on ne

peut pas ramener toutes les recherches à une telle motivation. Certaines, comme celles qui touchent à la santé, ont une finalité humanitaire. D'autres enfin sont justifiées par la valeur que l'on reconnaît à la connaissance comme telle, c'est-à-dire à la vérité elle-même. On est ainsi devant un ensemble de réflexions qui portent sur la *raison d'être*, sur le *pourquoi* de la science et qui ne peuvent trouver des réponses adéquates dans le cadre de la pensée positiviste.

Une seconde piste de réflexion est offerte par la déontologie qui commande l'exercice de la science, laquelle est essentiellement service de la vérité. L'exigence de vérité se traduit par les règles de rigueur, de transparence, de communication et de vérification qui gouvernent le processus de la recherche et la publication de ses résultats. Ce qui suppose, de la part des membres de la communauté scientifique, honnêteté, modestie, loyauté dans la reconnaissance de l'échec, sens de la collaboration. Nous sommes ici au niveau des normes acceptées du comportement du scientifique, qui sont autre chose que de simples conditions d'efficacité, mais qui signifient la présence de l'éthique dans l'exercice de la recherche.

Enfin, que l'exigence éthique ait surgi ces dernières années du sein même de la recherche est un fait de grande signification culturelle. Des scientifiques ont pris conscience des limites de leurs compétences, limites autres que celles d'une ignorance que l'on espère vaincre un jour, mais qui s'imposent comme reflé-

tant un facteur normatif. La présence de normes était exigée par leur activité même et celle-ci était incapable de les fournir. Ces normes étaient perçues comme étant d'une autre nature que les règles de fonctionnement immanentes à la recherche elle-même. La prolifération d'instituts de bioéthique, la naissance de comités d'éthique, au plan national ou dans des institutions particulières, sont la conséquence de cette prise de conscience. L'important pour la présente considération n'est pas de nous arrêter aux conclusions ou aux conseils qui émanent de telles instances, ni de relever les difficultés de fonctionnement auxquelles elles se heurtent. L'important est dans le fait de leur existence. Elles témoignent de l'inquiétude éthique qui habite le monde de la science et la société et elles expriment la requête d'une normativité éthique. Or ces instituts ou comités reposent sur la persuasion qu'avec l'éthique nous sommes sur le plan de la rationalité. Ils ont pour destination de formuler avec rigueur les problèmes, de les discuter, de proposer solutions, conseils ou doutes sur la base d'une argumentation éprouvée. Cela encore ouvre sur un horizon de pensée, dont le positivisme en toute rigueur ne peut rendre compte.

Conclusion

14. Les réflexions qui précèdent portent sur la responsabilité des scientifiques en ce qui regarde l'expérimentation pratiquée sur l'être

humain. L'éthiquement possible et le techniquement possible ne coïncident pas. Certains sont tentés de transgresser les limites marquées par les impératifs de l'éthique.

La mentalité positiviste, largement répandue dans notre culture, les encourage à aller dans cette direction. C'est pourquoi la critique du positivisme constitue un préalable nécessaire à l'examen de la question elle-même.

Dans l'esprit du positivisme, en effet, beaucoup pensent que le seul exercice légitime et attesté de la raison est celui qui se vérifie dans les sciences de la nature, de sorte que les limites d'une méthode sont considérées comme étant les limites de la raison elle-même. Dès lors les exigences éthiques se présentent comme extrinsèques à la raison; on les interprète soit comme les règles, par essence relatives, du fonctionnement de la société, soit comme des expressions d'un sentiment, moral et religieux, qui échappe à la rationalité.

C'est pourquoi une prise de conscience de la nature de la raison éthique comme dimension essentielle de la raison est nécessaire. La philosophie morale apporte ici une indispensable contribution.

P. Georges COTTIER O.P.

L'acédie, un vice capital mal connu

Il y a un peu plus d'un an, la première traduction française des *Questions disputées sur le mal* de saint Thomas d'Aquin a vu le jour¹. Si depuis longtemps les spécialistes ont eu beaucoup d'estime pour cet ouvrage d'une grande profondeur et densité doctrinales, il est néanmoins utile de rappeler à un cercle de lecteurs plus large l'intérêt que présentent les questions de cet ouvrage sur la nature et la cause du mal, la sixième question sur la liberté ainsi que les questions sur les vices capitaux. Les péchés capitaux, un sujet étonnement riche en doctrine et en applications pour la vie chrétienne de tous les jours, sont néanmoins rarement mentionnés dans l'enseignement théologique contemporain. Il n'en était pas toujours ainsi. Saint Grégoire le Grand, moine et fondateur de sept monastères, devenu pape en 590, a décrit sept péchés capitaux pour signaler ainsi les dangers les plus répandus qui menacent l'âme chrétienne dans son itinéraire spirituel vers la perfection. C'est Grégoire aussi qui a fixé le nombre de ces vices à sept (au lieu des huit péchés capitaux de la tradition antérieure) – c'est un indice aussi de la valeur symbolique du nombre sept dans la théologie chrétienne primitive. Au XIII^e siècle, les sept péchés capitaux fournissaient la matière de nombreux sermons et de cours de théologie. L'archevêque Jean Peckham (1279–1294) prescrit à ses prêtres de prêcher quatre fois par an sur les vices capitaux.

Pour illustrer l'actualité du sujet nous donnerons une analyse d'un texte de saint Thomas d'Aquin sur l'un de ces vices, à savoir l'acédie. Avant d'aborder ce thème, disputé dans la onzième question du *De malo*, nous rappellerons d'abord les lignes générales de la doctrine des péchés capitaux (Q.8).

I

Il est propre à la méthode suivie par saint Thomas de traiter d'abord de ce qui est commun et plus général avant de considérer le particulier. Ainsi le traité des péchés capitaux individuels est-il précédé de l'étude de ces vices en général (Q.8). Un vice, écrit saint Thomas, est une disposition

¹ *Questions disputées sur le mal*, tomes I + II, traduction par les moines de Fontgombault, Nouvelles Editions Latines, Paris, 1992.

ferme, qui nous incline à agir en vue d'une fin qui est en conflit avec notre véritable bien et qui ainsi est contraire à ce que notre nature demande. Des vices capitaux sont des vices dont d'autres péchés émanent. La sainte Ecriture mentionne un grand nombre de vices, mais elle n'en donne pas une classification. Selon *Ecclésiastique* 10,15, le commencement de tous les péchés est l'orgueil, alors que *1 Tm.* 6,10 parle de la cupidité comme la racine de tous les péchés. Entre 400 et 610 de l'ère chrétienne, trois listes de vices capitaux ont été proposées, à savoir celles de Cassien, de saint Jean Climaque et de saint Grégoire le Grand. Le Docteur angélique reprend la classification de Grégoire (la vaine gloire, l'envie, la colère, la tristesse, l'avarice, la gourmandise, la luxure). Dans la classification de Jean Climaque, la vaine gloire et l'orgueil sont considérés comme un seul vice. Selon Grégoire, l'orgueil a une place à part en tant qu'il est la racine et le roi de tous les vices. Saint Thomas donne raison à Grégoire, si l'on comprend l'orgueil au sens de l'attitude par lequel l'homme refuse de se soumettre à Dieu. Il est un péché spécial quand on dénonce par ce terme la recherche d'excellence en dehors de la règle de la raison, mais alors il s'identifie à la vaine gloire.

Les biens apparents qu'on poursuit par ces vices dits capitaux, détruisent l'unité propre à la perfection de la vie morale; ils divisent l'attention sur des fins divergentes.

Saint Thomas ajoute que chacun de ces vices se fonde sur l'appétit d'un certain bien qui, pourtant, est recherché en dehors de l'ordre de la droite raison. Or, le bien de l'homme est triple: le bien de l'âme, celui du corps et les biens extérieurs. Le bien du corps est double, celui de la vie et du bien-être de l'individu, et le bien de l'espèce. Cela donne quatre possibilités de dérapage en recherchant ces biens: l'orgueil (ou la vaine gloire) sur le plan du bien spirituel; la gourmandise et la luxure sur le plan des biens du corps; enfin, l'avarice par rapport aux biens extérieurs.

Cet aperçu est complété par une nouvelle considération: un certain bien peut s'opposer à un autre bien, qu'alors on veut éviter ou qu'on prend en dégoût (l'acédie), ou contre lequel l'on se révolte (la colère). Dans le cas où il s'agit du bien d'une autre personne qui est censée être un obstacle à ce qu'on convoite soi-même, l'envie peut s'installer.

Nous avons dit d'une façon générale que les vices capitaux sont considérés comme la source de nombreux autres péchés. Pourtant, la façon précise dont un péché conduit à un autre doit être précisée. Il importe, en effet, de devenir conscient des connexions possibles entre les péchés. On parle de péchés qui en causent d'autres, en tant qu'un péché produit une disposition à un autre ou pourvoit la matière à un autre. En parlant de vices capitaux nous avons pourtant en vue un rapport entre les fins des péchés en tant qu'une première fin a une certaine convenance avec celle d'un autre péché. La gourmandise, par exemple, poursuit une sensation agréable du goût, sans qu'il y ait une justification de la part du corps et de la santé,

autre que la seule recherche du plaisir. En le faisant, ce vice nous affaiblit: on n'arrive plus à se contrôler; la vigueur de la raison décline, le bavardage s'installe. Il s'agit donc d'un but poursuivi qui est alléchant aussi sous d'autres aspects. Cette connexion sur le plan de la cause finale peut consister également dans le fait que, pour satisfaire son désir, on commet un autre péché. Par exemple, on aime tant s'enrichir, qu'on commet une fraude pour gagner plus d'argent. Autre exemple: on n'aime pas la vie spirituelle (l'acédie); alors on ne va plus à l'église et on transgresse un commandement. Il s'avérera que l'acédie donne lieu à plusieurs péchés.

II

Abordons maintenant le sujet de notre étude. Le terme grec ἀκηδία (insouciance, indifférence) est employé plusieurs fois dans la *Septante*. Plus tard le sens du mot devient plus large et signifie aussi la tristesse, l'ennui, la paresse. Dans la littérature chrétienne spirituelle, l'acédie désigne surtout le découragement et la tristesse qu'on ressent quand on n'est pas à la hauteur de la vie religieuse. Ce sentiment était assez répandu parmi les Pères du désert. L'acédie pourrait les frapper à l'improviste, en plein jour, leur donnant le dégoût pour leur cellule et pour la contrainte des exercices de la vie religieuse. Ceux qui portent peu d'intérêt aux choses spirituelles en souffrent beaucoup moins. Le remède est la persévérance dans la prière et le travail. On le voit, le concept d'acédie peut couvrir, en plus d'un vice, des états psychiques d'épuisement, de mélancolie et de dépression. Saint Thomas donnera au terme un sens très spécial.

On peut se demander quel peut être l'intérêt de l'étude d'un état d'esprit assez fréquent chez les Pères du désert d'une autre époque, mais plutôt peu connu aujourd'hui. La réponse est que le dégoût pour les valeurs spirituelles est très répandu de nos jours. L'indifférence et la paresse sur le plan intellectuel sont en train de miner notre civilisation. Certains jeunes rechignent à faire l'effort nécessaire pour garder l'héritage spirituel de notre culture occidentale. D'autres estiment qu'il ne vaut pas la peine de faire un travail intellectuel soutenu et se laissent plutôt bercer par les flots d'images du petit écran ou les sons de leur stéréo. Notre culture repose sur l'effort soutenu de nombreuses générations. Abandonner l'effort signifie signer son arrêt de mort.

La même chose semble arriver aujourd'hui dans la vie religieuse de nombreux chrétiens. Le dégoût pour «ce qu'on fabrique» à l'église, le dégoût pour la vie vertueuse ainsi que pour la doctrine chrétienne sont très répandus. Si l'on ne voit pas très bien comment un changement d'attitude pourrait se produire dans un avenir immédiat, il peut néanmoins être utile de tirer au clair le vice souvent oublié qui est à la base de ces faits. Une analyse de la question XI du *De malo* fournit aussi une occasion d'étudier

la façon admirable dont saint Thomas d'Aquin élabore un exposé sur un point de doctrine et dépasse ses prédécesseurs par la finesse de ses analyses.

III

La question XI, consacrée à la discussion de l'acédie, compte quatre articles. Elle a un parallèle dans la *Somme de théologie* II-II 35: les deux textes montrent des ressemblances frappantes et leur rédaction semble remonter à la même époque. Comme nous le verrons plus loin, l'exposé des difficultés et de la doctrine est souvent un peu plus détaillé dans le *De malo*. Il est tout à fait remarquable que, dans la *Somme de théologie*, l'acédie soit étudiée dans le traité de la charité: il s'agit, en effet, d'un péché grave contraire à l'amour de Dieu. Notons que dans la Deuxième Partie de la *Somme*, saint Thomas cherche à réduire le nombre énorme d'actes humains différents à quelques centres (les vertus et les vices) qui projettent la lumière sur l'agir moral. Les péchés se situent en opposition aux vertus. Or, il n'y a guère de vice qui soit aussi lié à des états psychosomatiques que l'acédie: le découragement, la fatigue, le cafard, le manque de concentration, etc. semblent appartenir au phénomène qualifié d'acédie par les anciens auteurs spirituels. Ces états d'âme peuvent être provoqués par le manque de certains agents chimiques dans l'organisme, par la perturbation des processus normaux et par des facteurs psychiques. C'est pourquoi il importe de déterminer plus précisément ce qu'est le *vice* de l'acédie.

Dans le *De malo*, q. 11, comme dans la *Somme de théologie*, saint Thomas considère d'abord la question de savoir si cet état d'âme que nous appelons acédie, est peccamineux. Après l'avoir établi, nous devons voir si ce vice est un péché spécial. Peut-il devenir un péché mortel? Enfin, est-il un péché capital?

Le premier article

En abordant l'analyse de ce concept assez vague d'acédie, nous nous heurtons à des difficultés sérieuses: en tant qu'elle est une certaine tristesse ou un dégoût (c'est ainsi que saint Thomas Damascène la qualifie), l'acédie semble se situer en dehors du champ des vertus et des vices, c'est-à-dire en dehors de l'ordre de l'amour (*ordo amoris*). Effectivement, l'acédie semble relever des difficultés de la vie résultant de notre faiblesse physique ou psychique, de notre entourage, etc. On ne choisit pas un état de tristesse, mais celui-ci survient malgré nous.

Il arrive aussi que nous fassions notre devoir tout en sentant une certaine tristesse. Or, une telle tristesse n'est pas opposée à la vertu. – Il est d'ailleurs

difficile de voir en quoi consiste l'acédie: celle-ci ne semble pas être un acte; elle n'est pas non plus le choix de tel ou tel bien du corps. Il est vrai qu'elle se détourne du bien spirituel, mais en tant que telle, l'acédie est plutôt une privation.

D'ailleurs saint Grégoire appelle l'acédie une tristesse de l'esprit à cause de laquelle nous prions moins bien, mais cela ne dépend pas de nous. Saint Jean Damascène semble le confirmer quand il appelle l'acédie une certaine tristesse, qui est plutôt une des passions et ne semble pas être un péché. – Enfin, selon la sainte Ecriture on ne saurait pas écarter toute tristesse, car il y a une tristesse propre à l'homme spirituel et sage (*Ecclésiastique* 7,5 et *Malachie* 3,14).

Pourtant, le témoignage et l'autorité de saint Grégoire le Grand semblent balayer ces difficultés: il énumère l'acédie parmi les péchés capitaux. Saint Isidore dans son *De summo bono*, fait de même.

La réponse de saint Thomas est admirable dans sa concision et sa profondeur. Elle projette la lumière sur une question difficile: Thomas reprend la description que la tradition avait donnée, à savoir que l'acédie est une certaine tristesse. Mais il éclaire ce point par une considération doctrinale: l'objet de la tristesse est un mal présent. Le mal se divise en mal apparent ou mal sous un certain aspect (*secundum quid*), qui en réalité est un bien, et en ce qui est uniquement et simplement mauvais. Il va sans dire que la tristesse à propos d'un mal véritable est louable. L'acédie, au contraire, est le dégoût pour les biens spirituels et intérieurs, comme le dit Augustin. Celui-ci, en effet, mentionne dans son *Enarratio in Ps 106,6* une tentation qui arrive à des personnes vertueuses. Elle consiste en ceci qu'elles prennent en dégoût la lecture spirituelle et la prière («... ita ut aliquando eum nec legere nec orare delectet»). Selon Augustin, ce dégoût n'est pas la moindre des tentations, étant donné que l'acédie fait que le chrétien ne veuille pas avoir affaire avec des biens spirituels parce qu'ils s'opposent à ses désirs charnels. Saint Augustin parle plutôt d'un état d'âme, d'une langueur, que d'un péché. Saint Thomas rend justice à cette description dans une note complémentaire: l'acédie, étant un état de tristesse, peut se situer dans l'appétit sensitif ou dans la volonté. En tant que mouvement de l'appétit sensitif, l'acédie n'est pas un péché, du moins si une approbation de la volonté ne s'y ajoute pas. Si la volonté peut empêcher cette tristesse d'envahir notre sensibilité, mais ne s'y oppose pas, celle-ci devient un péché, mais dans ce cas, ajoute saint Thomas, elle a le caractère d'un péché imparfait. Cet exposé doctrinal permet de répondre aux difficultés soulevées au début de l'article.

En comparant ce texte à l'article correspondant de la *Somme de théologie*, on constate un accord substantiel, mais il reste certaines différences. La *Somme de théologie* insiste aussi sur l'effet de cet état de tristesse: celui qui est dans cet état n'a plus envie d'entreprendre quelque chose («... ut nihil ei agere libeat»), alors que la distinction si importante entre la tris-

tesse dans l'appétit sensitif et la tristesse de la volonté sont traitées dans les réponses aux arguments 1 et 2. Sur ce point, le développement doctrinal du *De malo* semble plus formel; il est peut-être légèrement postérieur à la rédaction de cette partie de la *Somme*.

Le deuxième article

D'après la conclusion de l'article précédent, l'acédie, prise dans un sens précis, est un péché. La question se pose de savoir si elle est un état général d'apathie vis-à-vis de ce qui est spirituel, ou bien si elle est un péché spécial. Si on réussit à montrer qu'elle est un péché d'une nature bien précise, il devient possible de la situer dans le traité des vertus et des vices et de tirer au clair son influence. En faveur d'une réponse négative, on pourrait insister sur le fait que l'acédie semble bien un état général de tristesse au sujet de tout ce qui est spirituel. Il s'ajoute que, en tant que tristesse, elle est opposée au plaisir; or, le plaisir est consécutif à tout acte en conformité avec l'appétit; par conséquent, la tristesse sera elle aussi consécutive à tout péché. Une troisième objection nous semble refléter la confusion qui régnait parmi les participants à la dispute académique au sujet de la nature de l'acédie: s'il est propre à cette tristesse, ou acédie, au sujet du bien spirituel d'empêcher qu'on se sente à l'aise dans la vie surnaturelle, l'acédie sera plutôt un péché charnel.

Saint Thomas connaît la difficulté et essaie de la résoudre au deuxième article. L'acédie ne peut pas être un péché spécial si elle n'est pas une tristesse à propos du bien spirituel *d'une façon particulière*. Elle n'est certainement pas un péché spécial en tant qu'elle empêche un sentiment de bien-être corporel: si c'était le cas, l'acédie se situerait au niveau du corporel. Le Docteur angélique propose la solution suivante: l'acédie s'oppose à la charité qui est l'amour du bien divin en nous. Puisque la charité est une vertu spéciale, l'acédie elle aussi est un vice qui a un caractère propre. – Mais peut-on s'attrister sur le bien divin? Oui, car «la chair convoite contre l'esprit» (*Gal. 5,17*): quand l'homme est dominé par l'attachement à la chair et aux biens matériels, il prend en aversion le bien spirituel. Cette tristesse et ce dégoût pour le bien spirituel et divin, c'est l'acédie. Le chrétien sait qu'il faut s'opposer à un tel état et suivre le conseil d'*Ecclésiastique* 6,26: «Présente ton épaule à son fardeau, ne sois pas impatient de ses liens.»

Signalons que cette dernière section du texte du *De malo* 11,2 manque dans la *Somme de théologie* qui, en revanche, rappelle qu'il peut y avoir aussi une certaine tristesse au sujet des actes des vertus individuelles, mais que celle-là n'est pas l'acédie. Cette observation constitue la réponse à la deuxième objection de l'article 2 du *De malo*.

Le troisième article

En procédant selon l'ordre des problèmes nous devons affronter la question suivante: ce dégoût pour le bien divin est-il vraiment un péché mortel? Plusieurs faits semblent l'exclure. En effet, saint Thomas présente huit arguments qui le nient. Résumons-les: même les personnes avancées en vertu ont à souffrir de cette tristesse qui les surprend parfois et les plonge dans l'apathie. – Deuxièmement, on ne voit pas bien à quel précepte divin cette tristesse s'opposerait; or, ce qui n'est pas opposé à un précepte n'est pas un péché mortel. – La troisième objection est de poids: en tant qu'elle est une forme de tristesse, l'acédie concerne un mal présent (qui en réalité est un bien); on ne voit pourtant pas comment quelqu'un pourrait s'affliger de la présence du bien divin, qui de soi ne provoque aucune tristesse; d'ailleurs, si ce bien divin (la grâce de Dieu) est vraiment présent en nous, comment peut-il y avoir un péché mortel dans notre âme? Apparemment cette tristesse concerne un bien créé, mais l'opposition à un bien créé n'est pas matière pour des péchés graves. – L'objection suivante enchaîne: si cette tristesse nous éloigne d'un bien créé, elle ne sera pas de soi un péché mortel; ne pas prier n'est pas forcément un péché grave.

Un participant à la dispute faisait valoir que ce dernier argument ne tient pas: se détourner d'un bien créé que nous devons chercher peut bien être un péché grave. Contre cette position un autre soulevait que s'abstenir (ou se détourner) de certaines œuvres ou actions spirituelles, comme d'une vie selon la pauvreté ou la virginité évangélique, n'est pas un péché mortel, si l'on n'est pas tenu à les observer par un vœu religieux. On ne saurait donc dire que toute tristesse au sujet d'un bien spirituel soit un péché. La réponse à cette objection manque, mais dans le texte correspondant de la *Somme de théologie*, art. 3 ad 2, saint Thomas souligne que l'acédie est bien un dégoût pour le bien *divin*.

Le sens de l'expression «tristesse au sujet de ou dégoût pour le bien divin» n'est pas clair. Par exemple, on ne saurait dire qu'il est obligatoire de sentir une certaine joie quand on fait de bonnes œuvres. Ceux qui possèdent l'habitus parfait des vertus éprouveront cette joie, mais non les novices (obj. 6). – Si l'acédie s'oppose à cette joie dans les actes vertueux, elle ne sera pas un péché mortel. – Enfin, ce dégoût qui nous donne l'envie de nous reposer et d'éviter l'effort est une conséquence de notre nature corrompue; il s'agit ici d'une donnée naturelle, dont on n'est pas responsable; en tant que telle, ce n'est pas un péché mortel.

Le texte biblique du premier argument *sed contra* – qui est aussi celui du texte parallèle de la *Somme de théologie* –, est comme un phare, qui projette sa lumière sur la question: «La tristesse de ce siècle produit la mort» (2 Cor. VII 10)». Le verset est cité une dizaine de fois dans les œuvres du Docteur angélique. Les deux autres textes de l'Écriture, cités dans les arguments *sed contra* suivants, sont moins clairs.

La réponse à la question et la solution des difficultés ne posent pas de problème, écrit saint Thomas, si l'on se rappelle que l'acédie est la détestation, sur le plan de notre vie affective, du bien spirituel divin. Une telle répugnance s'oppose à la charité. Cela est illustré par la comparaison avec l'envie, qui déteste le bien du prochain et s'oppose à l'amour pour lui. En tant qu'elle est opposée à la charité divine, l'acédie est un péché mortel.

Pourtant, comme il arrive pour d'autres péchés de ce genre, quand l'acte jaillit sans qu'il soit délibéré, il n'est qu'un acte imparfait et constitue un péché véniel. Si, d'autre part, l'attachement aux choses naturelles s'impose à ce point à la raison, que, à la suite d'une délibération, quelqu'un s'afflige du bien spirituel divin, ce mouvement de la volonté est évidemment un péché mortel, car il s'oppose directement à la charité.

Pour répondre aux difficultés il est important de faire une distinction entre l'acédie en tant que mouvement imparfait, ayant lieu dans la partie sensitive de l'âme, et cette aversion volontaire dont on vient de parler. Il est vrai que chez l'homme, dans l'état de la nature déchue, il reste toujours une certaine opposition de la chair à l'esprit qui en tant que telle n'est pas encore un péché, si elle n'est pas reprise par la volonté.

Il n'est pas vrai que l'acédie ne soit contraire à aucun précepte: elle s'oppose au commandement de sanctifier le jour du Seigneur (réponse à la deuxième objection). – La troisième objection exposait que l'acédie ne peut pas être opposée au bien divin qui est la présence de Dieu en nous, présence qui nous inonde de joie. Saint Thomas répond que, en effet, elle s'oppose à un bien qui nous vient de la part de Dieu et qui est divin par participation. Apparemment il veut dire que ce bien est la vie surnaturelle (ad 3). Le chrétien doit s'attacher à ce bien, alors que l'acédie l'en éloigne (ad 4).

L'homme doit bien trouver sa joie en Dieu; c'est un précepte (ad 6). Comme la charité elle-même, cette joie dans le bien divin est nécessaire au salut (ad 7). – Enfin, saint Thomas souligne encore une fois qu'un mouvement de la concupiscence qui reste sur le plan de la vie sensitive et émane de la nature humaine déchue n'est pas un péché mortel.

Le quatrième article

Les trois premiers articles de la onzième question préparent la voie à une prise de position à propos du thème qui est le sujet des questions 8 à 15 du *De malo*: après avoir déterminé la nature du vice appelé acédie, il s'agit de savoir si celle-ci est source d'autres péchés. C'est le thème du quatrième article.

L'article est introduit par trois arguments qui émettent des doutes quant à la question de savoir si l'acédie est un péché capital. Deux de ces arguments correspondent à deux des objections de l'article parallèle de la *Somme de théologie*: au lieu d'être le début d'une série de péchés, l'acédie

elle-même émane de la haine. – Deuxièmement, l'acédie semble plutôt freiner toute activité et induire un état de passivité. – Enfin, la progéniture en vices, que Grégoire attribue à l'acédie, ne cadre pas avec la théorie: il s'agit de péchés qui sont communs à l'acédie et à d'autres vices.

Pourtant, nous dit saint Thomas, il y a l'autorité incontournable de saint Grégoire le Grand qui affirme que l'acédie est un vice capital. Notons que cet argument *sed contra* est aussi celui de l'article correspondant de la *Somme de théologie*. Pourtant le corps de l'article du *De malo* est deux fois plus long que l'exposé de l'article de la *Somme*.

Un élément nouveau est que saint Thomas développe la comparaison avec l'envie, qui lui permet de justifier la description que saint Grégoire donne de la progéniture de l'acédie². Comme l'envie, qui déteste le bien du prochain, conduit à plusieurs péchés, l'acédie – dégoût pour et aversion du bien divin – ne reste pas en défaut sur ce point.

La clef du développement doctrinal suivant est un texte d'Aristote, qui dit que personne ne peut endurer de façon continue ce qui est pénible et qu'il ne peut passer son temps en compagnie d'un être chagrin³. Tous ont besoin d'un peu de plaisir. C'est pourquoi l'homme veut écarter ce qui l'afflige et passer à des choses qui lui procurent de la jouissance. De là vient qu'Aristote peut affirmer que ceux qui ne sont pas capables de trouver de la joie dans les choses spirituelles, se donnent facilement aux plaisirs de la chair. Or, si on se détourne des choses spirituelles, on s'éloigne du bien divin, qui est l'objet de l'espérance chrétienne. Le désespoir en découle.

L'acédie conduit aussi à une certaine torpeur et inactivité vis-à-vis des préceptes de Dieu et à la pusillanimité vis-à-vis des entreprises difficiles. Il arrive en outre qu'une personne qui, contre son penchant, doit s'occuper de choses spirituelles, commence à détester ses supérieurs religieux: c'est la rancœur. Il finit par haïr les biens spirituels.

Dans la réponse à la première objection, saint Thomas explique pourquoi la haine n'est pas un vice capital: le bien divin est de soi aimable et ne devient odieux que par une condition adjointe. Cela explique que les vices capitaux sont rattachés davantage à la tristesse qu'à la haine. – Il est vrai que l'acédie nous rend passifs vis-à-vis des biens spirituels, comme la deuxième objection le disait. Elle nous pousse, en revanche, à poursuivre ce qui est contraire à ces biens. On le voit, saint Thomas ne parle pas d'un état dépressif ou d'un problème sur le plan de la sensibilité: il a bel et bien en vue un vice qui dépend d'un choix précis de la volonté.

La troisième objection affirmait que «les filles de l'acédie», énumérées par saint Grégoire, semblent dépendre d'autres vices. Dans sa réponse, le Docteur angélique défend la position de Grégoire: si celui-ci dit que la malice est un effet de l'acédie, il faut comprendre le terme «malice» dans le

² *Moralia*, 31, ch. 45.

³ *Éthique à Nicomaque*, VIII, 1158^a 23ss et 1157^b 15s.

sens spécial d'une opposition à des biens spirituels. Quant à la rancœur, rien n'empêche qu'un vice puisse être produit par des causes différentes. S'il est vrai que l'acédie a son siège dans la concupiscence, elle a une répercussion sur l'appétit irascible, car il produit la pusillanimité et le désespoir. Enfin, saint Thomas termine cet article et la question sur l'acédie en corrigeant la conception traditionnelle de l'acédie: «La tristesse naît de l'acédie, attendu que, par le fait même qu'elle resserre le cœur, elle l'accable (*gravat cor*) et c'est pourquoi, fuyant cet accablement (*gravedinem*), il se répand sur d'autres biens» (trad. Fontgombault).

* * *

Une analyse de la question sur l'acédie montre que, tout en utilisant les éléments de la doctrine morale et spirituelle que la tradition lui apportait, le Docteur angélique, sans crier à la découverte, distingue beaucoup plus nettement que ses prédécesseurs ne l'avaient fait, entre ce qui relève de la sensibilité ou d'états de l'organisme d'une part, et ce qui appartient au domaine de la volonté d'autre part. Il précise la nature de l'acédie: si l'on veut parler de l'acédie en tant que péché grave, elle ne peut être que l'aversion du bien spirituel divin, aversion qui est provoquée par l'attachement aux biens corporels. Cela veut dire que l'acédie doit se définir par son opposition à la charité: ainsi elle a son lieu précis dans la théologie de l'acte humain. Elle s'oppose, en effet, diamétralement, au plus grand commandement: «Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit» (*Matthieu 22,37*).

Il s'avère alors que la tristesse ne peut pas être l'élément formel de ce péché, mais qu'elle en découle plutôt. Pour illustrer la justesse de cette conclusion nous citons un texte de Simone de Beauvoir: «Je compris que rien ne me ferait renoncer aux joies terrestres... Je ne crois plus en Dieu, me dis-je sans grand étonnement. J'avais toujours pensé qu'au prix de l'éternel, ce monde comptait pour rien; il «comptait» puisque je l'aimais, et c'était Dieu soudain qui ne faisait plus le poids; il fallait que son nom ne recouvrît plus qu'un mirage.»⁴

Dans l'œuvre du Docteur angélique, les exemples de ce genre de ré-définitions sont assez nombreux. Citons celle de l'infinité de Dieu, de l'acte de l'être, de l'âme *forma corporis*, du libre arbitre, de la syndérèse, de la conscience, de la Loi nouvelle, des sens de l'Écriture, etc. Nous sommes encore loin d'avoir compris toute l'envergure de l'entreprise gigantesque de Thomas d'Aquin. Les quelques exemples que nous avons entrevus montrent que la pensée du saint Docteur mérite plus que jamais d'être étudiée.

LÉON J. ELDERS, S.V.D.

⁴ *Mémoires d'une jeune fille rangée*, pp. 137ss.

Telle Edith Stein, ils sont «juifs de foi catholique»¹

Sur la théologie d'Israël. Une opinion

Nous publions ces pages ferventes dans l'espoir qu'elles stimuleront la réflexion de théologiens. La théologie d'Israël est un chapitre de la théologie de l'Eglise qui est appelé à recevoir d'importants développements. Notons qu'une telle théologie est particulièrement nécessaire pour traiter correctement des problèmes de l'inculturation. Certains chrétiens des régions extérieures à l'ère culturelle greco-latine ne disent-ils pas parfois, pour parler de leur propre tradition culturelle: «Nous avons notre Ancien Testament»? Ce qui est une manière incorrecte de parler. La réalité d'Israël et de son histoire fait partie de l'histoire du salut. Sur l'inculturation, voir Nova et Vetera 1993/3: L'unité de la foi et le pluralisme des cultures.

NOVA et VETERA

I. Un rappel d'histoire et de théologie

«Le Salut vient des juifs» (Jn 4,22)

L'Eglise, rameau greffé d'Israël, peut être appelée l'«Assemblée messianique» de celui-ci. Elle a vocation de rassembler juifs et païens – i.e. tous les hommes – réconciliés par le sang de la Croix, dans le

Corps du Messie (cf. Ep 2,16). Selon l'annonce des prophètes pour les temps messianiques de l'Accomplissement du Salut, l'Election et l'Héritage d'Israël sont désormais ouverts aux non-juifs: le «Mystère» révélé «dans l'Esprit» est que «les païens sont admis au même Héritage, membres du même Corps, bénéficiaires de la même Promesse (qu'Israël), dans le Christ Jésus, par le moyen de l'Evangile» (Ep 3,5–6).

Mais le noyau primitif de l'Eglise – Marie, les Douze, les saintes femmes, tous les premiers disciples et martyrs – ne pouvait être que juif. Car c'est Israël qui est élu comme le Peuple sacerdotal consacré à Dieu, le Dieu unique, dès l'origine de son histoire (cf. Dt 7,6; 14,2; Ex 19,5–6) pour «sanctifier son Nom»; et comme le seul Peuple porteur de l'histoire du Salut². C'est pourquoi

¹ Expression employée par Jean-Paul II lors de la béatification d'Edith Stein.

² Il importe de distinguer clairement, comme le fait l'Ecriture NT inclus, entre «Israël» d'une part, et «les nations» d'autre part. Les nations sont aimées de Dieu qui leur a même député à chacune un ange protecteur (cf. Dt 32,8). Mais les nations demeurent des «réalités de nature»; donc aucune ne peut être au point de départ de l'unité de grâce de toute la famille humaine détruite par Adam. Pour refaire cette unité perdue, en «récapitu-

le Messie-Roi à lui promis pour être l'unique Sauveur de tous les hommes comme «Alliance du Peuple et Lumière des nations» (*Is* 42,6; cf. *Lc* 2,32), est le seul qui puisse intéresser non seulement les juifs mais aussi les païens des nations. «Car tous ont péché et sont privés de la gloire de Dieu» (*Rm* 3,23).

«Allez..., de toutes les nations faites des disciples» (Mt 28,19)

C'est à ce noyau juif de l'Eglise, ce «reste» qui a accueilli le Messie au nom d'Israël, que Jésus avant de disparaître a enjoint d'aller annoncer l'Evangile à toutes les nations et de les baptiser (cf. *Mt* 28,19). Grâce à la prédication de ces juifs – pour laquelle beaucoup ont versé leur sang –, la tente d'Israël s'est élargie «à droite et à gauche» (*Is* 54,3), intégrant les païens comme les juifs qui recevaient le Baptême (cf. *Ac* 10,44–11,18). L'universalité «catholique»³ de l'Eglise a commencé à advenir très tôt après Pentecôte.

Cependant Paul lui-même, pourtant l'Apôtre des gentils, a tenu à prêcher la Bonne Nouvelle d'abord aux juifs, dans leurs communautés répandues autour du bassin méditerranéen, où bon nombre, en dépit de l'opposition des chefs du Peuple en Judée, a adhéré au Messie (cf. *Ac* 13,43; 14,1). Et sans doute jusqu'au V^e ou VI^e siècle (comme en témoignent, à l'église Sainte-Sabine de Rome, les mosaïques de l'«Ecclesia ex circumcisione» et de l'«Ecclesia ex gentibus») l'Eglise comptait un nombre non négligeable de juifs

en son sein. Surtout, il a subsisté tout un temps à Jérusalem une Eglise particulière composée essentiellement de juifs. Saint Jacques le Mineur, le premier martyr, en a été l'évêque. Lui succéderont encore 14 évêques juifs.

«A la vue de la ville, Jésus pleura» (Lc 19,41)

Avec les persécutions, de l'intérieur et de l'extérieur, et à travers les aléas d'une histoire mouvementée, s'est produite comme une réaction en chaîne au terme de laquelle Jérusalem, faute d'avoir reconnu le temps où elle était visitée (cf. *Lc* 19,44), a été foulée aux pieds par des païens jusqu'à ce que soient révolus les temps des païens» (*Lc* 21,24). Après la chute du Temple en 135, et l'exil, avec la dispari-

lant tout dans le Messie» (*Ep* 1,10), il faudra que Dieu se constitue peu à peu son Peuple à Lui (*Dt* 32,19): cette «réalité de grâce» qu'est la Communauté de ceux qui sont «élus en Lui (le Messie) dès avant la création du monde» (*Ep* 1,4), le Peuple d'Israël. A la différence des nations, Israël est construit par la grâce de Dieu et il a pour protecteur le prince des anges: Michel, cf. *Dn* 12,1). C'est un cas unique dans l'histoire. «A la source d'Israël il y a Dieu» (*Ps* 68,27).

³ L'Assemblée messianique d'Israël est «catholique», i.e. «selon la totalité» au sens extensif (laquelle découle de la «Plénitude» – cf. *Col* 2,9–10 – au sens intensif), non par une vague ouverture à l'universel mais en ceci précisément qu'elle rassemble concrètement, réconciliés avec Dieu en un seul Corps par la Croix (cf. *Ep* 2,16), des juifs d'abord et des gentils ensuite, devenus tous deux par le Baptême les deux composantes de l'unique Eglise (cf. *Is* 49,6; cf. *Ac* 11,18; cf. *Catéchisme de l'Eglise catholique* N° 528).

tion en Terre d'Israël tant des juifs chrétiens que des juifs non-chrétiens, puis enfin des chrétiens issus de la gentilité⁴ (i.e. le départ de la Synagogue, privée de Temple, et celui de l'Eglise, dont le centre visible s'était déplacé à Rome), ce sont en effet des païens qui furent politiquement maîtres à Jérusalem, laissant celle-ci «déserte» (*Mt* 23,28) jusqu'en... 1948 (ou 1967).

La disparition de l'Eglise particulière hébraïque fait partie de cette histoire de désertion de Jérusalem. De cette Eglise on ne trouve plus trace après le VI^e siècle. Byzance puis l'Islam ont parachevé cette disparition. Et si cependant il a toujours existé des juifs catholiques, c'est comme individus dispersés dans la foule des chrétiens issus de la gentilité.

Mais en notre siècle, le Retour de rescapés de la Shoah sur la Terre d'Israël, avec la constitution d'un Etat israélien, ne fait-il pas renaître non la raison ultime mais la possibilité, voire l'opportunité, d'une *résurgence de l'Eglise particulière hébraïque*?

Après un regard sur cette actualité des retrouvailles de la Terre et du Peuple (II), c'est la question que nous allons évoquer ici (III et IV).

II. Une actualité brûlante

«C'est à ta postérité que je donnerai ce pays» (*Gn* 12,6)

Que, suscité par un appel venant de plus loin qu'eux-mêmes et aiguisé par cette «catastrophe» – la

Shoah – qui a marqué notre siècle au fer rouge, le désir millénaire des juifs de revenir «l'an prochain à Jérusalem» soit devenu réalité, est un fait de l'histoire des hommes qui s'est accompli sous nos yeux. Des dispersés, des exilés, des rescapés sont revenus sur la Terre promise et donnée par Dieu à leurs pères. Ce don est lié à l'Election «sans repentance» (*Rm* 11,29) et à l'Alliance «pour toujours» (*Gn* 17,7) de Dieu avec les siens. Cette Terre est pour Israël comme un sacrement de la Présence divine – la Shekhina. C'est pourquoi le don de la Terre est assorti de hautes exigences (cf. *Lv* 18,25; *Dt* 29,21–28), celles de la Torah (cf. *Dt* 11,11–17; *Jr* 9,11–13). Car cette Terre est en fait la Terre de Dieu. L'israélite n'y est finalement qu'un étranger et un hôte (cf. *Lv* 25,23). C'est pourquoi «l'étranger qui séjournera avec vous sera pour vous comme un compatriote et tu l'aimeras comme toi-même» (*Lv* 19,34ss).

Que ce «Retour» – Aliya – se soit accompli, de fait, dans le cadre de la création d'un Etat-nation – nous ne sommes plus dans le contexte de l'Antiquité –, non sans souffrances de part et d'autre, ni ambiguïtés, ni conflits de droits et problèmes aggravés par des affrontements dont on commence seulement à pressentir le terme... est un autre fait qui ne saurait surprendre.

⁴ Pour des précisions sur cette période complexe encore mal connue de l'histoire de l'Eglise, se reporter à des ouvrages spécialisés.

«Un pays où ruissellent le lait et le miel» (Ex 13,5; Dt 6,3)

Si le Peuple d'Israël en tant que réalité de grâce, entité religieuse, n'est pas une «nation», réalité de nature (même si, «per accidens», il s'est doté de la nation israélienne), n'est-il pas évident que:

- 1) le rapport du Peuple d'Israël en tant que Peuple de Dieu, à la Terre de la Promesse, n'est pas identique au rapport d'une nation avec son territoire?
- 2) le rapport «national» de l'Etat d'Israël à son territoire n'épuise pas le rapport du Peuple d'Israël à la Terre d'Israël?
- 3) la signification et la portée de ces retrouvailles de la Terre et du Peuple (à travers ce cadre de l'Etat, si insuffisant ou ambigu qu'il soit) plongent leurs racines dans et ont quelque chose à voir avec l'histoire-de-Dieu-avec-les-hommes, et pas seulement l'histoire des hommes?... une histoire à laquelle souvent nos passions, nos contre-sens, notre distraction, nous rendent peu ou prou aveugles.

Ceci ne veut pas dire qu'il soit facile de décrypter le sens de ces actuelles retrouvailles, à travers un jeune Etat qui est lui-même une gageure... Et, tant chez nos frères de la Synagogue que chez ceux de l'Eglise, les interprétations en sont des plus variées: d'un sionisme fondamentaliste à un surnaturalisme désincarné, en passant par une contestation pure et simple, d'origine laïque ou

religieuse... tant de lectures sont possibles! Retenons du moins ceci: un pays «où coulent le lait et le miel», nourritures paradisiaques, n'est-il pas – à travers certes une conversion et une Pâque – un nouveau jardin d'Eden, annonce et comme sacrement du paradis céleste, un «lieu» – maqom – où à nouveau l'homme peut entendre les pas de son Seigneur qui se promène «à la brise du jour» (Gn 3,8)? Oui, la Terre d'Israël est pour Israël sacrement de Dieu. Est-ce hasard si pour nos frères de la Maison d'Israël certaines mitzvot ne sont réalisables qu'à Sion? Est-ce hasard si dans l'Eglise le sacrement des épousailles messianiques se fait à travers les seules espèces du pain et du vin, que le Messie a consacrés et qui sont fruits de la Terre d'Israël? (comme le fait remarquer J.-M. Garrigues).

«Un Agneau apparut à mes yeux; Il se tenait sur le Mont Sion» (Ap 14,1)

La «Terre de sainteté», comme le dit l'Ecriture, où Jérusalem apparaît comme le «cœur du monde» et la «porte des cieux» puisque «Dieu a fait choix de Sion» (cf. Ps 78,68ss; 132,13ss), a aussi vocation universelle: «Sion, chacun lui dit: Mère! car en elle chacun est né» (Ps 87,5). Plus encore, Yerushalayim en hébreu s'orthographie au duel: il y a deux Jérusalem, la terrestre et la céleste (cf. Ap 21), indissolublement liées, car la première est promise, à travers mort et résurrection (cf. Mt 24,21–22), à l'assomption dans

la seconde⁵. Et c'est le Messie d'Israël, dont les nourritures sont «le lait et le miel» (cf. *Is* 7,15), nourritures du Royaume, qui nous y fait renaître. Car Il est l'Agneau immolé qui arrosa cette Terre d'un «sang qui crie plus fort que celui d'Abel» (*He* 12,24), annoncé par Isaac offert en symbole (cf. *He* 11,17-19), et figuré par les sacrifices rituels du Temple (cf. *He*).

III. Une espérance sans espoir?

«Dieu nous a fait revivre avec le Christ» (Ep 2,4-5)

Si le «nous» employé par Paul au début de l'Épître aux Ephésiens désigne les juifs devenus chrétiens (le «vous» désignant les chrétiens issus du paganisme), les «juifs de foi catholique» de notre temps, comme ceux de toute l'histoire de l'Eglise, peuvent s'appliquer à eux aussi ces passages (cf. *Ep* 1,2,3).

Ce qui est nouveau depuis quelque quarante ans, c'est qu'ils ne vivent plus tous en diaspora. Un certain nombre se trouve regroupé en Israël, à la faveur de l'existence du nouvel Etat. Ces juifs qui ont reconnu en Jésus leur Messie-Sauveur et sont entrés dans l'Eglise, partagent donc la vie et la langue d'Israël; avec aussi des catholiques non-juifs appelés à leur être totalement solidaires.

Ne peuvent-ils donc pas espérer «revivre avec le Christ» non seulement à titre individuel mais *rassemblés* comme l'étaient leurs pères de l'Eglise de Jérusalem, dans une

Eglise particulière hébraïque qui aurait donc son évêque propre?

A propos des «signes des temps»...

Cette résurgence maintenant possible de la petite Eglise de Jérusalem ne revêtirait-elle pas une impor-

⁵ S'il n'y a pas de Rome céleste, il y a cependant une réelle centralité provisoire à Rome: c'est la centralité du rassemblement tant que dure le «temps des nations», la centralité visible du siège de Pierre, celle de l'Eglise en tant que sacrement du Salut universel. Mais c'est une centralité «en exil», toujours portée et aimantée par celle de Jérusalem.

Que cette tension de Rome «vers» Jérusalem ne soit pas vécue comme une tension «entre» Rome et Jérusalem!... Il faut vivre tous les combats de Dieu, celui de Rome lié à celui de Jérusalem. L'ambivalence et le combat de Jérusalem se situe entre la Jérusalem terrestre, qui aussi est l'exil, et la Jérusalem céleste. L'ambivalence et le combat de Rome consiste dans l'affrontement avec l'universalisme sécularisé et totalitaire, idéologique ou politique; caricature du véritable rassemblement «catholique» en même temps que son ennemi acharné. C'est la prétention universaliste de la «prostituée fameuse» dont parle l'Apocalypse (cf. *Ap* 17). De cet universalisme pervers, n'est-ce pas Jérusalem – et aussi Marie comme personnification de la nouvelle Jérusalem – qui garde Rome...? la Jérusalem terrestre la gardant (c'est ce que fait le Peuple juif de par son existence même) de l'idéologie comme de l'identification au Royaume achevé, et la Jérusalem céleste la gardant de la séduction du pouvoir. Mais n'est-ce pas Rome qui, tout en s'y acheminant et nous y introduisant, anticipe déjà la «Jérusalem nouvelle qui descend du ciel, de chez Dieu» (*Ap* 21,2), laquelle reste ancrée à la Jérusalem terrestre. Car c'est de «Sion que vient le Salut» (*Ps* 14,7), Sion où monteront les peuples (cf. *Is* 2,2; 25,6; cf. *Za* 14,16), Sion où le Temple définitif a été «rebâti en trois jours» (cf. *Jn* 2,19; cf. *Is* 28,16; cf. *1P* 2,6)...?

tance insoupçonnée, lourde de promesses précieuses pour notre temps précisément? Voyons plutôt:

1. Depuis la Shoah et Vatican II, la conscience chrétienne se réveille peu à peu d'un long sommeil, qui ne fut pas seulement d'oubli mais, hélas! d'aveuglement et d'égarement à l'égard du Peuple de nos pères dans la foi (ce qui a fourvoyé tant de chrétiens dans tant de formes de persécution à l'égard des juifs, quelles qu'aient été de notables exceptions). Mais prend-elle suffisamment en compte les différentes formes de l'identité juive, et notamment la forme chrétienne? N'a-t-elle pas quelque peu oublié, même quand elle est consciente de l'enracinement juif de l'Eglise, qu'en fait comme en droit, l'Eglise rassemble en son sein juifs et gentils, étant «catholique» par définition?⁶

La résurgence d'une Eglise particulière hébraïque rappellerait à tous que *la judéité est à la fois racine et composante essentielle de l'Eglise*; que cette complémentarité du «nous» et du «vous» (cf. *Rm 15,7ss*) met en lumière et en œuvre la vérité et l'équilibre d'une Eglise fortifiée de surcroît contre l'idolâtrie, l'idéologie, la paganisation...

2. Quant aux *juifs-chrétiens*, ceux qui vivent en Israël comme ceux qui vivent en diaspora – plus nombreux qu'on ne pense – est-il besoin de dire ce que cette «reconnaissance d'identité» leur apporterait de soutien, au bénéfice de tous? Pour peu que l'on prête attention au fait, n'est-il pas douloureusement sur

prenant que ces rescapés, souvent isolés et mal compris tant au sein de l'Eglise qu'au sein du peuple juif, soient en outre privés d'une Eglise propre?... que ceux qui sont comme à un double titre «chez eux» à Sion, et dont l'hébreu est la langue maternelle soient *comme des étrangers dans l'Eglise*?

3. Ce n'est pas seulement l'Eglise, avec ses membres, qui aurait tout à gagner à la résurgence d'une telle Eglise particulière, ce sont aussi *les juifs de la Synagogue et l'Etat d'Israël* lui-même. Plus d'un juif (de la Synagogue) en effet se plaint de ce que ce pays d'Israël soit le seul au monde où aucun dialogue «officiel» avec l'Eglise catholique ne soit pos-

⁶ Le langage spontané trahit cet oubli pratique: on parle d'«Israël *et* de l'Eglise», des «juifs *et* des chrétiens»..., comme s'il s'agissait de deux entités extérieures l'une à l'autre, qui s'excluent. De là à parler d'un Jésus qui ne serait plus «pierre d'achoppement» (ce que sont, à sa suite, les juifs-chrétiens, aussi sont-ils gommés), ou même qui serait un Messie pour les seuls «goïm»... il n'y a qu'un pas que d'aucuns franchissent, non seulement dans la Synagogue mais aussi dans l'Eglise: comme si celle-ci n'était que pour les nations. Et en tout cas, la spécificité du juif-baptisé dans l'Eglise n'est plus perçue: lui dont le témoignage rendu à Dieu et à son Messie – «à la véracité divine» (*Rm 15,8* – est complété par celui rendu par les pagano-chrétiens à l'universalité de la miséricorde (cf. *Rm 15,9*); lui qui témoigne de la racine juive qui porte l'Eglise en même temps qu'il est prophétie de tout le Peuple juif. (La judéité n'est pas liée intrinsèquement aux observances légales et cultuelles, i.e. au judaïsme tel qu'habituellement défini, puisque ces mitzvot ne valent, selon la Torah orale, «que durant la vie» – *Rm 7,1*; or, par le Baptême qui greffe sur le Messie mort et ressuscité, une certaine anticipation eschatologique est introduite.)

sible; faute d'une Eglise particulière solidaire et proche – par le mode de vie, la langue – comme il en est partout ailleurs. S'il y existe cependant quelque dialogue, celui-ci est le fait de personnes privées, estimées pour leur valeur morale, leur amitié loyale, mais qui ne représentent qu'elles-mêmes et s'entendent facilement dire qu'«une hirondelle ne fait pas le printemps». Les plus désireux de ce dialogue, jusque dans les sphères responsables d'Israël, en demeurent douloureux et étonnés; tel le très regretté Dr Meir Mendès (diplomate et ex-observateur au Vatican avec rang de ministre) qui a pu dire: «Mais un évêque pour Israël, nous n'attendons que cela!».

4. S'il est vrai que *l'évangélisation*⁷ a partie liée avec le souci œcuménique – «que tous soient un (...) afin que le monde croie» (*Jn 17-21*) – et que *l'œcuménisme «total»* se doit de remonter jusqu'au «protoschisme», celui entre la Synagogue et l'Eglise qui a facilité les déchirures ultérieures entre chrétiens (à noter que le dialogue avec le judaïsme relève, à Rome, du Secrétariat pour l'Unité des chrétiens, non du Secrétariat pour les religions non-chrétiennes comme par ex. l'Islam); et s'il est vrai qu'un dialogue authentique entre la Synagogue et l'Eglise supposerait déjà une authentique prise en compte et reconnaissance mutuelle, *interne à l'Eglise*, entre baptisés juifs et non-juifs... comment ne pas pressentir l'importance que pourrait revêtir la résurgence de l'Eglise de Jérusalem, si petite et modeste soit-elle?

Et l'on sait les retombées que

peut avoir, jusque pour la *paix* dans le monde, une authentique évangélisation.

5. Comment ne pas évoquer enfin un phénomène spirituel qu'il n'est plus possible d'ignorer, tant en Israël qu'en diaspora: la rencontre mystérieuse et forte de milliers de juifs de par le monde avec leur Messie? Qu'ils se dénomment «*Jews for Jesus*», ou «*juifs messianiques*»... ils adhèrent à Jésus comme au Sauveur promis, réellement Dieu fait homme, dans un émerveillement et une ferveur qui force souvent l'admiration. Ces baptisés sont plusieurs milliers rien qu'en Israël

⁷ L'évangélisation, œuvre éminente de l'amour de Dieu et de l'Eglise, qui humblement annonce et propose le Don de Dieu à chacun, fait appel à la conscience de celui-ci dans le respect le plus absolu de cette conscience et de sa liberté. Qui pourrait s'en offenser?

Mais s'il s'agit des contrefaçons de l'évangélisation en indiscrétion ou en prosélytisme, de ses perversions en coercition ou en fanatisme – comme l'histoire hélas! en fournit des exemples –, alors oui, il y a lieu de les redouter! Ou encore si le Messie présenté est revêtu de traits d'un faux Messie – idéologique par exemple, ni Dieu ni homme et homme juif... (or l'évangélisation transmet toute la révélation biblique), projection de nos idolâtries; ou bien comme un homme qui se «serait fait» Dieu... – alors oui, comme il y a lieu de s'en défendre!

Comment a-t-il été possible que tant de douceur ait pu se muer, n'eût-ce été qu'une seule fois, en tant de violence?... que notre présentation de l'Ami des hommes, notre Ami, à nos amis, ait pu, fût-ce une seule fois, se muer en propagande ou en matraquage?... ou se muer en présentation d'un double méconnaissable? Le pire est la perversion du meilleur.

Mais l'amour vrai, la vérité aimante, qui peut les craindre?

(bien davantage aux Etats-Unis). Ils prient souvent et longuement. Ils «évangélisent». On songe irrésistiblement à saint Paul, mais... sans le Magistère! Car, «illuminés» sur Jésus, souvent à la lecture du NT, ils n'entrent généralement pas dans les Eglises historiques, qui leur paraissent étrangères, voire «ennemies». Mais, non sans tâtonnements, ils se réapproprient une histoire dont ils se sentent privés tant par le judaïsme que par le christianisme tel qu'il leur apparaît. Ces nombreux et ardents «nouveau-nés» dans la foi sont donc aussi aux portes de l'Eglise comme, vraiment, des «*brebis sans pasteur*»...

6. De plus, leur dynamisme, leur jeunesse, attire nombre d'*émigrés juifs russes* en Israël qui, mystérieusement eux aussi, découvrent le Visage de leur Messie et demandent le Baptême.

Si ces émigrés pouvaient être accueillis par «leur» Eglise en arrivant sur la Terre où elle naquit...

IV. Une espérance envers et contre tout

L'«Œuvre Saint-Jacques»

Actuellement, depuis près de 40 ans, les juifs catholiques en Israël ainsi que des non-juifs appelés à partager leur aventure spirituelle sont néanmoins regroupés dans ce qui pourrait devenir une Eglise: l'«Œuvre Saint-Jacques», qui dépend du Patriarcat latin de Jérusalem, mais lequel est traditionnellement arabophone. Ce n'est qu'à la

base, et sur place, que l'on peut mesurer l'anomalie et les difficultés inextricables à cet assemblage, hic et nunc, d'arabophones et d'hébreophones dans une même Eglise particulière; difficultés que l'on peut imaginer un peu, de loin, si l'on est au fait des complexités historiques et présentes du Proche-Orient.

Néanmoins, cette ébauche de reconnaissance ecclésiale a permis, au départ, à cette petite graine d'exister et de mûrir comme telle. Cette Œuvre regroupe des fidèles à Jérusalem, Tel-Aviv, Haïfa, Beer-Sheva. Elle s'est fortifiée à travers épreuves, incompréhensions, départs... dans la prière, la recherche (doctrinale et liturgique notamment)⁸, la vie fra-

⁸ C'est dans la spécificité juive à l'intérieur de l'Eglise (cf. note 6) que se situe la justification et l'importance de notes existentielles et liturgiques particulières (et que des non-juifs peuvent partager) pour manifester leur témoignage propre. Ainsi: l'utilisation de l'hébreu dans la liturgie et même l'octroi d'un rite propre; le maintien – très libre – de certaines observances telles le respect du Sabbat, l'attention aux fêtes... A condition que ces pratiques ne soient pas considérées comme nécessaires au salut et qu'elles soient vécues à la lumière explicite du Messie (le Sabbat à la lumière du Samedi-Saint et du Dimanche..., etc.; sinon ce serait «judaïser», tentation peut-être plus spécifique aux juifs-chrétiens; tandis que les chrétiens issus de la gentilité sont endémiquement tentés de «marcioniser»...).

C'est une grâce, une édification pour les chrétiens de pèlerinage ou de passage en Israël, que de participer aux liturgies de l'Œuvre Saint-Jacques! Entendre célébrer la liturgie dans la langue du Messie est souvent un choc et une joie révélatrice. La dimension de l'histoire du Salut, le réalisme de l'Incarnation sont perçus avec une acuité nouvelle, en même temps que devient plus manifeste l'authentique «catholicité» de l'Eglise.

ternelle, l'approfondissement dans la durée; non sans divergences de vues et tentations dues, pour beaucoup, à sa solitude ecclésiale. Mais à travers avatars et sacrifices, la petite semence n'est pas morte! Elle ne demande même qu'à grandir!... c'est-à-dire à «naître» comme Eglise. Son temps de «gestation» en effet semble terminé, depuis plusieurs années. Tout se passe maintenant comme si elle n'était plus en mesure de se développer sans cette «naissance»; mais au contraire de se rétrécir, de régresser, de céder à la division ou à la morosité. Bref, d'étouffer de paralysie. Non qu'il ne s'y trouve pas, à l'ombre de cloîtres, d'ermitages, ou au milieu des rues, de merveilleux témoins, des saints cachés, qui prient, œuvrent, offrent dans la joie des Béatitudes. Semences de demain. Mais ne sont-ils pas trop isolés, et vieillissants... tandis que d'autres, découragés, s'éloignent?

Comment ne pas songer au cri déchiré du prophète Osée à l'adresse d'Ephraïm (nonobstant la différence de contexte): «C'est un enfant stupide: il est à terme et ne quitte pas le sein maternel!» (*Os* 13,12-13).

La particularité de cette Eglise

Face à une telle situation de détresse et un tel manque à gagner, n'y aurait-il pas d'issue, de remède?... A la lumière de l'Esprit-Saint, l'Eglise les trouvera. Le Droit canonique lui-même ne manque pas d'imagi-

nation. Mais les difficultés à les trouver ne sont que trop réelles. Bornons-nous à quelques remarques sur: quelques difficultés extérieurement repérables, l'originalité de cette Eglise, la face cachée des enjeux et du combat.

Les difficultés extérieures, aisées à évoquer sinon à résoudre, tiennent aux complexités de l'histoire, à l'entchevêtrement des conflits sur cette Terre toujours disputée; à la lourdeur et l'inertie presque inévitable des institutions; aux incertitudes quant à la paix. Il est évident en particulier que le sort des Arabes, notamment chrétiens, doit être l'objet de la plus grande sollicitude dans les épreuves terribles qu'ils subissent – les Libanais particulièrement; les Palestiniens, tous ceux du Proche-Orient... et d'ailleurs.

Qui ne voit cependant que l'érection d'une Eglise hébreophone ne saurait nuire à la communion entre communautés différentes, mais la favoriserait plutôt?... comme il en est toujours et partout dans l'Eglise lorsque les différences légitimes sont acceptées et reconnues à part entière.

Quant à *l'originalité* qu'aurait cette résurgence de cette Eglise, il faut reconnaître qu'elle serait unique en son genre. Car la spécificité de ce troupeau n'est pas une spécificité «nationale», comme c'est le cas des Eglises dans les différentes «nations»: puisque les Juifs en tant que tels ne sont pas une nation mais les branches naturelles de la «racine» (*Rm* 11,24 et 18) de grâce qui porte l'universalité catholique. Ceci ne peut être oublié (même si une

nation israélienne existe aussi maintenant). Cette résurgence de cette Eglise devrait pouvoir témoigner à la fois de la racine qu'est la judéité pour l'Eglise et de l'accomplissement évangélique. Ne pourrait-elle avoir un statut canonique particulier?

Mais (et tout ceci est lié): à cause justement de ce qu'est cette particularité; à cause des aléas de l'histoire, dont certains ont été de cauchemar, entre la Synagogue et l'Eglise et des séquelles que nous en portons (*Vatican II* et le *Catéchisme* de 1992 tracent les lignes d'une authentique théologie d'Israël, mais c'est la première fois depuis deux mille ans que l'Eglise se penche «ex professo» sur ce point; dans l'intervalle, les pseudo-théologies du rejet et de la substitution ont imprégné les esprits; et les clichés, surtout s'ils sont inconscients, sont tenaces); à cause des enjeux qui sont là impliqués – quelque peu évoqués plus haut, mais ne faudrait-il pas ajouter que le rôle décisif d'Israël pour l'achèvement du plan du Salut, la Venue en gloire du Messie, fait que tout ce qui touche à Israël, à la réconciliation, déchaîne l'opposition de l'Ennemi et se trouve comme à l'épicentre du *combat spirituel*?...; comment ne pas penser que le dénouement est avant tout du ressort d'un sursaut de conversion, de jeûne et de prière, dans le Peuple chrétien?

Un «Samedi-Saint»?

Depuis déjà un peu plus que le temps d'une génération, des «juifs

de foi catholique» veillent dans le désert sur les murailles de Jérusalem. Ils sont porteurs d'une espérance, d'une attente qui est aussi celle de beaucoup...

Celle de ceux qui, tristes et découragés tels les pèlerins d'Emmaüs, croient n'attendre plus rien...

Celle de ceux que guettent l'amertume, le doute, le désarroi, ou la division...

Celle de ceux qui, déçus, ont fait le chemin du retour à leur première maison...

Celle de ceux qui, empêchés au loin, ne verront jamais la Jérusalem terrestre...

Celle de ceux qui, dans la fidélité – qui n'en fait qu'une – au Messie d'Israël et à son Eglise, scrutent l'Ecriture, réfléchissent à la doctrine et à la liturgie...

Celle de ceux qui, inlassablement, ouvrent les chemins du dialogue et tissent les liens éternels de l'amitié...

Celle de ceux qui, en silence, au cœur des cités ou dans la solitude, prient et durent dans la nuit de la foi...

Celle de ceux qui, de la diaspora, guettent le moment où ils rejoindront en Israël ces veilleurs, le jour étant venu où ils pourront y élever leurs enfants ou y exercer leur ministère...

Celle de ceux qui, ayant vu se lever le «voile» (2Co 3,14; cf. Mt 27,51) en reconnaissant leur Messie et Sauveur sur la Face de Jésus, mettent leurs pas dans ses pas, mais sont sans pasteurs sur la Terre du Bon Pasteur...

Celle de ceux qui ardemment attendent la Venue de leur Messie – présent à leur vie mais en creux, car ils n'en connaissent pas le Nom...

«Veilleur, où en est la nuit?»
(Is 21,11)...

La Sagesse divine, dont «les décrets sont insondables» (Rm 11,33), sait écrire «droit avec des lignes courbes». Elle dérouté nos vues, nos plans, nos calendriers. «En temps voulu, dit le Seigneur, J'agirai vite» (cf. Is 60,22).

N'avons-nous pas vu s'écrouler le Mur de Berlin, symbole d'un empire cauchemardesque que l'on disait invulnérable?

Ne venons-nous pas d'être témoins, pour la paix en Terre sainte, d'une poignée de main réputée impossible?

* * *

*Marie, toi qui au jour du Grand Shabbat, en la Nuit de ténèbre,
as porté seule en Israël la foi de toute l'Eglise à naître,
toi la Fille de Sion, la première Eglise, la première Eglise-mère
la Mère de l'Eglise et la Mère de Dieu, merci d'être notre prière.*

*Seigneur, en cette heure où Tu donnes à ton Eglise
d'aspirer comme jamais aux retrouvailles de ses «deux poumons»,
Béni sois-Tu de l'appeler plus que jamais à se souvenir aussi
qu'elle n'a qu'un seul cœur»,
qui bat à Jérusalem,
et de lui faire trouver les chemins de l'impossible».*

Marie-Thérèse HUGUET o.v.
Paris, 8 décembre 1993

Jacques Maritain

et la Conférence de Seelisberg*

C'est presque en tremblant qu'aujourd'hui on peut reprendre quelques-unes des paroles prononcées par Jacques Maritain le 5 janvier 1944 à la radio à New York. Car, en ces temps où le drame qui a marqué notre génération incitait ce philosophe français chrétien à discerner un «nouvel âge du monde», il s'exprimait en ces termes:

Le fait central, qui a sans doute la signification la plus importante au point de vue de la philosophie de l'histoire et des destinées du genre humain, c'est que de nos jours la passion d'Israël prend de plus en plus distinctement la forme de la croix.

Juifs et chrétiens sont persécutés ensemble et par les mêmes ennemis: les chrétiens parce qu'ils sont les fidèles du Christ, et les juifs parce qu'ils ont donné le Christ au monde.¹

Ces phrases de Jacques Maritain rendent manifeste que sa propre réflexion s'est développée dans le contexte assez complexe de ce qu'on peut appeler la construction de l'antisémitisme politique en Europe.

Dans le cas de Jacques Maritain, en effet, il s'agit d'un étudiant dreyfusard qui a été très tôt amené à s'ouvrir à la question juive, en une période où se développait l'antisémitisme, notamment depuis les pogroms de Russie (et précisément à l'heure de l'affaire Dreyfus en France). Ce sera l'objet de la première partie de cette étude.

Puis la deuxième partie rappellera son long combat contre l'antisémitisme jusqu'aux horreurs du nazisme, cet antisémitisme d'Etat dont Maritain dénonce le caractère «diabolique» chez les bourreaux, en même temps qu'il en discerne les répercussions dégradantes dans la conscience humaine – même chez ceux qui s'en croient à l'abri:

Car enfin, dit-il en 1943, c'est un fait, et il ne sert à rien de le dissimuler, qu'une espèce d'antisémitisme plus ou moins larvé grandit dans certaines

* Cette étude fut présentée le 17 mai 1993, lors du *Colloque international organisé par le Centre d'études juives (Ecole doctorale de sciences des religions de l'Université de Paris-Sorbonne, Paris IV)* sur le thème général: «L'Affaire Dreyfus et la construction de l'antisémitisme politique en Europe».

¹ Jacques et Raïssa MARITAIN, *Œuvres complètes*, volume XII, p. 625. Le signe adopté pour les références à cette collection des *Œuvres complètes* (Fribourg/Suisse – Paris, éd. Saint-Paul: vol. I à XIII, pour les œuvres de Jacques Maritain, vol. XIV et XV pour les œuvres de Raïssa)

*couches sociales des pays démocratiques à mesure même que les nazis poursuivent leur œuvre d'extermination. Il faut crier sur les toits que partout où ce phénomène, heureusement limité du reste en profondeur et en extension, se produit parmi nous, une victoire est gagnée par Hitler et perdue pour la civilisation.*²

C'est aussi ce diagnostic qui donne tant de relief au message qu'il a adressé en juillet 1947 à la Conférence internationale extraordinaire pour combattre l'antisémitisme, conférence qui s'est tenue au Seelisberg, en Suisse, du 30 juillet au 5 août 1947. Et c'est l'évocation de ce message, de son humus nourricier, de son contexte et de ses suites, qui constituera la troisième partie de cette étude dont le thème général peut s'intituler: «Jacques Maritain et son message du 28 juillet 1947 à la Conférence du Seelisberg.»

1^{re} partie

Jacques Maritain et son approche de la question juive

Petit-fils de Jules Favre, le philosophe français Jacques Maritain est né à Paris en 1882. Son adolescence et sa jeunesse étudiante sont donc marquées par l'affaire Dreyfus; et il est au nombre des militants dreyfusards. Or, au sortir d'un cours de physiologie végétale à la Sorbonne dans l'année scolaire 1900–1901, le jeune licencié en philosophie de dix-huit ans qu'il était et qui préparait aussi une licence ès sciences, aborde une étudiante de la Faculté des sciences, en lui disant qu'il est «en train de former un comité d'étudiants pour susciter un mouvement de protestation parmi les écrivains et les universitaires français, contre les mauvais traitements dont les étudiants socialistes russes étaient victimes en leur pays»³. En rapportant ce trait personnel qui fut l'occasion de sa «première rencontre avec Jacques Maritain», de dix mois son aîné, Raïssa Oumançoff rappelle qu'effectivement «il y a eu à cette époque en Russie des émeutes universitaires sévèrement réprimées par la police tzariste».

est *OeC*. Cette édition (plus de 15 000 pages), réalisée par le Cercle d'études Jacques et Raïssa Maritain, est due principalement au travail de René et Dominique Mougel, qui assurent la gestion et l'édition des œuvres de Jacques et Raïssa Maritain. Je tiens à les remercier très vivement de leur important travail, de leur accueil et de leur disponibilité, qui constituent autant de facteurs précieux pour les chercheurs.

² *OeC*, XII, p. 608.

³ Raïssa MARITAIN, *Les Grandes Amitiés*, Paris, Desclée de Brouwer, 1949^s, p. 54. Cet ouvrage sera cité: G.A.

Jeune juive débarquée de Russie en 1893 (c'est-à-dire deux ans après l'expulsion de 20 000 juifs de Moscou), Raïssa Oumançoff était née à Rostov-sur-le-Don le 31 août 1883, c'est-à-dire peu après les pogroms des années 1881 et 1882. Or, voici ce qu'elle découvre :

Jacques Maritain avait les mêmes préoccupations profondes que moi, les mêmes questions le tourmentaient, le même désir de la vérité l'animait tout entier. Mais il avait plus de maturité que moi; déjà plus de science et plus d'expérience, plus de génie surtout! Il devint donc tout de suite mon grand appui [...] Toujours prêt à l'initiative d'une action généreuse, si la justice ou la vérité y étaient intéressées. Sa culture artistique était déjà alors d'un niveau élevé.⁴

Mais les réponses universitaires ne satisfont pas à leurs aspirations. C'est ainsi que, par un après-midi de l'été 1903, Jacques et Raïssa, nouvellement fiancés, prennent, assis sur un banc du Jardin des Plantes, une décision solennelle que Raïssa évoque dans *Les Grandes Amitiés* en ces termes : «... celle de regarder en face, et jusqu'en leurs dernières conséquences – pour autant que cela serait en notre pouvoir –, les données de l'univers malheureux et cruel dont la philosophie du scepticisme et du relativisme était [alors] l'unique lumière». Cependant, continue-t-elle,

nous allions faire crédit à l'existence, comme à une expérience à faire, dans l'espoir qu'à notre appel véhément le sens de la vie se dévoilerait, que de nouvelles valeurs se révéleraient si clairement qu'elles entraîneraient notre adhésion totale, et nous délivreraient du cauchemar d'un monde sinistre et inutile. Que si cette expérience n'aboutissait pas, la solution serait le suicide; et le suicide avant que les années n'aient accumulé leur poussière, avant que nos jeunes forces ne soient usées. Nous voulions mourir par un libre refus s'il était impossible de vivre selon la vérité.⁵

On sait la suite. Deux expériences vont orienter toute leur vie.

D'abord, voyant leur désarroi, Charles Péguy, dont ils fréquentaient l'étroite «Boutique» des *Cahiers de la Quinzaine*, leur fait traverser la rue Saint-Jacques pour aller de la Sorbonne au Collège de France suivre les cours de Bergson, qui allume une lumière dans leurs ténèbres: il «nous assurait, note encore Raïssa, que nous sommes capables de connaître ce qui est»⁶. Assez vite, Raïssa se découvre «admiratrice enthousiaste» de Bergson; quelques mois plus tard, elle note ce qu'elle estime devoir à Bergson:

avant tout, négativement, une délivrance des préjugés pseudo-scientifiques. C'était ensuite, positivement, le retour de notre esprit, sur un certain nom-

⁴ *Ibid.*, p. 56.

⁵ *Ibid.*, p. 91.

⁶ *Ibid.*, p. 96.

*bre de points, aux données du bon sens [...] De plus, considérant l'inconsistance et la pauvreté des idées sur lesquelles vit le monde moderne, je compris qu'on ne pourrait sans un énorme et puéril orgueil prétendre négliger toute la tradition humaine et je commençai à ressentir plus de respect envers cette tradition, envers les règles établies parmi les hommes et les données du bon sens.*⁷

Dix-huit mois plus tard, un article de journal attire leur attention sur l'auteur de *La Femme pauvre*. Ainsi lisent-ils les œuvres de Léon Bloy à qui ils écrivent; et en juin 1905 ils découvrent, dans la misère matérielle de son foyer sur la butte Montmartre, celui qui un an après devient leur parrain.⁸ Assurément cette évolution intérieure ne va pas sans déchirement:

*Nous pensions, écrit en effet Raïssa, que devenir chrétien c'était abandonner la philosophie pour toujours. Eh bien, nous étions prêts – mais ce n'était pas facile – à abandonner la philosophie pour la vérité. Jacques accepta ce sacrifice. La vérité que nous avions tant désirée nous avait pris dans un piège. «S'il a plu à Dieu de cacher sa vérité dans un tas de fumier, disait Jacques, c'est là que nous irons la chercher». Je cite, continue Raïssa, ce mot cruel pour donner une idée de notre état d'esprit.*⁹

La «décision solennelle» qu'ils avaient prise sur un banc du Jardin des Plantes les a donc amenés jusqu'au baptême reçu le 11 juin 1906. Et leur parrain fut Léon Bloy.

Or, en 1892 il avait écrit *Le Salut par les Juifs*, ouvrage au «style flamboyant»¹⁰ que les deux jeunes époux (ils s'étaient mariés le 26 novembre 1904) avaient lu dans l'été 1905. «A la vérité, en épousant Raïssa Oumancoff, [Jacques Maritain] avait épousé la destinée d'Israël.»¹¹ Certes, devait écrire Raïssa,

*ce témoignage [de Léon Bloy] fut d'abord pour moi la révélation de l'union des deux Testaments. On passe de l'un à l'autre par le Christ. C'est lui-même qui le dit; lui, le Salut, il vient des Juifs. L'Ancien Testament, par lui, se déverse dans le Nouveau qui ne lui est pas opposé, qui est son accomplissement, sa perfection.*¹²

Sur le moment, cependant, les époux Maritain n'ont pas tout assimilé de l'ouvrage de Léon Bloy; et Raïssa de noter:

⁷ Raïssa MARITAIN, «Récit de ma conversion», *Cahiers Jacques Maritain*, n° 7–8, p. 74–75. Cette publication sera citée: *C.J.M.*

⁸ *G.A.*, p. 128 et suiv.

⁹ *Ibid.*, p. 187.

¹⁰ *Ibid.*, p. 138.

¹¹ René MOUGEL, «Regards de Jacques Maritain sur Israël», *C.J.M.*, 23, p. 20.

¹² *G.A.*, p. 135.

*Nous ne pouvions à cette première lecture, ignorants comme nous l'étions et du judaïsme et du christianisme, comprendre tout le sens du symbolisme complexe de Léon Bloy. Mais la beauté en était évidente. Et ces gémissements du cœur inconsolé de l'injustice, ces aspirations à la gloire de la vérité, ne les portions-nous pas en nous à quelque degré, suffisamment pour les reconnaître dans le cœur du vieil écrivain douloureux.*¹³

Ainsi, tandis qu'une nouvelle série de pogroms en Russie, dans les années 1903–1907, ravivaient, dans la mémoire des émigrés russes, le souvenir de la terreur inspirée par ceux des années 80, voilà que se forgeait à Paris un foyer assez exceptionnel, où la passion de la justice, la soif de la vérité même métaphysique, une ferveur religieuse quasi incandescente faisaient sa place, dans le feu du baptême chrétien, à l'identité juive de Raïssa. Et Léon Bloy inscrivait comme dédicace à la réédition de son ouvrage *Le salut par les Juifs*.

*A Raïssa Maritain, je dédie ces pages, écrites à la gloire catholique du Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob.*¹⁴

Après son agrégation de philosophie en 1905, Jacques Maritain se tourne vers la biologie, à Paris d'abord, puis pour deux ans à Heidelberg afin d'«étudier l'état des sciences biologiques en Allemagne»¹⁵. Néanmoins, dans le même temps, voilà la découverte de la métaphysique. Et, dans cette exigence, se fait jour en 1908 une remise en question de ce qui leur paraît être une «méprise fondamentale» du «combat bergsonien»; ce dont Jacques Maritain fait la lecture suivante:

*A ce moment nous n'avions pas encore fréquenté saint Thomas. C'est sur l'indestructible vérité des objets présentés par la foi que la réflexion philosophique s'appuyait en nous pour restaurer l'ordre naturel lui-même de l'intelligence à l'être, et pour reconnaître la portée ontologique du travail de la raison. En nous affirmant dès lors à nous-même, sans chicane ni diminution, l'authentique valeur de réalité de nos instruments humains de connaissance, nous étions déjà thomiste sans le savoir.*¹⁶

Ce n'est pas ici le lieu de poursuivre l'analyse de cet itinéraire philosophique de Jacques Maritain ou de ce que fut la rencontre de «l'ange de l'Ecole» avec l'approfondissement philosophique qu'il entraîna et les publications qui en découlèrent. Et pas davantage n'est-il besoin de rappeler les événements extérieurs qui ont marqué le retour des Maritain à Paris: un

¹³ G.A., p. 148.

¹⁴ Cit. par René MOUGEL, «Regards de Jacques Maritain sur Israël», C.J.M., 23, p. 21.

¹⁵ G.A., p. 192.

¹⁶ JACQUES MARITAIN, *La Philosophie bergsonienne*, Paris, Marcel Rivière et Cie, 1914, Téqui, 1930², p. XV.

travail de gagne-pain, ensuite de professeur de philosophie, au Collège Stanislas, puis à l'Institut catholique de Paris. Il ne saurait être question non plus d'évoquer «les grandes amitiés» que présente Raïssa dans le volume qu'elle écrivit en 1940-1941 et publia aussitôt sous ce titre à New York aux Editions de la Maison française, et qu'à la fin de la guerre elle prolongea par une seconde partie.

Cependant, ce qui concerne notre propos d'aujourd'hui, c'est de rappeler quelques jalons marquant la maturation de la question juive chez Jacques Maritain. Il faut bien sûr songer tout d'abord à cette «autre expérience juive-russe de Maritain, qu'il dut à sa belle-famille [...]: la rencontre de jeunes de même âge que lui, élevés, voire nés en Palestine dans la première génération d'une vague de retour de juifs d'Europe centrale ou orientale. Pour ces juifs la France et la culture française représentent un espoir et un appui, et leurs jeunes qu'ils envoient se former à Paris s'y retrouvent naturellement au milieu d'amis ou parents juifs émigrés de Russie eux aussi comme sont les Oumançoff»¹⁷.

C'est ainsi qu'au colloque international organisé en 1987, à l'Université Ben-Gourion, de Beer-Shéva, sur «Les Juifs de France, le sionisme et l'Etat d'Israël», Renée Neher-Bernheim (de l'Université de Jérusalem) a évoqué l'«Influence de deux personnalités d'Eretz Israël, Aaron Aaronsohn et Avshalom Feinberg, sur des penseurs et savants français (1900-1920)». Or, dans cette communication, l'auteur a rappelé l'existence des relations qui ont existé dans ces années précédant la Première Guerre mondiale entre le foyer Maritain et le disciple d'Aaron Aaronsohn, Avshalom Feinberg: à Paris d'abord où Avshalom, petit-fils de Meir Belkind, terminait ses études de médecine, logé chez sa tante Sonia Belkind, puis par correspondance lorsque Avshalom fut revenu en Palestine. Et la conclusion de Renée Neher-Bernheim était: la sympathie de Jacques Maritain «pour le Foyer national puis pour l'Etat d'Israël, il les doit certainement à Avshalom»¹⁸.

Dès avant 1914, Jacques Maritain a donc acquis deux convictions au sujet de la question juive: d'une part, son importance au point de vue spirituel, et, d'autre part, l'importance du sionisme, qui découle de la situation faite aux juifs en Russie et en Europe centrale, question qu'en 1917 la déclaration de Balfour va porter d'une manière renouvelée sur le plan international.

Cependant, il faut noter aussi que Jacques Maritain traînait alors des réflexes d'Action française, qui lui semblaient découler de son adhésion au thomisme. Raïssa explique cette attitude de la façon suivante:

¹⁷ René MOUGEL, «Regards de Jacques Maritain sur Israël», *C.J.M.*, 23, p. 23.

¹⁸ La communication de Renée Neher-Bernheim, publiée dans les Actes du colloque (parus en français en 1989 dans les publications de l'Ecole des Langues orientales), est reproduite dans *C.J.M.*, p. 2-18.

*Jacques admettait volontiers que son bagage d'idées politiques et sociales, ou plutôt de tendances, non critiquées, non élaborées, ne valait pas grand'chose [...] Engagé à fond dans la critique du libéralisme théologique, il était disposé à considérer comme sérieuses les critiques acharnées que les partisans de l'Action française faisaient du «libéralisme» en tout domaine, et cela d'autant plus qu'il voyait la démocratie officielle de ce temps-là allier sa cause à celle de tous les mythes antireligieux.*¹⁹

En tout cas, au lendemain de la guerre, poursuit Raïssa:

*C'était le temps de l'union sacrée, et tout entiers absorbés par le drame de la guerre nous étions plus insoucieux que jamais d'étudier les positions de Maurras. Après la guerre et le traité de paix nous aurions dû faire cet examen.*²⁰

Quant à lui, Jacques Maritain note de même:

*A cette époque les partisans de l'Action française avaient toujours à mes yeux le prestige de leur patriotisme, et je m'imaginais présomptueusement que je pourrais les aider à dégager ce patriotisme, et les idées saines qu'il portait en lui, du système positiviste de Maurras et de l'idolâtrie nationaliste dont j'apercevais de plus en plus le danger.*²¹

C'est donc avec des réflexes provenant de ces liens avec l'Action française que Jacques Maritain est amené à aborder les problèmes de l'heure. Or, parmi ces problèmes, il y a les difficultés relatives à l'application de la déclaration Balfour et il y a la violence des troubles entravant la constitution du «Foyer national juif» sous mandat britannique. Ainsi, c'est à la veille des débats à la Chambre des Communes et à la Chambre des Lords de juin que, le 21 mai 1921, Jacques Maritain, lors de la 1^{re} Semaine des écrivains catholiques, intervient «à propos de la question juive»: cette communication, qui sera reprise – quelque peu allégée au point de vue de la lecture politique de la question – dans le *Bulletin catholique international* en février 1926, «se veut une mise en garde contre «toute haine» et «tout mépris» à l'égard de la race juive et de la religion d'Israël.»²² Et Maritain y souligne «l'aspect spirituel» de la question juive, en rappelant que la race des Juifs est la race de Jésus et de Marie, en évoquant le nombre «vraiment impressionnant» des conversions de juifs au catholicisme et en se référant à l'«élan extraordinaire de prières pour Israël». En gardant ainsi présent à l'esprit cet aspect «trop oublié», il prononce d'ailleurs une mise en garde:

¹⁹ *G.A.*, p. 402.

²⁰ *Ibid.*, p. 404.

²¹ *Ibid.*

²² Philippe CHENAUX, «Jacques Maritain et l'esprit des années vingt», *C.J.M.*, 21, p. 19.

Il ne faudrait pas que la question juive servît de dérivatif au mécontentement et aux déceptions de l'heure présente, de telle manière que «le Juif» apparaisse dans une sorte de mythologie simpliste comme l'unique cause des maux dont nous souffrons.

Cependant, tout en dénonçant vigoureusement l'antisémitisme, non seulement au point de vue spirituel, mais aussi comme réflexe épidermique, Jacques Maritain est encore marqué par des traces d'Action française dans ce qu'il dit de «l'aspect politique de la question»:

Comme Darmsteter et Bernard Lazare le notaient très franchement, on trouve des Juifs, des menées juives, de l'esprit juif, à l'origine de la plupart des mouvements révolutionnaires de l'époque moderne. Je n'insiste pas sur le rôle énorme joué par les financiers juifs et par les sionistes dans l'évolution politique du monde pendant la guerre et dans l'élaboration de ce qu'on appelle la paix. [Cette dernière phrase a été omise dans le texte de 1926, et donc dans l'édition des Œuvres complètes.]

De là, la nécessité évidente d'une lutte de salut public contre les Sociétés secrètes judéo-maçonniques et contre la finance cosmopolite; de là même la nécessité d'un certain nombre de mesures générales de préservation, nécessité qui précisément incitait le Maritain de 1921 à se déclarer favorable au sionisme²³.

Sans analyser ici l'évolution intérieure de Jacques Maritain jusqu'à la crise d'Action française et sa publication en 1927 de *Primauté du Spirituel*, il suffira, pour notre propos, de signaler que le 4 août 1925 le Dr Jacobson, délégué à Paris pour l'Europe du Comité exécutif de l'organisation sioniste, vient dans sa maison de Meudon trouver Maritain. Celui-ci, percevant l'importance de cette démarche, fait parvenir au pape Pie XI une note sur la question. Aux yeux de Maritain, en effet:

il est indispensable de consulter le Siège Apostolique, pour savoir s'il serait contraire aux intentions du Saint-Père et aux directives de la politique du Saint-Siège en Palestine que des personnalités catholiques marquent publiquement, à leurs risques et périls, leur sympathie pour le sionisme,
– *soit en entrant avec des personnalités de tous les partis dans le comité des amitiés franco-palestiniennes,*
– *soit en constituant un comité spécial catholique pro-sioniste.*

Le 16 novembre 1925, la réponse de Pie XI est transmise à Jacques Maritain: le pape craint qu'on ne se serve des catholiques ou du Saint-Siège

²³ Le texte de cette intervention de 1921, que Jacques Maritain n'a pas reprise dans *Le mystère d'Israël* (Paris, Desclée de Brouwer, 1965), ouvrage dans lequel il a rassemblé «les pages dispersées» où il avait abordé la question juive, peut être retrouvé dans *La Documentation catholique* (publication périodique qui sera citée D.C.), 1921, II, n° 116, du 30 juillet au 6 août 1921, pp. 80–82; et le texte de 1926 dans *Oec*, II, 1920–1923, 1987, p. 1196–1203.

pour faire triompher la cause sioniste; et donc, «sans porter aucune défense, il conseille la *réserve*»²⁴.

Cette réponse du pape est donnée bien que, dans son rapport de 1925, Jacques Maritain ait fait valoir à Pie XI les efforts des sionistes comme une opportunité à saisir pour l'extension de la foi chrétienne: favoriser le sionisme, disait-il, ne serait-ce pas «ménager la possibilité d'une pénétration catholique parmi les Juifs de nouveau réunis»²⁵?

Même sans s'attarder ici sur les nuances²⁶ que Jacques Maritain apportait à cet «aspect de la question juive», peut-être est-il du moins utile de préciser que l'homme et l'époque pouvaient se conjuguer dans cette argumentation. En effet, de nouveaux convertis comme sont les Maritain pouvaient d'autant moins méconnaître cette perspective que, venant du judaïsme, Raïssa, au contact de Léon Bloy, n'avait pas perçu sa conversion comme une rupture, mais comme un accomplissement; elle rapporte, en effet qu'au départ elle avait voulu

savoir la place que le catholicisme fait à la religion juive, au peuple élu de Dieu. Et, notait-elle, là où j'aurais craint de trouver lutte et opposition, je ne vis à ma grande joie qu'unité, continuité, harmonie parfaite.»²⁷

De plus, pour comprendre le climat des années 20, il ne faut pas oublier l'importance de l'effort missionnaire qui dans l'Eglise catholique s'affirme après la Première Guerre mondiale²⁸. Autant de raisons qui expliquent

²⁴ Textes cités dans *C.J.M.*, 23, p. 30.

²⁵ Textes cités dans *C.J.M.*, 23, p. 29.

²⁶ Dans une lettre du 1^{er} novembre 1921, Jacques Maritain précisait: «Je n'ai pas fait d'appel pour la conversion *en masse* d'Israël», j'ai indiqué au contraire le caractère équivoque de certaines conversions collectives. Et j'ai signalé l'appel que les plus hautes autorités de l'Eglise font aux prières des fidèles pour la conversion sincère des fils d'Israël que la grâce de Dieu voudra toucher.» (cit. dans *OeC* II, p. 1203).

²⁷ Raïssa MARITAIN, «Récit de ma conversion», texte rédigé en 1909, et publié dans *C.J.M.*, 7-8, p. 77.

²⁸ Sur la question des missions, on se rappelle l'importante encyclique *Maximum illud* de Benoît XV en 1919; puis les efforts missionnaires de Pie XI (2^e centenaire de la création de la congrégation *De Propaganda Fide* en 1922; exposition missionnaire en 1925; en 1926, Pie XI sacre lui-même les premiers évêques chinois; après la canonisation de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus en 1925, elle est proclamée en 1927 patronne des missions comme saint François Xavier; sans méconnaître en 1924 la constitution *Umbratilem* pour développer le zèle missionnaire de la prière des Chartreux, en soulignant la dimension missionnaire de la vie contemplative, etc.). Outre cette préoccupation lancinante chez ces deux papes – à la suite d'ailleurs de leurs prédécesseurs du siècle précédent –, il faut aussi songer à toute la réflexion missionnaire, dont témoignent les semaines d'études missiologiques, qui voient alors le jour; car les Semaines de missiologie de Louvain nées en 1923 étaient l'aboutissement de l'orientation «vers l'étude scientifique de la mission» dont, chez les catholiques, les premiers jalons avaient été posés en 1907; quant au néologisme «missiologie», il semble qu'on peut le dater de 1918, même si on sens nes'est affiné que peu à peu au milieu d'un pullulement de revues de doctrine missionnaire.

que, comme dans sa communication de 1921, Jacques Maritain, dans son intervention de 1926, n'ait pas renoncé à aborder explicitement cet aspect de la question.

Cependant, sur le plan spirituel, à Rome même une évolution se dessine, sinon en ce qui concerne le sionisme politique, du moins pour ce qui a trait à la question juive. On peut relever, par exemple, que, si dans l'acte de consécration du genre humain au Sacré-Cœur prononcé par Léon XIII en 1899 il n'était pas plus question des juifs que des musulmans, par contre, en 1925, reprenant la même prière, Pie XI y insérait la phrase: «Regardez enfin avec miséricorde les enfants de ce peuple qui fut jadis votre préféré: que sur eux aussi descende, mais aujourd'hui en baptême de vie et de rédemption le sang qu'autrefois ils appelaient sur leurs têtes.» Et Jacques Maritain signalait cette évolution en reprenant sa communication de 1921 dans l'article paru dans le *Bulletin catholique international* en février 1926.²⁹ Bientôt, d'ailleurs, un décret du Saint-Office du 25 mars 1928, pour condamner le but et les activités d'une association, s'appuyait explicitement sur la réprobation de «l'antisémitisme».³⁰

Dans les années suivantes, Jacques Maritain, désormais libéré de l'Action française, accueille deux contributions de Jean de Menasce, d'origine juive égyptienne et converti au catholicisme: la première en 1928 dans les Chroniques de sa collection du *Roseau d'or*, sur la «Situation du sionisme», étude dans laquelle l'auteur veut situer historiquement le sionisme «dans la perspective biblique et spirituelle du Retour qui habite Israël depuis la dispersion»³¹; la seconde, en 1931, présente la floraison spirituelle du hassidisme sous le titre *Quand Israël aime Dieu*.

Toute une maturation avait ainsi marqué Jacques Maritain dans son approche de la question juive et, du même coup, de ce qu'on appelle l'antisémitisme. Dans la période des années 30, les événements extérieurs et ses propres recherches l'amènent à élaborer une sorte de synthèse qu'il réunira lui-même plus tard en un *corpus*.

2^e partie:

Un long combat contre l'antisémitisme

Ce *corpus* de ses textes, que Jacques Maritain a réunis, vingt ans après la fin de la Seconde Guerre mondiale, sous le titre de *Le mystère d'Israël et autres essais*, témoigne de la conscience qu'il avait de l'utilité de cette

²⁹ *OeC* II, p. 1201-1202.

³⁰ Textes cités dans *D.C.*, 1928, I, col. 1077; cf. encore *Znak* (Cracovie), n° 236, p. 139-140.

³¹ René MOUGEL, «Regards de Jacques Maritain sur Israël», *C.J.M.*, 23, p. 24.

présentation, mais aussi du sentiment qu'il éprouvait des limites d'une telle publication.

Dans son avant-propos de 1965, en effet, ce n'est pas seulement une lecture rétrospective qu'il présente; il évoque aussi le contenu de ses écrits ainsi rassemblés, l'unité qu'il y reconnaît et l'utilité de cette publication: «Dénoncer les erreurs et les crimes du racisme et de l'antisémitisme est un des devoirs urgents de la conscience chrétienne.» Mais, d'autre part, il se dit conscient de n'avoir pas dit tout ce qu'il avait à dire, en particulier sur «un sujet – l'Etat d'Israël – sans l'étude duquel on ne saurait désormais traiter valablement de ce qui concerne le peuple juif.» C'est bien dire que ce métaphysicien se veut philosophe engagé.

Si dans cet ouvrage Jacques Maritain n'a pas inséré les premiers textes, ceux des années 20 que nous venons de rappeler, c'est sans doute de sa part un choix significatif; car, bien qu'elle se soit démarquée «du climat passionnel de l'époque, [sa] prise de position [des années vingt] semble néanmoins encore entachée – comme on l'a fait remarquer – de certains stéréotypes (idée de complot) qui ont totalement disparu à la veille de la guerre»³². Il n'y a donc qu'un texte, bref, de 1926, qui soit retenu pour cette synthèse, c'est un fragment d'une lettre à Jean Cocteau³³, dans laquelle Maritain cite quelques mots du chapitre onzième de l'épître de saint Paul aux Romains au sujet des Juifs: «A l'égard du choix divin, ils sont toujours aimés à cause de leurs pères.»

Ce sont d'ailleurs ces paroles qui apparaissent en exergue de la publication de 1965. Et cette référence est révélatrice de la méthode philosophique de Jacques Maritain. S'il veut faire œuvre proprement philosophique en recourant à l'usage de sa seule raison raisonnante, il veut aussi le faire en intégrant tout le réel, sans rien en abstraire; et donc sa réflexion philosophique sur tout le réel connaissable, il ne veut pas l'amputer de ce qui du réel peut être connu par la révélation divine faite aux hommes. Si cette révélation n'apporte pas des éléments qui fassent nombre avec les connaissances acquises et si rien n'en peut tomber sous le jugement de la raison, du moins Jacques Maritain veut-il s'imposer de questionner, avec sa seule raison, tout le donné révélé jusqu'au plus intime de ses implications avec le drame de l'homme engagé dans le déroulement de l'histoire; et même c'est pour ainsi dire sous le ciel de cette révélation qu'il veut faire fonctionner son intelligence quand il scrute l'homme dont la vie est inscrite dans la trame de l'histoire humaine. Le développement de l'antisémitisme constitue en quelque sorte un terrain privilégié pour une telle investigation, étant donné le lien existentiel du peuple juif avec la parole de Dieu. Si donc

³² Philippe CHENAUX, «Jacques Maritain et l'esprit des années vingt», *C.J.M.*, 21, p. 19.

³³ Dans ces quelques lignes Maritain rappelle en quels termes des «jeunes gens bien pensants», pour conspuer celui à qui ils s'en prenaient, avaient crié à tue-tête: «Abraham! hou! hou!»; c'est en réponse à ces invectives que Maritain cite quelques mots de saint Paul.

Maritain veut se soumettre à toutes les données du réel, que ce réel soit connu par l'expérience, par une libre réflexion ou par révélation divine, c'est bien au seul réel, extramental et dans toutes ses dimensions, qu'il estime devoir se soumettre; il ne se tient pas lié par des préjugés et se refuse à tout dogmatisme comme à tout antidogmatisme préjudiciel. C'est ce qu'il exprimera par le choix du titre qu'il retiendra pour son ouvrage *Approches sans entraves*, dont il aura juste le temps de revoir les épreuves avant de mourir en 1973.

Deuxième remarque qu'il est possible de faire à propos de la publication de l'ouvrage de 1965 intitulé *Le mystère d'Israël et autres essais*, c'est que, pour Maritain, tout l'ensemble du réel présente une unité interne de fait et que le discours qui cherche à scruter requiert aussi une unité interne, afin d'en rendre compte le plus rigoureusement possible. C'est aussi pourquoi, tout en voulant déployer sa réflexion philosophique en auscultant le présent historique qui est celui de sa propre existence, il estime que le service que doit rendre le philosophe, c'est précisément de faire une lecture du visible en y discernant l'invisible; et c'est aussi pourquoi il attache une telle importance à la cohérence interne de son œuvre intellectuelle, au caractère organique de sa pensée, comme à la formulation définitive qu'il estime devoir lui donner.

Le deuxième texte que contient ce recueil de ses réflexions sur la question juive illustre bien aussi cette double exigence: une réflexion qu'il veut poursuivre sous le ciel de la révélation chrétienne et en cohérence avec tout l'ensemble de sa propre réflexion. Ce texte, intitulé «Un troisième âge», est extrait de son ouvrage paru en juillet 1936 *Humanisme intégral*, dont le sous-titre, *Problèmes temporels et spirituels d'une nouvelle chrétienté*, est plus proche du titre des leçons qu'il avait données en août 1934 à l'université d'été à Santander³⁴ et qui constituent la matière, revue et augmentée, du nouvel ouvrage. Il s'agit alors, pour Jacques Maritain, de définir, pour ses contemporains, les conditions d'un humanisme qui, faisant le tri de ce que véhicule la civilisation de l'heure, soit conforme aux exigences les plus profondes de l'homme, considéré dans toutes ses dimensions temporelles et spirituelles; c'est ainsi que Maritain présente l'espoir de ce qu'il appelle «l'idéal historique d'une nouvelle chrétienté»; il ne s'agit pas du tout, pour lui, d'envisager la résurrection d'une chrétienté médiévale, mais ce qu'il cherche à définir, c'est une nouvelle chrétienté, en ce sens que la fidélité à l'inspiration chrétienne lui semble pouvoir répondre aux problèmes du temps. C'est donc ainsi qu'il est amené à envisager les drames contemporains dans lesquels il discerne «la provisoire mise à l'écart et la réintégration finale du peuple juif»³⁵.

³⁴ Le texte espagnol de ces six leçons, paru en 1935 à Madrid, était *Problemas espirituales y temporales de una nueva cristiandad*.

³⁵ *OeC*, XII, p. 437: passages repris du chapitre VI de *Humanisme intégral*.

Peut-être y a-t-il lieu de signaler ici que, quelques jours après ses leçons de Santander, Jacques Maritain s'est rendu à Poznan, afin de participer au congrès international de philosophie thomiste. Le 29 août 1934, son intervention sur «l'idéal historique d'une nouvelle chrétienté» reprend donc en Pologne deux des leçons données en Espagne, celles qui avec quelques développements, devaient former les chapitres IV et V de *Humanisme intégral*. A ses yeux, «le thomisme n'a pas seulement à accomplir une œuvre didactique et scolaire, mais à s'appliquer aussi aux problèmes concrets que la vie fait surgir; et c'est parce que les problèmes d'une nouvelle chrétienté ont une gravité urgente pour nous que je voudrais essayer de les envisager brièvement aujourd'hui, à la lumière de saint Thomas d'Aquin»³⁶. Or, dans cette région récupérée sur l'Allemagne à la suite de la Première Guerre mondiale où les juifs sont souvent perçus comme des ennemis de la Pologne, le nationalisme est particulièrement exacerbé; aussi, dans ce contexte polonais, une certaine fraction nationaliste de l'auditoire réagit-elle par des manifestations d'antisémitisme et de russophobie, qui affectent profondément Maritain.³⁷ S'est-il souvenu de ces réactions lorsque deux ans plus tard il mit la dernière main au chapitre sixième de

³⁶ Studia Gnensia XII, Magister Thomas Doctor communis, *Księga Pamiątkowa Między narodowego Kongresu Filozofii Tomistycznej w Poznaniu, 28–30 sierpa 1934*, Gniezno, 1935, p. 75–76 (cit. par Wanda Horszowska dans *Sources franco-polonaises d'histoire religieuse*, t. II, Paris-Varsovie-Lublin, 1977, p. 163).

³⁷ Au sujet de ce voyage en Pologne et de ses suites nous avons deux témoignages.

D'une part, le philosophe polonais Stefan Swiezawski, qui était un auditeur fervent de la conférence de Poznan, a conservé dans sa mémoire «la silhouette du philosophe, circulant solitaire dans les rues de Poznan, plongé dans une profonde et mélancolique méditation. Je ne puis oublier, note-t-il, l'expression recueillie de son visage, son ardente prière, ses yeux élevés au ciel dans une église où il se croyait sans témoin, alors qu'inaperçu je fixais dans mon souvenir l'image de mon maître, de mon ami.» (Stefan SWIEZAWSKI, «Maritainowi dług wdzięczności» [«A Jacques Maritain, une dette de reconnaissance»], *Znak* (Cracovie), février 1974, p. 137–153).

D'autre part, le témoignage de Jozef Czapski, qui avait fréquenté Maritain à Meudon dans les années 1925–1930 et qui était un rescapé des massacres de Katyn (voir ses *Souvenirs de Starobielsk*, Montricher-Suisse, 1987). Il n'a pas reçu de réponse à la longue et émouvante lettre ouverte qu'il avait adressée à Jacques Maritain et François Mauriac le 5 octobre 1944, au lendemain de l'anéantissement de Varsovie: cette espèce de cri de «désespoir» sollicitait une protestation de la conscience française. Or, quelques mois plus tard, Czapski, de passage à Rome, se rendit à l'ambassade de France auprès du Saint-Siège pour y rencontrer son ami Maritain; celui-ci lui donna à entendre que, s'il n'avait pas répondu à sa lettre ouverte, c'est qu'il aurait dû être très méchant envers les Polonais, ce qu'il n'avait pas voulu faire à cause de leur malheur. «Je ne peux pas, parce que les Polonais sont antisémites et qu'ils n'aiment pas la Russie. Les Polonais disent qu'ils ont une mission à l'Est, mais ils pensent que les Russes ne peuvent pas être estimés.» (Jozef CZAPSKI, Maritain mial racje?», *Kultura* (Paris), juin 1949, p. 55–60). A la lettre ouverte de Czapski, une réponse est tout de même venue: dès le 11 octobre 1944, en effet, l'abbé Journet, intime de Jacques Maritain, a donné comme éditorial à la revue *Nova et vetera* un texte de quinze pages sous le titre «Varsovie ou la troisième guerre mondiale».

Humanisme intégral, avec les passages qui en 1965 en seront détachés pour être repris, sous le titre «Un troisième âge», comme un jalon de sa pensée?

En tout cas, c'est dans toute une vaste perspective d'ensemble qu'il aborde désormais le problème juif; et c'est désormais une question sur laquelle il revient chaque année. En 1937, sous le titre «L'impossible anti-sémitisme», il apporte une contribution à un volume collectif sur *Les Juifs*, paru chez Plon. Sous le même titre de «L'impossible antisémitisme» il reprendra encore ce même texte dans un volume intitulé *Questions de conscience*, ouvrage dans lequel il regroupe alors quelques essais et allocutions. Aucun vocable pris dans son acception usuelle, explique-t-il, ne peut exprimer la multiforme réalité existentielle du peuple juif présent au milieu des nations: «Israël est un mystère. [Et c'est pourquoi] ce qu'on appelle le *problème juif* est un problème *sans solution*, j'entends avant la grande réintégration annoncée par l'apôtre, et qui sera comme une résurrection d'entre les morts.»³⁸ Finalement, c'est le titre *Le mystère d'Israël* qu'il va donner à cet essai de 1937.

En 1938, la conférence qu'il prononce le 5 février au théâtre des Ambassadeurs sur *Les Juifs parmi les nations* apporte des précisions qui complètent, du point de vue historique, les considérations d'ordre philosophique exposées l'année précédente. Après avoir rappelé quelques «aspects particuliers du problème» («les pays à forte minorité nationale juive» et «le drame allemand»), ainsi que «la signification théologique de la dispersion d'Israël», Maritain évoque, chiffres à l'appui, «la tragédie actuelle [en 1938] du peuple juif», en Russie, en Allemagne, en Roumanie, en Pologne. Il s'agit là d'une réflexion sous-tendue par une documentation très riche et critiquée. Et c'est un véritable cri d'alarme qu'il lance devant la situation démographique et économique de l'Europe centrale en face de l'hydre monstrueuse de l'antisémitisme montant.

Un an plus tard, le 8 février 1939, sous le titre «Le crépuscule de la civilisation», Jacques Maritain donne encore une conférence, au théâtre Marigny (dans le cadre des Conférences des Ambassadeurs). Il rappelle alors les paroles qu'en septembre précédent Pie XI avait adressées à des journalistes de la radio catholique belge:

Commentant les paroles du Canon de la Messe Sacrificium Patriarchae nostri Abrahæ, le Sacrifice de notre Père Abraham, le Pape s'est écrié: «Remarquez qu'Abraham est appelé notre patriarche, notre ancêtre. L'antisémitisme n'est pas compatible avec la pensée et la réalité sublimes qui sont exprimées dans ce texte. C'est un mouvement dans lequel nous chrétiens ne pouvons avoir aucune part... Spirituellement nous sommes des

³⁸ *OeC*, XII, p. 447.

sémites. » – Spirituellement nous sommes des sémites, reprend Maritain: aucune parole plus forte n'a été prononcée par un chrétien contre l'antisémitisme, et ce chrétien est le successeur de Pierre.

Et Maritain de poursuivre, en soulignant que, si l'on songe à la conjonction de l'heure:

d'un côté la méchanceté, le mépris de la personne humaine, la cruauté sadique, la féroce bêtise, de l'autre la douleur et l'agonie, on ne s'étonne sans doute pas que partout les professionnels de la bassesse et de la haine offrent à une telle fête leur collaboration [...]
Notre époque offre aux démons homicides des festins inouïs. Staline leur a donné les koulaks; Hitler leur donne les Juifs. Et l'un et l'autre leur donnent aussi des chrétiens. L'immense clameur qui monte des camps de concentration n'est pas perceptible à nos oreilles, mais elle pénètre dans les fibres cachées de la vie du monde et son invisible vibration les déchire.³⁹ [Ces paroles – faut-il le rappeler? – sont de février 1939]

Si toute la lecture qu'il fait de la condition qui est celle des juifs dans l'Europe centrale et orientale des années 30 apparaît avec le recul du temps comme ayant été particulièrement libre, lucide et pertinente, force est de reconnaître que cet appel aux exigences de la conscience chrétienne, bien qu'il eût été exprimé avec force et netteté en 1937 par l'encyclique *Mit brennender Sorge*, n'était pas du goût de tous, même chez ceux qui se disent chrétiens. Nous avons noté l'accueil mitigé que Poznan avait réservé à Maritain. Or, voici que son essai sur «L'impossible antisémitisme» subit dans un périodique belge des attaques qui sont vite mises à profit en Allemagne par la presse nazie; car l'auteur belge récuse ce qu'il taxe, chez Maritain, d'«interprétation exclusivement surnaturaliste du problème juif». D'où la réponse que Maritain fait paraître le 1^{er} juillet 1939 dans *La Question d'Israël*, bulletin des Pères de Notre-Dame-de-Sion: qu'on prenne garde ou non, dans le cas d'Israël, «il y a eu une élection surnaturelle, et qui intéressait un peuple dans son histoire temporelle, une race dans sa destinée éthico-sociale elle-même»⁴⁰. Et, précise Maritain, la lecture que fait saint Paul dans les chapitres IX à XI de la lettre aux Romains se réfère au mystère d'Israël et éclaire «la destinée d'Israël selon la chair», car «ce mystère pèse sur l'histoire temporelle des Juifs parmi les nations et sur les implications sociologiques et naturelles de la question juive.»⁴¹ La conclusion de cette instance c'est que «ce n'est pas le moment pour des chrétiens de trahir l'esprit chrétien [...] en un temps où les persécutions

³⁹ *OeC*, XII, p. 557–558.

⁴⁰ *OeC*, XII, p. 562.

⁴¹ *Ibid.*, p. 569.

antisémites ont pris des proportions inouïes»⁴² qu'il évoque succinctement mais d'une manière si suggestive que, dans la réédition de 1946, il se sent obligé de rappeler que «ces pages ont été écrites en 1939».

A partir de la Seconde Guerre mondiale, sauf le temps de son ambassade auprès du Saint-Siège, Jacques Maritain reste aux Etats-Unis jusqu'à la veille de la mort de Raïssa en 1960. Pendant la guerre, c'est donc d'outre-Atlantique qu'il continue son combat contre l'antisémitisme. Dans l'ouvrage qu'il écrit à New York au cours de l'hiver 1940 sous le titre *A travers le désastre*, il partage l'amertume de ses compatriotes; faisant fond sur «les réactions et les sentiments de la masse française», il écrit que «les lois antisémites dégoûtent d'autant plus les gens qu'ils les savent d'importation allemande»⁴³. De l'année 1941 date une substantielle reprise de «l'enseignement de saint Paul» sur Israël: ces pages constituent le chapitre IV d'un ouvrage sur *La Pensée de saint Paul*, qui paraît en septembre aux éditions de la Maison française à New York.

Avec l'année 1942, un aspect nouveau apparaît dans les réflexions de Jacques Maritain; cet aspect est lié à la situation sur le sol français. Les rafles des juifs – dans les deux zones –, ainsi que la complicité des «valets de l'ennemi» représentent pour la patrie une «infamie» telle que jamais la France n'en a connu. Et c'est l'âme de la France qui est en danger. Aussi, sans même mentionner les pages de lui qu'avait publiées le n° VI-VII (paru en juin 1942) des *Cahiers du Témoignage chrétien*, il évoque les protestations qui se sont élevées en France même au nom de la conscience chrétienne et continue:

Ce n'est pas seulement pour l'injure faite à la dignité humaine et aux droits humains dans la personne des Juifs persécutés, c'est pour l'âme de la France que l'angoisse nous étreint tous, nous qui nous souvenons des saints de France, et des jours où l'honneur avait un sens pour les chefs de notre pays.

Et, dans une sorte de harangue solennelle, où – en visionnaire bouleversé par son message – il réunit tous ceux qui sont ensemble pourchassés, Jacques Maritain s'adresse aux juifs livrés et trahis:

Mes amis juifs, mes frères, permettez qu'un chrétien vous dise non seulement la compassion, mais le respect sacré que lui inspirent vos douleurs. Dans l'abîme de souffrance où vous êtes plongés, vous rendez témoignage, par votre inexprimable agonie, à la grandeur d'Israël, du peuple à qui furent faites des promesses sans repentance, de l'olivier sur lequel les nations chrétiennes ont été greffées. Et c'est pour les nations aussi que vous souffrez mystérieusement, et pour cette France elle aussi torturée par les

⁴² *Ibid.*, p. 573-574.

⁴³ Sous le titre «Quand la France était vaincue», ce fragment de *A travers le désastre* est repris comme chapitre VII dans *Le mystère d'Israël et autres essais*, OeC, XII, p. 575-576.

*mêmes bourreaux, livrée et trahie par les mêmes hommes qui sont vos persécuteurs.*⁴⁴

Telles sont donc les dernières paroles du message radiodiffusé qu'il lance à New York le 8 septembre 1942. Par la précision des termes employés, des faits évoqués comme des chiffres produits, au sujet des «mesures atroces prises contre les juifs non seulement en région occupée mais aussi dans la zone soi-disant libre», les paroles prononcées montrent combien il est très au courant des événements qui se déroulent en France même. Ses paroles témoignent aussi du regard qu'il porte sur la situation: c'est celui de la morale politique. Ce sont aussi les deux mêmes exigences que l'on retrouve quelques mois plus tard dans le discours qu'il prononce le 25 janvier 1943 à l'Ecole libre des hautes études au terme d'une réunion organisée par son vice-président Boris Mirkine-Guetzévich dans cette université française en exil. Au terme d'une rencontre consacrée à l'étude du «droit raciste», il incombe à Jacques Maritain de dégager «la vraie signification du racisme»⁴⁵. Or, ce qu'il discerne, ce sont, déjà, les ignominies précédant, accompagnant, orchestrant «les fruits monstrueux du droit raciste», qu'il évoque, pour divers points d'Europe, avec une documentation provenant de rapports, «sporadiques» assurément mais du moins émanant «de sources authentiques et de groupes responsables»⁴⁶. Mais ce sur quoi il veut attirer l'attention, c'est aussi l'aspect moral de la situation; il évoque donc, à la suite de l'encyclique *Mit brennender Sorge* – qu'il rappelle longuement –, «l'irréparable et monstrueuse corruption de l'âme humaine chez les persécuteurs, et l'abîme de perversion où ils risquent de jeter la race humaine», par suite de «la complicité morale qui comme une lèpre insidieuse grandit peu à peu» et d'autant plus pernicieusement que «l'antisémitisme nazi [...] est surtout, comme l'écrivain juif américain Maurice Samuel l'a bien montré⁴⁷, une crainte et une haine surnaturelles, qui

⁴⁴ «La persécution raciste en France (1942)», *OeC*, XII, p. 589–591.

⁴⁵ *OeC*, XII, p. 593–616.

⁴⁶ Ainsi, pour ce qui concerne la France, il connaît avec précision aussi bien les rafles de juillet 1942 en zone occupée que la «brutalité» de «la police spéciale du régime de Vichy» le 26 août en zone non occupée.

⁴⁷ Les paroles de Maurice Samuel, citées in extenso dans «Le mystère d'Israël» (*OeC*, XII, p. 441), datent de 1940. Etant donné son appartenance à la religion israélite, «le témoignage qu'il apporte, écrit Jacques Maritain, n'en apparaît que plus significatif»:

«Nous ne comprendrons jamais l'immense et démente portée de l'antisémitisme qu'à condition d'en transposer les termes. C'est du Christ que les nazis-fascistes ont peur; c'est en sa toute-puissance qu'ils croient; c'est LUI qu'ils sont follement décidés à anéantir. Mais les mots mêmes *Christ et christianisme* sont trop écrasants, et l'habitude de les respecter trop profondément enracinée depuis des siècles. Il leur faut donc porter leur attaque sur ceux qui sont responsables de la naissance et de l'expansion du christianisme. Il leur faut cracher sur les juifs comme ayant mis à mort le Christ (as Christ-killers), parce qu'ils sont obsédés par le désir de cracher sur les juifs comme ayant donné le Christ au monde (as Christ-givers).» (Maurice SAMUEL, *The Great Hatred*, New York, Knopf, 1940).

n'osent pas dire leur nom, du christianisme et de la Loi évangélique, et de ce Roi des Juifs, qui est le Verbe incarné, le Verbe qui était au commencement [...] et qui a pris chair dans une vierge d'Israël». Ce qui hante Maritain, c'est «qu'après la guerre les germes spirituels qui sont la cause profonde du mal resteront encore dans le monde». D'où son appel.

Encore en 1943, le 3 avril, dans un congrès juif, il essaie de dégager ce qui marque le «nouvel âge du monde»⁴⁸ et «la présente agonie de la civilisation»: c'est, dit-il, que «la passion d'Israël prend aujourd'hui de plus en plus distinctement la forme de la Croix. Et désormais, le Christ ne va plus séparer, mais unir les juifs et les chrétiens». Tel est encore, et en partie mot pour mot, le sens du message radiodiffusé qu'il adresse de New York le 5 janvier 1944.

Même sans reprendre tous les textes de cette période⁴⁹, il est cependant utile de mentionner un aspect qui apparaît expressément chez Jacques Maritain en août 1944, c'est «l'enseignement chrétien de l'histoire de la crucifixion»⁵⁰ et l'accusation de «déicide». C'est donc marqué par ce combat contre l'antisémitisme qu'il devient ambassadeur de France auprès du Saint-Siège, et qu'il adresse de Rome, le 28 juillet 1947, une lettre à la Conférence internationale extraordinaire pour combattre l'antisémitisme tenue au Seelisberg du 30 juillet au 5 août 1947.

3^e partie

Lettre de Jacques Maritain à la Conférence de Seelisberg

Dès son arrivée au palais Taverna, qui était alors le siège de l'ambassade de France auprès du Saint-Siège, Jacques Maritain se trouve aux prises avec un certain nombre de problèmes consécutifs à la fin du conflit. C'est dans ce contexte plus général et à un niveau particulièrement élevé qu'il va prolonger son combat contre l'antisémitisme. Car il reste bien un philosophe, et un philosophe qui veut demeurer un philosophe chrétien, mettant – pour des raisons graves – sa réflexion au service de la diplomatie, mais – et c'est convenu – pour une durée très provisoire.

Dans cette situation, il est bien clair que le sort de l'Allemagne retient particulièrement son attention, aussi bien parce qu'il est ambassadeur de France que parce qu'il l'est au cœur de la chrétienté, et à l'heure où siège le tribunal militaire international de Nuremberg (20 novembre 1945 – 1^{er} oc-

⁴⁸ *OeC*, XII, p. 617–622.

⁴⁹ Jacques Maritain parle lui-même de «redites»; voir, par exemple, *OeC*, XII, p. 617 et 623.

⁵⁰ *OeC*, XII, p. 631–636.

tobre 1946). Il a relevé plusieurs points, dont il s'entretient avec Mgr Montini à la Secrétairerie d'Etat, et dont il donne aussi quelque écho à son ministre, qui est Georges Bidault:

Dans son message du 24 décembre 1944, écrit-il à Mgr Montini, le Saint-Père appelait «l'imputation d'être responsables de la guerre», qu'ont à porter les gouvernements de certains peuples, ou peut-être aussi ces peuples eux-mêmes en partie; des mesures de rigueur, laissait-il entendre, en seraient la conséquence humainement explicable et pratiquement inéluctable. Dans son allocution au Sacré-Collège du 2 juin 1945, après avoir montré les stigmates imprimés sur l'Europe par «une conception et une action de l'Etat qui ne tient aucun compte des sentiments les plus sacrés de l'humanité, qui foule aux pieds les principes inviolables de la foi chrétienne», le Saint-Père ajoutait ces paroles pleines d'espoir: «Nous avons confiance que (le peuple d'Allemagne) pourra s'élever une fois encore à une nouvelle dignité et à une nouvelle vie, quand il aura repoussé de lui le spectre satanique exhibé par le national-socialisme, et quand les coupables [...] auront expié les crimes qu'ils ont commis.» Il souhaitait aussi que le peuple allemand soit «délivré de l'erreur qui l'a précipité dans l'abîme».⁵¹

Et à son ministre Maritain ajoute les informations suivantes:

Dans la déclaration de Fulda du 23 août 1945, les évêques allemands ont reconnu que des fautes avaient été commises par des Allemands, mais ils ont éludé le problème de leur responsabilité collective; et le silence sur un point d'une telle importance ne peut suffire à assainir l'atmosphère morale, comme le Pape lui-même le désire.

[...] Sur le fond même du problème de la responsabilité collective de l'Allemagne, le Saint-Père et Mgr Montini n'ont pas répondu à mon argumentation [... Cependant], à propos de la lettre pastorale des évêques de Cologne et Paderborn, [... Mgr Montini] a reconnu qu'à côté des fautes individuelles [...] il existe une faute collective, qui a été celle de «la politique allemande» et dont la responsabilité retombe non pas sur chaque Allemand en particulier (c'est avant tout contre cette idée-là que Pie XII s'élève), mais sur la communauté de la nation allemande. Sans vouloir engager le Pape lui-même dans les vues qu'il m'exprimait, il [Mgr Montini] a cependant indiqué que le discours du Saint-Père en date du 2 juin 1945 laissait clairement entendre que telle était aussi sa pensée.

[...] Ce qui est en jeu, pense pouvoir conclure l'ambassadeur, c'est le souci d'assurer le relèvement spirituel du peuple allemand et permettre à celui-ci de prendre place un jour dans un ordre de civilisation humaine et chrétienne où il jouera une part active; sinon il n'y aura, aux yeux du Vatican, ni sécurité pour les peuples voisins de l'Allemagne, ni paix pour le monde.

⁵¹ Note remise à Mgr Montini le 12 avril 1946 (Archives Maritain).

[Or, force est néanmoins de craindre] les abus que le clergé allemand pourrait faire de la liberté de parole, en encourageant à la résistance à l'encontre des autorités alliées, d'où résulterait un «réveil du nationalisme chez les catholiques allemands».⁵²

Si, dans la correspondance diplomatique avec son ministre, Jacques Maritain s'ouvre de cette question, et avec quelque insistance, ce n'est pas seulement à propos de telle ou telle question d'opportunité qui la soulèverait⁵³; c'est bien plutôt parce que pour lui il s'agit d'une question de fond, une grave question de morale politique qui donne leur véritable dimension même aux questions d'opportunité. En tout cas, à ses yeux, cette question concerne aussi les «obligations de conscience [...] présumées à la restauration morale de la communauté internationale», ainsi qu'il l'expose dans une note qu'il remet à Mgr Montini le 12 avril 1946:

C'est en premier lieu la reconnaissance de la responsabilité de l'Etat allemand comme Etat, et l'acceptation loyale des sanctions entraînées par cette responsabilité, et qui atteindront sous une forme ou une autre l'Etat allemand lui-même.

C'est en second lieu la reconnaissance – d'abord et avant tout au for interne de la conscience, mais aussi (ce qui demande un effort exceptionnel de courage et de sagesse politique) extérieurement manifestée – de la responsabilité du peuple allemand comme peuple: ce qui ne signifie nullement que chaque Allemand se reconnaîtrait individuellement coupable des crimes commis par les SS ou par la Gestapo, mais bien que les éléments les plus représentatifs de la communauté allemande reconnaîtraient la responsabilité du peuple dont ils sont membres dans les fautes collectives qui ont permis la catastrophe morale de l'Allemagne, et désavoueraient publiquement ces fautes.

Le «péchê» de l'Allemagne a été commis dans des conditions telles qu'il a été jeté comme un défi à la face de la communauté civilisée; il appelle son jugement et tant que celui-ci n'aura pas été prononcé et accepté, l'unité morale nécessaire à la communauté internationale ne se reformera point.

[...] Le «péchê» de l'Allemagne a été, si l'on peut dire, d'une qualité nouvelle. Il serait moins grave s'il n'avait fait que grossir des forfaits dont le monde, hélas, était déjà coutumier; mais il en a introduit de nouveaux, contre lesquels l'univers civilisé s'élève avec angoisse et presque avec désespoir, parce qu'il a conscience de sa faiblesse devant leur diabolique attrait. «Une entreprise scientifiquement conçue, d'une cruauté implacable, en vue d'un triple résultat: dépersonnaliser les hommes livrés à cette entreprise, les

⁵² Dépêche du 10 mai 1946.

⁵³ Par exemple, sa dépêche du 8 mars 1946 signale un article paru dans *L'Osservatore romano* du 4 mars précédent: d'un religieux de nationalité allemande, qui s'emploie à répondre à l'accusation de la responsabilité du peuple allemand à propos des camps de concentration et à exonérer le peuple allemand de cette responsabilité.

avilir ensuite, et enfin les faire lentement mourir dans cet avilissement, a-t-on dit de certains actes extrêmes; et ce crime est d'une telle qualité, il exerce une telle fascination, qu'il forcerait l'humanité à désespérer d'elle-même, si elle ne sentait que son élite spirituelle la sauve en compensant le mal par le désaveu héroïque qu'elle lui oppose. Elle attend que le témoignage rendu à la vérité l'ennoblisse plus que le mal ne l'a dégradée.

[... Or,] des revendications nationales – qui ne s'expriment pas toujours sans orgueil et sans un sentiment profondément enraciné de supériorité ethnique – trouvent aisément écho chez [le clergé allemand lui-même...] Il serait funeste que des visées temporelles – le souci de l'Etat, les revendications politiques et nationales, l'encouragement donné aux ressentiments populaires ou à l'instinct nationaliste – prissent le pas sur les buts spirituels vers lesquels le monde et l'Allemagne ont plus que jamais besoin d'être orientés.⁵⁴

Voilà donc jusqu'où veut aller l'intervention de Jacques Maritain: en souhaitant que le peuple allemand reconnaisse sa responsabilité comme peuple, il attend que le peuple allemand, au moins par ses chefs spirituels, aille jusqu'à exorciser tout relent d'antisémitisme. Est-ce parce qu'il craint de n'avoir pas été compris jusqu'en ses intentions profondes, ou bien parce qu'il se rend compte que, si pure soit-elle, son argumentation risque de ne pas apparaître dans toute sa pureté? Toujours est-il que trois mois plus tard, le 12 juillet 1946, il remet une nouvelle lettre à Mgr Montini: dans cette lettre, ayant rappelé l'anéantissement des «six millions de juifs [qui] ont été *liquidés*» et se référant à l'extension de l'antisémitisme qui se répand «dans bien des couches de la société, comme si les poisons issus du racisme nazi continuaient de faire leur œuvre de destruction dans les âmes, conduisant encore çà et là, en Europe centrale notamment, aux pires violences», il suggère que soit exprimée la «compassion [de l'Eglise] pour le peuple d'Israël», que soient renouvelées «les condamnations portées par l'Eglise contre l'antisémitisme» et que soient rappelés «au monde la doctrine de saint Paul et les enseignements de la foi sur le mystère d'Israël»⁵⁵.

Or, quatre jours plus tard, le 16 juillet 1946, Jacques Maritain reçoit de New-York un télégramme⁵⁶ l'alertant sur un pogrom qui a eu lieu à Kielce

⁵⁴ Dossier remis à Mgr Montini le 12 avril 1946 (double dans les Archives Maritain).

⁵⁵ Lettre à Mgr Montini du 12 juillet 1946 (minute dans les Archives Maritain).

⁵⁶ «Le Jewish Labor Committee des Etats-Unis est profondément choqué par les horribles nouvelles venues de Pologne et concernant un meurtre de survivants de la population juive. Il s'agit, dans la ville de Kielce, de plus de quarante membres de la communauté juive qui furent liquidés dans un pogrom. Il est regrettable que le monde non juif n'ait pas réagi à ce pogrom d'une manière rapide et décisive. De fait l'Eglise catholique de Pologne garde le silence. Nous sommes convaincus qu'un mouvement de protestation bien organisé par les milieux influents du monde catholique amènerait les catholiques polonais à mettre un cran d'arrêt à ce problème et à condamner ces atrocités antisémites. Pouvons-nous insister auprès de vous pour que vous fassiez tout ce que vous pouvez afin d'organiser une telle réaction et pour faire tout ce

et qui a causé la mort de nombreux «membres de la communauté juive». Peu après, un «Memorandum» est adressé à l'ambassadeur de France, lui donnant pour ce pogrom la date du 4 juillet «1945» (il faut sûrement lire: 1946) et contenant différentes pièces, desquelles il ressort avec évidence, d'une part que la question a fait du bruit, mais d'autre part qu'il est difficile d'arriver à l'éclaircir avec quelque rigueur. Des journalistes américains interviennent; les cardinaux Hlond et Sapieha sont saisis de la question, sont interviewés. L'attitude de la hiérarchie catholique est mise en question⁵⁷. On dit que des protestations sont venues d'Amérique, de France, d'Italie. Et voilà qu'on s'aperçoit que, dans un lieu de pèlerinage près de Cracovie et dans une église près de Lodz, seraient exposés des tableaux représentant des «meurtres rituels» accomplis sur une jeune fille par des juifs. En tout cas, ce pogrom «a révélé au monde entier l'insécurité dans laquelle vivaient les juifs de Pologne»⁵⁸, non sans détourner les esprits sur l'Eglise. Confusion et effervescence semblent ainsi se conjuguer.

Car à l'extérieur on ne dit guère que ce pogrom a eu lieu au lendemain du referendum du 30 juin 1946, à la suite duquel la presse n'a pas pu faire savoir que les «trois fois oui» souhaités par le nouveau régime n'étaient pas acquis. De même, après ce pogrom «organisé par la milice locale pour tenter de comprendre le PSL [Parti paysan polonais, fondé librement le 22 septembre 1945...], la censure empêche la publication par l'organe du PSL de toute information sur les événements. Ce silence forcé est présenté par la presse du POP [du régime] comme un aveu de complicité du PSL dans ces excès antisémites»⁵⁸. Cependant, il apparaît aussi que la crainte de la Russie soviétique secrète ou active un antisémitisme renforcé par la présence de quelques juifs au gouvernement; c'est ainsi, par exemple, que, après le pogrom de Kielce, le cardinal Hlond, en laissant entendre l'origine politique de ce pogrom, aurait dit à des journalistes: «Il y a trop de juifs dans l'actuel gouvernement de la Pologne.»

qui est possible avec nous, de sorte que les survivants des chambres à gaz et des crematoria ne soient pas de nouveau affrontés à la mort après la défaite de l'hitlérisme. Le monde ne peut demeurer indifférent au destin des survivants d'un peuple brisé et écrasé. – Avec la très grande estime du Jewish Labor Committee, Adolph Held, président; David Dubinsky, trésorier; Jacob Pat, secrétaire exécutif» (télégramme du 14 juillet 1946, reçu le 16 juillet, Archives Maritain).

⁵⁷ Sous forme de «roman historique», l'enquête du journaliste Marc HILLEL, *Le massacre des survivants, En Pologne 1945–1947* (Paris, Plon, 1985), fait revivre avec chaleur ces années dramatiques.

⁵⁸ Daniel TOLLET, *Histoire des Juifs en Pologne du XVI^e siècle à nos jours*, Paris, PUF, 1992, p. 301. Cet ouvrage constitue une excellente synthèse (deux pages sur le pogrom de Kielce). Sur la question il faut signaler aussi l'ouvrage de l'historienne KRYSZYNA KERSTEN, *Polacy, Żydzi, Komunizm*, Warszawa, 1992.

⁵⁹ Henry ROLLET, *La Pologne au XX^e siècle*, Paris, Pedone, 1984, p. 441 et 443, où est donné comme référence: Stanislaw WOJCIK, «Na 30-lecie wyborow w Polsce», *Zesz. hist.*, n° 43, Paris, 1978, p. 31–33.

Si donc il y a eu dans ce pogrom l'expression populaire d'un rejet à l'égard du nouveau régime politique et la manifestation d'un antisémitisme répondant aux complicités que certains juifs apportaient à l'appareil de l'Etat, les amalgames eux-mêmes révèlent des mentalités. Or précisément, Jacques Maritain ne cesse de dénoncer cette pénétration de l'antisémitisme dans les esprits. Car, si avec l'effondrement du nazisme, le monde est libéré de cet antisémitisme d'Etat, forme d'antisémitisme autoritaire, totalitaire et sanglant, voici ce que redoute maintenant Jacques Maritain, c'est ce qu'on pourrait appeler un antisémitisme spontané et diffus, s'abritant même parfois derrière des revendications justifiées ou des protestations légitimes. Et ainsi, dans le cas présent, on arrive à cette situation paradoxale: d'un côté la Police de sécurité excite, attise et utilise pour ses basses œuvres un antisémitisme latent, et d'autre part ce que révèle la forme de publicité donnée à cette affaire du pogrom de Kielce, c'est l'exploitation – recherchée par un nouveau totalitarisme d'Etat et pour sa propagande – de la répulsion à l'égard de l'antisémitisme.

Dans son message à la Conférence du Seelisberg, Jacques Maritain a inséré une incise (le manuscrit montre que ce fut ajouté) qui peut s'appliquer au machiavélisme que révèle toute cette histoire, même si rien ne permet de savoir si cet ajout vise délibérément ou non le drame de Kielce. Jacques Maritain est en train de démasquer la perversion de l'antisémitisme renaissant:

*Le virus [...] s'est répandu sous une forme plus ou moins atténuée, et le souvenir du grand déchaînement de stupre et de meurtre a allumé chez un nombre appréciable de personnes honorables, avec une sage méfiance et un prudent dégoût des victimes, une excitation mentale et des passions raisonnées qui s'assouvissent en hostilité froide et en récriminations économico-politiques, **non pas sans doute en pogroms et assassinats** [ces mots que nous soulignons sont les mots ajoutés], mais que l'odeur du sang a sournoisement stimulées.*

Si ce n'est pas directement un antisémitisme violent issu de milieux chrétiens qui a déclenché le pogrom sanglant (ce que pourrait souligner l'incise), cette affaire a été néanmoins utilisée contre l'Eglise, c'est un fait. Mais pourquoi? Parce que, outre une certaine participation, la population – terrorisée – a été de fait amenée à apporter à ces brutalités un certain silence, imposé certes par la violence mais présenté comme signe d'un consentement nourri de ressentiments – comme si la *vox populi* attribuait à la judaïcité en général la perversion morale de certains juifs. Et la confusion est telle que, selon la formule de Maritain, en ce sens de même qu'en tant d'autres,

comme d'étranges compagnons, juifs et chrétiens ont fait route ensemble sur le chemin du Calvaire. Le grand fait mystérieux est que les souffrances d'Israël ont pris de plus en plus distinctement la forme de la croix.

En écrivant ces phrases, Jacques Maritain songeait-il explicitement à ce pogrom de Kielce en particulier? Rien ne permet de l'affirmer. Mais ces événements mettent au moins en lumière le contexte d'Europe centrale dans lequel Maritain a écrit ces pages.

Et il ne faudrait sans doute pas trop vite faire entrer dans la propagande l'information parue dans *The Rome Daily American* du 23 mars 1947. La coupure de presse en a été conservée par Jacques Maritain, car elle avait ému Raïssa. De quoi s'agissait-il? D'après une enquête du service d'information de l'armée américaine dans son secteur d'occupation de Berlin, 67% des Allemands interviewés seraient plus ou moins antisémites, contre 4% définitivement opposés à toute forme d'antisémitisme; les femmes interrogées seraient plus antisémites que les hommes; les ruraux plus que les habitants des villes; les personnes non politisées plus que les membres des partis politiques. Devant les résultats de cette enquête, Raïssa se demande s'il ne faudrait pas un document solennel de l'Eglise pour dégager «le christianisme de toute complicité dans les crimes commis pour antisémitisme» et aussi «pour essayer d'arrêter un nouveau développement de l'antisémitisme qui s'avère aujourd'hui en Allemagne [référence à l'article en question], en Angleterre, en France, aux Etats-Unis»... Quelle qu'ait été la valeur de l'enquête de l'armée américaine, elle ne pouvait pas ne pas traduire une tendance réelle, à laquelle il importait d'être très attentif; et cette note de Raïssa témoigne de la conscience qu'on avait alors, à l'ambassade de France auprès du Saint-Siège, de la question du renouveau de l'antisémitisme – en Europe et en Amérique – et de la gravité de cette question.

Sur ces entrefaites, Jacques Maritain reçoit du Conseil international de chrétiens et juifs une invitation à «apporter [sa] coopération active à la conférence internationale» envisagée pour la fin de juillet en Suisse. Le but de cette rencontre, précise la lettre, serait le suivant: «Elaborer sur la base de la documentation que nous sommes en train d'établir, un programme d'action pour combattre toute trace d'antisémitisme persistant.» Sans méconnaître l'importance⁶⁰ d'une telle initiative, Jacques Maritain ne peut se rendre à cette rencontre. Du moins, pour répondre à l'invitation que lui a transmise le Dr Pierre Visseur, protestant suisse, qui est secrétaire général du Comité de direction de la Conférence, il envisage de lui adresser un texte, dont pourrait donner lecture son ami l'abbé Charles Journet (le futur cardinal), qui, professeur au Grand Séminaire de Fribourg (Suisse), a déjà écrit plusieurs articles sur les relations judéo-chrétiennes. L'abbé Journet assure effectivement Jacques Maritain de sa présence, même brève, à Seelisberg:

⁶⁰ Comme en témoigne sa lettre du 5 juillet 1947, à son ami l'abbé Charles Journet (Archives Maritain).

*J'y serai le 31 au soir où ils parleront de l'Eglise catholique (et j'ai décidé le P. de Menasce à m'accompagner). S'il y a un papier de vous, j'en ferai la lecture.*⁶¹

La conférence réunit près de soixante-dix participants provenant de dix-neuf pays (28 juifs, 23 protestants, 9 catholiques, 2 autres chrétiens, le secrétaire des organisations non gouvernementales des Nations Unies, etc.). Quant au climat de la rencontre, nous avons à ce sujet le témoignage direct que l'abbé Journet adressa à Jacques Maritain:

«Votre lettre exprès m'est arrivée juste avant mon départ pour le Seelisberg. Je l'ai lue le jeudi soir. Elle a fait une forte impression. Jules Isaac m'a dit après: «Il a dit, évidemment du point de vue catholique, tout ce que je propose dans un livre que je prépare». Et il a ajouté: «Il faudrait tirer cette étude à des millions d'exemplaires». J'ai proposé à Visseur que la Conférence l'imprime en tract pour la diffusion. Il a dit oui. C'était si bon cette affirmation si pure, si forte et si pleine de vraie charité! Et aussi de voir comme on vous connaît et vous aime dans ces milieux!

Le P. de Menasce a été admirable. Il a des antennes pour des milieux comme ceux-là. Il a parlé en anglais, à trois reprises; j'ai compris votre nom et le mien. Il a su dire les choses justes du point de vue qu'il fallait dans la perspective anglo-saxonne, et ils l'ont applaudi longuement. Je lui ai dit que c'est lui qui devait accepter de représenter l'Eglise. Il m'a dit: Non, à cause de sa conversion.

*Il y avait là d'autres catholiques [...] ils ont compris les rapports qu'on leur demandait sur l'antisémitisme en Italie et en Belgique comme un déballage de tout ce que les catholiques avaient fait pour les juifs pendant l'occupation. On était mal à l'aise dans cette apologétique. Le P. de Menasce m'a envoyé un petit billet: «Il est plus difficile de vivre en paix avec sa belle-mère que de sauver son ennemi qui se noie.» Il faudrait des catholiques de première valeur pour ces choses-là.»*⁶²

Cinq commissions de travail furent constituées, qui élaborèrent chacune des résolutions:

- 1) Les objectifs principaux de la coopération de juifs et de chrétiens dans la lutte contre l'antisémitisme;
- 2) L'action des écoles et des universités;
- 3) Message aux Eglises; ainsi qu'une résolution, en dix points, relative à l'œuvre des Eglises, proposée par les membres chrétiens de la commission;

⁶¹ Lettre de l'abbé Journet à Jacques Maritain, 26 juillet 1947 (Archives Maritain). Jean de Menasce, juif égyptien, converti au catholicisme, devenu dominicain, était alors professeur d'histoire juive à l'Université de Fribourg; il deviendra directeur d'études à la V^e section de l'Ecole pratique des hautes études (+ 1973).

⁶² Lettre de l'abbé Charles Journet à Jacques Maritain, 2 août 1947 (Archives Maritain).

- 4) L'action dans le domaine des œuvres sociales et civiques;
- 5) Relations avec les Gouvernements.

Deux autres résolutions furent adoptées: l'une concernant le Conseil international des chrétiens et juifs; et l'autre concernant la représentation à la Commission des droits de l'homme des Nations Unies.

Dans la plaquette éditée à l'issue de la Conférence afin d'en diffuser les conclusions et résolutions, trois messages sont reproduits: celui du président de la Confédération suisse, celui du directeur général de l'UNESCO, qui tous deux contiennent encouragements et vœux; quant au troisième, celui de Jacques Maritain, c'est – outre les très importantes conclusions du travail des commissions – le seul texte véritablement substantiel que comporte cette publication⁶³.

Ce texte, il est facile de le reconnaître, apparaît comme une espèce de synthèse de réflexions que Maritain a déjà eu l'occasion de livrer à divers auditoires. Pour le fond, il met en lumière essentiellement la perversion spirituelle que l'antisémitisme représente pour les chrétiens. Mais il souligne, dès le début, qu'

il ne suffit pas qu'un certain nombre de chrétiens sauvent l'honneur et rendent un témoignage héroïque, comme nous l'avons vu dans les années abominables dont nous sortons à peine et qui laissent l'humanité blessée pour longtemps. Sauver l'honneur est une triste et amère consolation, qui finirait par devenir dérisoire si l'on ne venait pas décidément et réellement à bout du mal honteux contre lequel nous protestons.

Il veut donc rappeler la gravité, non seulement humaine de l'extermination bestiale perpétrée par le régime nazi, mais aussi le caractère proprement surnaturel de cette «haine de démons»: «C'est notre Dieu qu'on souffletait et flagellait dans sa lignée charnelle avant de le persécuter ouvertement dans son Eglise»: il y a là, pense Maritain, un lien mystérieux qui réunit «juifs et chrétiens [...] sur le chemin du Calvaire.» Comment des chrétiens – puisque c'est d'abord «la conscience chrétienne» qu'il veut réveiller – peuvent-ils méconnaître l'enjeu de ce drame?

Enfin, Maritain entreprend de faire comprendre d'une part «le mouvement qui pousse vers la Palestine les survivants des masses juives de l'Europe centrale horrifiées par les abominations qu'elles ont souffertes et hantées par la clameur de leurs morts», et d'autre part le risque que court cette solution «d'être exploitée par l'antisémitisme aux dépens des juifs citoyens des autres pays». D'où un appel à «la conscience chrétienne» de renouveler sa «foi en le mystère d'Israël» et en l'enseignement de saint Paul.

D'une manière précise, puisqu'il s'agissait par cette rencontre de stimuler l'action il demande de purifier le «langage, où une routine pas toujours

⁶³ Le texte de ce message se trouve reproduit dans le volume XII des *Œuvres complètes*, pp. 637–645.

innocente, en tout cas singulièrement insoucieuse de la rigueur et de l'exactitude, a laissé passer des expressions comme celle de *race décide*.»⁶⁴ Nous avons relevé tout à l'heure qu'en août 1944 il avait eu l'occasion d'écrire déjà une lettre sur «l'enseignement chrétien de l'histoire de la crucifixion». De même, il invite à une révision «des traductions de la *perfidia judaica* de la liturgie du Vendredi saint qui sont de grossiers contresens, car dans la langue de l'Eglise ce mot signifie <incroyance> et non <perfidie>».

Sur ces points comme sur la plupart des autres qui sont abordés dans ce message à la Conférence du Seelisberg, Maritain reprend la substance d'autres textes déjà bien élaborés. Cette synthèse représente donc le fruit d'une longue maturation, de réflexions poursuivies sans relâche dans une auscultation des drames historiques en même temps que sous le ciel de la lumière de la révélation qui lui parvient de l'Eglise catholique.

Quelles furent les suites de ce message de Jacques Maritain? Par le Conseil international des contacts sont pris au plus haut niveau auprès du Saint-Siège. Jacques Maritain est invité à participer «aux travaux du Conseil international en qualité de président d'honneur». Et bientôt un comité français est en formation. Au printemps 1948, une enquête sur la question du «tableau exposé dans une église polonaise et représentant le <meurtre rituel>» est entreprise à Rome même, malgré une intervention – que ne couvre pas le Conseil – et que, de son côté, Maritain appelle «une attitude polémique qui serait aussi injuste qu'inopportune». La Congrégation des Rites, en date du 10 juin 1948 exprime son accord pour une meilleure traduction de l'expression *perfidia judaica*, qui aille dans le sens souhaité par Maritain.

Quant à l'ensemble de l'intervention de Jacques Maritain, on en trouve à peu près toute la substance intégrée dans le § 4 – consacré à «la religion juive» – de la Déclaration *Nostra aetate* du concile Vatican II «sur les relations de l'Eglise avec les religions non chrétiennes». Et, lors de la XIV^e rencontre du Comité international de liaison judéo-catholique, tenue à

⁶⁴ A ce sujet, il y a lieu de noter ce qu'enseigne le catéchisme du concile de Trente, qui définit la foi catholique en la matière: «On doit tenir plus coupables de ce décide ceux qui tombent souvent dans le péché. Car, comme c'ont été nos péchés qui ont obligé Jésus-Christ à souffrir le supplice de la croix, il est certain que ceux qui se souillent par des crimes et des actions mauvaises crucifient de nouveau et couvrent de confusion autant qu'il est en eux le Fils de Dieu. Et ce crime est d'autant plus horrible en nous que dans les Juifs, que *s'ils l'eussent connu*, comme dit l'Apôtre, *ils n'eussent jamais crucifié le Seigneur et le Roi de gloire*. Au lieu que, faisant profession de le connaître, il semble, en quelque manière, que nous le faisons mourir de nos propres mains, lorsque nous le renonçons par nos œuvres.» (Texte du catéchisme du concile de Trente cité dans SORFZA PALLAVICINI, *Histoire du concile de Trente*, t. I, Montrouge, 1844, col. 192.) Dans les textes de Jacques Maritain que nous avons consultés sur cette question de son attitude à l'égard de l'antisémitisme, nous n'avons jamais rencontré de référence à ce texte du concile de Trente.

Baltimore du 4 au 7 mai 1992, l'exposé sur «La Shoa et sa mémoire» se référerait aux textes de Seelisberg:

*Pour ce qui concerne «l'enseignement chrétien proprement dit, on sait que, dès le lendemain de la guerre, la Conférence du Seelisberg, réunie sous l'impulsion conjugquée de juifs, comme Jules Isaac, et de chrétiens, comme Jacques Maritain, s'interrogea sur la responsabilité des Eglises par rapport à la Shoa. L'appel de Seelisberg a été repris en de nombreuses circonstances par les différentes églises et il a inspiré la déclaration Nostra aetate, § 4, de Vatican II.»*⁶⁵

En conclusion

Nous sommes donc partis d'une rencontre de deux étudiants, à l'heure de l'affaire Dreyfus, dans un couloir de cette maison, au sortir d'un cours de physiologie végétale: lui, élevé dans un vague protestantisme libéral, veut constituer un comité en faveur d'étudiants russes, socialistes, traqués par la police tzariste; elle, d'origine juive et née à Rostov-sur-le-Don, est arrivée en France pour fuir les pogroms qui à l'époque décimaient son pays. Une rencontre de ce genre paraît assez banale dans cette maison. Qu'il s'ensuive une idylle, puis un mariage, c'est encore dans l'ordre courant des choses. Que la passion de la justice et la soif de la vérité animent ces jeunes gens, on pourra dire que c'est de leur âge. Que cette effervescence intérieure les amène à recevoir le baptême catholique, ce n'est pas la seule issue de ce genre. Qu'ils persévèrent avec une fervente fidélité dans la voie dans laquelle ils se sont engagés, c'est peut-être plus rare. Que ce soit sans retour en arrière ni compromission, c'est plus exceptionnel. Qu'ils accèdent aux plus hautes exigences de la rencontre entre deux religions monothéistes, et que les circonstances de la vie leur fassent porter ces exigences dans une période dramatique et dans une situation telle qu'ils atteignent les responsables spirituels et politiques des nations, assurément c'est peut-être un cas unique.

Pour faire la lecture de cette évolution, qu'il soit permis, au terme de ce bilan, de prendre une phrase de ce philosophe français d'origine juive qui leur ouvrit l'esprit à l'intelligence de la dimension de l'homme qu'ils portaient en eux et à laquelle ils se voulurent fidèles jusqu'au bout. Au combat de Jacques et Raïssa Maritain contre l'antisémitisme, ne peut-on en effet appliquer ce qu'écrivait Henri Bergson dans *Les Deux Sources de la morale et de la religion*?

«C'est son apparition à un moment précis qui nous fait assister rétrospectivement à sa préparation, comme le volcan qui surgit tout à coup éclaire dans le passé une longue série de tremblements de terre.»

Mgr Charles MOLETTE

⁶⁵ Exposé du P. Bernard Dupuy, dominicain français, directeur de la revue *Istina*: texte cité dans *La Documentation catholique*, n° 2052, du 21 juin 1922, p. 587.

Max Jacob et Jacques Maritain

Ce texte voudrait porter sur quelques thèmes entrecroisés de la vie et de l'œuvre de Max Jacob: l'importance de la foi chrétienne, la définition de l'art et de l'artiste dans le monde moderne ou la possibilité d'être artiste et chrétien, voire artiste-chrétien. A l'arrière-plan nous retrouverons comme témoin le philosophe Jacques Maritain, ami de longue date persuadé du génie poétique de Max Jacob et attentif à l'expression artistique sous toutes ses formes.

1. «Je suis mourant d'avoir compris que notre terre n'est d'aucun prix»¹

Il ne faudrait pas voir dans cette phrase de Max mépris ou condescendance pour le monde et les êtres qui le peuplent. Le poète, à l'image du saint, peut afficher cette hauteur de vue car, à ses yeux, si les créatures ne valent rien, ce n'est pas en elles-mêmes, mais au regard de Celui qui les a créées:

Le saint a le droit de mépriser la créature (tout en l'aimant); le philosophe, le théologien (qui, comme tels, ont pour affaire de connaître, non d'aimer) n'ont pas ce droit; car le mot mépris n'a pas le même sens dans les deux cas. Pour les seconds il voudrait dire: les créatures ne valent rien en elles-mêmes. Pour les premiers il veut dire: elles ne valent rien pour moi... C'est un mépris d'amoureux à l'endroit de ce qui n'est pas l'Amour même»².

Métaphore du saint, mais aussi du poète et Jacques Maritain a très tôt considéré Max Jacob comme un poète authentique et novateur: en effet, son nom revient fréquemment sous la plume du philosophe. Leur rencontre date très probablement de 1924 et cependant l'œuvre du poète est déjà connue et appréciée de Maritain. Dans «Théonas» publié en 1921, Maritain évoque la conversion extraordinaire de Max Jacob, et l'on sent déjà

¹ Max Jacob: *Devant une colonne blanche d'église*, «Derniers poèmes», Paris, Gallimard, 1945. Jacques Maritain cite plusieurs fois cette phrase dans ses ouvrages: voir *L'Intuition Créatrice dans l'art et la poésie* Desclée de Brouwer, 1966 (pour l'édition française) in *Œuvres Complètes (Oe. C.)*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint-Paul, vol. X, 1985, p. 293 et *Le Paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, 1966, in *Oe. C.*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint-Paul, vol. XII, 1992, p. 727.

² On consultera à ce sujet les pages précieuses que Jacques Maritain intitule *Une longue équivoque aux fruits amers* dans *Le Paysan de la Garonne*, Desclée de Brouwer, 1966, in *Oe. C.*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint-Paul, vol. XII, 1992, p. 726 à 734.

poindre le respect pour l'œuvre du poète³. C'est Picasso qui fut le parrain de Max. S'il est légitime de s'interroger sur la foi réelle du peintre ou tout au moins sur la durée et la vitalité de celle-ci, est-il logique pour autant de suspecter celle de son filleul ou de l'observer d'un regard méfiant?⁴ On sait que c'est une apparition sur le mur de sa chambre en 1909 qui entraîne la conversion de Max. Il lui faut attendre six ans et surmonter la méfiance de quelques prêtres pour obtenir le baptême. C'est à partir de là qu'il approfondit ses relations avec Jacques et Raïssa Maritain. Il se met à fréquenter «le foyer de Meudon» mais pas les retraites annuelles⁵. C'est vraisemblablement lui qui entraîne Pierre Reverdy chez les Maritain. On le retrouve autour de Jean Cocteau (présenté à Jacques et Raïssa par Georges Auric) qui se débat dans des interrogations douloureuses. C'est lui qui conseille à Cocteau de se confesser et de communier⁶. Tout cela montre, s'il en était besoin, le cheminement religieux du poète quimpérois et son réseau d'amitiés spirituelles. Il participe également au *Roseau d'Or*, collection fondée par Jacques Maritain⁷. Comment alors aborder l'auteur? Le biais de la dérision paraît bien réducteur. Sous le ou les masques de Max se cache une grande noblesse d'âme, une quête constante et respectable du Dieu vivant. Dérision, moquerie, ironie nous semblent déguisements jetés sur un corps contenant avec difficulté une âme très sensible. Aussi semble-t-il juste de ne pas s'arrêter sur la vie personnelle du poète en y jetant un œil simpliste

³ Jacques Maritain: *Théonas*, Nouvelle Librairie Nationale, 1921, in *Oe. C.*, vol. II, Suisse Fribourg, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint-Paul, 1987, p. 881. De même en 1923, est-il très intéressant de lire l'interview réalisée par Frédéric Lefèvre *Oe. C.* vol. II, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint-Paul, 1987, p. 1236 à 1247). Voir à ce sujet la note 19.

⁴ Il est assez difficile de suivre Michel Quesnel dans *Max Jacob et la dérision* quand il écrit: *Sa conversion enveloppée d'arquinades semble suspecte au regard de la conversion péremptoire, bien que douloureuse, de Claudel, de la conversion discrète de Reverdy* in *Qui (ne) connaît (pas) MAX JACOB?*, Université du Troisième Age et Pour Tous et Institut Culturel de Bretagne, Skol-Uhel ar Vro, 1987.

⁵ Jacques et Raïssa Maritain organisèrent de 1919 à 1939, dans leur maison de Versailles, puis à Meudon des cercles d'études thomistes et des retraites annuelles dans lesquels se retrouvaient des théologiens, des philosophes, des artistes, des convertis, des personnes en quête de vérité...

⁶ Pressant Cocteau de se précipiter vers les sacrements, Max Jacob lui aurait dit: *L'hostie doit être prise comme un cachet d'aspirine*. (Jean Cocteau: *Lettre à Jacques Maritain*, 1926, Stock). Nous utilisons dans ce texte la réédition de cette lettre et de la *Réponse à Jean Cocteau* accompagnant la publication récente et riche en enseignements de la *Correspondance 1923-1963* des deux hommes, in *Cahiers de la NRF*, 1993, Gallimard. L'extrait cité se trouve à la page 271.

Raïssa Maritain, quant à elle, précise que c'est Reverdy qui poussa Cocteau vers les sacrements: voir *Journal de Raïssa*, Desclée de Brouwer, 1963, p. 167 et 168.

⁷ Max Jacob publia plusieurs poèmes dans les numéros *Chroniques* 1, 2, 3 et 5 et dans *Essais et Poèmes* en 1931 de la collection du *Roseau d'Or*. Nous voudrions remercier ici René Mougél, directeur des Archives Maritain à Kolbsheim qui nous a livré ces informations.

et indiscret. Il appelait le péché par son nom, sobrement mais sûrement. L'amitié pour le pécheur ne se confond guère dans son esprit avec une quelconque collusion avec le péché. S'il tombe – et peut-être sa nature le porte-t-il à tomber souvent – c'est assurément non sans tristesse⁸. Alors, Max Jacob, personnage faible, jouisseur impétinent, pénitent jouissif, amuseur public, pratiquant un double jeu consciemment ou inconsciemment; ou homme tenté par le désespoir et ne trouvant à se supporter que grimé et presque ridicule. En vérité, tout porte à croire que la foi du poète était profonde: Max à multiples facettes ou poète, chrétien pécheur et pardonné, juif de surcroît – et l'humour juif n'est pas loin où détresse et espérance font parfois bon ménage. La dérision n'est alors qu'une protection face aux multiples agressions extérieures et intérieures; on se cache derrière ses images pour mieux préserver la perle précieuse:

Un être spirituel est un être docile... Ce n'est pas toujours un être parfait; il peut avoir des défauts et même des péchés... C'est souvent un être blessé, dans sa chair ou dans son cœur ou à la jointure du corps et de l'esprit – et ouvert par sa blessure et relancé par la douleur... par le repentir, vers la gloire de Dieu. C'est un pauvre, c'est toujours un pauvre, un être dépossédé de soi, incapable de s'installer en ce monde, qui n'est pas chez lui en ce monde – ce qui ne l'empêche pas d'aimer ce monde pour sa beauté⁹.

La personnalité de Max Jacob, si déroutante qu'elle soit, ne doit pas nous masquer l'essentiel: il aimait, lui le juif bientôt persécuté, le Dieu crucifié des chrétiens. Un personnage de fantaisie mais sûrement un grand anxieux, à la fois rassuré par l'Eglise et inquiet pour son âme. Inquiétude passionnée:

Mais laissons tous ces vers, ils importent peu à mon salut. C'est à vous, mon Dieu, que je m'adresse avec mon salut. L'épouvante devrait emplir mon cœur au lieu que par cet art je m'enivre et me vante.¹⁰

2. «Le monde dans un homme, tel est le poète moderne»¹¹

La réflexion sur l'art et la poésie occupe une place centrale dans l'œuvre de Jacques Maritain et de sa femme Raïssa. Dans les principaux ouvrages consacrés à ce thème, c'est-à-dire *Art et Scolastique* (1920), *Réponse à Jean Cocteau* (1926), *Frontières de la poésie* (1935), *Situation de la poésie*

⁸ Max Jacob n'écrit-il pas dans ses *Méditations*, NRF, Gallimard, 1972: *Je suis confondu par la bonté de Dieu qui a créé l'état de chrétien, d'enfant du ciel et je rougis d'être si peu en état d'être chrétien, alors que cet état est si avantageux pour moi. Il m'y faudrait un peu d'effort et cet effort je ne le fais pas.* On pourrait ainsi multiplier les exemples pris dans son œuvre. On sait d'autre part que Maurice Sachs, aidé pourtant par Max Jacob après son expérience de séminaire ratée, traça de lui un portrait cruel dans *Alias*.

⁹ Henry Bars: *Dimanche à la clarté*, Tome II, 1962, pp. 133 et 134.

¹⁰ Max Jacob: *Derniers poèmes*, in *Méditations*, Gallimard, 1972, p. 42.

¹¹ Max Jacob: *L'Art Poétique*, Paris, Chez Emile-Paul, 1922, p. 27.

(1938), *L'intuition créatrice dans l'art et la poésie* (1966, pour la traduction française) et *La responsabilité de l'artiste* (1961), le nom de Max Jacob est toujours cité (sauf *Situation de la poésie*). La pensée et l'œuvre du poète alimentent la réflexion du philosophe thomiste sur l'art, car dès 1919–1920, Maritain s'interroge sur l'art moderne et sa signification véritable. Nous sommes à un tournant important car depuis le début du siècle les formes traditionnelles de l'art sont fortement contestées par différents mouvements: cubisme, futurisme, dadaïsme, art abstrait... La poésie, elle-même, s'est transformée en profondeur avec Apollinaire puis les surréalistes. Il en va de même en musique. Max Jacob apporte à Maritain l'expérience du poète et sa foi en la valeur symbolique de l'art moderne:

*J'espère autre chose, comme vous j'attends une poésie neuve, dégagée de Rimbaud tout en sachant ce qu'elle doit à Rimbaud, une poésie du matin de Pâques, libre comme les corps glorieux. De quelle manière serez-vous suivi dans la voie où vous avancez avec Max Jacob, et d'où la mort a retiré Apollinaire et Radiguet?*¹²

Max est attentif aux germinations invisibles touchant l'art de son temps: *Il faut être un grand poète pour être un poète moderne*¹³. Poésie nouvelle c'est d'abord réflexion sur la forme poétique et retour à l'essentiel car l'art doit se suffire à lui-même: *Le monde dans un homme, tel est le poète moderne*¹⁴. L'artiste moderne est à la recherche de la clarté intellectuelle, de la pureté et de la simplicité des moyens. Dès 1920, Maritain observe ce travail: il y décèle paradoxalement un *péché d'idéalisme*¹⁵ et l'espoir d'une nouvelle épiphanie de l'art – *la poésie du matin de Pâques*¹⁶. Là encore Max Jacob vient au secours de Jacques Maritain:

*Max Jacob estime que le travail poétique qui se poursuit sous les yeux de nos contemporains, et qu'ils n'aperçoivent guère, prépare un renouveau de l'art aussi grave que l'arrivée de Cimabue et de Giotto. Il se peut en effet qu'un tel printemps s'apprête...*¹⁷

En 1923, lors d'une interview menée par Frédéric Lefèvre et publiée dans *Les Nouvelles Littéraires*, Maritain répond à la question: *Mais alors, où*

¹² Jean Cocteau-Jacques Maritain: *Correspondance 1923–1963*, NRF, Gallimard, 1993, p. 330.

¹³ Phrase citée par Jacques Maritain dans *Frontières de la poésie*, Louis Rouart et Fils, 1935, in *Oe. C.*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint-Paul, vol. V, 1982, p. 724 et extraite de *L'Art Poétique*, Paris, Chez Emile-Paul, 1922. Cette œuvre de Max Jacob est très souvent utilisée par Jacques Maritain.

¹⁴ Max Jacob: voir note 8.

¹⁵ Jacques Maritain: *Art et Scolastique*, Desclée de Brouwer, 1920. L'édition utilisée est celle de 1965.

¹⁶ Voir note 7.

¹⁷ Jacques Maritain: *Frontières de la poésie*, Louis Rouart et Fils, 1935, in *Oe. C.*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint-Paul, vol. V, 1982, p. 710.

¹⁸ *Une heure avec MM. Jacques Maritain et Henri Massis*, *Oe. C.*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint-Paul, vol. II, 1987, p. 1241.

allons-nous, et qui vous sauvera? Que sera la littérature de demain?¹⁸ en précisant qu'il est bien difficile de prophétiser dans ce domaine mais que le travail d'épuration exercé par plusieurs artistes – il pense particulièrement au musicien Erik Satie – permet d'entrevoir quelques espoirs de renouvellement:

*Je me demande si l'œuvre d'un Max Jacob, d'un Jean Cocteau, et l'influence que pourront exercer les leçons esthétiques de ce dernier ne permettent pas d'espérer dans l'ordre littéraire une évolution analogue...*¹⁹

Mais plusieurs années plus tard l'espoir est retombé: *Mais l'œuvre de Claudel, comme celle d'Eluard ou de Reverdy, de Cocteau, de Max Jacob, de Jammes ou de Supervielle, se suffit, certes! elle n'ouvre pas une époque nouvelle*²⁰. Entre 1923 et 1935, le paysage artistique a profondément changé car le surréalisme s'est imposé comme système et a envahi le champ poétique. Or s'il reste persuadé qu'il existe de la grandeur dans ce mouvement révolutionnaire: ... *n'avait-il pas dans ses bagages un morceau déchiré du manteau de Rimbaud?*²¹, il est tout aussi convaincu que par ses outrances, son matérialisme, son nouvel académisme: *Le surréalisme comme système a tué la poésie. Au fond, il l'avait toujours détestée, en la tourmentant d'exigences impossibles*²². Si nous ne sommes plus à l'orée d'un phénomène de renouveau de la poésie, il n'en demeure pas moins que de grands poètes sont à l'œuvre, tel Max Jacob, formulant une théorie du poème en prose dont la construction est l'objet même de son art. Max Jacob, à la recherche de la *situation*²³ de son œuvre, de sa qualité spirituelle car: *Le beau enferme du silence et il crée dans le silence. Ce que j'ai appelé ailleurs œuvre située ou perchée, c'est une œuvre entourée de silence*²⁴. Mais à ses yeux et là-dessus Maritain est en complet accord, l'artiste moderne n'invente «jamais tout à fait» ou entièrement l'œuvre à accomplir. Il voit un angle d'approche nouveau, une nouvelle facette de la beauté:

*En matière d'esthétique on n'est jamais nouveau profondément. Les lois du beau sont éternelles, les plus violents novateurs s'y soumettent sans s'en rendre compte: ils s'y soumettent à leur manière, c'est là l'intérêt*²⁵.

¹⁹ *Idem*, p. 1242.

²⁰ Jacques Maritain: *Frontières de la Poésie*, Louis Rouart et Fils, 1935, in *Oe. C.*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint-Paul, vol. V, 1982, p. 783.

²¹ Jacques Maritain: *Frontières de la Poésie*, Louis Rouart et Fils, 1935, in *Oe. C.*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint-Paul, vol. V, 1982, p. 782.

²² *Idem*, p. 783.

²³ *L'auteur ayant situé son œuvre peut user de tous les charmes: la langue, le rythme, la musicalité et l'esprit*. Phrase de Max Jacob citée par Jacques Maritain dans *Art et Scolastique*, Desclée de Brouwer, 1965, p. 226.

²⁴ Max Jacob: *L'Art Poétique*, Paris, Chez Emile-Paul, 1922, p. 28.

²⁵ Max Jacob: *L'Art Poétique*, Paris, Chez Emile-Paul, 1922, p. 16 et 17.

3. Que dirait-on d'une œuvre d'art où l'on reconnaîtrait les traces de ces dons? ²⁶

Il nous reste maintenant à conclure sur le plus important et sans doute le plus difficile. Max Jacob, chrétien et artiste ne peut séparer en lui-même ces deux nécessités vitales. Toute sa vie il cherche à concilier ces deux impératifs, parfois dans la douleur, dans la contradiction aussi. Qui pouvait échapper à un tel dilemme? L'Art chrétien? Comment l'imaginer dans sa relation avec l'art moderne? Ni conflit, ni symbiose, mais recherche d'équilibre, de points d'accord, d'interférences. Le dialogue avec Maritain prend ici toute sa dimension: étonnante complicité entre les deux hommes! Revient très souvent sous la plume du philosophe, le plaidoyer pour les vertus morales du poète:

La pauvreté volontaire est une vertu esthétique. La sobriété est une vertu esthétique. La chasteté est une vertu esthétique. Le respect est une vertu esthétique ²⁷.

Plaidoyer nostalgique de celui qui appelait de ses vœux un art où l'on reconnaîtrait les traces des dons du Saint-Esprit: crainte, chasteté, piété, force, conseil, science, intelligence, sagesse. Non pas un art chrétien comme il le fut dans les temps de chrétienté, mais un art ensemencé par les vertus et l'esprit chrétiens. Un art où le sujet importerait moins que le souffle qui s'en dégage. Certainement pas un art d'institution, de commandes mais libre de ses mouvements:

On n'entend pas par art chrétien un art gémissant et plaintif, mais au contraire l'art de la tenue et qui fait gagner à la charité ce qu'il gagne à se pencher au-dessus d'elle, qui connaît mieux l'humanité parce qu'il la voit de plus haut sans lui permettre de la souiller ²⁸.

Prendre de l'altitude pour mieux comprendre et interpréter le monde et l'homme: par la philosophie dit Jacques, par l'art dit Max, par la charité disent-ils ensemble. C'est aussi, parfois, pour s'opposer aux énergies négatives qui sont autant de menaces:

Il est dur pour tout homme, surtout pour un poète, de lutter contre les courants de son monde. Néanmoins le poète, d'une autre manière que le saint, est aussi en ce monde sans être de ce monde. S'il veut sauver sa poésie, il doit résister au monde, au moins pour préserver ou reconquérir les

²⁶ Max Jacob: *L'Art Poétique*, Paris, Chez Emile-Paul, 1922, p. 69.

²⁷ Max Jacob: *L'Art Poétique*, Paris, Chez Emile-Paul, 1922, p. 69.

²⁸ Max Jacob, *idem*, p. 61 et 62.

*présences ou certitudes existentielles... – en d'autres termes, pour être le gardien de son Ange, comme l'a dit Cocteau*²⁹.

Aussi les luttes de l'artiste appartiennent à notre humanité en recherche:

*Les luttes et les aventures intérieures de Francis Thompson, de Hopkins, de Verlaine et de Max Jacob, de Milosz et de Léon Bloy, d'Eliot, de Claudel et de Péguy, sont aussi une partie essentielle de l'expérience spirituelle de la poésie moderne*³⁰.

Bel hommage rendu à la poésie et à ses artisans. De même quand Maritain aborde le thème de la responsabilité de l'artiste³¹, il se refuse à opposer vertus esthétiques et vertus morales: l'œuvre ne souffre en aucune façon, chez Max Jacob et chez d'autres, de la lumière de la foi. L'expérience religieuse est dans le sens le plus profond une expérience humaine. Et le poète nourrit son art de cette expérience.

On ne peut évoquer la mémoire de Max Jacob sans nostalgie. L'image du «poète à l'étoile jaune» et au visage si triste, mort en déportation à Drancy, ajoute une dimension tragique à son destin. Faut-il tenir cette mort comme n'ajoutant rien au génie poétique de l'écrivain, comme certains l'affirment? Jacques Maritain n'a-t-il pas plutôt raison de remplacer l'image cruelle du «pénitent rose» par celle du «bon larron»³²? C'est notre façon de saluer Monsieur Max, juif, breton, poète et chrétien.

Sylvain GUÉNA
Mars 1994

²⁹ Jacques Maritain: *L'intuition Créatrice dans l'Art et dans la Poésie*, Desclée de Brouwer, 1966, in *Oe. C.*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint-Paul, vol. X, 1985, p. 583.

³⁰ *Idem*, p. 325.

³¹ Voir Jacques Maritain: *La responsabilité de l'Artiste*, Arthème Fayard, 1961, in *Oe. C.*, Fribourg Suisse, Editions Universitaires, Paris, Editions Saint-Paul, vol. XI, 1991.

³² La correspondance entre les deux hommes est actuellement inédite. Nous tenons à remercier Frère Michel Cagin de l'Abbaye de Solesmes, auteur d'un précieux travail intitulé *Jacques Maritain et les artistes* publié dans les *Cahiers Jacques Maritain*, 27, décembre 1993, de nous avoir fait connaître deux lettres de Jacques Maritain à Max Jacob extraites des Archives Maritain à Kolbsheim. Dans l'une d'elles, datée du 19 mai 1927, Maritain écrit: *Vous êtes au cœur de la poésie, au centre de ses battements impalpables.*

Notes et lectures

Un court traité de l'âme:

«L'âme humaine expliquée aux simples»

Un chant contenu

Le livre¹ s'ouvre sur une confiance de l'auteur. A l'avertissement d'Héraclite: «les frontières de l'âme, aussi loin que tu suives ses chemins, tu ne peux les trouver», le Père Emonet répond: «de savoir qu'en méditant sur ce sujet nous allions côtoyer des abîmes nous a attiré» (p. 9). Ecrire ce court traité de l'âme humaine était un beau risque à courir – *kalos kindunos* –; sa lecture ne l'est pas moins.

Il y a au fil des pages une autre confiance, plus cachée, mais tout aussi révélatrice. C'est lorsque l'auteur écrit: «Quand Saint Thomas d'Aquin, le commentateur le plus pénétrant d'Aristote, évoque le mystère de la connaissance, il est pris d'un enthousiasme contenu.» (p. 54) Lisez-le bien, tout ce livre est, lui aussi, un chant contenu de l'intelligence philosophique devant les profondeurs de l'homme. «Au moment d'entreprendre une longue réflexion sur l'âme humaine, nous laissons volontiers résonner en nous le chant du chœur dans l'Antigone de Sophocle: Nombreuses sont les merveilles de la nature, mais de toutes, la plus grande merveille, c'est l'homme.» (p. 10)

Quand les choses écrivent leur vérité dans l'âme

Ce chant naît d'un *savoir*, – entendons ce mot dans le sens que lui donnaient les Anciens et que saint Thomas d'Aquin définit ainsi: «*descriptio rerum in anima*»²; c'est-à-dire une connaissance en profondeur, une assimilation vitale, dans laquelle l'objet connu compénètre l'esprit de la lumière qu'il recèle. Quand les choses écrivent ainsi dans l'esprit leur vérité, cette vérité tantôt s'exprime en mots d'une pure et transparente objectivité (comme chez Aristote ou Thomas d'Aquin), tantôt libère un chant intérieur et fait surgir des images porteuses d'éclairantes analogies.

C'est bien la forte impression que laisse ce court traité: d'avoir été écrit sous la poussée d'une saisie intense et renouvelée de ce qu'est l'âme humaine, afin d'amener le lecteur à faire pour son propre compte cette même découverte.

C'est le don de l'auteur d'éveiller à la vie de l'esprit. Voilà pourquoi il s'adresse aux «simples». Ceux qu'il nomme ainsi – nom d'humilité et titre

¹ Pierre-Marie EMONET, o.p., *L'âme humaine expliquée aux simples*, C.L.D., 1994, 153 pp.

² *De Veritate*, Q. 11, a. 1, arg. 11.

* * *

de noblesse – sont ceux, rappelons-le³, qui ne sont pas initiés à la philosophie et au langage technique qu'elle s'est forgé (ils ont aussi – estime le Père Emonet – «le droit d'être acheminés vers les profondeurs de l'homme»); ce sont en outre tous ceux qui savent oublier cette technicité pour retrouver, devant ce qui est, la vigueur native de l'intelligence rendue à sa vocation première, sapientielle. «Salut, Reine Sagesse, disait Saint François d'Assise, que Dieu te sauve avec ta sœur la pure simplicité.»

* * *

L'âme architecte du corps

«Le corps est l'œuvre de l'âme». Tout le livre est sorti de cette intuition première ainsi formulée par Claudel.

On ne pouvait en effet aborder plus simplement et plus adéquatement l'âme telle qu'Aristote l'avait appréhendée: dans son tout premier travail, qui est de se donner des organes comme instruments de ses opérations futures. «Ainsi, ajoutait Claudel, un bon moyen de connaître l'âme est de regarder le corps.» C'était exactement ce qu'avait fait Aristote: il était parvenu à sa définition de l'âme en observant les êtres vivants, la diversité et l'agencement de leurs organes, leur capacité de croître, de se développer, de se construire à partir d'eux-mêmes. L'âme, principe vital et architectonique qui œuvre à même la matière et avec elle pour édifier de l'intérieur l'être vivant et lui donner de se mouvoir, le

philosophe la rencontre lorsqu'il se penche sur la *nature*, sur la *physis*, c'est-à-dire sur l'être en sa naissance, en son dynamisme interne, en sa «percée rayonnante». C'est dans la lumière des chapitres I à IX d'*Une métaphysique pour les simples* qu'il faut replacer l'approche de l'âme humaine à laquelle le Père Emonet nous introduit à présent. «Oui, il n'est que d'observer un corps vivant à l'heure de sa formation pour contempler son âme. Qu'on le fasse à la manière du savant, ou du peintre, ou du poète, c'est son âme qu'on découvrira en train de composer le corps qu'il lui faut. L'âme a besoin du corps pour, un jour, pouvoir dire son secret.» (p. 15) A la «manière du poète», le P. Emonet emprunte la force visualisante de ses descriptions pour révéler toute la valeur d'intuition dont les formules abstraites d'Aristote sont prégnantes. Il cite par exemple la suite du texte de Claudel, décrivant l'œil: «Cette espèce de bourgeon translucide, par ces deux globes remplis d'appareils exquis dont il s'est rempli la double caverne du crâne et qu'il s'est arrangé la faculté de promener dans toutes les directions, ce double soleil réceptif par lequel il communique avec tout ce qui est au-dehors est lumière. C'est comme si le besoin de voir avait fait l'œil, l'œil la face, la face la tête, la tête ce cou flexible.» (p. 23)

La manière du savant n'est qu'évoquée. L'auteur ne s'y arrête

³ Cf. P.M. EMONET, *Une métaphysique pour les simples*, 1991, et *Un long regard posé sur les choses*, dans *Nova et Vetera*, 1992/2, pp. 138-144.

pas. Il se hâte vers ce à quoi cette première perception – philosophique – de l'âme le conduit. «L'âme a besoin du corps pour, un jour, pouvoir dire son secret», a-t-il déclaré. Il se hâte à la recherche du secret de l'âme humaine.

* * *

«Floraison de mon être en la fleur de tout ce qui est»

L'âme, telle qu'elle a été saisie et définie jusqu'à présent, n'est pas le propre de l'être humain, mais de tous les vivants. Elle est le principe et la cause de leur vie qui est, dit Aristote, leur *être* même. Mais il y a des degrés d'être et des degrés de vie. Il y a une diversité des âmes qui fait la diversité des vivants. L'âme est spécifiée par la fin en vue de quoi elle construit ses organes. Et cette fin elle-même – en laquelle l'âme dira un jour son secret – est la véritable cause qui explique les organes, le corps que l'âme s'est donné.

La petite pousse qui monte avidement vers la lumière, la tige verte qui vient ensuite avec les feuilles, tout est en vue de la fleur. Cependant rien dans la tige ne laisse prévoir l'exubérance de couleurs ou au contraire la délicatesse de nuances, de forme, de parfum, que la fleur va faire advenir. La fleur «transcende» et parfait la tige. Elle apparaît comme une espèce de petit miracle. En elle et par elle, au jour de son éclosion, l'âme de la plante dit son secret.

*«Je suis venu
du bout du monde
pour savoir ce qui se
cache de rose au fond
des pivoines blanches
de Hasédéra.»⁴*

De même, «l'oiseau compose son corps pour le vol et le chant.» (p. 16) Les vieux naturalistes français, se rappelle Saint-John Perse, étudiaient «toute cette architecture légère faite pour l'essor et la durée du vol: cet allongement sternal en forme de navette, cette chambre forte d'un cœur accessible au seul flux artériel, et tout l'encagement de cette force secrète, grée des muscles les plus fins.» Et le poète à son tour s'émerveille, lorsque l'oiseau dit le secret de son âme: «Il rompt, à force d'âme, le fil de sa gravitation... L'être de plume et de conquête, l'oiseau, né sous le signe de la dissipation, a rassemblé ses lignes de force... C'est une poésie d'action qui s'est engagée là.»⁵ C'est encore l'âme du merle qui «chante de tout son corps» dans les lignes citées p. 58: «Le merle soudain chanta... J'ai senti immédiatement que son chant l'absorbait tout entier, l'empêchant de rien voir et lui faisant oublier tout au monde. Je me suis dit que, peut-être, en cet instant il fermait les yeux.»

Eh bien l'âme humaine, elle aussi, révèle son secret et se donne à connaître pleinement dans les opérations spécifiques qui finalisent et «transcendent» le corps qu'elle s'est

⁴ Paul CLAUDEL, *Cent phrases pour événements*, Pléiade, p. 706.

⁵ SAINT-JOHN PERSE, *Oiseaux*, Pléiade, pp. 410 et 416.

construit comme instrument. «Si l'âme humaine se donne le corps qu'elle a, c'est non seulement pour naître à soi-même, mais encore pour naître à tout ce qui est, par l'entrée en elle de toutes choses. D'autre part aussi, par ce même corps, laisser l'âme sortir de soi vers les choses leur donnant son amour. Connaissance et amour, voilà pourquoi l'âme humaine se donne des organes et les tient ensemble, c'est sa raison d'être ultime.» (p. 17)

Connaissance de l'être et amour du bien sont pour l'âme humaine comme le vol et le chant pour l'oiseau, la fleur pour la plante. «Floraison de mon être en la fleur de tout ce qui est» – l'image de Jacques Maritain pour dire le mystère de la connaissance repose sur cette analogie. Elle revient dans les explications du P. Emonet à la manière d'un thème musical qui ne dévoile que peu à peu toutes ses profondeurs.

La I^{re} et la II^e partie sont consacrées à la connaissance; la III^e à la sortie de l'âme vers les choses; la IV^e à l'acte libre, fruit de l'involution mutuelle – du «mariage», dit l'auteur – des facultés spirituelles de connaissance et d'amour.

* * *

«L'intelligence, douceur essentielle»

La II^e partie est un petit chef-d'œuvre de pédagogie. A partir de la question toute simple: «qu'est-ce que c'est», formulée devant ce qui entre en nous par les sens, le P. Emonet met en évidence dans

l'âme une faculté qu'il appelle «faculté de l'invisible» parce qu'elle va chercher au plus profond et au plus intime des choses un «intérieur» qui demeure invisible aux sens, un objet pour elle, qu'elle a vu d'emblée dans le donné sensible lui-même (p. 41). «En posant à toutes choses la question: qu'est-ce que c'est, l'intelligence révèle que l'être des choses sensibles est son objet propre» (p. 43). (Chapitres I à IV).

Mais comment l'âme devient-elle capable d'aller «cueillir» l'être au cœur des choses? Qu'on prenne garde au chapitre V. Sa brièveté ne doit pas nous tromper sur l'importance de ce qu'il expose. «On ne peut voir que dans la lumière», dit-il. «Il faudra donc une lumière aussi pour que l'intelligence puisse voir cette part de connaissable à l'intérieur des choses. Bien sûr cette lumière ne peut être qu'analogue à celle du soleil. C'est une lumière spirituelle, immatérielle. Et c'est de l'âme elle-même qu'elle émane: «Il est nécessaire, remarquait Aristote, qu'on trouve dans l'âme une sorte d'état analogue à la lumière».

A partir de ces réflexions on fera cette analogie: de même que la lumière du soleil donne aux couleurs, jusque là invisibles, d'être perçues, de même la lumière de l'âme donne à l'intelligible, caché aux sens, de se rendre reconnaissable. Cette source de lumière Aristote l'appelle *l'intellect agent*. C'est comme un foyer de lumière spirituelle qui irradie de l'âme.» (p. 51)

Ce que l'âme humaine voit, grâce à cette faculté illuminatrice, elle peut alors le saisir, le *comprendre*,

c'est-à-dire le prendre tout entier en elle, comme un «germe de lumière». «De cette façon l'âme humaine s'enrichit de l'être même des choses. Telle est la douceur de cet acte: prendre en soi l'être d'une autre chose en la laissant pourtant être ce qu'elle est en elle-même! Grâce à cette nouvelle existence, qu'elle donne aux choses en elle, l'âme naît en quelque sorte à ce qui n'est pas elle, toute compénétrée de cet autre être.» (p. 54) Ce que les philosophes appellent «intentionnalité» du connaître, un chartreux philosophe et poète traduit: «l'intelligence, douceur essentielle».

Mais on n'a pas exploré toute la profondeur et toutes les ressources de l'intelligence tant qu'on n'a pas découvert tout ce que contient la réponse à la question «qu'est-ce que c'est». «Quand on répond par exemple: cet arbre est un chêne, l'intelligence ne déclare pas seulement la nature de cet arbre, elle déclare aussi qu'il *existe*. Elle déclare qu'il se tient au-dessus du néant et en dehors du connaissant.» (p. 55) «L'intelligence n'est plus aveugle devant l'existence.» (p. 56) On sait gré au P. Emonet d'avoir (à la p. 56) – trop brièvement peut-être mais avec un sens métaphysique très assuré – *expliqué* ce qu'est l'intuition de l'être, souvent si mal comprise, et amorcé une réponse à ceux que cette expression inquiète. Pour cela il montre l'intuition de l'être naissant au cœur de l'acte de connaître et révélant en son fond la nature même de l'intelligence.

Il faudrait rapprocher de ces lignes celles-ci, de Maritain: «L'acte

en vertu duquel j'existe et les choses existent, transcende les concepts et les idées, c'est un mystère pour l'intelligence. Mais l'intelligence vit de ce mystère, j'entends dans son activité la plus naturelle, qui est aussi ordinaire, journalière, et vulgaire que le manger et le boire: l'acte d'exister est, à vrai dire, l'objet même de tout acte achevé de l'intelligence – c'est-à-dire de tout jugement; il est perçu par cette intuition intellectuelle, immergée dans l'expérience du sens, qui est le trésor commun – d'autant plus précieux qu'il est naturel et imprègne les profondeurs de notre pensée – de toutes nos affirmations, de toute cette mystérieuse activité par laquelle nous déclarons, ou bien *ita est*, ou bien *fiat!* à la face du monde ou au moment de prendre une décision. Maintenant, quand l'intelligence passe le seuil de la philosophie, c'est en devenant consciente de cette intuition intellectuelle, en libérant son pouvoir authentique, et en en faisant l'arme propre d'une connaissance dont l'objet est l'Être lui-même.»⁶

* * *

«Danseur et jongleur parmi les êtres»

Signalons encore la IV^e partie, dont l'enjeu est décisif, et l'exposé tout en rigueur et en lumière.

L'auteur regarde d'abord naître l'acte libre des profondeurs de l'âme humaine comme le fruit de l'enve-

⁶ *Raison et raisons*, Oe. C. IX, pp. 354-355.

loppement mutuel de l'intelligence et de la volonté (faculté de désir jaille elle-même au cœur de l'intelligence et ayant pour objet le bien absolument comblant dont l'intelligence lui a présenté l'idée).

Pour faire comprendre le jeu réciproque et le rôle respectif de l'intelligence et de la volonté dans la genèse de l'acte libre, le P. Emonet imagine un dialogue entre ces deux partenaires: «A l'intelligence, qui la fait naître avec l'idée du Bien, la volonté demande: «Montre-moi en quelle chose concrète se trouve ce Bien à qui rien ne manque». Mais en chacun des biens finis, particuliers qu'elle rencontre l'intelligence ne peut pas ne pas voir⁷ que sa poursuite et sa possession entraînent nécessairement la privation d'autres biens. (...) C'est pourquoi l'intelligence ne peut que répondre à la requête de la volonté: «Devant toutes les choses que je pèse au poids du Bien, je ne puis que dire: c'est bien mais... ce n'est pas encore le bien». L'intelligence demeure en balance.» (p. 88) La volonté ne pouvant accepter cette indétermination, il faut qu'elle intervienne elle-même, qu'elle décide elle-même en quelle réalité concrète elle va mettre son bonheur, qu'elle s'auto-détermine.

C'est alors le paradoxe de la liberté: d'être fondée sur une nécessité, qui apparaît. La volonté est libre à l'égard de tous les biens partiels parce qu'elle veut nécessairement, selon sa nature, «une réalité en laquelle réside existentiellement la totalité du Bien» (p. 85)

«Etre libre, c'est donc pour l'âme humaine jouir du privilège de choisir ses fins. Elle peut choisir ses fins parce qu'il est dans sa nature de tendre vers une fin qui se trouve hors du fini. Un contemplatif a écrit: «La liberté ne se conçoit que comme privilège d'une certitude transcendante: l'homme peut se donner ses moyens et ses fins, parce que sa Fin est hors de doute, hors du fini. S'il est danseur et jongleur parmi les êtres, c'est qu'il frappe sur le sol le plus dur; c'est en s'appuyant sur une nécessité plus profonde que le moi, plus assurée que son existence, qu'il peut soulever, élever, faire voler toute chose et lui-même.»

Est-il possible de traduire mieux le sentiment qui s'empare de l'âme humaine quand se révèle le privilège d'être libre? Elle éprouve alors que rien, absolument rien de ce qu'elle rencontre ici-bas n'est capable de la déterminer. Elle fait alors l'expérience qu'elle est esprit. Comment ne s'enivrerait-elle pas de sa légèreté et de sa pure vacance? Dans le *Bateau ivre*, Rimbaud chante: «O que ma quille éclate! O que j'aïlle à la mer!» (p. 90)

Le privilège d'être libre, qui a sa racine dans une soif d'infini, ouvre dans l'homme un abîme. Tout à la fois il le jette dans un drame et révèle sa grandeur. Grandeur d'être maître de ses actes et de ses fins, drame d'une indépendance qui, étant d'un être spirituel, aspire à

⁷ La 2^e négation est omise dans le livre. Cette faute d'impression rend malheureusement le raisonnement incompréhensible. Il faut lire le texte tel que nous le citons ici.

être absolue mais à laquelle cependant la condition de créature impose de reconnaître des limites. Dans le chapitre V, rapide mais combien suggestif, c'est ce drame de l'homme et de sa «terrible liberté» (selon le mot de Kirillov dans *Les Possédés* de Dostoïevski), le même depuis la tentation du serpent au jardin du Paradis («Vous serez comme Dieu») jusqu'à l'athéisme d'un Feuerbach, d'un Nietzsche ou d'un Kirillov, qui est regardé en face. Le tourment de l'athéisme moderne n'est pas un accident malheureux de la pensée philosophique, «on le retrouve dans les recès de toute créature libre», dit admirablement le P. Emonet.

* * *

L'âme fait l'expérience qu'elle est esprit

L'âme architecte de son corps pour fleurir en la fleur de tout ce qui est par ses actes spécifiques de connaissance et d'amour et de libre choix de sa fin: nous nous sommes arrêtés d'abord à cette intuition première en raison de son importance dans la genèse de ce court traité et dans ses développements. Mais aussi parce qu'à partir d'elle – et ce n'est pas le moindre mérite de son livre – l'auteur fait entrer profondément dans l'intelligence de ce qu'est l'unité substantielle du composé humain – intelligence essentielle à une juste vision de l'homme –, à l'opposé de tous les dualismes qui méconnaissent les véritables rapports de l'âme et du corps et font éclater l'être même de l'homme.

Mais si l'âme humaine est *forme* du corps, elle n'est pas que cela, comme l'est l'âme de la plante. «On voit combien il est difficile de parler avec exactitude de l'être de l'homme.» (p. 107) En sa floraison, l'âme humaine se manifeste comme esprit. Elle ne s'arrête pas au monde sensible, elle est capable d'actes où les sens n'ont plus de part, elle n'est plus dépendante du corps, ni du temps, ni de l'espace. On n'a pas fini de scruter le secret de l'âme, on n'a pas contemplé l'éclosion étonnante de sa fleur, tant qu'on ne l'a pas regardée vivre comme esprit, «respirer au-dessus du temps». C'est l'objet de la V^e partie, avec, en particulier, le beau chapitre sur l'activité artistique.

Toute cette partie est traversée comme par un grand élan de reconnaissance envers les émouvantes percées d'Aristote qui l'ont fait approcher des plus hautes vérités sur l'âme et mis «en marche vers une preuve de son immortalité» (p. 110).

Une ample synthèse conclusive considère le «dernier pourquoi» d'une âme spirituelle en l'homme: le mystère de la *personne* en ses dimensions psychologiques et métaphysiques. «Toutes ses opérations, corporelles, sensibles, spirituelles, l'âme les accomplit pour qu'une personne humaine puisse trouver naissance, croissance, mûrissement et achèvement.» (p. 122) Au chant de Sophocle qui ouvre le livre fait écho, à la fin, la perspective énoncée par S. Thomas d'Aquin: «La personne est ce qu'il y a de plus parfait dans la nature.»

On voudrait encore ajouter un souhait. A plusieurs reprises il a été fait allusion à «l'inconscient de l'esprit en source» (p. 51, p. 97). Nous espérons que le P. Emonet nous fera un jour pénétrer à sa manière à lui dans le *préconscient spirituel* et découvrir ces profondeurs de vie au centre de l'âme.

* * *

Ces quelques aperçus donneront-ils une idée de l'intérêt propre de ce livre? N'en laisseront-ils pas plutôt échapper l'apport original qui, parmi tous les traités de l'âme, le met à part? C'est inévitable. Cet apport, comment le redire mieux que par quelques lignes de Jacques Maritain⁸ qui ont l'air d'avoir été

écrites pour le définir: «Si le maître lui-même est préoccupé de discerner et de voir, d'avoir la vision de ce qui est plutôt que de rassembler des faits et des opinions, et s'il met en œuvre son fardeau de connaissance de manière à voir par son moyen dans la réalité des choses, alors il aidera le pouvoir intuitif à s'éveiller et s'affermir dans l'esprit de l'étudiant (du lecteur) à l'insu de celui-ci, grâce à l'intuitivité même qui traverse un tel enseignement.»

Fr. Michel CAGIN

⁸ *Pour une philosophie de l'éducation*, Œuvres Complètes, t. VII, p. 820.

Julien GREEN, *L'arc-en-ciel*, Journal 1981–1984, Seuil, 1988, 477 pp. – *L'Expatrié*, Journal, 1984–1990, Seuil, 1990, 555 pp. – *L'avenir n'est à personne*, Journal 1990–1992, Fayard, 1993, 442 pp.

Les douze dernières années du Journal publié de Julien Green remplissent 1500 pages. Trois volumes qui se sont épaissis par rapport à ceux qui les ont précédés. La figure de ce monde y tient plus de place. Mais Green, à sa manière, nous dit comme saint Paul qu'elle est en train de passer. Ou, comme Molière: «Le monde, chère Agnès, est une étrange chose.»

On regrettera que l'enseignement ordinaire de l'Eglise n'y soit pas toujours mieux compris. C'est ailleurs que la voix de Green que nous aimons se fait entendre. «L'arc-en-ciel, éternelle déclaration d'amour de l'infini à notre terre de violence. On pourrait s'étonner de la persévérance du message qui ne parle que de réconciliation. Inutile de nous dire qu'il n'y a là qu'un phénomène naturel; quelque chose, un espoir fou, fera battre le cœur un peu plus vite pourvu qu'un reste d'enfance nous incline encore à l'espoir. Le silence est le grand langage de Dieu et il y ajoute cet immense tracé phosphorescent où pour un peu on croirait suivre le geste d'une main d'une douceur toute-puissante.» (p. 7)

On faisait remarquer que les titres successifs des tomes du Journal veulent nous rapprocher toujours plus de l'ultime porte de lumière: *Ce qui reste de jour*, *La lumière du monde*, *L'arc-en-ciel*. *L'Expatrié* s'ouvre par ces mots: «Le voyage sur terre s'achève, l'ombre sur le mur est effacée. Mais nous savons qu'il y a un paradis où toutes nos errances seront finies à tout jamais.» (p. 9)

A la fin de *L'Arc-en-ciel*, Julien Green note: «certains livres nous sont réservés par je ne sais quel sage bibliothécaire qui semblaient gardés pour les années qui comptent le plus. Lus plus tôt ils eussent été compris de travers.» – (15 septembre 1984). Il se met à lire des Chartreux: Dom Guillerand, Dom Porion, de la Valsainte. La lecture se poursuit dans *L'Expatrié*. Il dit que

des phrases comme: «L'éternité est un présent immobile» lui font battre le cœur. Comme l'arc-en-ciel. «Ces livres de chartreux viennent du silence et c'est le silence qu'on force à parler.» (p. 42) Dans ce tome du Journal on croit voir affleurer ici et là une expérience, chez Green octogénaire, de la simplicité divine.

«Jacques Maritain à qui je dois – quoi donc? Mon âme peut-être. Ce violent à la douceur angélique m'a révélé en moi quelqu'un dont je ne pouvais deviner l'existence, le mystique égaré dans un monde où il est pareil à un étranger.» (31 octobre 1988)

Le dernier volume, *L'avenir n'est à personne*, avouons-le, déçoit un peu. De vaines longueurs. Mais on lui pardonne, pour des pages comme celle-ci: «Une croyance commune à quelques personnes voit notre vie comme une route invisible où vont et viennent dans un sens et dans l'autre des êtres humains perdus dans la foule, mais qui sont là pour nous rencontrer et venir à notre aide au cours du voyage vers l'Eternité. Le plus intéressant est que les uns comme les autres se savent obscurément attendus. Ce qu'on appelle le hasard ne joue aucun rôle, les intéressés se reconnaissent instinctivement comme porteurs d'un message à délivrer ou à recevoir. «Tiens, c'est vous» pourrait presque sortir de leur bouche.» (p. 400!!) Ou encore ceci: «Ce que la vie nous apprend, parfois après beaucoup de ratures, c'est que le bonheur est en nous.» (p. 241)

Fr. Michel CAGIN

Paul BAUDIQUEY, *Un Evangile selon Rembrandt*, Mame, 1989, 96 pp.

Le livre est consacré à la «Pièce aux cent florins». L'œuvre dénommée ainsi, fortuitement, est une gravure de petit format qui représente «Jésus en acte de parler et de guérir, de panser les plaies secrètes des corps et des cœurs» (p. 7). Elle est «l'œuvre la plus achevée et la plus représentative issue de la contemplation évangélique de Rembrandt» (p. 8).

*

Comment Rembrandt lisait-il la Bible? Il en a fait confidence, dit P. Baudiquey, dans la petite toile couramment appelée «La prophétesse Anne». La main ridée de la vieille femme est une main qui contemple, une main qui, en vrai maître, enseigne la contemplation.

«Nos mains nous disent autant que nos visages. Cette main parle, par son silence même. (...) Cette main écoute. La page respire, palpite et se soulève au souffle qui l'anime; la main retient son souffle, attentive au murmure d'une confidence qui veut qu'on s'attarde, encore et toujours. Attente immobile et fervente qui réveille, une à une, les puissances assoupies de son vieux cœur. (...) Qui se recueille ainsi et se rassemble est déjà visité par l'Absent dont l'attente le consume. (...) L'écoute dite spirituelle est à l'image de cette main-là, tout entière d'une patience qui attend, d'une attente qui ausculte. L'amour et la précipitation font mauvais ménage: c'est à la patience que se mesure l'amour. (...) Et si ce geste, au fond, était une caresse? La caresse inaugure et approfondit l'un des inépuisables chemins de la connaissance.» (pp. 25-26)

*

Le Père Baudiquey nous apprend à regarder. Pour cela, il «donne à voir», selon le mot d'Eluard qui lui est cher. Il déchiffre pour nous l'âme qui anime et habite la matière de l'œuvre. Son don est de faire résonner en chaque détail de l'œuvre qu'il regarde ce que Bachelard appelle «une sonorité d'être». Il raconte qu'un vieux paysan de son village natal, après une soirée sur Rembrandt dont il ignorait même le nom, lui glissa dans l'oreille d'un ton merveilleusement complice: «Au fond, vous parlez de l'intérieur de l'homme».

*

Un exposé sur la technique de la gravure a pour but de «faire toucher du doigt, des yeux et du cœur à quel point, dans sa matérialité même, elle est un art spirituel, au sens où Maritain disait de la poésie qu'elle est une «divination du spirituel dans le sensible et qui s'exprimera elle-même dans le sensible». (...) L'image sourd des profondeurs de la matière, prend corps et vient au jour.

L'obscur monte à la clarté, l'opacité devient transparence: le processus de toute «genèse» se renouvelle et s'accomplit: «Il y eut un soir, il y eut un matin...» Le Jour s'enfante des profondeurs de la nuit.» (pp. 37-38)

*

Ainsi P.B. révèle comment Rembrandt «n'a cessé de tâtonner» à la recherche du visage de Jésus en «écoutant» ce que l'étude attentive de la plaque confie de cette «quête ardente». «Atteindre à un visage du Christ qui soit tout ensemble le plus humain et le plus intemporel, le plus humble et le plus glorieux. Le cuivre nous livre, bienheureusement, les traces mobiles de son indécision, de ses hésitations, de sa géniale maladresse» pour approcher «cette image intérieure que Rembrandt a laissé sourdre en lui par son contact quotidien avec la Bible.» (p. 43) «Né de la contemplation pour être offert à la contemplation, ce visage tremble comme la flamme d'une bougie: il illumine sans éblouir et rend chaude la ténèbre.» (p. 44)

*

Au centre, Jésus, autour duquel tout s'ordonne: «On se tourne vers Lui, on se détourne de Lui, au gré de la pente profonde qui habite ou déserte le cœur. Il est le «révélateur» des parts d'ombre et de lumière qui se partagent l'inconnu, l'insoupçonné, le dérisoire, mais aussi l'inattendu et le miracle du cœur de chacun. En lui se fait le départage, le «jugement» au sens johannique: la *crisis*. Non pas l'arbitraire d'une sentence qui tombe du dehors, mais le mûrissement d'une décision qui vient des profondeurs.» (pp. 42-43)

*

«A gauche, ceux qui font bloc de toute leur suffisance. Rembrandt les a agglutinés autour d'une masse rocheuse qui peut évoquer l'endurcissement et cet «aveuglement du cœur» qui rend inentamée la farouche assurance qu'ils ont en eux-mêmes.

Possesseurs de la vérité, ils sont «Docteurs en Israël». Sept visages expriment toutes les nuances de l'incompréhension, de la dérision et du refus qui se détournent ostensiblement de Jésus, le coude avanta-

geux, le ricanement à fleur de lèvres. Un seul regard en direction de Jésus et semble oser un désaccord: on pense à Nicodème...

Ce groupe fut traité vers la fin de l'œuvre, à la façon d'une esquisse dont les contours ont à peine mordu le métal. On dirait que Rembrandt a voulu silhouetter des figures sans véritable épaisseur: hommes de peu de foi, ils sont aussi de peu de poids.

Une fois de plus le langage de la gravure consono à l'intention spirituelle de l'œuvre: dénoncer l'illusion et le mensonge du pharisaïsme: «sépulcres blanchis», dira Jésus, «aveugles conducteurs d'aveugles». Ils vivent dans le faux-jour des apparences et la lumière qui tombe sur eux ne doit pas faire illusion. Elle est froide et sans couleur, en contraste brutal avec l'ombre douce et veloutée, avec la chaleureuse tendresse qui baigne le reste de la page. (...)

En cette frange extrême de l'œuvre, nous sommes aux antipodes de l'évangile, car, comme le dit Péguy, ce qu'il y a de pire que d'avoir une âme mauvaise, c'est d'avoir une «âme habituée.» (pp. 51-53)

*

Du même côté, trois personnages (le jeune homme riche, Erasme et Pierre) sont tournés vers Jésus. «Ils ne sont pas encore de l'autre côté, du côté des vrais pauvres. Ils restent là, partagés, sur le seuil, en attente.» Retenons le beau commentaire de P.B. au sujet de S. Pierre: «L'intuition évangélique de Rembrandt est sans faille: il le place pour le moment à distance du monde des Pauvres, privilégiés des Béatitudes, dont la vague déferle sur la droite. L'incertain de son cœur lui demeure voilé, alors qu'Erasme et le Jeune homme riche en savent plus long que lui sur les intermittences, la fragilité et les reprises d'un cœur pourtant déjà habité par l'amour.» (pp. 61-62)

*

A droite, c'est la grande vague des pauvres qui monte de la nuit. «La matière en est infiniment précieuse. Elle introduit une profondeur tonale toute nouvelle dans la manière de Rembrandt, toute une gamme de demi-tons de gris, qui jouent, entre le noir et le blanc, la fonction d'une troisième couleur.» (p. 64)

«Première lueur de résurrection au plus profond de la ténèbre. Les malheureux en ce monde ont-ils besoin d'autre chose que d'être ensevelis de tendresse dans la lumière et la chaleur d'un regard venu de l'autre rive? Tous ceux qui sont là, tous ceux qui se pressent et s'appuient sur Jésus, «qui sont-ils et d'où viennent-ils?» La réponse est dans l'Apocalypse: «Ils viennent de la grande épreuve...» Le dur métier de vivre les a courbés sous sa loi, car la vie ne plaisait pas avec ceux qu'elle accable. Ils viennent du fond de nous et s'offrent à nous comme un miroir. Chacun de ces visages attend d'être «reconnu» pour ce qu'il est: une terre douloureuse, fervente et secrète, un «continent», disait Dreyer, et qu'on n'a jamais fini d'explorer.» (p. 70)

La suite est un long poème où chaque visage, chaque geste, est regardé avec «reconnaissance», respect, tendresse. Avec le regard même de Rembrandt, «sans doute très proche du regard de Dieu» (p. 75).

*

Voici le vieux couple: «Ce qui les relie, aujourd'hui plus profondément qu'hier, porte un beau nom: la *sollicitude*: un mot qui définit à merveille la ferme propension et la secrète architecture d'un cœur aimant.» (p. 75)

«La véritable intercession naît de l'absolu d'une présence faite, à parts égales, d'accablement, de confiance et d'attente: être là, rester là, lourd de ce qui accable, habité seulement d'une béance sans remède. «Devant Toi, Seigneur, comme une bête de somme...» dit le psaume. On devine le dialogue qui a précédé leur démarche. Lui, pesant de toute sa chair meurtrie, incapable de mettre un pied devant l'autre, noueux comme son bâton, et lentement en train de redevenir l'enfant qu'il a été, qu'il n'a jamais cessé d'être, sous sa rude écorce: «Crois-tu que ça vaille encore la peine... regarde ce que je suis devenu...» Elle, n'a rien répondu: elle l'a aidé à se lever et soutenu-tiré-poussé jusque-là. Ça fait longtemps déjà qu'elle passe le plus clair de son temps à le secouer de sa torpeur, qu'elle le bouscule autant qu'elle l'aime. Et l'on revient sans cesse à la geste des mains, à ces gestes qui ne trompent pas.» (p. 78)

Fr. M. C.



MONASTÈRE
NOTRE-DAME
de la
STE-ESPÉRANCE

ET VETERA

Charles, Cardinal Journet (†)

Georges Cottier, O.P.

Direction et rédaction :

Adresse pour la
correspondance rédactionnelle :

Nova et Vetera
76, chemin De-La-Montagne
CH-1224 Chêne-Bougeries
Fax: 4122/349 43 25

Edition et administration :
(Abonnements)

Editions Universitaires
42, boulevard de Pérolles
CH-1705 Fribourg

Compte de chèques postaux : Fribourg 17-4605-4
(Revue **Nova et Vetera**)

Compte bancaire: N° 01.10/040.818-05
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 et autres pays

Abonnement annuel ordinaire :

Fr. suisses 50.-

Abonnement de soutien :

Fr. suisses 55.-

Prix du numéro à part :

Fr. suisses 15.-

+ frais d'envoi

*Nos abonnés européens peuvent payer leur abonnement par simple mandat ou virement postal international, libellé en francs suisses, sur notre CCP: 17-4605-4, ou sur le **compte bancaire** indiqué ci-dessus.*

ISSN 0029-5027

Maquette: Martina, graphiste