NOVA & VETERA

2

Georges
COTTIER
Liberté créée

Françoise-Thérèse
LAMOUREUX
La "Petite Voie" de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus

Georges
BAVAUD
Une apologie du purgatoire par un protestant français du XVIIe siècle

Ernesto
ROSSI DI MONTELERA
Mensa Verbi et Corporis ou "la manducation de la Parole"

LXXIIIe ANNÉE – REVUE TRIMESTRIELLE – AVRIL-JUIN 1998

NOVA & VETERA

SOMMAIRE

Liberté créée
GEORGES COTTIER, O.P. 5

La "Petite Voie" de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus
FRANÇOISE-THÉRÈSE LAMOUREUX, O.P. 27

Une apologie du purgatoire par un protestant français du XVIIe siècle
GEORGES BAVAUD 57

Mensa Verbi et Corporis ou "La manducation de la Parole"
ERNESTO ROSSI DI MONTELERA 69

Notes et lectures

Maritain en toute liberté - Pages choisies (de Charles Blanchet)
PIERRE-MARIE EMONET, O.P. 93

Bibliographie 100
Christoph SCHÖNBORN, *Aimer l'Eglise* - Georges HALDAS, *Marie de Magdala* - Guy BEDOUELLE, o.p., *Thomas l'Apôtre* - Jean-Michel POFFET, o.p., *Paul de Tarse* - Jean-Georges BOEGLIN, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine.*

Liberté Créée

Liberté et obéissance (Réflexions philosophiques)

Introduction

1. Le philosophe qui conduit sa méditation en ayant pour horizon les lumières supraphilosophiques reçues de la Révélation, y puise la conviction, qu'il lui appartiendra ensuite de fonder en raison, de la transcendance de la personne humaine. Il sait d'emblée que la dimension déterminante de l'être humain n'est pas donnée dans son rapport de partie à tout, tel qu'il se vérifie au plan du cosmos ou de la société, mais dans son rapport constitutif à ce Tout transcendant qu'est Dieu. Au delà des médiations naturelles, la personne humaine est appelée à vivre une relation spirituelle directe avec Dieu. Dans cette relation, elle découvre la grandeur inouïe de sa liberté. Qu'il suffise d'évoquer ici, avec Kierkegaard, la figure d'Abraham, ou encore cette jeune fille d'Israël, Myriam, au consentement de laquelle Dieu a voulu, pour ainsi dire, suspendre la réalisation de l'Incarnation.

Le philosophe retiendra comme un fait majeur et décisif cet apport de l'héritage biblique et chrétien à la culture. Dorénavant l'humanité sait l'extraordinaire dignité de la personne et de sa liberté et sa dimension transtemporelle et transhistorique. Les négations acharnées, les déviations et les abus eux-mêmes ne se comprennent que dans la perspective d'une prise de conscience suscitée par la rencontre avec la Révélation. Cela, l'humanité ne peut pas l'oublier. Elle est appelée à en dégager progressivement, certes non sans aléas et possibles reculs, les implications.

Ainsi le sens de la liberté de la personne et de sa noblesse est, dans un premier temps, objet de conviction, conviction assez puissante pour porter le dynamisme de la vie sociale et l'affirmation des individus, mais aussi conviction fragile et menacée, pour autant précisément qu'elle demeure au stade de la conviction.

En un second temps, un effort d'élucidation est donc requis qui en établisse la nature, les fondements et les conséquences. Et de fait, le thème de la liberté tient une place centrale dans la pensée philosophique moderne. A ce niveau se rencontrent, comme l'on sait, des divergences et des contrastes. Développer une philosophie de la liberté qui soit en consonance avec la Révélation est sans doute une des tâches majeures qui attendent les penseurs chrétiens.

I

Liberté de la personne

2. Je vous propose ici quelques brèves réflexions qui doivent être considérées comme autant de jalons indispensables pour nous permettre d'aborder le problème de l'obéissance.

Une première considération doit porter sur le *sujet* de la liberté. Elle est nécessaire pour autant que parmi les théories modernes de la liberté, certaines font de celle-ci une hypostase ou un équivalent de l'Absolu, tandis que d'autres identifient purement et simplement personne et liberté. Or la liberté est une prérogative de la personne. De plus, notre propos porte sur la personne humaine et sur sa liberté. On rappellera l'adage: *actus sunt suppositorum*. Cet adage indique que pour comprendre les actes libres, il faut remonter à une métaphysique de ce sujet qu'est la personne, ainsi que de ses puissances ou facultés. Mais à l'inverse, il signifie aussi que c'est la personne qui se révèle et se manifeste à travers ses actes libres. Il n'est pas inutile de souligner ce point, car certaines conceptions de la liberté tiennent, à l'opposé, que la condition même de l'affirmation de la liberté serait le désengagement du sujet à l'égard de ses actes, aussitôt que ceux-ci ont été posés. C'est comme si l'acte, par sa détermination concrète, signifiait une mort et une négation de la liberté, qui doit sans cesse se reprendre et revenir à son indétermination originelle. Il faut, au contraire, souligner que, à travers ses actes libres, actes *siens*, c'est-à-dire sur lesquels elle exerce son *dominium* et son pouvoir, la personne s'édifie elle-même. Elle est responsable de ses actes; c'est *en* eux que s'exerce sa responsabilité et non pas dans l'instant qui précède leur production. Les actes libres s'intègrent dans l'édification morale de la personnalité qui affirme ainsi son inscription dans la durée et son historicité.

Il faut aussitôt ajouter une précision essentielle. La personne comme la liberté sont des notions analogiques. Elles ne sont pas circonscrites dans la sphère humaine, elles sont attribuables *proprie* aux esprits purs et à Dieu lui-même. Elles ont, pour reprendre une expression de Maritain, une portée *transnaturelle*. Elles ne sont pas enfermées dans les limites spécifiques de notre nature particulière. C'est pourquoi, en vertu même de leur valence analogique, elles tendent à outrepasser ces limites. Autrement dit, leur pleine compréhension suppose la métaphysique de la participation, au sens où elle est présupposée par la *quarta via* de saint Thomas. Celui-ci n'a pas craint de dégager le dynamisme propre à ce qui dans l'être humain ressortit aux dimensions transnaturelles, comme dans sa doctrine du désir naturel de voir Dieu[1].

1. Je ne peux pas ici m'arrêter au sens exact de cette formule.

Mais n'est-ce pas aussi à ce caractère transnaturel, quand la nature des exigences dont il est porteur n'est plus perçue avec précision, qu'à leur manière rendent témoignage les déviations elles-mêmes que constituent les différentes formes d'autodéification de la liberté?

Volonté

3. Notre seconde considération a pour point de départ une double question que pose saint Thomas (*Sum. Theol.* I, q.83, a. 3 et 4): le libre arbitre est-il une puissance (*potentia*) de l'âme ressortissant à *l'appetitus*? Cette puissance est-elle identique à la volonté?

La distinction entre l'âme et ses facultés a son fondement dans la composition de tout être créé en acte et en puissance; elle est d'ordre métaphysique.

Le concept *d'appetitus*[2] est lui aussi un concept métaphysique. Il découle de la nature essentiellement dynamique de l'être. Sa portée est analogique. En effet, tous les êtres tendent vers leur bien propre, mais chacun le fait conformément à sa propre nature. Saint Thomas, citant Aristote, donne cette quasi définition du bien: *bonum est quod omnia appetunt*. Le mouvement de tout être, son désir (au sens métaphysique et non psychologique) le porte vers son bien et, celui-ci une fois atteint, à se reposer en lui. Ainsi la volonté est définie comme un *appetitus rationalis*, c'est-à-dire *appetitus* enraciné dans l'intellect. Son objet est le bien désirable (*appetibile*), tel qu'il est saisi par l'intellect. Celui-ci saisit le bien en tant que bien, c'est-à-dire dans son constitutif intelligible (sa *ratio*).

La distinction entre connaître et vouloir, entre intellect et volonté a été éclipsée chez plus d'un penseur moderne. L'idéalisme n'est pas étranger à la confusion qui tend à s'établir ainsi. Le primat affirmé de la raison pratique, puis de la praxis, sont à cet égard symptomatiques.

Retenons qu'alors que, dans la connaissance, la chose connue existe dans l'intellect d'une existence intentionnelle, la volonté se porte vers la chose en tant qu'exerçant son existence propre.

L'appetitus des êtres inférieurs, qui fait un avec leur être, est une inclination inscrite en eux par le Créateur. Avec les animaux, capables de connaissance sensible, l'inclination porte sur un bien particulier, tel qu'il est présenté par le sens. *L'appetitus* intellectuel ou rationnel a pour objet le bien sous la raison de bien, saisi selon toute son amplitude, le *bonum secundum communem boni rationem*[3]. C'est vers ce *bonum in communi*

2. Je renonce à traduire ce terme, auquel il faut conserver son sens technique, qu'appétit ne traduit pas adéquatement.

3. Cf. *Sum. Theol.*, I, q.60, a.4.

et vers sa possession qui constitue la béatitude que se porte spontanément la volonté. Cette donnée de base est présupposée à l'analyse du libre arbitre, qui nous occupera bientôt.

4. Auparavant il nous faut dire un mot de la nécessité. N'avons-nous pas dit que c'est spontanément que la volonté tend à la béatitude? Et la liberté ne se définit-elle pas par opposition à la nécessité? L'élucidation de ce point est décisive pour la doctrine de la liberté.

Nécessité s'entend en plusieurs sens, en fonction des principes qui font qu'une chose ne peut pas ne pas être[4]. Il faut donc se reporter aux causes dont dépend la nécessité. Si le principe est intrinsèque, matière ou forme, nous avons affaire à la nécessité naturelle et absolue. Mais la nécessité peut provenir encore d'un principe extrinsèque, la fin ou l'agent. En ce qui concerne la fin, une chose peut être nécessaire en ce sens que sans elle la fin ne peut pas être atteinte ou ne peut pas être atteinte d'une manière satisfaisante. Tel est le domaine de l'utile.

En ce qui concerne l'agent, il y a nécessité quand celui-ci exerce une contrainte. A cela appartiennent les diverses formes de coaction. La nécessité de coaction est totalement opposée à la volonté. On parlera alors de violence. Est violent, en effet, ce qui agit contre l'inclination d'une chose. Or le mouvement même de la volonté est une inclination vers un bien. Et de même qu'on appelle naturel ce qui est selon l'inclination de la nature, on appellera volontaire ce qui est selon l'inclination de la volonté. Comme il est impossible qu'un acte soit à la fois violent et naturel, il est impossible qu'absolument parlant (*simpliciter*), un acte soit à la fois posé sous la contrainte et la violence et volontaire.

Il convient de relever ce parallèle entre le naturel et le volontaire, le premier terme permettant de pénétrer l'intelligence du second. La philosophie moderne, depuis Descartes et surtout Kant, ne pose-t-elle pas une opposition entre nature et liberté? C'est que le concept de nature a subi, au cours de l'histoire de la philosophie, de profondes métamorphoses. Il est sans doute l'un des concepts qui reflètent le mieux les changements de points de vue qui commandent dans chaque cas l'ensemble d'une réflexion philosophique. Disons que le concept moderne est d'origine épistémologique en ce sens que les philosophes font leur le concept de nature qui est à la base des sciences nouvelles nées avec Galilée puis Descartes. La nature se présente avec le double caractère d'être mathématisable et objet d'observation empirique. Ce double caractère est patent chez Kant.

Il ne va nullement de soi que le nouveau concept de nature, concept mécaniciste, rende caduc le concept antérieur. Mais il est nécessaire de s'aviser qu'ici et là le même mot a cessé de recouvrir la même réalité.

4. Cf. *Sum. Theol.*, I, q.82, a.1.

Le concept thomasien de nature, élaboré à partir d'Aristote[5], est un concept ontologique. La nature est dans chaque être le principe interne de "mouvement", d'activité. Ce concept est analogique; il est applicable à Dieu et la théologie en a besoin pour exprimer les plus hauts mystères de la foi.

L'un des sens de naturel est la spontanéité. Dans cette perspective, le mouvement de la volonté tendant au bien, qui suppose que le sujet est un être spirituel, peut être considéré comme une réalisation éminente de cette spontanéité dont les êtres inférieurs, et notamment les animaux[6], présentent comme des ébauches imparfaites. Il n'y a pas lieu de poser une opposition là où existe une hiérarchie des êtres, marquée certes par des seuils.

5. Pour qu'il y ait volontaire, il faut que le principe de l'acte soit intérieur et qu'il y ait connaissance de la fin[7].

Et de ce qui précède nous pouvons conclure que la nécessité de la fin ne répugne pas à la volonté. C'est évident là où il n'est possible d'atteindre la fin que d'une seule manière. De même la nécessité naturelle ne répugne pas à la volonté. Il faut affirmer davantage: comme l'intellect adhère nécessairement aux premiers principes, de même la volonté tend nécessairement vers la fin, qui est la béatitude.

Aristote l'avait relevé: la fin est dans l'ordre opératif ce qu'est le principe dans l'ordre spéculatif. Ainsi toute l'activité volontaire est portée par le mouvement naturel qui porte la volonté vers la fin. Il y a là une nécessité naturelle qui, loin de supprimer la liberté de la volonté, la fonde. La motion de la cause ultime (au sens où la fin meut en étant désirée) est présupposée à la vie de la volonté, et elle n'appartient pas à ce dont nous avons le *dominium*[8].

Ce dernier point ne doit pas prêter à malentendu. La volonté nécessaire de la fin ultime s'étend à tous les biens qui sont en connexion avec la béatitude[9]. Encore faut-il que cette connexion soit connue. Or en Dieu seul est la vraie béatitude. Cependant, avant que l'on ait l'évidence de cette connexion par la certitude de la vision divine, la volonté n'adhère pas à Dieu et aux choses divines nécessairement. La volonté de celui qui a la vision de Dieu adhère à Dieu nécessairement, comme, d'une manière analogue, ici-bas nous voulons nécessairement être heureux. Aussi bien la volonté ne veut-elle pas nécessairement tout ce qu'elle veut.

5. Voir mon étude "Le concept de nature chez saint Thomas", in *Physica, Cosmologia Naturphilosophie Nuovi Approcci*, Roma, Herder - Università Lateranense, 1993, pp. 37-64.

6. Saint Thomas n'hésite pas à parler de *volontaire*, dans un sens diminué, pour les animaux, *secundum rationem imperfectam*, cf. *Sum. Theol.*, I-II, q.6, a.2.

7. Cf. *Ibid.*

8. Cf. I, q. 82, a.1 et ad 1, ad 2.

9. Cf. I, q. 82, a.2.

Ainsi quand la personne devra délibérer d'elle-même et de sa destinée, ses choix décisifs porteront sur la fin dernière elle-même, puisque nous n'avons pas l'évidence de l'identité de Dieu et de la béatitude. Notre connaissance de Dieu est médiate et imparfaite. Seule la vision de Dieu révèlera l'ordre des connexions nécessaires. Alors l'adhésion de la volonté sera parfaite et la liberté, loin d'être abolie, sera comblée. Mais pour comprendre ce point, il nous faut réfléchir à la liberté comme libre arbitre. Retenons pour l'instant qu'avant d'être pouvoir de choix, la volonté est d'abord *appetitus*.

Libre-arbitre

6. La troisième considération découle immédiatement de ce qui précède. Elle porte sur la liberté comme libre arbitre ou faculté de choix.

C'est la connaissance qui propose son objet, le bien (réel ou apparent), à *l'appetitus*. C'est pourquoi le constitutif (*ratio*) de la liberté dépend du mode, du type de connaître.

Saint Thomas note que le jugement est au pouvoir de celui qui juge selon qu'il peut juger de son propre jugement. Or cela appartient à la seule raison, qui réfléchit sur son propre acte et qui connaît le rapport (*habitudo*) des objets dont elle juge et par lesquels elle juge. C'est dans la raison que se trouve la racine de toute liberté[10].

Ainsi par sa raison l'homme juge des actes à poser et il peut juger de son arbitre ou jugement en tant qu'il connaît la fin en tant que fin (sa *ratio*) et ce qui est ordonné à cette fin ainsi que le rapport et l'ordre de l'un à l'autre. C'est pourquoi l'homme n'est pas seulement cause de soi dans la motion, ce qu'on peut dire de l'animal; il est cause de soi dans le jugement. Dire qu'il possède le libre arbitre revient à dire qu'il possède le libre jugement en ce qui concerne agir ou ne pas agir[11]. Et non seulement ceci, mais encore il n'est pas mû d'une manière nécessaire par les biens qui se présentent à lui ou par la pulsion de ses passions, qu'il peut accepter ou écarter.

Et s'il en est ainsi, c'est parce que, connaissant la raison universelle du bien, il peut à partir d'elle juger que telle ou telle chose est bonne, et sous quel rapport elle l'est ou cesse de l'être.

Or les actes que nous sommes amenés à poser sont contingents et devant ce qui est contingent, la raison demeure ouverte aux opposés, comme le montrent les syllogismes dialectiques et les artifices de la rhétorique.

10. Cf. *De Veritate,* q.24, a.2.
11. Cf. *ibid.*, q.24, a.1. En fait, la liberté porte sur l'exercice et sur la spécification.

Ainsi devant une action à faire, le jugement de la raison n'est pas déterminé, il peut pencher dans un sens ou dans l'autre.

Comme nous l'avons vu, la volonté, faculté du bien, veut nécessairement ce à quoi elle est naturellement inclinée. Elle veut nécessairement la béatitude. Elle ne peut pas ne pas vouloir le bien et tout ce qu'elle veut, elle le veut sous la raison du bien. Mais l'objet des actions que nous posons est contingent, il n'épuise pas en soi l'universelle *ratio boni* et ne peut en conséquence nécessiter ni le jugement ni la volonté. Tel est le fondement du libre arbitre.

L'acte propre du libre arbitre est l'élection ou le choix. Celui-ci présuppose une délibération de la raison aboutissant au "conseil" qui le guide. Le choix est-il affaire de la raison ou de la puissance d'appétition? Sur ce point, Aristote avait hésité. Saint Thomas tranche: le choix est un acte de la puissance appétitive, il consiste à accepter le jugement du "conseil". Son objet est ce qui conduit à la fin, ce que Thomas appelle l'utile (dans un sens qui n'est pas celui de l'utilitarisme).

Ainsi le libre arbitre est une puissance de l'âme. On peut aussi l'appeler la puissance de choix (*vis electiva*). Cette puissance est-elle distincte de la volonté? Puisque c'est dans la raison qu'est la racine du libre arbitre, la réponse sera commandée par l'analyse des démarches de notre intellect. Celui-ci est, selon ses activités, *intellectus*, vue directe et simple, où s'origine et où aboutit la connaissance, et *ratio*, qui renvoie au mouvement par lequel on passe de la connaissance d'un premier objet à la connaissance d'un autre, ce qu'est précisément le raisonnement[12]. De même la volonté se porte spontanément et nécessairement vers le bien et elle opère des choix, choisir étant précisément désirer un objet en vue d'un autre qu'elle veut à titre de fin.

7. Nous devons apporter ici une précision, qui est essentielle. En insistant comme nous l'avons fait sur l'enracinement de la liberté dans la raison, nous avons mis l'accent sur un aspect des choses. La racine de la liberté, dit saint Thomas, est la volonté comme son sujet, mais, comme sa cause, c'est la raison. En effet, si la volonté peut se porter à divers biens, c'est parce que la raison peut avoir diverses conceptions du bien. D'où la définition du libre arbitre que donnent les philosophes: un libre jugement procédant de *(de)* la raison, la raison étant ainsi la cause de la liberté[13]. *Diversae conceptiones boni.* Cajetan explique ainsi: parce que la volonté naît du bien connu, la volonté libre naît de biens opposés, sans détermination à l'un deux.

Mais il faut considérer encore un second aspect. Par leurs actes, intelligence et volonté s'enveloppent (*includunt*) l'une l'autre. L'intelligence

12. Cf. mon étude "Intellectus et ratio" in *Revue Thomiste,* t.LXXXVIII, 1988\2, p.215-228.
13. Cf. *Sum Theol.*, I-II, q.17, a.1, ad 2.

connaît la volonté qui veut, la volonté veut que l'intelligence connaisse. Et le bien est un certain vrai, le vrai est un certain bien désiré[14]. Dans ce mutuel enveloppement, c'est tantôt l'intelligence tantôt la volonté qui, selon les points de vue, a la prééminence[15]. Ici se vérifie le principe de la réciprocité des causes selon divers ordres de cause.

Ce mutuel enveloppement et cette causalité réciproque éclairent l'analyse de la séquence des actes de la raison et de la volonté qui conduisent au choix[16]. Celui-ci dans son unicité, bien qu'il dépende de la mouvance de la loi universelle, est en lui-même contingent. Au niveau de practicité qui est le sien, sa vérité se mesure par sa conformité à l'*appetitus* droitement orienté et c'est la volonté qui fait sien le jugement pratico-pratique qui l'éclaire.

Si je rappelle cette doctrine, c'est pour souligner que la conception thomasienne de l'acte libre, tout en reconnaissant l'importance fondamentale de la raison, n'est pas une conception intellectualiste. Pour Thomas le problème de l'âne de Buridan est un faux problème.

La volonté et le bien

8. Ici vient se greffer une quatrième considération. Selon les connotations inspirées par certaines philosophies modernes, la volonté s'entend en un sens volontariste d'affirmation de soi, de pouvoir et de domination. Quant à la liberté, elle se présente, elle aussi, comme autoaffirmation de son autonomie, décision souveraine, et, à la limite, autocréation.

Il faut tenir, au contraire, que la volonté libre est faculté du bien, qui a raison de fin. Mais le bien ne pourrait exercer son attirance à laquelle est suspendu l'ensemble du processus libre, si le sujet qui tend vers lui n'avait une aptitude ou proportion à sa fin. Cette aptitude ou proportion de *l'appetitus* au bien est l'amour, qui n'est rien d'autre que la *complacentia boni*; le mouvement vers le bien est le désir; et le repos dans le bien atteint et possédé est la joie ou la délectation[17].

Aussi bien l'affirmation de la volonté comme faculté du bien, implique une métaphysique de l'amour. Dire que le dynamisme entier de la volonté et de son libre arbitre procède du bien, c'est dire que la volonté avec son libre arbitre trouve dans l'amour son accomplissement. Ce point demanderait à être développé. Notons ceci: l'amour n'est pas univoque, il varie selon les types de biens aimés. Son achèvement est dans la réciprocité de l'amitié. Et la Révélation de la divine charité nous

14. Cf. *ibid.*, I, q.82, a.4, ad 1.
15. Cf. *ibid.*, q.82, a.3.
16. Cf. les analyses développées dans les questions 11 à 17 de la I-II de la *Sum Theol.*
17. C'est à propos des passions que Thomas donne cette analyse, cf. *Sum Theol.*, I-II, q.25, a.2. Elle s'applique analogiquement aux actes de la volonté.

a appris que c'est à l'amitié avec les divines Personnes qu'est appelée la personne humaine.

Ce point est en contraste avec les thèses du libéralisme philosophique. Celui-ci, par sa logique propre, pose une liberté par laquelle l'individu se complaît dans son autosuffisance et inévitablement dans l'égoïsme, à l'instar de la monade sans fenêtres dont parle Leibniz. Et s'il est encore question de l'amour, il s'agit d'une passion de l'âme qui n'atteint pas au niveau de souveraineté de la liberté. A moins qu'on le ramène aux besoins sexuels comme besoins de l'individu en tant que tel.

Si j'ai employé la formule: métaphysique de l'amour, c'est parce que l'exaltation individualiste de la liberté ignore la générosité de l'être. Elle dessine devant l'esprit l'image d'un monde d'avarice et de lutte.

Causalité

9. Notre considération, en cinquième lieu, doit porter sur la causalité ou, plus précisément, sur la liberté comme cause.

Est libre celui qui est cause de soi, c'est-à-dire cause de son propre jugement; par là il dispose de soi, il décide de sa propre destinée, dans le temps et pour l'éternité, en dépit de tous les conditionnements qui pèsent sur l'être humain en vertu de sa corporéité et de ses dépendances sociales. Par sa liberté, la personne est en lien avec l'Absolu. Devant un tel pouvoir et la sorte d'infinitude qu'il comporte, d'aucuns sont pris de vertige et d'ivresse. Mais en faisant de soi son idole la liberté devient son propre tombeau.

Pour autant qu'elle détermine ce qu'est pour elle la fin dernière, le bien pleinement saturant, en quoi consiste la béatitude à laquelle elle tend nécessairement, la volonté libre est souveraine. Cette souveraineté doit être bien entendue, elle n'est pas synonyme d'arbitraire, comme s'il appartenait à la volonté libre de décréter du bien et du mal. La vraie béatitude ne se trouve qu'en l'union avec Celui qui est le souverain Bien. Parler d'idolâtrie, c'est précisément désigner l'acte par lequel la personne engage sa destinée en faisant d'un bien qui n'est pas l'Absolu un substitut du souverain Bien subsistant.

Nous rencontrons ici une thèse essentielle de la doctrine thomiste. Dieu, cause première, créateur de tous les êtres, les élève également à la participation à la "dignité de cause", en proportion de leur degré de perfection ontologique. Par rapport à la causalité de la cause première, les créatures exercent les unes par rapport aux autres la causalité de causes secondes. Or cette causalité ne doit pas s'entendre comme une diminution apportée à la causalité de la cause première, ou un retrait de sa part. Un effet créé est tout entier effet de la cause première et tout entier effet des causes secondes plus ou moins immédiates dont il dépend.

Concevoir ici un partage ou une concurrence, c'est s'interdire la compréhension de l'agir divin au cœur des activités créées. C'est en vertu même de sa suprême transcendance que la causalité divine est immanente à la causalité des causes secondes, les portant et les soutenant sans leur faire subir la moindre violence.

Or dans l'ordre des causes créées, de même que la personne est ce qui est le plus haut et le plus noble dans toute la création, la causalité la plus haute et la plus noble est celle de la liberté. De soi, la liberté représente ainsi le mode le plus élevé de participation à la causalité. En exerçant sa liberté souverainement, la personne adhère avec pleine autonomie au souverain Bien. Et l'amour unitif à Celui qui est le souverain Bien est tout autant la pleine affirmation de soi.

Dans cette perspective s'éclaire une précision essentielle apportée par saint Thomas. Il n'appartient pas nécessairement à l'essence de la liberté que l'être libre soit la cause première de soi, tout comme le fait qu'un être soit la cause d'un autre ne requiert pas qu'il en soit la cause première.

Seul Dieu est la cause première qui meut et les causes naturelles et les causes volontaires. Quand il meut les causes naturelles, il ne prive pas leurs actes d'être naturels. De même quand il meut les causes volontaires, dont la causalité est le mode de participation le plus haut à la causalité première, il ne prive pas leurs actions de leur qualité de volontaires; c'est plutôt ce qu'il réalise en elles, car il opère en chaque être selon le mode qui lui est propre (*non aufert quin actiones earum sint voluntariae, sed potius hoc in eis facit; operatur enim in unoquoque secundum eius proprietatem*)[18].

La réflexion sur la métaphysique de la volonté perçoit aisément ces points. Mais comment s'exerce la causalité de la cause première au cœur de cette causalité seconde qu'est la liberté de la volonté créée? Cela reste pour nous mystérieux. Et ceci parce que notre expérience immédiate porte sur les activités cosmiques et humaines, qui sont de l'ordre des causes secondes. Pour répondre pleinement à la question, il faudrait avoir la vision directe de l'agir divin.

Peccabilité

9. De plus, qu'en est-il de l'exercice de la causalité divine quand la volonté libre de la créature est défaillante? Comment, en d'autres termes, comprendre la permission du mal de la part de Dieu? Je ne peux ici que mentionner ce problème crucial. Cependant, pour notre propos, il convient de proposer une double considération, qui porte d'abord sur la

18. Cf. *Sum. Theol.*, I, q.83, a.1, ad 3.

peccabilité de la liberté créée et, ensuite, sur le rapport de cette dernière au mal.

La peccabilité désigne la possibilité de faillir dans l'exercice de la volonté libre. La peccabilité n'est pas encore le péché ou la faute, même pas à titre de germe de faute. Elle dit une pure possibilité. Or il est impossible pour Dieu de faire une créature impeccable; cette impossibilité tient dans le rapprochement des deux termes; il s'agit d'une contradiction comme est contradictoire l'idée d'un cercle carré.

L'impeccabilité, en vertu de sa nature, n'appartient qu'à Dieu seul, parce que la bonté divine, fin dernière de toutes choses, est la nature même de Dieu. Il est acte pur, sans mélange de potentialité, et par là bonté pure et absolue.

A l'inverse toute créature, ange ou homme, parce qu'elle est mêlée de potentialité, peut faillir dans son activité volontaire. Sa nature, en effet, est un bien particulier, elle n'est pas la fin dernière. Il peut donc y avoir faute si sa volonté reste fixée dans son bien propre sans tendre, au-delà, vers le souverain Bien, qui est sa fin dernière.

C'est sa structure métaphysique qui explique l'impossibilité pour une créature d'être naturellement impeccable et confirmée dans le bien. Cette impossibilité traduit une contradiction. Elle a sa raison dans la composition d'acte et de puissance propre à tout être créé. Et s'il en est ainsi, c'est que la créature est tirée du néant[19].

10. Ajoutons ici une remarque qui concerne non plus la peccabilité, mais l'acte peccamineux lui-même. A propos de tout bien particulier qui sollicite la volonté, c'est parce que la raison connaît la loi morale qu'elle est capable de mesurer sa conformité ou sa non-conformité à la fin dernière. Par ses choix, la volonté à chaque fois se porte vers un bien particulier; c'est un jugement pratique particulier, qu'elle fait sien, qui lui présente ce bien comme *hic et nunc* désirable. Un tel jugement ne peut pas être contraire à l'appétition[20].

Dans le cas d'un acte peccamineux, la volonté passe à l'acte en étant guidée par un tel jugement pratique particulier, sans considérer la règle générale de la raison qui lui aurait montré la non-compatibilité de l'objet de son désir avec la poursuite de la fin dernière. La non-considération de la loi en soi n'est pas le péché; elle devient constitutive du péché quand elle est voulue, c'est-à-dire quand la volonté passe à l'acte, en sui-

19. Saint Thomas est revenu à plusieurs reprises sur ce point. Cf. par exemple, *De Veritate*, q.24, a.7, *Comp. theol.*, I, c.113.

Dans ce qui précède, on considère les structures de la créature libre; on n'envisage pas ce qui ressortit au don gratuit de la grâce.

20. Cf. *De Veritate*, q.24, a.2: «Sed iudicium de hoc particulari operabili, ut nunc, nunquam potest esse contrarium appetitui».

vant le jugement particulier, tout en écartant délibérément cette considération qui assurerait la vérité pratique, la rectitude de son agir.

La conscience sait bien que le jugement particulier de désidérabilité n'est pas conforme à la loi morale. Mais dans le jugement inviscéré dans le choix concret, cette considération est mise de côté et ce qui éclaire l'acte, c'est un jugement particulier présentant le bien particulier désirable "absolument", c'est-à-dire soustrait à la normale mensuration de la loi morale.

Nous avons rencontré la formule remarquable: la raison, pour l'exercice du libre arbitre, juge de son propre jugement. Cela signifie que la raison est capable de saisir la *ratio boni* et le bien dans toute son amplitude universelle, ainsi que le rapport d'un bien particulier au bien parfait qui a raison de fin dernière. Elle juge de la conformité ou de la non-conformité d'un jugement pratique particulier avec la loi morale universelle exprimant les exigences de la fin dernière. Agir en mettant volontairement de côté cette référence vitale, parce qu'elle contredirait dans le *hic et nunc* le jugement particulier au service d'une appétition désordonnée, tel est le propre de l'acte peccamineux.

La rupture entre liberté et vérité, dont parle *Veritatis Splendor,* s'entend comme la rupture de la liberté avec la vérité du bien - la vérité du souverain Bien et de ses exigences.

11. Il nous faut dire un mot du rapport entre le libre arbitre et le mal. Nous touchons là à une opinion extrêmement répandue: le libre arbitre se définirait comme faculté de choix entre le bien et le mal.

La volonté, nous l'avons vu, est dite libre selon qu'elle ne veut pas nécessairement ce qu'elle veut. Cette liberté doit être considérée à un triple point de vue: d'abord quant à l'acte, la volonté peut vouloir ou ne pas vouloir; ensuite quant à l'objet, elle peut vouloir tel objet ou son opposé, ceci se vérifie non quant à la fin (béatitude, *bonum in communi*), mais pour tout ce qui est ordonné à la fin; enfin, elle peut vouloir le bien et le mal, ce qui couvre aussi le domaine de ce qui est ordonné à la fin. Ceci se vérifie dans l'état où la volonté peut défaillir. Les bienheureux sont délivrés de cette faillibilité. C'est que vouloir le mal n'est pas la liberté, ni une partie constitutive de la liberté, bien qu'il y ait là un certain signe de la liberté, ou de la liberté créée. Que la volonté penche (*flexibile ad)* vers le mal, elle ne le tient pas selon qu'elle vient de Dieu, mais selon qu'elle est tirée du néant[21].

Une réflexion sur le nihilisme ne peut ignorer la relation au néant inscrite dans la peccabilité et le péché. Il ne s'agit évidemment pas de juger les personnes, mais de nous interroger sur l'essence du mal moral, comme néantement ou néantisation.

21. Cf. *De Veritate*, q.22, a.6, et ad 3.

II

Une dimension d'infini

12. Par sa liberté, la personne est cause de soi, elle est maîtresse de ses choix et de ses motions. Par là elle détermine sa propre destinée, dans le temps et pour l'éternité; elle a donc une dimension d'infini, sa souveraineté la confronte directement à l'Absolu.

La liberté créée représente ainsi la forme la plus haute de participation à la "dignité de cause". Saisir ce point, c'est tenir la clef des problèmes de la liberté et, par mode de conséquence, la signification pour la personne libre d'exercer l'obéissance.

La liberté créée constitue un paradoxe. D'une part, la participation dit limite; d'autre part, par son acquiescement au souverain Bien ou par son rejet, la créature libre touche à l'Absolu. Nous avons noté, à ce propos, qu'il faut écarter l'illusion de la symétrie, commme si l'"indifférence dominatrice" de la liberté présupposait une sorte d'équivalence entre le bien et le mal. L'élan vers l'union au souverain Bien appartient à l'essence de la volonté, la possibilité du choix mauvais est la rançon du statut de la créature en tant qu'elle est tirée du néant.

J'aimerais ici proposer quelques brèves remarques.

La première concerne le contexte actuel qui est celui d'une culture sécularisée, quand la sécularisation est délibérément voulue[22].

Quand la personne occulte ou mortifie sa connaturelle relation à l'Absolu transcendant, elle se condamne à déployer les requêtes de la liberté, qui sont marquées du sceau de l'infini, à l'intérieur du temps et des horizons terrestres. Elle entretient donc en elle-même une perpétuelle insatisfaction, elle est constamment inquiète, elle est sans cesse tentée par la transgression ou par la subversion.

La conscience de son infinité ne pouvant être totalement étouffée, la liberté s'affirmera contre le monde. Dès qu'elle aura satisfait son désir, prise par la crainte de se trouver engluée dans l'objet de son choix, son premier souci sera de s'en libérer. Tout se passe comme si la liberté, faculté de choix, se perdait en choisissant et se retrouvait en se désengageant. C'est qu'elle a fait d'elle-même son propre objet, suprême Vacuité se posant en s'opposant à l'univers des choses.

22. On sait que pour certains la sécularisation, philosophiquement entendue, constituerait l'essence de la "modernité", en donnant à ce terme un sens normatif. Cette manière de voir est hautement contestable.

La loi morale

13. La seconde remarque porte sur la loi morale. Il importe de souligner que la loi est mesure et règle de l'agir parce qu'elle appartient à la raison: *lex est aliquid rationis*[23].

Le concept de loi est analogique. Les exigences morales ont leur fondement dans la loi éternelle, définie par saint Thomas comme «raison de la sagesse divine, selon qu'elle dirige la totalité des actes et des motions»[24], par lesquels Dieu gouverne l'univers et, d'une manière particulière, le monde des personnes libres. La loi naturelle est dans les êtres créés et selon la modalité propre de chacun, participation à la loi éternelle[25]. Et s'il en est ainsi, c'est parce que la causalité créatrice est attribuée à la science de Dieu selon que la volonté lui est conjointe[26].

La causalité créatrice présuppose la sagesse et le vouloir. Certes Dieu est sa sagesse et Dieu est sa volonté, dans la simplicité transcendante de son être. Mais la volonté, selon l'ordre des raisons, présuppose la sagesse.

On sait que la conception sapientielle de la loi a été fortement contestée par les diverses écoles volontaristes. L'inspiration volontariste et nominaliste est évidente chez Descartes.

14. Pour Descartes, la volonté toute-puissante de Dieu, elle-même déterminée par rien, a déterminé la vérité des choses. Si les trois angles d'un triangle sont égaux à deux droits, si les contradictoires ne peuvent être ensemble, c'est que Dieu a voulu qu'il en fût ainsi: «il est maintenant vrai que cela est ainsi, et il ne peut pas être autrement». Que tel acte soit moralement bon, cela dépend du fait que Dieu «a ainsi voulu faire»[27]. Et si notre entendement ne peut pas voir les choses autrement, cela tient à ce qu'il est ainsi constitué.

Sartre pourra conclure que chez Descartes la liberté est le fondement du vrai.

«Il n'y a que la seule volonté, que j'expérimente en moi être si grande, que je ne conçois point l'idée d'aucune autre (puissance) plus grande et plus étendue: en sorte que c'est elle principalement qui me fait connaître que je porte l'image et la ressemblance de Dieu.»

Certes, en raison de la connaissance et de la puissance, la volonté est incomparablement plus grande en Dieu qu'en moi. Cependant «si je la

23. Cf. *Sum. Theol.*, I-II, q.90, a.1.

24. *Ratio divinae sapientiae, secundum quod est directiva omnium actuum et motionum*, *ibid.*, q.93, a.1.

25. *Ibid.*, ad 1.

26. *Ibid.*, I, q.14, a.8: *secundum quod habet voluntatem conjunctam*. Cf. aussi q.19, a.4.

27. Descartes revient à plusieurs reprises sur ce thème de la liberté. Voir par exemple, la quatrième *Méditation métaphysique*, *Réponses aux sixièmes objections, 6. Lettre* au P. Mesland du 2 mai 1644. Sur Descartes, voir mon étude "Liberté et Vérité" in *Revue Thomiste*, XCIV, 1994, pp. 179-194.

considère formellement et précisément elle-même», «elle ne me semble pas toutefois plus grande». C'est que l'indifférence qui la constitue est indivisible.

Cependant, il semblerait que Descartes opère un total renversement quand il s'agit d'expliquer la possibilité du péché. La volonté «étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les mêmes limites, mais je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas; auxquelles étant en soi indifférente, elle s'égare fort aisément, et choisit le mal pour le bien, ou le faux pour le vrai. Ce qui fait que je me trompe et je pèche».

La liberté illimitée en soi se trouverait ainsi, à ce qu'il semble, limitée dans son exercice par sa dépendance à l'égard de la connaissance. Tant que mon choix porte sur un objet dont j'ai une idée claire et distincte, je suis sûr de ne pas me tromper. Le "bon sens" est précisément la capacité de me guider dans la vie en fonction des idées claires et distinctes.

On pourrait être tenté de s'en tenir à ce point. On aurait ainsi affaire à une conception intellectualiste du libre arbitre, le péché étant ramené à un manque de connaissance claire.

En réalité, un autre aspect doit être pris en considération. Il concerne le jugement. Celui-ci n'est pas l'acte de l'intelligence en qui s'accomplit la connaissance. Descartes l'attribue à la volonté. Il est consentement de la volonté à une idée conçue par l'intellect. Il est de l'ordre de la croyance.

La volonté n'est pas un *appetitus* tendant vers le bien. Elle consiste «seulement en ce que nous pouvons faire une même chose ou ne pas la faire». Le souverain Bien est défini subjectivement: il est dans la ferme volonté de bien faire.

L'entendement lui-même se trouve ainsi, par le jugement, subordonné à la volonté qui décide, c'est-à-dire qui affirme le bien avant de l'élire. Par le biais du jugement, Descartes pose le primat de la volonté, qui affirme ou qui nie, sur l'entendement qui, dans un premier temps, semblait, en vertu des idées claires et distinctes, restreindre le champ de la liberté.

D'ailleurs, le discours cartésien dans son entier n'est-il pas suspendu à un acte de la volonté, qui décide de douter afin de fonder le savoir sur des certitudes que le sujet ne devra qu'à lui-même?

Il y a là une démarche paradigmatique de la pensée moderne. Le volontarisme, dont l'archétype est posé en Dieu, investit la raison dans sa version cartésienne.

15. La conception cartésienne n'est qu'une première manifestation du volontarisme que nous pouvons considérer comme un des traits caractéristiques de la philosophie moderne. Schelling attribuera ainsi à l'idéalisme d'avoir permis pour la première fois d'élaborer le concept de la

liberté. On sait que Heidegger attachait aux *Recherches sur l'essence de la liberté humaine...* (1809) une importance majeure. Ce texte n'est pas d'interprétation facile, à cause notamment d'une sorte de va-et-vient entre la liberté de Dieu et la liberté humaine. Il semblerait aussi que le problème de la liberté soit comme absorbé par le problème de la nature du mal. La liberté, en effet, y est présentée comme pouvoir du bien et du mal, lequel est positif.

Relevons quelques aspects particulièrement significatifs pour notre propos.

Schelling fait sienne l'intention exprimée par Lessing d'élaborer les vérités révélées en vérités rationnelles nécessaires. En réalité le philosophe, comme le fera de son côté Hegel, emprunte à la révélation et à la théologie chrétiennes un ensemble de concepts auxquels il confère un contenu nouveau. L'influence de Boehme et d'Oetinger est ici patente. La conséquence en est une philosophie qui tient de la gnose et de la théosophie.

En polémique contre le mécanicisme de Spinoza et de Leibniz, Schelling pose au centre de sa réflexion le concept de vie; mais ce concept n'est jamais pleinement dégagé du vitalisme, lequel sera transporté jusque dans l'Absolu. La production des êtres, la "création", est autorévélation de Dieu. De la nature le philosophe propose une image dynamique. La vie est activité; l'activité est liberté, au sens de spontanéité. Schelling dira ainsi qu'il n'y a pas d'autre être que le vouloir.

Schelling s'inspire du concept platonicien et néoplatonicien de matière pour élaborer le concept de fond (*Grund*). Ce fond est vivant dans la nature. Bien plus, il est la condition de l'existence de Dieu. Pour que le mal ne soit pas, dit-il, il faudrait que Dieu lui-même ne fût pas. Le mal est nécessaire à la révélation. Pour qu'il y ait effectivité, l'opposition est nécessaire. Ainsi la souffrance et le devenir sont transportés jusque dans l'Absolu. Car là où il n'y a pas lutte, il n'y a pas vie. Ainsi Dieu possède en soi la condition qu'il surmonte (*Ueberwindung*) par l'amour. L'amour, par delà l'Esprit qui unifie, est ainsi unification de deux principes antagonistes. Il y a mal quand il y a scission et déchirement. La personnalité, déjà en Dieu, s'affirme par cette unification. Doit-on parler d'autogenèse? Schelling ajoute que les deux principes ne sont pas ce qu'il y a de plus originaire: au-delà, il y a *l'Urgrund* ou *Ungrund*, l'indifférence primordiale, le non-fond. C'est là, précise-t-il, le seul concept possible de l'Absolu.

L'intention du philosophe est certes de maintenir la distinction entre la liberté divine et la liberté humaine. Le repli sur soi, dans sa *Selbstheit*, de la liberté humaine, est maintien dans la scission et l'irrationnel. Il reste qu'on trouve dans les *Recherches*, par l'affirmation d'une dualité dialectique au niveau même de Dieu, le fondement d'un concept de la volonté comme force cosmique, irrationnelle, tel qu'il sera développé chez Schopenhauer et chez Nietzsche. Chez Schelling, la victoire de l'amour

sur la dualité continue d'être lumière et raison, mais les principes sont posés d'une conception radicalement irrationnelle de la volonté. Cet aboutissement était contenu en germe dans le volontarisme. Là est sans doute la forme la plus radicale du divorce entre liberté et vérité.

III

Puissance obédientielle

16. La liberté créée peut donc être définie comme forme éminente de la causalité participée; dans cette formule est comprise la raison d'être de l'obéissance.

Son fondement métaphysique est dans le rapport de l'être créé au Créateur. Une créature peut être envisagée dans sa propre nature. Elle possède un certain nombre de puissances (*potentiae*), actives et passives, qui lui permettent d'acquérir ce qui concourt à sa perfection et d'atteindre sa fin propre. On parle pour désigner ces puissances de puissances naturelles. Mais on doit encore envisager, plus radicalement, la créature en tant même que créée. A ce titre, elle est sous la dépendance du Créateur qui peut en disposer et la porter à des actes ou à un état, qui dépassent les propres capacités de sa nature, comme dans le cas du miracle ou de l'élévation à la vie de la grâce. On parle alors, et l'expression est significative, de puissance obédientielle. Il y a là une profonde intuition métaphysique. La toute-puissance de Dieu s'exerce sans arbitraire ni violence, précisément parce qu'elle rencontre dans la créature une disponibilité radicale, une ductibilité, en un mot une obéissance à se laisser conduire et élever par le Créateur. La nature des êtres, qui donne à chacun d'être ce qu'il est et de pouvoir agir en conformité à ce qu'il est, n'est pas close sur elle-même.

L'être participant tend à la perfection du participé, en l'occurence à la perfection divine. En vertu des limites de sa propre nature, il ne peut satisfaire par lui-même à ce dynamisme et à cette aspiration. Mais, de par cette même aspiration, il est ouvert à l'action et au don du Principe. Il est en puissance obédientielle à son égard.

17. Si maintenant nous considérons le domaine de l'agir au sens le plus large, nous noterons que les activités les plus nobles, qui sont les activités immanentes de connaissance et d'amour, comportent réceptivité et accueil. L'acte de connaissance, par lequel le sujet connaissant devient intentionnellement le connu, reçoit, dans son acte même, le don de l'être. Il en va d'une manière analogue et encore plus patente pour l'amour d'autrui. La raison dernière de cette réceptivité est qu'aucune créature n'est acte pur. Et Dieu, acte pur, est suprême générosité.

On se gardera, certes, de confondre la connaissance et l'amour avec l'obéissance. Mais la question est de savoir pourquoi, dans le contexte culturel moderne, il est si difficile de percevoir le bien-fondé de l'obéissance. Cette difficulté est un héritage de l'idéalisme. Dans la perspective de ce dernier, l'activité spirituelle se présente essentiellement comme auto-position, la raison est conçue avant tout comme raison pratique, "créatrice" de l'objet et, à la limite, par sa médiation, de soi-même, l'amour se trouve relégué au plan inférieur du sentiment, et, en ce qui touche la structure du sujet, la distinction entre puissance et acte est ignorée et l'acte (*Handlung*, *Tat*) est opposé à l'être. Il est significatif que G. Gentile, pour décrire précisément l'auto-position du sujet, utilise l'expression *actus purus*.

Deux sens d'obéissance

18. C'est avec l'ordre éthique que nous rencontrons l'obéissance au sens propre du terme. Mais il n'était pas inutile de jeter auparavant un regard sur les fondements métaphysiques et anthropologiques de cette vertu.

Une première distinction se présente à nous, qui est intérieure au domaine de l'éthique et de la spécification des vertus.

Dans un premier sens, général, l'obéissance désigne l'inclination de la volonté à remplir, conformément à sa nature, les commandements divins. La volonté créée, n'étant pas à elle-même sa propre loi, est guidée par la loi morale vers les biens qui lui conviennent. Elle est spontanément encline à obéir à cette loi morale. Cette obéissance est incluse dans toute vertu, parce que la totalité des actes des vertus tombent sous les préceptes de la loi divine. L'obéissance nous apparaît ainsi comme attitude fondamentale du sujet éthique. Elle est la marque, dans l'agir moral de la personne, de la conscience de sa condition créaturale, elle est, à la racine de tout agir moral, la reconnaissance vécue, existentielle, de son identité de personne et de liberté créée, de sa vérité.

On saisit ici l'importance décisive d'une conception exacte de la nature de la loi morale comme reflet de la sagesse divine. Obéir à la loi morale, c'est s'insérer, par l'exercice autonome d'une volonté polarisée par le bien, dans la vérité de son être, et participer à l'ordre de la sagesse divine.

Dans un second sens, l'obéissance désigne une vertu spéciale, la vertu d'obéissance. Celle-ci est une inclination de la volonté à obéir aux préceptes, aux ordres du supérieur[28]. Elle rend au supérieur ce qui lui est dû.

28. Saint Thomas propose cette distinction, entre autres, à propos de l'expression paulienne d'obéissance de la foi (cf. Rm 1,5). Il remarque que, prise dans le premier sens, l'obéissance est requise par la foi; dans le second, elle en est une conséquence, cf. *Sum. Theol.*, q.4, a.7, ad 3.

C'est pourquoi l'obéissance se rattache à la justice. Cela suppose que le supérieur soit légitime et que soit délimité le champ de ce qui est dû. Celui-ci est déterminé par les exigences du bien commun. Car s'il y a nécessité de la vertu d'obéissance et d'abord nécessité de gouvernement, c'est parce que la personne, dans son individualité, est membre d'une société, s'insère dans un ordre. Pour chacun cette appartenance est multiple, il est membre de la famille, de la société politique, etc. Chacune de ces sociétés a pour raison d'être la réalisation d'un bien commun qui lui est propre; le mode et le style du gouvernement et de l'obéissance, à chaque fois, en découlent.

C'est pourquoi il importe d'avoir une idée claire de la *ratio superioritatis*, c'est-à-dire de la nature du gouvernement et de l'obéissance qui lui est due, en proportion des exigences du bien commun spécifique qu'il doit servir. L'œuvre législative a pour but d'exprimer ces exigences et leurs limites.

C'est à partir de la suprême supériorité, celle de Dieu, que se prend la mesure de cette délimitation. Car l'homme est soumis à Dieu, absolument, en toutes choses, intérieures et extérieures, il doit donc lui obéir en tout. L'affirmation de Pierre devant le Sanhédrin a valeur de principe: «il faut obéir à Dieu plutôt qu'aux hommes» (Ac 5, 29)[29]. Ainsi reconnaître que l'homme doit obéir en toutes choses aux préceptes divins, c'est du même coup poser les limites de toute autorité humaine.

On n'a pas à obéir à l'ordre d'une autorité subordonnée qui s'opposerait à l'ordre d'une autorité supérieure. Pour ce qui est de l'autorité politique, on est tenu de lui obéir «en tant que l'ordre de la justice le requiert», aussi n'est-on pas obligé d'obéir à un usurpateur ou à une autorité qui donnerait des ordres ou directives contraires à la justice[30].

L'homme n'est pas tenu d'obéir à l'autorité humaine en ce qui touche l'intériorité, qui est du domaine de Dieu seul. A l'autorité humaine, il doit la prestation des actes extérieurs, étant entendu qu'il ait l'intention droite du respect dû à l'autorité là où elle s'exerce légitimement.

C'est par notre corps que s'exercent les activités extérieures, mais cela ne signifie pas que l'autorité politique ait droit d'intervenir en tout ce qui concerne le corps. En effet, pour ce qui touche à sa nature, l'homme n'est pas tenu d'obéir à une autorité humaine, mais seulement à Dieu, parce que tous les hommes, pour ce qui est de la nature humaine, sont égaux; c'est le cas pour la nourriture et l'entretien du corps ou la génération. Ainsi l'homme est libre quand il s'agit de contracter mariage ou

29. Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q.104, a.5.

30. *Ibid.* ad 3. Saint Thomas ajoute: si ce n'est peut-être *per accidens* afin d'éviter un scandale ou un danger.

Quand le précepte est directement opposé à la loi naturelle, l'objection de conscience devient légitime et s'impose. Cette doctrine récemment proposée par le Magistère connaîtra sans doute encore d'importants développements.

se décider pour le célibat consacré. Ces exigences qui découlent de la nature humaine sont, pour la plupart, reconnues par les Déclarations des droits de l'homme. Mais il n'est pas impossible que dans les années qui viennent se lèvent de nouvelles menaces contre la personne humaine et ses droits.

Ainsi, c'est toujours dans un champ limité que s'exerce l'autorité humaine. Elle n'a aucun droit sur le for interne. En dehors du cercle de sa compétence, l'homme est soumis immédiatement à Dieu, qui l'instruit par la loi naturelle ou par la loi révélée.

Ajoutons que, la société humaine étant une société de personnes, son bien commun, que les personnes comme membres de la société doivent servir, doit à son tour être au service des valeurs transcendantes et des personnes. Car la personne libre n'a pas son horizon ultime dans la société, elle est appelée à entrer en relation immédiate avec le Dieu transcendant, bien commun séparé, et, à ce titre, le bien commun politique lui-même est subordonné au bien des personnes.

19. Les conceptions volontaristes de la loi qui ne reconnaissent en celle-ci d'abord que l'affirmation de la volonté du souverain ou, au-delà, de la toute-puissance divine, en ignorant toute référence à la sagesse, ne permettent pas de rendre justice aux distinctions libératrices que je viens d'esquisser. Ainsi la distinction entre les deux sens de l'obéissance que nous avons rappelée tend à perdre sa pertinence; il en va de même de l'instance médiatrice du bien commun et de la justice. Le volontarisme conduit également à concevoir le rapport entre le supérieur et le sujet d'une manière conflictuelle. Quand, avec Luther, la liberté créée se présentera avant tout comme volonté pécheresse, le rapport à l'autorité, divine ou politique, deviendra un rapport d'opposition. Ce rapport se maintiendra au cœur des philosophies de l'immanence dont la responsabilité est grande dans la genèse du Léviathan totalitaire en notre siècle.

Ces brèves notations exigeraient des développements. Elles suffisent ici pour indiquer que la crise de l'obéissance ne peut être totalement dissociée de conceptions erronées du pouvoir et de l'autorité et des abus qui s'en sont suivis.

Perspectives ecclésiales

20. Quelques mots encore en guise de conclusion. Je m'en suis tenu à une considération philosophique des problèmes de la liberté et de l'obéissance.

Mais il va de soi que le philosophe chrétien développe sa méditation sur l'horizon des données de la Révélation, dont l'incidence sur la culture est incontestable.

Dans cette perspective proprement surnaturelle, la liberté découvre de plus grandes profondeurs et l'obéissance une richesse nouvelle.

La méditation théologique s'arrêtera d'abord à l'obéissance du Christ sur la Croix comme suprême expression de son amour du Père et du don de la rédemption. Par là est révélé le drame du péché, comme désobéissance à Dieu, selon qu'elle s'oppose à l'obéissance au premier des sens que nous avons discernés.

En second lieu, la méditation portera sur la grâce de filiation nous introduisant dans la vie d'amour des trois Personnes divines elles-mêmes. La charité est ainsi une amitié; or le propre de l'amitié est de faire que les amis communient dans le vouloir: *idem velle et nolle*. C'est pourquoi il ne peut pas y avoir charité sans obéissance[31]. La conscience chrétienne ne peut pas ne pas aimer la vertu d'obéissance.

Enfin, la méditation se fixera sur le mystère de l'Eglise et sur la signification proprement ecclésiale de l'obéissance. S'il y a crise de l'obéissance dans l'Eglise, c'est sans doute parce que nous subissons le contre-coup de la crise culturelle. Mais c'est surtout parce que le sens de l'Eglise comme mystère de foi a décliné dans bien des cœurs.

Avec ces quelques indications, j'entre dans un nouveau champ de réflexions, qui n'est plus strictement celui que je m'étais assigné. Il m'a semblé que nous ne pouvions pas isoler les problèmes actuels de l'obéissance dans l'Eglise en faisant abstraction de la crise culturelle. Ces problèmes en sont souvent le contre-coup. Ils pénètrent dans la conscience des chrétiens dès que le sens théologal vient à fléchir, mais cela mériterait un nouveau discours.

P. Georges COTTIER, O.P.

31. Cf. *Sum. Theol.*, II-II, q.104, a.3.

La "Petite Voie" de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face

Introduction

Ce qui chez Sainte Thérèse de Lisieux attire tant d'âmes, ce qui a fait naître la dévotion à Sainte Thérèse et la développe chaque jour, c'est ce qu'on a appelé " la petite voie d'enfance spirituelle". Ce fait qu'une jeune carmélite soit devenue le "docteur" de cette voie d'enfance spirituelle est assurément fort extraordinaire. Aussi ne s'explique-t-il guère qu'à deux conditions: d'abord il fallait que sa doctrine, corroborée par ses exemples, eût une valeur intrinsèque très considérable, digne de s'imposer aux théologiens[1] comme aux simples fidèles[2]; en outre, il fallait que l'Eglise en reconnût la valeur et la fît en quelque sorte sienne en la proposant à la chrétienté. Cette dernière condition fut réalisée par Benoît XV dans son discours pour la promulgation du décret sur "l'Héroïcité des vertus" de Sœur Thérèse, par Pie XI dans son homélie lors de la canonisation de Thérèse le 17 mai 1927, par Jean Paul II "le premier pape pèlerin" à Lisieux[3].

1. A titre d'exemples, citons:

- Hans Urs VON BALTHASAR qui, dans sa dernière grande œuvre *Theologik: der Geist der Wahreit* a montré comment Thérèse a fécondé et rajeuni la théologie. Il cite Thérèse de Lisieux auprès de sainte Catherine de Sienne pour illustrer comment «à chacun la manifestation de l'Esprit Saint est donnée pour les besoins» de l'Eglise (in *Œuvres Complètes,* Paris, 1992, p. 8).

- Le cardinal Charles JOURNET: "L'Eglise telle que la pense et la vit sainte Thérèse de Lisieux ", Fribourg, 15 janvier 1957: «Il y a chez Thérèse de Lisieux, non certes une ecclésiologie, mais une connaissance vécue de ce qu'est l'Eglise, dont le théologien ne peut qu'admirer la splendeur» in revue Carmel, 1994/4 - n° 74, p. 63. Ce texte fut publié dans le premier cahier de Carmel, l'année 1957. Le génie spirituel de Thérèse de Lisieux rejoint les grandes intuitions théologiques que le Cardinal Journet conceptualisera dans son maître-ouvrage: *L'Eglise du Verbe Incarné.*

2. " L'enfant chérie du monde ", Pie XI. «Son enseignement spirituel, d'une lumineuse simplicité, continue de toucher les fidèles de toutes conditions et de toutes cultures», Jean Paul II.

3. Le 14 août 1921, le pape Benoît XV promulgue le décret sur l'héroïcité des vertus de la " vénérable " Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus. Il prononce à cette occasion un discours sur " l'enfance spirituelle " dans lequel il dégage les traits essentiels de la doctrine vécue et enseignée par la carmélite de Lisieux., in DLTH, 1995, p.496.

- Pie XI terminait son homélie en disant: «Si cette voie de *l'Enfance spirituelle* se généralisait, qui ne voit combien facilement se réaliserait cette réforme de la Société humaine, que Nous Nous sommes proposée dès le début de Notre Pontificat».

- A l'inauguration de la basilique de Lisieux, le 11 juillet 1937, le futur pape Pie XII, alors légat *a latere* de Pie XI disait: «Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus a une mission, elle a une doctrine. Mais sa doctrine, comme toute sa personne, est humble et simple; elle tient en ces deux mots: Enfance spirituelle, ou en ces deux autres équivalents: Petite Voie».

- Enfin nous ne pouvons pas passer sous silence ce que déclarait Jean Paul II dans son homélie à Lisieux le 2 Juin 1980: «En effet, tous ceux qu'anime l'Esprit de Dieu sont Fils de Dieu. Aussi bien n'avez-vous pas reçu un esprit d'esclaves pour retomber dans la crainte; vous avez reçu un esprit de fils adoptifs qui nous fait écrier: Abba! Père! (Rm 8, 14-15). Il serait peut-être difficile de trouver paroles plus synthé-

Selon nous aussi, le charisme particulier de sagesse de Thérèse pour le bien de l'Eglise se situe dans sa "petite voie" dont le point culminant est son "acte d'offrande à l'Amour Miséricordieux".

En scrutant les écrits de Thérèse, nous allons tenter de prouver cette affirmation. Nous montrerons comment Thérèse a découvert sa petite voie, quelle en est la nature, et nous examinerons les motifs qui nous engagent à faire nôtre sa doctrine, courageusement, sans la moindre hésitation.

Pour cette étude, que nous ne prétendons pas exhaustive, nous avons choisi comme texte fondamental l'ouvrage de Thérèse le plus connu - il est traduit dans presque toutes les langues - *Les Manuscrits autobiographiques*[4], sans pour autant négliger ses autres écrits. Nous avons eu recours aussi à des témoignages de Sœur Geneviève de la Sainte Face (Céline) in *Conseils et Souvenirs*[5] et aux *Procès*[6].

I. Découverte de la voie d'enfance spirituelle

Ce titre à première vue pourra surprendre. En effet, qu'y eut-il à découvrir en cette matière? Le Christ n'a-t-il pas assez clairement parlé sur ce sujet?

«Les disciples s'approchèrent de Jésus pour lui demander: "Qui donc est le plus grand dans le Royaume des cieux?" Il appela un petit enfant, le plaça au milieu d'eux et dit: "En vérité, en vérité je vous le dis, si vous ne retournez pas à l'état des enfants, vous ne pourrez entrer dans le Royaume des cieux. Qui donc se fera petit comme ce petit enfant-là, voilà le plus grand dans le Royaume des Cieux.»[7]

Par ces paroles, Jésus nous enseigne la nécessité et l'excellence de la voie d'enfance spirituelle: sa nécessité pour notre salut et son excellence puisque par elle on arrive au plus haut degré de gloire dans le ciel.

tiques, et en même temps plus saisissantes, pour caractériser le charisme particulier de Thérèse Martin, c'est-à-dire ce qui constitue *le don tout à fait spécial de son cœur,* et qui est devenu, par son cœur, *un don particulier pour l'Eglise*. Le don merveilleux dans sa simplicité, universel et en même temps unique. De Thérèse de Lisieux, on peut dire avec conviction que l'Esprit de Dieu a permis à son cœur de révéler directement, aux hommes de notre temps, le *mystère fondamental*, la réalité de l'Evangile: le fait d'avoir reçu réellement «un esprit de fils adoptifs qui nous fait nous écrier: Abba! Père!». La "petite voie" est la voie de la sainte enfance. Dans cette voie, il y a en même temps la confirmation et le renouvellement de la vérité la plus *fondamentale* et la plus *universelle*. Quelle vérité du message évangélique est en effet plus fondamentale et plus universelle que celle-ci: Dieu est notre Père et nous sommes ses enfants?».

4. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus et de la Sainte Face, *Manuscrits autobiographiques*, N.E.C. Paris, 1992. Sauf indication contraire, toutes nos citations seront prises dans les volumes de la N.E.C.

5. *Conseils et souvenirs*, éd. Cerf-Desclée, coll. "Foi vivante", Paris, 1973.

6. *Procès informatif Ordinaire* (P.O.) et *Procès Apostolique* (P.A.), éd. Teresianum, Roma.

7. Mt XVIII, 1 - 4.

Les Pères de l'Eglise n'omirent pas d'en parler dans leurs écrits; pour n'en citer que deux: Saint Hilaire de Poitiers, et Saint Léon le Grand sur la chaire de Saint Pierre, en développèrent admirablement la vraie portée. Dans le cours des âges, les exégètes ne négligèrent pas dans leurs interprétations de souligner et d'expliquer cet épisode important de l'Evangile. L'Ecole ascétique française y porta son attention: Blaulo, disciple de Monsieur Olier écrivit sur cette matière un ouvrage qui eut pour titre "L'enfance chrétienne". On serait donc tenté de conclure qu'il n'y avait presque plus rien à découvrir sur ce point de la vie spirituelle.

Avant d'étudier comment Thérèse découvrit sa "petite voie", une remarque préalable est nécessaire. L'expression "petite voie d'enfance spirituelle" ne vient *jamais* sous la plume de Thérèse, dans aucune des œuvres qui ont été publiées. Elle est pourtant authentiquement thérésienne, mais elle n'est pas attestée avant les 12 et 17 juillet 1897. C'est dire qu'elle fait partie des *Novissima Verba* recueillis par Mère Agnès de Jésus, et qu'elle se présente soit comme une découverte tardive, soit comme un secret longtemps conservé par Thérèse en son cœur. Ce fait suffit à conseiller la plus grande prudence quand il s'agit de déterminer la place de cette notion dans la vie spirituelle même de Thérèse[8].

Quatre questions se posent ici pour élucider complètement la découverte faite par Sœur Thérèse en cette matière de l'enfance spirituelle.

1. Thérèse a-t-elle trouvé cette voie toute seule?

On n'en peut douter:

> *C'est Jésus, tout seul, (répondit-elle à une novice, Sœur Marie de la Trinité qui la questionnait à ce sujet), qui m'a instruite; aucun livre, aucun théologien ne m'a enseignée, et pourtant je sens dans le fond de mon cœur que je suis dans la vérité. Je n'ai reçu d'encouragement de personne, sauf de Mère Agnès de Jésus. Quand l'occasion s'est présentée d'ouvrir mon âme, j'étais si peu comprise que je disais au bon Dieu, comme St. Jean de la Croix: - Ne m'envoyez plus désormais de messager qui ne sache pas me dire ce que je veux*[9].

8. *Dernières Paroles*, p.144-146. Synopse: Carnet Jaune, 13.7.12: «Ceux qui auront suivi la voie d'enfance spirituelle garderont toujours les charmes de l'enfance», idem dans les *Novissima Verba*, 12.7.9. Dans les notes qui figurent dans les *Derniers Entretiens*, p. 579, nous lisons: «Mère Agnès (...) reconnaîtra formellement être à l'origine de l'expression " enfance spirituelle ". A sœur Marie-Ange (entrée au Carmel de Lisieux en 1922) qui déplorait les ambiguïtés de cette formule et les déformations auxquelles elle donnait lieu, Mère Agnès répondit spontanément: " Mais vous savez bien que Thérèse ne l'a jamais employée! C'est moi... "»

(...) Quoi qu'il en soit de l'interpolation, il suffit d'étudier le vocabulaire de Thérèse, en 1897 notamment, pour constater qu'elle a bien conscience d'avoir une voie, pour en relever les composantes, vérifier dans quelle mesure les métaphores de l'enfance sont liées à ces composantes; pour en identifier aussi les destinataires, de son vivant ou après sa mort. (...).

9. P.A., p. 480 [1252]

Ce témoignage est décisif et il prouve en même temps combien Thérèse fut personnelle dans ses études et dans son enseignement. Elle peut dire, comme Saint Paul, qu'elle ne tenait sa doctrine que du Divin Maître lui-même.

2. Où Thérèse trouva-t-elle sa doctrine que le Christ lui fit connaître?

La réponse semble obvie: dans le fameux passage de Saint Matthieu que nous avons cité plus haut? Aussi le père Petitot observe-t-il à ce sujet: «Ce verset célèbre de l'Evangile est la pierre angulaire sur laquelle Sœur Thérèse a édifié toute sa doctrine de la Voie d'enfance spirituelle»[10]. Nous souscririons bien volontiers à cette affirmation, mais la critique qui, pour être sérieuse, doit rester objective, nous en empêche. Thérèse ne dit nulle part qu'elle édifia sa doctrine sur ce texte de Saint Matthieu, et le Père Petitot n'apporte aucune preuve de son assertion gratuite pour la bonne raison qu'il n'y en a pas. En effet, ce verset n'est jamais cité par Thérèse dans son Manuscrit ou dans ses lettres. Où donc Thérèse découvrit-elle la pierre angulaire de sa doctrine? Ce fut dans divers textes de l'Ancien Testament, fait qui de nouveau prouve avec évidence toute l'originalité de l'esprit de Thérèse.

3. Comment Thérèse a-t-elle découvert dans la loi de crainte sa petite voie qui est toute d'amour?

C'est la troisième question à résoudre et qui complète la précédente. Ce qui d'abord, en cette matière, frappa l'esprit de Thérèse, ce fut l'invitation réitérée par Dieu faite aux "tout petits" pour apprendre de Lui ses secrets. Or c'est dans le livre des Proverbes[11] qu'elle trouva ces appels divins. Puis elle examina soigneusement la conduite de Dieu envers ces "tout petits", ses promesses, ses caresses, qu'elle fut heureuse de rencontrer explicitement décrites dans le prophète Isaïe[12]. Thérèse se rendit bientôt compte qu'elle était en possession d'une précieuse découverte et elle se mit habilement à l'exploiter comme nous le verrons plus loin.

Confirmons les assertions qui précèdent par les paroles mêmes de Thérèse:

> *Vous le savez, ma mère, j'ai toujours désiré d'être une sainte, mais hélas! j'ai toujours constaté, lorsque je me suis comparée aux saints, qu'il y a*

10. Petitot H., o.p. *Sainte Thérèse de Lisieux, une renaissance spirituelle,* Paris, s.d., p. 203.
11. Pr IX, 4.
12. Is LXVI, 12 -13.

entre eux et moi la même différence qui existe entre une montagne dont le sommet se perd dans les cieux et le grain de sable obscur foulé sous les pieds des passants; au lieu de me décourager, je me suis dit: le Bon Dieu ne saurait inspirer des désirs irréalisables[13]*, je puis donc malgré ma petitesse aspirer à la sainteté; me grandir, c'est impossible, je dois me supporter telle que je suis avec toutes mes imperfections, mais je veux chercher le moyen d'aller au Ciel par* une petite voie bien droite, bien courte, une petite voie toute nouvelle[14]*. Nous sommes dans un siècle d'inventions, maintenant ce n'est plus la peine de gravir les marches d'un escalier, chez les riches un ascenseur*[15] *le remplace avantageusement, Moi je voudrais aussi trouver un ascenseur pour m'élever jusqu'à Jésus, car je suis trop petite pour monter le rude escalier de la perfection. Alors j'ai recherché dans les livres saints l'indication de l'ascenseur objet de mon désir et j'ai lu ces mots sortis de la bouche de la Sagesse Eternelle: Si quelqu'un est tout petit, qu'il vienne à moi. Alors je suis venue devinant que j'avais trouvé ce que je cherchais et voulant savoir, ô mon Dieu! ce que vous feriez au tout petit qui répondrait à votre appel j'ai continué mes recherches et voici ce que j'ai trouvé: - Comme une mère caresse son enfant, ainsi je vous consolerai, je vous porterai sur mon sein et je vous balancerai sur mes genoux! Ah! jamais paroles plus tendres, plus mélodieuses, ne sont venues réjouir mon âme, l'ascenseur qui doit m'élever jusqu'au Ciel, ce sont vos bras, ô Jésus! Pour cela je n'ai pas besoin de grandir, au contraire il faut que je reste petite, que je le devienne de plus en plus, O mon Dieu, vous avez dépassé mon attente et moi je veux chanter vos miséricordes*[16].

La découverte de Thérèse, on le voit, fut faite selon les règles d'une méthode parfaitement logique. Qu'on ne se laisse pas effrayer par ce mot; car par méthode, on entend une marche raisonnée pour atteindre un but. Le but de Thérèse fut la sainteté, le ciel, Dieu; sa marche pour y arriver, c'est sa petite voie. Or, au risque d'aller à l'aventure, cette marche doit être raisonnée et aucune ne fut plus scientifiquement rigoureuse que celle de Thérèse dans ses recherches bibliques pour trouver sa voie. En lisant attentivement la description qu'elle vient d'en faire, on remarque sans peine qu'elle avançait comme à tâtons. Nulle part le génie de

13. C'est un des grands ressorts de la pensée et de la vie de Thérèse, qui redira comme une action de grâces, dans toute la fin du Ms C et dans les *Derniers Entretiens*, 13.7.15, p. 259: «Le bon Dieu m'a toujours fait désirer ce qu'il voulait me donner».

14. C'est nous qui soulignons. C'est l'unique fois où l'expression " petite voie " se trouve sous la plume de Thérèse, mais, comme le remarque le P. De Meester dans son livre *Dynamique de la confiance*, Paris, 1969, p. 57: «il n'y a aucun motif légitime de mettre en doute que Thérèse ne l'ait utilisée oralement, et cela à maintes reprises...».

15. Thérèse durant son voyage à Paris et à Rome se plaisait à monter dans les ascenseurs; elle utilise cette image à plusieurs reprises dans le Ms C et aussi dans sa lettre à Mère Agnès (L.T. 228): «l'ascenseur qui devait m'élever sans fatigue vers les régions infinies de l'amour...» et la même année, à l'abbé Bellière (L.T. 258): «J'ai compris plus que jamais à quel point votre âme est sœur de la mienne puisqu'elle est appelée à s'élever vers Dieu par l'ASCENSEUR de l'amour et non pas à gravir le rude escalier de la crainte».

16. Ms C 2 v° - 3 r°, pp. 325-328.

Thérèse ne brille avec plus d'éclat sous l'influence inspiratrice des dons d'intelligence et de sagesse.

Nous venons de parler de recherche biblique. Attention! Ne nous imaginons pas une petite sœur Thérèse fouillant avec acharnement dans une bible, car à cette époque, une règle générale en usage au monastère nous procure une déception: les jeunes sœurs n'étaient pas autorisées à lire une bible complète! La seule source de Thérèse, c'est un petit carnet de Céline: 26 pages, format 13 x 58 cm. Voilà les "livres saints" que Thérèse a parcourus. En effet, lorsque Céline entre au Carmel, elle apporte une petite anthologie biblique qu'elle passe à Thérèse. Lisons la note que Céline écrivait dans ce carnet même, le 31 janvier 1945:

«En entrant au Carmel, le 14 septembre 1894, j'apportai ce petit carnet que j'avais copié étant dans le monde, sur la traduction de la Vulgate, et surtout dans la traduction de Le Maistre de Sacy. Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus se servit de ce carnet avec enthousiasme et ne pouvait s'en séparer, si bien que Sœur Marie de l'Eucharistie commença à le lui transcrire. Mais c'est sur celui-ci qu'elle emprunta plusieurs beaux textes, notamment: «Si quelqu'un est tout petit...» (Pr IX, 4) - suivent alors d'autres textes - Je pense qu'elle y a emprunté aussi ce passage: «comme une mère caresse son enfant...» d'Isaïe, mais il était sous sa plume une citation libre d'où variante. (...) Quant à la bible complète, elle n'était pas en ce temps-là entre les mains des religieuses, elle était surtout ignorée des plus jeunes».

Plus d'une fois Thérèse revint sur cette matière qu'elle avait approfondie dans ses plus obscurs recoins:

> *Jésus se plaît à me montrer l'unique chemin qui conduit à cette fournaise Divine, ce chemin c'est l'abandon du petit enfant qui s'endort sans crainte dans les bras de son Père... "Si quelqu'un est tout petit qu'il vienne à moi" a dit l'Esprit Saint par la bouche de Salomon et ce même Esprit d'Amour a dit encore que "La miséricorde est accordée aux petits". En son nom le prophète Isaïe nous révèle qu'au dernier jour "le Seigneur conduira son troupeau dans les pâturages, qu'il rassemblera les petits agneaux et les pressera sur son sein", et comme si toutes ces promesses ne suffisaient pas, le même prophète dont le regard inspiré plongeait déjà dans les profondeurs éternelles s'écrie au nom du Seigneur "Comme une mère caresse son enfant, ainsi je vous consolerai, je vous porterai sur mon sein et je vous caresserai sur mes genoux"* [17].

Peu de jours avant sa mort, Thérèse dit à Mère Agnès de Jésus:

> *Je sens surtout que ma mission va commencer, ma mission de faire aimer le bon Dieu comme je l'aime, de donner ma petite voie aux âmes*[18].

17. Ms B 1 r°, p. 283 - 284.
18. *Derniers entretiens*, p. 269-270.

On voit par ces graves paroles combien Thérèse se rendit compte de l'importance de sa découverte, et de son désir de la voir connue et pratiquée.

4. La petite voie découverte par Thérèse, dans divers textes de l'Ancien Testament, est-elle en rapport avec le fameux passage de Saint Matthieu où Jésus exposa sa doctrine sur l'enfance évangélique?

Assurément ce rapport existe et même de façon très intime. En effet, si la petite voie thérésienne eu égard à son origine doit être appelée biblique, elle n'en est pas moins, par ses explications et ses applications, véritablement évangélique. Disons que dans ce fait il n'y a aucune anomalie puisque tout en découvrant en divers textes de l'ancienne loi sa petite voie, Thérèse n'y prit que ceux qui, par anticipation, reflètent déjà d'une manière étonnante l'esprit de la nouvelle loi d'amour apportée au monde par Jésus Christ. Par ce procédé, Thérèse ne fit qu'imiter Jésus qui parlant de l'effusion de l'esprit d'amour s'en rapporte à l'Ancien Testament: "Celui qui croit en moi, selon le mot de l'Ecriture, de son sein couleront des fleuves d'eau vive"[19]. C'est que toute la bible, œuvre de l'Esprit Saint ne forme qu'un tout harmonieusement connexe dont les parties se complètent les unes les autres. De là, la méthode de Thérèse qui est très évangélique.

Elle l'est d'abord dans les explications que Thérèse en donne:

> *Ah! que je voudrais faire comprendre la tendresse du cœur de Jésus, ce qu'Il attend de vous. Dans votre lettre, vous avez fait tressaillir doucement mon cœur, j'ai compris plus que jamais à quel point votre âme est sœur de la mienne puisqu'elle est appelée à s'élever vers Dieu par l'ascenseur de l'amour et non pas à gravir le rude escalier de la crainte... Je ne m'étonne en aucune façon que la pratique de la familiarité avec Jésus vous semble un peu difficile à réaliser, on ne peut y arriver en un jour, mais j'en suis sûre, je vous aiderai beaucoup plus à marcher par cette voie délicieuse quand je serai délivrée de mon enveloppe mortelle, et bientôt, comme Saint Augustin vous direz: "L'amour est le poids qui m'entraîne"*[20].

La méthode de Thérèse n'est pas moins évangélique dans les applications qu'elle en fait:

> *Au temps de la loi de crainte, avant la venue de Notre Seigneur, le prophète Isaïe disait déjà en parlant au nom du Roi de cieux: "une mère peut-elle oublier son enfant? Et bien! quand même une mère oublierait son enfant, moi, je ne vous oublierai jamais". Quelle ravissante promesse!*

19. Jn VII, 38.
20. L.T. 258, 18/7/97, lettre à l'abbé Bellière, p. 1040.

Ah! nous qui vivons dans la loi d'amour, comment ne pas profiter des amoureuses avances que nous fait notre Epoux?...[21]

Or, comment Sœur Thérèse profita-t-elle de ses avances? Elle nous le dit ailleurs en parlant de sa petite voie:

Je veux leur enseigner les petits moyens qui m'ont si parfaitement réussi; dire qu'il n'y a qu'une seule chose à faire ici-bas: jeter à Jésus les fleurs des petits sacrifices, le prendre par des caresses! C'est comme cela que je l'ai pris et c'est pour cela que je serai si bien reçue[22].

Aussi Thérèse ne supprima-t-elle aucun sacrifice exigé dans l'Evangile: l'abnégation, le renoncement, la croix sous toutes ses formes constituent la base de sa vie comme de sa doctrine. Mais elle sut plus gracieusement peut-être que tout autre couvrir de fleurs et de baisers les cruelles épines de notre existence ici-bas; et, dans ses écrits, elle nous présente la coupe des amertumes avec un si charmant sourire qu'elle nous force à la prendre d'un air joyeusement reconnaissant.

Enfin, sans citer explicitement le texte de Saint Matthieu sur la nature de l'enfance spirituelle, Thérèse pratiquement s'y rattache par sa doctrine sur la nécessité de l'humilité qui fait le fond de l'enseignement donné par Jésus. Voici un texte qui prouve cette assertion:

La perfection me semble facile, je vois qu'il suffit de reconnaître son néant, de s'abandonner comme un enfant dans les bras du Bon Dieu... Je me réjouis d'être petite puisque les enfants seuls et ceux qui leur ressemblent seront admis au banquet céleste[23].

Or cette citation de Matthieu XIX, 14, qui traite de la récompense promise à la voie d'enfance, implique l'autre qui en expose la nature; et celle-ci, d'après la doctrine du Christ et de Sœur Thérèse, consiste surtout dans la petitesse et l'humilité. Il s'ensuit donc que la méthode de Thérèse est foncièrement identique à la voie d'enfance évangélique, mais Thérèse en complète la doctrine à sa manière.

II. Nature de la voie d'enfance

Pour en saisir clairement la nature intime, il faut d'abord écarter tout ce qui pourrait nous suggérer quelque défaut propre à cet âge: c'est l'élément négatif. L'idée d'enfance spirituelle exclut l'idée de toute puérilité au sens péjoratif du mot: «Toute interprétation de la petite voie d'enfance spirituelle qui en ferait une méthode d'amoindrissement, une per-

21. L.T. 191, 12/7/96, à Léonie, p. 866
22. *Novissima Verba* 17.7.2; P.O., p.195 [264]; P.A. p.200 [498].
23. L.T. 226, 9 /5/ 1897, au père Roulland, p. 984.

manence de la petitesse physique ou morale, un expédient de facilité à l'usage des âmes médiocres ou délibérément tièdes, est donc condamnée par la vie même de son docteur et par le moment où cette formule se présente sur ses lèvres d'héroïque victime»[24].

En effet, il ne s'agit pas d'une enfance commune, mais d'une enfance spéciale, prise au sens évangélique du mot, et partant spirituelle, surnaturelle et propre aux vrais enfants de Dieu, en tout digne de notre Sauveur qui en est le modèle parfait. Il s'agit de revenir, de volonté résolue à ce qu'est l'enfant par sa condition naturelle, c'est-à-dire à la docilité confiante et à l'abandon.

Cette attitude nous suggère l'idée d'une haute perfection, quelque chose d'aimable et de grave à la fois, qui convient aux jeunes, qui est digne de l'âge mûr et qui sied même aux vieillards. C'est donc quelque chose de bien difficile à définir puisque outre cette gravité propre à l'âge mûr, l'idée d'enfance inclut les qualités les plus gracieuses, la candeur, sa spontanéité, le naturel charmant et même la naïveté de bon aloi telle qu'on la rencontre par exemple chez Saint Thomas d'Aquin[25].

Comme Sœur Thérèse est sans contredit l'apôtre zélé et le modèle très achevé de cette voie d'enfance, étudions-en la nature intime à son école éminemment pratique.

D'abord Thérèse a soin de rattacher sa petite voie à celle du Christ par l'exigence et la pratique de l'humilité:

> *L'ascenseur qui doit m'élever jusqu'au ciel, ce sont vos bras, ô Jésus! Pour cela je n'ai pas besoin de grandir, au contraire il faut que je reste petite, que je le devienne de plus en plus*[26].

Il nous faut donc examiner comment, sur ce fondement biblique doctrinalement précisé par le Christ, Thérèse édifia sa petite voie.

Etudiant les prévenances divines envers les enfants, Thérèse en déduit avec raison que d'elles naissent spontanément chez eux les sentiments les plus vifs de la confiance la plus forte, de l'amour le plus tendre et de l'abandon le plus complet. Parlant de sa petite voie qu'elle veut faire connaître aux âmes, elle dit:

> *C'est le chemin de la confiance et du total abandon*[27].

Et à Sœur Marie de la Trinité elle précise à propos de sa petite voie:

> *Si en arrivant au Ciel j'apprends que je vous ai induite en erreur, j'obtiendrai du bon Dieu la permission de vous en avertir immédiatement*[28].

24. COMBES A., *Introduction à la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus,* Paris, 1948, p. 287.

25. On raconte l'anecdote suivante: «Thomas, disait quelqu'un au docteur angélique, voilà un bœuf qui vole», le saint ayant regardé dans la direction indiquée répondit: «je croirais plutôt voir voler un bœuf qu'entendre mentir un religieux».

26. Ms C 3 r°, p. 327-328.

27. *Novissima Verba,* 17.7.2, p. 169.

28. P.O., p. 454 [1071]; P.A., p, 480 [1252].

La *confiance* et l'*abandon* constituent donc les deux attitudes spécifiques de la petite voie. Examinons-les successivement même si ces deux mots sont presque toujours associés sous la plume de Thérèse.

1. La confiance

La confiance est la perfection de la vertu théologale d'espérance[29]. C'est une vertu essentiellement propre à l'imitation de l'enfant qui spontanément se confie en ses parents. Il suffit de relire le récit de la vie de Thérèse jusqu'à son entrée au Carmel pour en contempler l'image la plus ravissante[30]. Aussi ne fit-elle plus tard que transposer cette confiance dans l'ordre surnaturel pour la rendre parfaite. Sa foi vive lui fit voir en Dieu surtout un Père dont la tendre bonté captivait son âme aimante.

Elle se confia en Dieu malgré tous les obstacles. D'abord, ce qui décourage beaucoup d'âmes c'est le remords et la honte du péché. Or Thérèse, malgré ses fautes ne perdit jamais la confiance:

> *Le souvenir de mes fautes m'humilie, me porte à ne jamais m'appuyer sur ma force qui n'est que faiblesse, mais plus encore ce souvenir me parle de miséricorde et d'amour. Comment lorsqu'on jette ses fautes avec une confiance toute filiale dans le brasier dévorant de l'Amour, comment ne seraient-elles pas consumées sans retour"*[31].

Qu'on n'objecte pas que cette confiance était chez Thérèse facile à pratiquer puisqu'elle n'avait jamais commis un seul péché mortel [32].

> *On pourrait croire que c'est parce que je n'ai pas péché que j'ai une confiance si grande dans le bon Dieu. Dites bien, ma Mère, que, si j'avais commis tous les crimes possibles, j'aurais toujours la même confiance, je sens que toute cette multitude d'offenses serait comme une goutte d'eau jetée dans un brasier ardent*[33].

C'est l'écho dans son âme de la récréation du 21 janvier 1896, écrite à l'occasion de la fête priorale de Mère Agnès de Jésus: La fuite en Egypte. Thérèse met ces paroles sur la bouche de la sainte Vierge:

> *Sans doute ceux que vous aimez offenseront le Dieu qui les a comblés de bienfaits; cependant ayez confiance en la miséricorde infinie du Bon Dieu; elle est assez grande pour effacer les plus grands crimes lorsqu'elle trouve un cœur de mère qui met en elle toute sa confiance*[34].

29. Cf. SAINT THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* IIa - IIae, q. 17. a. 1.
30. Cf. Ms A jusqu'en 68 v°, p. 35 - 212.
31. L.T. 247, 21 juin 1897, à l'abbé Bellière.
32. «En présence du Bon Dieu, de la Vierge et de tous les Saints, je déclare que jamais vous n'ave commis un seul péché mortel» in Ms A 70 r°, p. 218.
33. *Derniers Entretiens*, 11.7.6., p. 254.
34. R. P. 6, 10 r°,18, p, 235.

Le Manuscrit C s'achève dans le même ton:

> *Ce n'est pas à la première place, mais à la dernière que je m'élance, au lieu de m'avancer avec le pharisien, je répète, remplie de confiance, l'humble prière du publicain, mais surtout j'imite la conduite de Madeleine, son étonnante ou plutôt son amoureuse audace qui charme le Cœur de Jésus, séduit le mien. Oui, je le sens, quand même j'aurais sur la conscience tous les péchés qui se peuvent commettre, j'irais le cœur brisé de repentir me jeter dans les bras de Jésus, car je sais combien Il chérit l'enfant prodigue qui revient à Lui. Ce n'est pas parce que le Bon Dieu, dans sa prévenante miséricorde, a préservé mon âme du péché mortel que je m'élève à Lui par la confiance et l'amour*[35].

Au contraire, comme si Thérèse eut pressenti cette objection elle s'évertue à démontrer que cette préservation - bien spéciale assurément - la rendit plus redevable à la miséricorde divine que les plus grands pécheurs dont l'histoire fait mention. La raison est qu'elle n'y vit qu'une faveur toute gratuite de la bonté divine[36].

Un autre obstacle à la parfaite confiance, c'est le sentiment de notre faiblesse. Or, ce sentiment était très profond chez Thérèse et produisit en son âme l'intime conviction de son impuissance pour tout bien. Par exemple pour consoler les autres:

> *Au commencement, quand elle [Céline] avait de la peine et que je n'avais pas pu réussir à la consoler [au parloir], je m'en allais le cœur navré, mais je compris bientôt que ce n'était pas moi qui pouvais consoler une âme; et alors je n'avais plus de chagrin quand elle était partie toute triste. Je demandais au Bon Dieu de suppléer à mon impuissance et je sentais qu'il m'exauçait; je m'en rendais compte au parloir d'après... Depuis ce temps-là, quand j'ai fait de la peine involontairement, je demande au bon Dieu de réparer cela et je ne me tourmente plus*[37].

Plus Thérèse se sentait pénétrée de sa faiblesse, plus elle se confiait tranquillement en Dieu. Dans une lettre à sa cousine Marie Guérin, elle confie:

> *Tu te trompes, ma chérie, si tu crois que ta petite Thérèse marche toujours avec ardeur dans le chemin de la vertu, elle est faible et bien faible, tous les jours elle en fait une nouvelle expérience, mais, Marie, Jésus se plaît à lui enseigner comme à Saint Paul la science de se glorifier dans ses infirmités, c'est une grande grâce que celle-là et je prie Jésus de te l'enseigner, car là seulement se trouvent la paix et le repos du cœur, quand on se voit si misérable, on ne veut plus se considérer et on ne regarde que l'unique Bien-Aimé!...*[38].

35. Ms C 36 v° - 37 r°, p. 419.
36. Cf. "la parabole du médecin" Ms A 38 v° - 39 r°, p. 122-123.
37. *Derniers Entretiens,* 13.7.9, p. 258
38. L.T. 109, juillet 1890 (Thérèse est alors novice).

Plus tard elle écrivit à sa prieure:

> *Mère bien-aimée, vous voyez que je suis une très petite âme qui ne peut offrir au Bon Dieu que de très petites choses, encore m'arrive-t-il souvent de laisser échapper de ces petits sacrifices qui donnent tant de paix à l'âme; cela ne me décourage pas, je supporte d'avoir un peu moins de paix et je tâche d'être plus vigilante une autre fois*[39].

Ailleurs Thérèse s'exprime dans le même sens:

> *Vous voyez, ma Mère chérie, que je suis loin d'être conduite par la voie de la crainte, je sais toujours trouver le moyen d'être heureuse et de profiter de mes misères... sans doute cela ne déplaît pas à Jésus, car Il semble m'encourager dans ce chemin*[40].

Dans une prière à Jésus au tabernacle, composée pour Sœur Marthe qui avait tendance à se décourager, elle inclut cette demande:

> *Cependant, ô mon Dieu! bien loin de me décourager par la vue de mes misères, je viens à vous avec confiance, me souvenant que: "Ce ne sont pas ceux qui se portent bien qui ont besoin de médecin, mais les malades". Je vous supplie donc de me guérir, de me pardonner, et moi je me souviendrai, Seigneur, "que l'âme à laquelle vous avez remis davantage, doit aussi vous aimer plus que les autres!..."*[41]

A Sœur Geneviève qui regrettait de s'être impatientée envers elle, Thérèse répond:

> *Rangeons-nous humblement parmi les imparfaits, estimons-nous de petites âmes qu'il faut que le bon Dieu soutienne à chaque instant; dès qu'il nous voit bien convaincues de notre néant, il nous tend la main; si nous voulons encore essayer de faire quelque chose de grand, même sous prétexte de zèle, le Bon Jésus nous laisse seules. "Mais dès que j'ai dit: mon pied a chancelé, votre miséricorde Seigneur m'a affermi!..." Ps. XCIII. Oui, il suffit de s'humilier, de supporter avec douceur ses imperfections: voilà la vraie sainteté!"*[42].

N'est-ce pas encourageant? Sans doute Dieu veut de notre part une sincère et vraie bonne volonté; mais Il s'en contente. Se tourmenter davantage serait contraire à la confiance propre à la petite voie de Thérèse.

Enfin un dernier obstacle se rencontre dans les épreuves dont personne ici-bas n'est exempt. Les saints surtout en ont une part effrayante. Amis fidèles de Jésus crucifié, leurs croix physiques et morales sont souvent si lourdes que, sans une grâce spéciale, elles affaibliraient la

39. Ms C 31 r°, p, 403.
40. Ms A 80 r°, pp. 253-254.
41. Pri. 7, 12, p. 516.
42. L. T. 243, 7 juin 1897 à Sœur Geneviève, p. 1010.

confiance et le courage des plus vaillants. Dieu a de bonnes raisons pour les permettre.

> *Je trouve que les épreuves aident beaucoup à se détacher de la terre elles font regarder plus haut que ce monde*[43].

Rappelons-nous que, jeune encore, Thérèse fut assaillie d'une grave maladie, œuvre occulte du démon. Mais enfin, grâce à la Sainte Vierge, il vit ses plans frustrés et Thérèse en recouvrant la santé du corps sentit aussi son âme plus robuste dans la confiance surnaturelle. Mais d'autres épreuves lui étaient réservées, d'abord d'affreux scrupules envahirent son imagination:

> *Il faut avoir passé par ce martyre pour le bien comprendre: dire ce que j'ai souffert pendant un an et demi me serait impossible...*[44].

Elle en triompha finalement, mais Dieu l'éprouva bientôt par des sécheresses, des aridités et des obscurités spirituelles d'un genre très aigu. L'épreuve de la foi quand elle attend en vain la permission d'entrer au Carmel:

> *Cette épreuve eut pour moi un caractère tout particulier, je voyais mes liens rompus du côté du monde et cette fois c'était l'arche sainte qui refusait son entrée à la pauvre petite colombe... Je veux bien croire que je dus paraître déraisonnable en n'acceptant pas joyeusement mes trois mois d'exil, mais je crois aussi que, sans le paraître, cette épreuve fut très grande et me fit beaucoup grandir dans l'abandon et les autres vertus*[45].

Thérèse pratiqua cette confiance dans la poursuite de la perfection, dans l'exercice de son emploi, dans l'attente de la persévérance finale.

D'abord quant au travail de sa propre perfection, elle ne s'appuya jamais sur elle-même, mais uniquement sur le secours de Dieu et de sa Mère Marie. Elle se tint devant Lui comme une mendiante, ne demandant et n'espérant rien moins que la sainteté:

> *Je désire accomplir parfaitement votre volonté et arriver au degré de gloire que vous m'avez préparé dans votre royaume; en un mot, je désire être Sainte, mais je sens mon impuissance, et je vous demande ô mon Dieu, d'être vous-même ma Sainteté*[46].

Thérèse était encore très jeune quand elle a éprouvé ce désir de la sainteté, elle devait avoir neuf ans puisque ce souvenir, rapporté au début du Manuscrit A, se situe peu de temps après l'entrée de Pauline au Carmel:

43. L .T. 43 B, mars 1888, à Sr. Agnès, p. 343.
44. Ms A 39 r°, p. 123-124.
45. Ms A 67 v° pp. 206-208; et l'épreuve éprouvée dix-huit mois avant sa mort, alors que Thèrèse était déjà bien affaiblie dans sa santé, Cf. Ms C 6 v°-7 v° pp. 338-340.
46. Acte d'offrande in Pri.6, p. 513.

En lisant les récits des actions patriotiques des héroïnes Françaises, e particulier celles de la Vénérable Jeanne d'Arc, j'avais un grand désir de les imiter (...), alors je reçus une grâce que j'ai toujours regardée comme une des plus grandes de ma vie, car à cet âge je ne recevais pas de lumières comme maintenant où j'en suis inondée. Je pensai que j'étais née pour la gloire, et cherchant le moyen d'y parvenir, le Bon Dieu m'inspira les sentiments que je viens d'écrire. Il me fit comprendre aussi que ma gloire à moi ne paraîtrait pas aux yeux mortels, qu'elle consisterait à devenir une grande Sainte!... Ce désir pourrait sembler téméraire si l'on considère combien j'étais faible et imparfaite et combien je le suis encore après sept années passées en religion, cependant je sens toujours la même confiance audacieuse de devenir une grande Sainte, car je ne compte pas sur mes mérites n'en ayant aucun, mais j'espère en Celui qui est la Vertu, la Sainteté Même, c'est Lui seul qui se contentant de mes faibles efforts m'élèvera jusqu'à Lui et, me couvrant de ses mérites infinis, me fera Sainte[47].

Thérèse appliquait les mêmes principes de confiance dans l'exercice de son emploi auprès des novices:

Je fais intérieurement une petite prière et la vérité triomphe toujours. Ah! c'est la prière, c'est le sacrifice qui font toute ma force, ce sont les armes invincibles que Jésus m'a données, elles peuvent bien plus que les paroles toucher les âmes, j'en ai fait bien souvent l'expérience[48].

Le 8 février 1897, la communauté célèbre les noces d'or de Sœur Stanislas. Le soir, les novices jouent un épisode de la vie de St Stanislas dont leur jeune maîtresse, Sœur Thérèse de l'Enfant-Jésus, était l'auteur. Notons qu'à cette date Thérèse, malade, n'est pas en état de jouer, mais la pièce reflète ses préoccupations du moment, témoin cette réplique mise dans la bouche du Saint:

Non, mon frère, ma joie ne saurait être troublée par le souvenir d'aucune affection terrestre; je sais que mes parents pleurent mon départ plus amèrement qu'ils n'auraient pleuré ma mort, mais j'ai pour les consoler des armes toutes puissantes: la prière et le sacrifice. Je suis bien jeune et cependant le Seigneur m'a déjà fait expérimenter plusieurs fois qu'Il n'abandonne jamais ceux qui le cherchent uniquement[49].

Sœur Thérèse exerça son emploi de maîtresse des novices (sans en avoir le titre officiel) dans des circonstances très difficiles, non seulement à cause de sa jeunesse, mais encore en raison du caractère de Mère Marie de Gonzague, la maîtresse en titre. Aussi ce passage témoigne-t-il de toute la confiance en Dieu dans sa tâche:

Lorsqu'il me fut donné de pénétrer dans le sanctuaire des âmes, je vis tout de suite que la tâche était au-dessus de mes forces, alors je me suis

47. Ms A 32 r°, pp. 102-104
48. Ms C 24 v°, p. 387.
49. R P 8, 5 r°, p. 280

mise dans les bras du bon Dieu, comme un petit enfant et cachant ma figure dans ses cheveux, je Lui ai dit: "Seigneur je suis trop petite pour nourrir vos enfants; si vous voulez leur donner par moi ce qui convient à chacune, emplissez ma petite main et sans quitter vos bras, sans détourner la tête, je donnerai vos trésors à l'âme qui viendra me demander sa nourriture. Si elle la trouve à son goût, je saurai que ce n'est pas à moi, mais à vous qu'elle la doit; au contraire si elle se plaint et trouve amer ce que je lui présente, ma paix ne sera pas troublée, je tâcherai de lui persuader que cette nourriture vient de vous et me garderai bien d'en chercher une autre pour elle. Ma Mère, depuis que j'ai compris qu'il m'était impossible de rien faire par moi-même, la tâche que vous m'avez imposée ne me parut plus difficile, j'ai senti que l'unique chose nécessaire était de m'unir de plus en plus à Jésus et que Le reste me serait donné par surcroît. En effet, jamais mon espérance n'a été trompée, le Bon Dieu a daigné remplir ma petite main autant de fois qu'il a été nécessaire pour que je nourrisse l'âme de mes sœurs. Je vous avoue, Mère bien-aimée, que si je m'étais appuyée sur mes propres forces, je vous aurais bientôt rendu les armes...[50]

Enfin Thérèse avait la plus grande confiance d'obtenir la persévérance finale. Le concile de Trente appelle cette grâce "un grand don", on peut l'obtenir selon Saint Augustin par la prière faite avec humilité et confiance. C'est ce que fit Thérèse, et de là son étonnante certitude en face de la mort:

Je n'ai nullement peur des derniers combats ni des souffrances si grandes qu'elles soient, de la maladie. Le Bon Dieu m'a toujours secourue; il m'a aidée et conduite par la main dès ma plus tendre enfance... Je compte sur Lui. Je suis assurée qu'il me continuera son secours jusqu'à la fin. Je pourrai bien plus n'en pouvoir, mais je n'en aurai jamais trop, j'en suis sûre[51].

Comme on lui parlait un jour de la crainte de se damner qu'éprouvèrent quelques saints, elle répondit:

Non, je ne puis partager cette crainte, je suis trop petite *pour me damner,* les petits enfants *ne se damnent pas*[52].

2. L'abandon

Selon Thérèse, l'abandon est "le fruit délicieux de l'amour"[53]. En effet, c'est ce qu'on remarque chez le tout petit. Mais il faut être circonspect en interprétant cette doctrine. Thérèse nous en avertit elle-

50. Ms C 22 r° - 22 v°, p. 381-383.
51. D.E. 27.5.2, p. 214.
52. C S G p. 43.
53. Cf. P N 52 du 31 mai 1897, p. 233.

même. A une novice lui manifestant l'intention de communiquer sa voie d'abandon à ses parents et amis, elle répondit:

> *Oh! faites bien attention en vous expliquant, car notre "petite voie" mal comprise pourrait être prise pour du quiétisme ou de l'illuminisme*[54].

L'abandon n'est pas un état passif fait d'inertie et d'oisiveté. Au contraire, étant l'extrême de l'amour, l'abandon participe à sa brûlante activité. D'où chez Thérèse l'ambition d'aimer Dieu purement, son désir d'arriver à la sainteté, son grand amour pour l'Eglise, son zèle dévorant pour le salut des âmes. Ce serait donc s'illusionner dangereusement que de prendre à la lettre certaines expressions isolées et quelques comparaisons de Thérèse. Ce serait mutiler sa doctrine et fausser son image au risque d'amoindrir et de défigurer l'une et l'autre; car isoler quelques traits et en grossir le relief suffit pour modifier toute la perspective. A ce compte la "petite voie" deviendrai un leurre, et pour plusieurs malheureusement, son ascenseur servirait non pour monter mais pour descendre.

L'abandon est distinct de la conformité à la volonté de Dieu qui est toujours laborieuse. L'abandon, c'est l'amour en fruit. C'est son "fruit délectable" comme s'exprime Thérèse à la suite de Saint Thomas d'Aquin[55]. Comme le fruit est le terme de l'activité de l'arbre, ainsi l'abandon implique le repos dans la tranquille possession de l'objet aimé; or, ce repos ne s'acquiert que graduellement et dans la mesure même où l'amour arrive à sa perfection. C'est le repos de l'épouse du Cantique qui disait: «Je dors, mais mon cœur veille»[56]. L'abandon, tout en étant repos exige la vigilance, ainsi que Thérèse d'Avila le répète souvent même en parlant des âmes arrivées à l'honneur du mariage spirituel[57]. Et Thérèse de l'Enfant-Jésus écrit:

> *J'ai été longtemps avant de m'établir à ce degré d'abandon. Maintenant j'y suis; le bon Dieu m'y a mise, il m'a prise dans ses bras et m'a posée là*[58].

C'est bien le repos après une longue lutte; mais d'après d'autres passages, on voit bien qu'elle fut jusqu'à la fin du même avis que son illustre mère Thérèse d'Avila. Sur son lit de mort elle s'écrie:

> *Oh! comme il faut prier pour les agonisants! Si l'on savait!*[59]

Ce repos éveillé est basé sur le détachement complet des créatures. C'est l'élément négatif de l'abandon et qui en constitue le solide fonde-

54. P.A., p.480 [1251].

55. THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique,* I-II- q.70, a. 2: "Fructus est aliquid habens rationem ultimi et delectabilis".

56. Ct V, 2.

57. Cf. SAINTE THÈRÈSE DE JÉSUS, *Oeuvres complètes*, Paris, 1949, Le château de l'âme, Septièmes Demeures, ch. 2, p. 1034 - 1041.

58. *Derniers Entretiens*, 7.7.3, p. 242.

59. *Derniers Entretiens*, 25.8.6, p. 341.

ment. En effet, d'après le langage courant, abandonner signifie le fait de quitter quelque chose, de le laisser, d'y renoncer et de ne plus s'en occuper. Dans la vie spirituelle, c'est l'acte de se détacher des créatures pour autant qu'elles sont un obstacle au salut ou à la perfection:

> *Cher petit Frère, au moment de paraître devant le bon Dieu, je comprends plus que jamais qu'il n'y a qu'une chose nécessaire, c'est de travailler uniquement pour Lui et ne rien faire pour soi ni pour les créatures. Jésus veut posséder complètement votre cœur, il veut que vous soyez un grand saint. Pour cela il vous faudra beaucoup souffrir...*[60]

Mais peu à peu, par des actes répétés et de jour en jour plus fermes et décisifs, l'âme se forme à l'abandon. C'est surtout au Carmel que Thérèse posa ces actes héroïques. Elle écrit à sa sœur Agnès de Jésus durant la retraite préparatoire à sa prise d'habit:

> *Je crois que le travail de Jésus pendant cette retraite a été de me détacher de tout ce qui n'est pas Lui...*[61]

Vingt mois plus tard, Thérèse fait profession. À cette époque, il était d'usage que la professe au jour de ses vœux porte sur son cœur un billet où elle demande pour elle ou pour ses amis les grâces qu'elle désire obtenir. Dans sa prière nous retrouvons entre autres demandes comme un écho de l'âme de Thérèse qui reprend à son compte la spiritualité de saint Jean de la Croix dont elle s'est imprégnée tout au long de l'année 1890[62]:

> *... O Jésus (...) Que je ne cherche et ne trouve jamais que toi seul! que les créatures ne soient rien pour moi et moi rien pour elles mais toi Jésus sois tout!... Que les choses de la terre ne puissent jamais troubler mon âme, que rien ne trouble ma paix*[63].

En effet, ce n'est que lorsque l'habitude du détachement des créatures est devenue très solide qu'elle laisse à l'âme la paix, ce repos relatif que suppose l'abandon parfait. Or, ce détachement habituel implique un état de "sainte indifférence" par rapport à tout le créé comme l'explique St Ignace dans ses *Exercices* et St François de Sales dans le *Traité de l'Amour de Dieu.*

> *Si vous saviez combien je veux être indifférente aux choses de la terre, que m'importent toutes les beautés, je serais malheureuse en les possédant, mon cœur serait si vide!...*[64]

60. L.T.244, 9 juin 1897, à l'abbé Bellière, p. 1015.

61. L.T.78, 8 janvier 1889, p. 439.

62. Ms A 83 r°, p. 267: " Ah! que de lumières n'ai-je pas puisées dans les œuvres de Notre P. St J. de la C.!... ". La pensée "tirée" le jour de la fête de St Jean de la Croix le 24 novembre éclaire rétrospectivement la leçon du docteur des nuits, en cette année 1891: " Ma fille, je vous laisse mon dépouillement intérieur. L'Ame qui veut posséder Dieu entièrement doit renoncer à tout pour se donner toute entière à ce grand Dieu!... " in C.G. II, p. 618.

63. Billet de Profession, Pri. 2, p. 507.

64. L.T. 74, 6 janvier 1889, à Sr Agnès de Jésus, pendant sa retraite de prise d'habit, p. 429.

Thérèse poussa ce détachement à un degré rare: elle céda tous ses mérites à l'Eglise et aux âmes:

> *Rien ne me tient aux mains. Tout ce que j'ai, tout ce que je gagne, c'est pour l'Eglise et les âmes. Que je vive jusqu'à 80 ans, je serai toujours aussi pauvre*[65].

De sorte qu'elle put dire à Dieu:

> *Au soir de cette vie, je paraîtrai devant vous les mains vides; car je ne vous demande pas Seigneur de compter mes œuvres...*[66]

Elle revient souvent sur ce point ; en outre, elle se détacha même des consolations spirituelles et de tous les dons de Dieu, ne voulant purement que Dieu seul:

> *... au contraire, elle [Thérèse] est heureuse de suivre son fiancé à cause de l'amour de Lui seul et non pas à cause de ses dons... Lui seul il est si beau, si ravissant! même quand Il se tait...même quand Il se cache!...*[67]

Ce détachement de tout le créé est la condition requise pour l'abandon parfait puisqu'on ne peut se lancer dans les bras de Dieu qu'après avoir quitté ceux des créatures.

S'attacher amoureusement à Dieu est l'élément positif de l'abandon. En effet, on n'abandonne les créatures que pour s'abandonner soi-même au Créateur en le laissant pleinement maître de la place:

> *...C'est l'amour seul qui m'attire...(...) c'est l'abandon seul qui me guide, je n'ai point d'autre boussole!... Je ne puis plus rien demander avec ardeur excepté l'accomplissement parfait de la volonté du Bon Dieu sur mon âme sans que les créatures puissent y mettre obstacle*[68].

Donc, s'abandonner à Dieu est le second sens spirituel de la vertu d'abandon, et c'est évidemment le plus parfait. Thérèse avait admirablement bien saisi le fait et la nature du lien intime qui unit les deux éléments qui composent l'abandon. Une novice lui dit un jour:

> *- Oh! quand je pense à tout ce que j'ai à acquérir!*

Thérèse lui répondit aussitôt :

> *- Dites plutôt à perdre. C'est Jésus qui remplira votre âme, à mesure que vous la débarrasserez de ses imperfections*[69].

65. *Derniers Entretiens*, 12.7.3, p. 256.

66. Acte d'offrande, Pri. 6, p. 515. Le *Catéchisme de l'Eglise Catholique,* au n° 2011, se réfère à cette citation de Thérèse pour illustrer que «La charité du Christ est en nous la source de tous nos mérites devant Dieu. La grâce en nous unissant au Christ d'un amour actif, assure la qualité surnaturelle de nos actes et, par suite, leur mérite devant Dieu comme devant les hommes. Les saints ont toujours eu une conscience vive que leurs mérites étaient pure grâce».

67. L.T. 111, 30-31 août 1890, à Sœur Marie du Sacré Cœur, p. 560.

68. Ms A 83 r°, p. 266.

69. C S G, pp. 25-26.

En effet, toute imperfection a sa racine dans une attache plus ou moins déréglée à soi-même ou aux créatures. Donc, perdre cette attache en s'en débarrassant, c'est faire le vide en son âme, que Dieu vient immédiatement remplir en s'attachant à elle d'un nouveau lien. C'est vraiment le cas de redire que "qui perd gagne!".

Remarquons en outre que l'abandon peut revêtir diverses formes comme on le voit dans la vie des saints. Or, celle dont se servit Thérèse est très caractéristique et dépeint au vif sa petite voie.

> *Rester petit, c'est reconnaître son néant, attendre tout du bon Dieu, ne pas trop s'affliger de ses fautes. Enfin, c'est ne s'inquiéter de rien, ne point gagner de fortune. Même chez les pauvres, tant que l'enfant est tout petit on lui donne ce qui lui est nécessaire, mais aussitôt qu'il a grandi, son père ne veut plus le nourrir et lui dit: "Travaille maintenant, tu peux te suffire à toi-même". Eh bien, c'est pour ne jamais entendre cela que je n'ai pas voulu grandir, me sentant incapable de gagner ma vie, la vie éternelle*[70].

Ainsi Thérèse s'attache amoureusement à Dieu, s'abandonnant toute à sa conduite, n'aimant plus que ce qu'Il aime, ne voulant plus que ce qu'Il veut, ne craignant plus que de Lui faire de la peine, ne désirant plus que de Le posséder pour toujours au ciel. Or cet attachement est si intimement pénétré d'amour, que la volonté humaine s'unit, se livre, s'abandonne à celle de Dieu comme le fer incandescent au feu qui l'embrase: de là cette habitude de parfaite conformité qui moralement transforme l'âme en Dieu. C'est donc vraiment un repos divin dont la douceur et la sublimité échappent à nos investigations. Cet abandon est la cime de l'amour.

Pour Sr Thérèse de St Augustin, "aussi vertueuse que rigide", Thérèse de l'Enfant Jésus écrit cette poésie: "L'abandon est le fruit délicieux se l'amour"[71] dans laquelle nous retrouvons le fond de son âme car pour Thèrèse, l'abandon n'est pas l'ouvrage de celui qui veut, ni de celui qui court, mais de Dieu qui fait miséricorde. Nous en citons quelques versets:

> *Il est sur cette terre / Un Arbre merveilleux / Sa racine, ô mystère!/ Se trouve dans les Cieux...*
> *Jamais sous son ombrage / Rien ne saurait blesser / Là sans craindre l'orage / On peut se reposer.*
> *De cet Arbre ineffable / L'Amour voilà le nom, / Et son fruit délectable / S'appelle l'Abandon.*
> *Ce fruit dès cette vie / Me donne le bonheur / Mon âme est réjouie / Par sa divine odeur.*

70. *Derniers Entretiens*, 7.8.3, p.308 - 309.
71. P. N. 52, 31 mai 1897.

Il me donne en ce monde / Un océan de paix / En cette paix profonde / Je repose à jamais..
Seul l'Abandon me livre / En tes bras ô Jésus / C'est lui qui me fait vivre / De la vie des Elus.

A toi je m'abandonne / (...) M'endormant sur ton cœur /
Toutes les créatures / peuvent me délaisser / Je saurai sans murmures / Près de toi m'en passer. (...).

La nature et les éléments de l'abandon sont manifestes dans cette poésie: le repos jusqu'à s'endormir sur le cœur de Dieu; le détachement des créatures et d'elle-même; enfin l'attachement à Dieu jusqu'à l'oubli de tout le créé. Elle parle également des effets de l'abandon: la liberté des enfants de Dieu, l'intimité avec le Christ, la paix qui selon St Thomas d'Aquin est la perfection de la joie.

On comprend alors la joie profonde et sereine de l'âme de Thérèse:

Oh! qu'elle est douce la voie de l'Amour!... Comme je veux m'appliquer à faire toujours avec le plus grand abandon, la volonté du Bon Dieu!...[72]

C'est ce dont Thérèse s'applique à convaincre Sœur Marie du Sacré Cœur, sa marraine:

Je comprends si bien qu'il n'y a que l'amour qui puisse nous rendre agréables au Bon Dieu, que cet amour est le seul bien que j'ambitionne. Jésus se plaît à me montrer l'unique chemin qui conduit à cette fournaise Divine, ce chemin c'est l'abandon du petit enfant qui s'endort sans crainte dans les bras de son Père... [73]

En ce qui concerne la petite voie, "l'abandon du petit enfant" en est un thème essentiel qui n'a fait que se développer pendant toute l'existence de Thérèse. Il revient souvent dans les poésies:

Ineffable abandon! Divine mélodie! / Tu dévoiles l'amour par ton céleste chant./ L'amour qui ne craint pas, qui s'endort et s'oublie / Sur le cœur de son Dieu, comme un petit enfant...
(...) Cécile, prête-moi ta douce mélodie (...) / Obtiens-nous de goûter sur la rive étrangère / Le parfait abandon, ce doux fruit de l'amour[74].

Nous retrouvons le même leitmotiv dans "Mon Ciel à moi":

Mon ciel est de rester toujours en sa présence / De l'appeler mon Père et d'être son enfant / Entre ses bras divins, je ne crains pas l'orage / Le total abandon voilà ma seule loi: / Sommeiller sur son Cœur, tout près de son Visage / Voilà mon Ciel à moi!...[75]

72. Ms A 84 v°, p. 272.
73. Ms B 1 r°, p. 283-284.
74. P N 3, *Sainte Cécile*, p.47-49.
75. P N 32, *Mon ciel à moi*, p. 171.

De fait, c'est bien la "petite doctrine" que Sœur Marie du Sacré Cœur a demandé à Thérèse de lui enseigner. Selon nous, le Manuscrit B pourrait s'intituler: "La doctrine de la petite voie de Sainte Thérèse de l'Enfant Jésus":

> *Ah! si toutes les âmes faibles et imparfaites sentaient ce que sent la plus petite de toutes les âmes, l'âme de votre petite Thérèse, pas une seule ne désespérerait d'arriver au sommet de la montagne de l'amour, puisque Jésus ne demande pas de grandes actions, mais seulement l'abandon et la reconnaissance*[76].

Thérèse deux mois avant sa mort insiste encore sur cette attitude dans sa lettre à l'abbé Bellière:

> *Quand je serai au port je vous enseignerai, cher petit frère de mon âme, comment vous devrez naviguer sur la mer orageuse du monde avec l'abandon et l'amour d'un enfant qui sait que son Père le chérit et ne saurait le laisser seul à l'heure du danger. Ah! que je voudrais vous faire comprendre la tendresse du Cœur de Jésus, ce qu'Il attend de vous*[77].

La confiance et l'abandon font de Thérèse un être heureux parce que, selon nous, elle a incarné la première Béatitude: "Heureux les pauvres en esprit car le Royaume des cieux est à eux". Pauvre de tout, Thérèse est par son immense confiance riche de Dieu. Elle peut dire avec St Jean de la Croix: "Tout est à nous, tout est pour nous"[78].

Cette jeune moniale a perçu sa vie comme un don: un don de Dieu, un don à Dieu. Son unique désir est d'aimer toujours plus. «Sa petite voie (...) s'adressera aussi d'abord à ceux qui sont possédés du même désir, elle [Thérèse] veut encourager ce désir, le libérer ou, s'il le faut, l'éveiller, et elle promettra le secret d'un exaucement infaillible de cet élan»[79].

La conséquence "logique" de la petite voie est l'Offrande à l'Amour Miséricordieux. Et cela nous permet de souligner la profonde cohérence qui règne dans la vie de Thérèse. De fait, l'unité de son Acte d'offrande avec la petite voie est frappante. On ne peut pas séparer l'un de l'autre. L'offrande à l'Amour Miséricordieux est l'expression, sous forme de prière, de la petite voie.

3. Thérèse de l'Enfant-Jésus et Thomas d'Aquin

Dans un ouvrage consacré au Cardinal Journet, le Père Emonet, o.p., remarquait que dans son livre *Connaissance et Inconnaissance de Dieu,*

76. Ms B 1 v°, p. 284-285.
77. L.T. 258, à l'abbé Bellière, 18 juillet 1897, p. 1040.
78. St Jean de la Croix, *Oeuvres spirituelles*, Paris, 1947, " Prière de l'âme embrasée ", p. 1182-1183.
79. Patfoort A., o.p., " Voie d'enfance spirituelle ", in *Angelicum*, n° 47, 1970, p. 68.

où il expliquait pourquoi les mots humains peuvent contenir en vérité le mystère de Dieu, le cardinal exaltait "l'ignorance qui sait", la docte ignorance. Pour une miette de connaissance mystique, il aurait volontiers donné et à chaque fois toute sa science de théologien! «Ce qu'il y a de plus apparent, mais de moins parfait (disait-il) se trouve au service de ce qui est le plus parfait, mais demeure caché: la contemplation, une connaissance secrète et pauvre» [80].

Thérèse, vivait sous l'influence de l'Esprit Saint, et dans sa contemplation, Il lui a donné de pénétrer le sens des écritures. A une époque marquée par le jansénisme, Thérèse a découvert Dieu comme un Père miséricordieux et non comme un Dieu justicier [81]. Nous sommes frappée de voir combien sa spiritualité est en consonance avec la théologie de Saint Thomas d'Aquin[82]. Nous allons le montrer par quelques textes.

Quelques mois avant sa mort, Thérèse affirmait:

> *Ne vous faites pas de peine si je souffre beaucoup et si vous ne voyez en moi, comme je vous l'ai déjà dit, aucun signe de bonheur au moment de ma mort... Notre Seigneur est bien mort Victime d'amour, et voyez quelle a été son agonie!*[83]

Alors que tant d'hommes pensent encore que Jésus a été lui-même à notre place victime de la justice vindicative de son Père, Saint Thomas insiste qu'il s'agit d'une justice d'amour car la Rédemption est une œuvre d'amour et de miséricorde. C'est l'amour miséricordieux et lui seul qui pouvait déterminer le Verbe fait chair à assumer la moindre des peines dues à nos péchés. Justice oui, mais justice d'amour: «En souffrant par amour et par obéissance, le Christ a offert à Dieu beaucoup plus que ne pouvait exiger le rachat de toutes les offenses du genre humain, à cause de l'immensité de sa charité, à cause de la vie qu'Il sacrifiait, car c'était la vie d'un Dieu et d'un homme, à cause enfin de l'étendue et de la profondeur de ses souffrances»[84].

Et Thérèse d'affirmer encore un mois plus tard:

80. Cf. EMONET P. M., o.p., *Le Cardinal Charles Journet, Portrait intérieur,* Chambray-lès-Tours, 1983, p.141-142.

81. Cf. notre étude " L'antigiansenismo di Teresa di Lisieux " in *Rivista di Scienze dell'educazione*, anno XXIV, 2, 1996, pp. 257-265. Dans son livre *Le contemplatif et la croix*, Paris, 1956, p.75, le père P. Th. DEHAU écrivait: «Nous autres en France, nous avons eu l'esprit et plus encore l'imagination souvent faussés par le jansénisme».

82. Dans la conclusion de son livre *La Rédemption par le sang,* Paris, 1959, le père Philippe de la Trinité o c d, écrit: «la spiritualité de Sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus est dans l'axe de la dogmatique de Saint Thomas d'Aquin» (p. 117).

83. *Novissima Verba*, 4.6.1, in *Dernières Paroles*, synopse, p. 61.

84. ST THOMAS D'AQUIN, *Somme Théologique*, III a, 48, 2, c: " Christus autem, ex caritate et obedientia patiendo, majus aliquid Deo exhibuit quam exigeret recompensatio totius offensae humani generis. Primo quidem, propter magnitudinem caritatis ex qua patiebatur. Secundo, propter dignitatem vitae suae, quam pro satisfactione ponebat, quae erat vita Dei et hominis. Tertio, propter generalitatem passionis et magnitudinem doloris assumpti ".

Notre Seigneur est mort sur la croix et dans les angoisses, et voilà pourtant la plus belle mort d'amour qu'on ait jamais vue[85].

Thérèse rejoint ainsi le commentaire de St Thomas au verset 31 du chapitre XIV de saint Jean: "Il faut que le monde sache que j'aime le Père". «Deux motifs déterminèrent le Christ à endurer la mort, à savoir l'amour de Dieu et l'amour du prochain»[86]. «Le Fils s'est livré par amour»[87]. «Le Christ a accepté de mourir par amour»[88]. Les textes abondent en ce sens.

Dans le Manuscrit B, la lettre à Sœur Marie du Sacré Cœur, Thérèse écrivait:

O Jésus, je le sais, l'amour ne se paie que par l'amour, aussi j'ai cherché, j'ai trouvé le moyen de soulager mon cœur en te rendant Amour pour Amour[89].

Elle s'en expliquait ainsi à sa sœur Marie:

Je ne suis qu'une enfant, impuissante et faible, cependant c'est ma faiblesse même qui me donne l'audace de m'offrir en Victime à ton Amour, ô Jésus! Autrefois les hosties pures et sans taches étaient seules agréées par le Dieu Fort et Puissant. Pour satisfaire la Justice Divine il fallait des victimes parfaites, mais à la loi de crainte a succédé la loi d'Amour, et l'Amour m'a choisie pour holocauste, moi, faible et imparfaite créature... Ce choix n'est-il pas digne de l'Amour?... [90]

Et vers la fin de ce même texte nous trouvons:

Jésus, je suis trop petite pour faire de grandes choses... et ma folie à moi, c'est d'espérer que ton Amour m'accepte comme victime... [91]

Son offrande à l'Amour miséricordieux est, certes, bien connue; sans l'analyser totalement, relevons ce qui intéresse notre réflexion par rapport à Saint Thomas.

Cette année, le 9 juin, fête de la Sainte Trinité, j'ai reçu la grâce de comprendre plus que jamais combien Jésus désire être aimé. Je pensais aux âmes qui s'offrent comme victimes à la Justice de Dieu afin de détourner et d'attirer sur elles les châtiments réservés aux coupables, cette offrande me semblait grande et généreuse, mais j'étais loin de me sentir portée à la faire[92].

85. *Novissima Verba*, 4.7, *Dernières Paroles*, p. 97

86. St Thomas d'Aquin, *in Jo.*, XVI, lec. 8, éd. CAI, Marietti, Torino, n. 1976.

87. St Thomas d'Aquin, *Somme théologique*, IIIa, 47, 3, sol. 3: "Pater enim tradidit Christum, et ipse seipsum, ex caritate ".

88. St Thomas d'Aquin, *S.T.*, IIIa, 47, 4, s.2: "Passio Christi fuit sacrificii oblatio inquantum Christus propria voluntate mortem ex caritate".

89. Ms B, 4 r°, p. 301.

90. Ms B, 3 v°, p. 300-301.

91. Ms B, 5 v°, p. 315.

92. Ms A 84 r°, p. 270-271.

Ce texte mérite toute notre attention. S'offrir à la justice de Dieu pour porter les châtiments réservés aux coupables ne peut être que le fruit d'un grand amour de Dieu et des pécheurs, et ne peut donc partir que d'une intention subjectivement grande et généreuse, - c'est vrai - mais Thérèse était loin de s'y sentir portée... Et pourquoi? parce qu'elle vivait sous la motion du Saint-Esprit qui ne pouvait pas l'y porter, et cela pour deux raisons. D'une part, en effet, seul le pécheur peut, pour son péché personnel, s'offrir à la justice divine; mais vivant dans l'humilité qui est la vérité, Thérèse ne pouvait être portée à souffrir autant qu'elle avait souffert et devait encore souffrir pour expier seulement ses petites fautes, négligences ou imperfections; d'autre part, l'âme généreuse qui veut expier aussi pour les péchés des autres ne peut absolument pas, sous cet aspect-là s'offrir en victime à la justice divine, en rigueur de termes. Voilà où Thérèse rejoint magnifiquement l'intuition la plus profonde de saint Thomas d'Aquin en matière de Rédemption: elle ne pouvait s'offrir qu'à l'Amour miséricordieux, et cela dans un mouvement d'amour miséricordieux.

«L'œuvre de la justice divine, avait écrit saint Thomas, présuppose toujours l'œuvre de la miséricorde et elle y a fondement» [93]. Thérèse lui fait écho:

> *Je comprends cependant que toutes les âmes ne peuvent pas se ressembler, il faut qu'il y en ait de différentes familles afin d'honorer spécialement chacune des perfections du Bon Dieu. A moi Il a donné sa Miséricorde infinie et c'est à travers elle que je contemple et adore les autres perfections Divines!... Alors toutes m'apparaissent rayonnantes d'amour, la Justice même (et peut-être encore plus que toute autre) me semble revêtue d'amour...* [94]

Nous sommes là au cœur du mystère de la Rédemption. La *Somme Théologique* contient ces perles précieuses: «Le sacrement de l'Eucharistie opère dans l'homme l'effet que la Passion a produit dans le monde»[95]. «Le sacrement de l'Eucharistie libère l'homme du purgatoire pour autant qu'il est un sacrifice de satisfaction pour le péché»[96].

Ayant reçu de si vives lumières sur le mystère de la Rédemption, Thérèse ne pouvait, elle aussi, qu'en mieux saisir la profonde efficacité de purification, toujours actuelle, dans la confiance et dans l'amour, pour toute âme de bonne volonté. Elle poursuit:

> *Il me semble que l'Amour me pénètre et m'environne, il me semble qu'à chaque instant cet Amour Miséricordieux me renouvelle, purifie mon âme*

93. St Thomas d'Aquin, *S.T.*, Ia, 21, 4 c: " Opus autem divinae justitiae semper praesupponit opus misericordiae, et in eo fundatur ".

94. Ms A 83 v°, p. 270.

95. St Thomas d'Aquin, *S.T.*, IIIa, 79, 1, 2 r.: "Et ideo effectum quem passio Christi fecit in mundo, hoc sacramentum facit in homine ".

96. St Thomas d'Aquin, *S.T.*, IIIa, 52, 8, 2 r.: "Unde sacramentum Eucharistiae liberat homines a purgatorio inquantum est quoddam sacrificium satisfactorium pro peccato".

et n'y laisse aucune trace de péché; aussi, je ne puis craindre le purgatoire... Je sais que par moi-même, je ne mériterais pas même d'entrer dans ce lieu d'expiation, puisque les âmes saintes peuvent seules y avoir accès mais je sais aussi que Jésus ne peut désirer pour nous de souffrances inutiles et qu'Il ne m'inspirerait pas les désirs que je ressens, s'Il ne voulait les combler... [97]

D'où ce souhait dans l'acte d'offrande:

Qu'ainsi je devienne Martyre de votre Amour, ô mon Dieu!... Que ce martyre après m'avoir préparée à paraître devant vous me fasse enfin mourir et que mon âme s'élance sans retard dans l'éternel embrassement de Votre Miséricordieux Amour...[98]

Sur son lit de mourante, où elle achevait son holocauste, broyée par la douleur morale et physique, Thérèse traçait ces lignes au crayon:

O mon Dieu que vous êtes doux pour la petite victime de votre Amour Miséricordieux![99]

Elle avait écrit au père Roulland:

Comment (Dieu) purifierait-Il dans les flammes du purgatoire des âmes consumées des feux de l'amour divin?[100]

C'est la même certitude dans la lettre à l'abbé Bellière:

Ah! mon frère, que la bonté, l'amour miséricordieux de Jésus sont peu connus!... Il est vrai que pour jouir de ces trésors, il faut s'humilier, reconnaître son néant, et voilà ce que beaucoup d'âmes ne veulent pas faire, mais, mon petit frère, ce n'est pas ainsi que vous agissez, aussi la voie de la confiance simple et amoureuse est bien faite pour vous[101].

«Du côté de Dieu, écrit Saint Thomas, nous ne pouvons jamais surabonder en la pratique de l'espérance, car sa bonté est infinie»[102], et c'est en traduisant comme mot pour mot, sans le savoir, cette belle pensée de saint Thomas d'Aquin que Thérèse nous a livré le secret de sa voie d'enfance:

On n'a jamais trop de confiance envers le bon Dieu, si puissant et si miséricordieux[103].

97. Ms A 84 r° - 84 v°, p. 271-272.
98. Pri. 6, p. 515.
99. L.T. 262, 3 août 1897, à Sr. Geneviève, p. 1058.
100. L.T. 226, 9 mai 1897, p. 983.
101. L.T. 261, 26 juillet 1897, p. 1052-1053.
102. St Thomas d'Aquin, *S.T.*, Ia-IIae, 64, 4, 3 r.: " Non autem potest esse superabundantia spei ex parte Dei, cujus bonita est infinita ".
103. *Histoire d'une âme*, chap. XII, p. 246.

III. Motifs de suivre la "petite voie" thérésienne

Je veux chercher le moyen d'aller au ciel par une petite voie droite, bien courte, une petite voie toute nouvelle [104].

1. La petite voie thérésienne est facile

Précisons bien le sens de cet important adjectif. Si par ce terme on entendait une suppression ou une mitigation de la doctrine du Christ sur l'abnégation, le renoncement, la nécessité de porter la croix pour être son disciple on se tromperait grossièrement. Thérèse, ni par ses enseignements, ni par ses exemples, n'a eu la pensée d'indiquer une voie différente de celle prêchée par Notre Seigneur. Donc, sous ce point de vue capital, la voie thérésienne n'est pas plus facile que la voie évangélique, car de fait, elle est la voie évangélique.

Mais Jésus a dit formellement que "son joug est doux et son fardeau léger"[105]. Par conséquent, la doctrine du Christ, tout en restant un joug et un fardeau pour notre nature corrompue, nous prêche en réalité un service doux et léger, digne de notre Père qui nous aime comme ses enfants. C'est en ce sens que le joug et le fardeau du Sauveur sont faciles à porter. Thérèse avait parfaitement compris cette vérité:

> *Si c'est difficile (dit-elle, en expliquant un conseil du Christ à propos de la pauvreté) de donner à quiconque demande, ce l'est encore bien plus de laisser prendre ce qui appartient sans le redemander. O ma Mère, je dis que c'est difficile, je devrais plutôt dire que cela semble difficile, car le joug du Seigneur est suave et léger, lorsqu'on l'accepte, on sent aussitôt sa douceur*[106].

Or, c'est précisément le mérite de la doctrine de Thérèse de nous apprendre une voie toute nouvelle qui rend l'acceptation du joug divin plus facile. Nous en connaissons déjà la substance; il ne reste donc qu'à expliquer et à prouver en quoi elle est nouvelle, droite et courte, et partant plus facile.

Sa doctrine est *nouvelle* par la manière de réduire les divers moyens de perfection à l'unité d'un principe suprême qui est l'amour de Dieu: de là son nom de petite voie d'amour. En effet, les divers moyens de perfection se rapportent à la pratique des vertus; or on peut les pratiquer de deux manières:

104. Ms C 2 v°m p. 326.
105. Mt XI, 30.
106. Ms C 16 r°, p. 366.

a) en vue de leur objet formel propre à chacune, c'est leur essence dont la multiple variété, spécifiquement diverse, manifeste les nombreuses beautés de l'ordre moral. Ainsi, autre est l'essence de la vertu de pauvreté qui règle l'usage des biens de la fortune; autre celle de la chasteté qui modère les plaisirs de la chair; autre celle de l'obéissance qui fixe la soumission due à l'autorité.

b) La seconde manière, c'est de pratiquer ces mêmes vertus sous l'impulsion du principe suprême de l'amour divin; car la charité peut, sans les absorber, commander à chacune d'exercer ses actes propres. Or, telle fut la réduction à l'unité sur laquelle Thérèse basa sa petite voie d'amour; et grâce à cette réduction, théologiquement inattaquable, la voie de la perfection fut considérablement simplifiée, et partant, rendue plus aisée.

D'ailleurs cette méthode si simple de Thérèse est conforme au conseil de l'Esprit Saint qui nous recommande d'éviter la multiplicité dans nos actions: «Mon fils, n'entreprends pas beaucoup d'affaires»[107].

La saine philosophie nous enseigne la même doctrine en prouvant que la solide et fructueuse attention de l'âme est rendue difficile par l'application à trop de choses (*pluribus intentus, minor est singula sensus*). Et l'expérience ne confirme que trop combien la dispersion de l'esprit sur mille objets empêche tout progrès sérieux.

A cet avantage du côté de l'esprit, s'en ajoute un plus important encore du côté de la volonté. La pratique des vertus sous l'impulsion de leurs motifs formels ne suscite pas le courageux élan que produit l'impulsion de l'amour, et Thérèse ne l'ignorait pas:

> *... c'est bien vrai que "jamais l'amour ne prétexte d'impossibilité parce qu'il se croit tout possible et permis"... La prudence humaine au contraire tremble à chaque pas...*[108]

On peut donc avec beaucoup de raison, appliquer à la petite voie d'amour de Thérèse le grand éloge que l'Esprit Saint rend à la Sagesse en disant que: «A cause de son unité elle peut tout»[109]. La petite voie, c'est la sagesse de l'amour en action et résumée en peu de mots, clairs et simples.

Par les considérations qui précèdent, on comprendra maintenant que Thérèse eut raison d'appeler sa petite voie d'amour, *une voie bien droite, bien courte, toute nouvelle*. Elle est *droite* puisque l'amour unit l'âme à Dieu sans aucun détour; elle est *courte* puisqu'elle évite toutes les courbes qu'on doit faire forcément en pratiquant les vertus d'après les motifs des objets formels de chacune, enfin elle est *nouvelle* par la réduction des divers moyens de perfection à l'unité de l'amour.

107. Ec XI, 10.
108. Ms A 75 v°, p. 238, "jamais l'amour ne prétexte d'impossibilité" Imitation III, 5.4.
109. Sg VII, 27.

2. La petite voie thérésienne est sûre

La facilité d'une voie, pour attrayante qu'elle puisse être, ne déterminera jamais une personne sérieuse à la suivre à moins d'avoir en outre des preuves suffisantes qui en garantissent la sécurité. C'est de la prudence élémentaire, d'autant plus qu'il n'est pas rare encore d'entendre des objections contre la petite voie thérésienne. Car Sœur Thérèse était si jeune! Sans doute, on aurait tort de mésestimer les lumières de l'expérience que donne l'âge mûr. Mais Dieu n'est pas obligé de s'en tenir à cette règle. N'a-t-il pas parlé au grand-prêtre Élie par la bouche de l'enfant Samuel? et même au prophète Balaam par celle d'une ânesse?

Aussi l'Esprit Saint au livre de la Sagesse est formel sur ce point: «La vieillesse honorable n'est pas celle que donne de longs jours, elle ne se mesure pas au nombre des années; c'est cheveux blancs pour l'homme que l'intelligence, c'est un âge avancé qu'une vie sans tache»[110]. Thérèse n'eut pas de cheveux blancs, elle était par contre douée d'une intelligence très précoce et son éminente sainteté lui donna une rare maturité d'esprit dans les affaires spirituelles. Au Carmel, sa prieure ne craignit pas de lui confier l'importante charge de la direction des novices. Dans sa modestie elle fit à ce sujet les réflexions suivantes:

> *Vous n'avez pas craint, ma Mère chérie, que j'égare vos petits agneaux; mon inexpérience, ma jeunesse ne vous ont point effrayée*[111].

Puis justifiant sa prieure, elle ajoute en tout simplicité:

> *... peut-être vous êtes-vous souvenue que souvent le Seigneur se plaît à accorder la sagesse aux petits et qu'un jour transporté de joie, Il a béni son Père d'avoir caché ses secrets aux prudents et de les avoir révélés aux plus petits. Ma Mère, vous le savez, elles sont bien rares les âmes qui ne mesurent pas la puissance divine à leurs courtes pensées, elles veulent bien que partout sur la terre il y ait des exceptions, seul Le Bon Dieu n'a pas le droit d'en faire. Depuis bien longtemps, je le sais, cette manière de mesurer l'expérience aux années se pratique parmi les humains, car, en son adolescence le Saint roi David chantait au Seigneur: "Je suis jeune et méprisé". Dans le même psaume 118 il ne craint pas de dire cependant: "Je suis devenu plus prudent que les vieillards: parce que j'ai recherché votre volonté... Votre parole est la lampe qui éclaire mes pas... Je suis prêt d'accomplir vos ordonnances et je ne suis troublé de rien..." Mère bien-aimée, vous n'avez pas craint de me dire un jour que le Bon Dieu illuminait mon âme, qu'Il me donnait même l'expérience des années...*[112]

Soit, dira-t-on peut-être; mais Dieu a-t-Il vraiment chargé cette jeune carmélite d'annoncer au monde la doctrine de sa petite voie? La réponse

110. Sg IV, 8-9.
111. Ms C 3 v°-4 °, p. 331.
112. Ms C 4 r°, p. 331-332.

est qu'on ne peut guère en douter. D'abord c'est Thérèse elle-même qui, peu de jours avant sa mort, nous en donne l'assurance formelle:

> *Je suis sûre que ma mission va commencer, ma mission de faire aimer le bon Dieu comme je l'aime... de donner ma petite voie aux âmes. C'est le chemin de la confiance et du total abandon, je veux leur indiquer les petits moyens qui m'ont si bien réussi; leur dire qu'il n'y a qu'une seule chose à faire ici-bas: jeter à Jésus les fleurs des petits sacrifices, le prendre par des caresses! C'est comme cela que je l'ai pris et c'est pour cela que je serai si bien reçue!*[113]

Voilà le message de Thérèse: on ne ment pas au seuil de l'éternité; et puis la réalité a confirmé la prophétie: le monde entier connaît sa petite voie.

Conclusion

Le 30 septembre 1997, un siècle se sera écoulé depuis la mort de Thérèse de Lisieux. Son message a été transmis. Les pensées de Thérèse sont devenues un bien commun:

> *«Elles ont été intégrées à la spiritualité de notre temps, elles ont contribué à la modeler, au point même que l'on ne sait plus tout ce qu'on lui doit. Plus puissamment peut-être que d'autres, parce qu'elle a tout dit avec simplicité, d'une façon si limpide que tout le monde l'a comprise, Thérèse nous a aidés à nous rapprocher de l'Ecriture; elle nous a guéris du jansénisme en faisant pleinement droit au Dieu d'amour; elle a approfondi notre conscience d'être d'Eglise et a montré comment tous les hommes avec leurs moyens propres et dans leur cadre habituel pouvaient être de parfaits chrétiens»*[114].

Thérèse de Lisieux est devenue Thérèse du Monde entier. Sa doctrine théologique et spirituelle a nourri et nourrit des millions de personnes. «Les témoignages en sont innombrables. Thérèse a enseigné "la voie de la confiance simple et amoureuse", "celle de la souffrance unie à l'amour" aux plus humbles chrétiens comme aux Papes, à une foule d'hommes et de femmes de toute culture et de toute classe sociale, souvent à des jeunes assoiffés d'absolu, aussi bien dans les anciens ordres religieux de spiritualités variées que dans les nouvelles communautés[115] et les mouvements chrétiens nés depuis le Concile. Mais des témoins de la présence de Thérèse s'élèvent aussi au-delà des frontières confessionnelles, chez les orthodoxes, les protestants, et même parmi les musulmans (...), l'enseignement thérésien (...) [a] une portée oecuménique et

113. N V 17 juillet 1897.

114. C. de MEESTER, *Les mains vides*, Paris, 1978, p. 9.

115. Il y a 1297 institutions dans le monde placées sous le patronage de Thérèse, et une cinquantaine de Congrégations l'ont pour patronne.

religieuse universelle. Oui, la Patronne des Missions fait résonner sa "petite doctrine" jusqu'aux confins de la terre»[116].

Après le Concile Vatican II, on s'est aperçu - entre autres - que le chapitre V de la Constitution sur l'Eglise, consacré à l'appel universel à la sainteté, doit beaucoup à Thérèse même si elle n'y est pas explicitement citée.

Quand, en 1990, s'est tenu à Rome le Synode sur "la formation des prêtres", le Cardinal Poupard, président du Conseil pontifical pour le Dialogue avec les non-croyants, a rappelé que Sainte Thérèse «continue aujourd'hui de féconder le ministère des prêtres, spécialement des jeunes qui sont attirés par son message. Il serait donc important de lui donner une place de choix dans le cursus des études de théologie spirituelle»[117].

Au seuil du Troisième Millénaire et surtout en cette première année du Jubilé centrée sur Jésus Christ, le Pape Jean Paul II insiste sur la nécessité «de susciter chez tous les fidèles *une réelle aspiration à la sainteté*»[118]. Toute sa vie Thérèse a entretenu cette aspiration: par la fréquentation de l'Ecriture, par la prière. Sa vie tout entière peut nous aider dans "la *réflexion sur le Christ,* Verbe du Père, fait homme par l'action de l'Esprit Saint (...). Pour connaître la véritable identité du Christ, il convient que les chrétiens, surtout au cours de cette année, *reviennent à la Bible avec une attention renouvelée*, "soit par la sainte liturgie imprégnée des paroles de Dieu, soit par une pieuse lecture (...)[119]. Les œuvres de Thérèse peuvent nous aider beaucoup, elles sont une source pure et limpide, elles nous rappellent les vérités enseignées par Jésus et nous centrent sur l'essentiel: Aimer.

Rome, le 9 Avril 1997
Anniversaire de l'entrée de Thérèse au Carmel
Sœur Françoise-Thérèse LAMOUREUX O.P.

116. *Oeuvres Complètes*, 1992, pp. 8 -9.
117. In *Osservatore Romano* du 17 /10/1990.
118. JEAN PAUL II, *Tertio millenio adveniente*, n° 42.
119. *idem*, n° 40.

Une apologie du purgatoire par un protestant français du XVII^{e} siècle

Le pasteur Pierre Poiret (1646-1719) ne représente ni la doctrine ni la mentalité générale du protestantisme français du XVIIe siècle. Marjolaine Chevallier résume en ces lignes l'ouvrage qu'elle a consacré à ce pasteur réformé grand défenseur de la mystique[1]:

«Né à Metz, mort à Rijusburg, près de Leyde. Après des études de théologie à Bâle et Heidelberg, Poiret fut quelques années ministre des paroisses huguenotes en pays rhénan. La prophétesse catholique[2] Antoinette Bourignon (1616-1680) dont il devint disciple eut sur sa pensée une forte influence. D'abord cartésien, auteur de plusieurs traités philosophico-théologiques, il se fera le champion de la théologie mystique, s'inspirant de certaines thèses de Jakob Böhme (1575-1624). Il édite une importante collection d'ouvrages de spiritualité, dont la première collection complète des œuvres de Mme Guyon (1648-1717) et une adaptation de *l'Imitation de Jésus Christ* pour faire participer ce 'trésor commun' aux protestants du Refuge. Ses positions iréniques, oecuméniques si l'on peut dire, lui attirèrent la réprobation de Pierre Jurieu; mais il refusa l'offre de Fénelon de se convertir au catholicisme»[3].

Nous avons lu les textes dans lesquels Poiret défend l'existence d'un état de purification après la mort, rejoignant sur ce point l'enseignement catholique sur le purgatoire. Il nous a paru intéressant de résumer les arguments par lesquels Poiret justifie cette doctrine.

Une vérité incontestable

Poiret connaît bien les objections que l'on fait à la doctrine du purgatoire. "Peu s'en faut qu'on ne la tourne en farce et comédie"[4]. Mais face à ces railleries, le pasteur déclare: «Je suis, par la grâce de Dieu, fort impartial et hors de tout attachement aveugle à aucune secte du monde,

1. *Pierre Poiret (1646-1719), Du protestantisme à la mystique,* Labor et Fides, Genève, 1994.

2. P. Pourrat la considère comme une "fausse mystique" ayant une "propension à l'illuminisme". *Dictionnaire de spiritualité*. T. 1, col. 1915-1917.

3. *Encyclopédie du protestantisme,* Cerf, Paris, Labor et Fides, Genève 1995, p. 1158-1159.

4. *L'économie de la coopération de l'homme avec l'opération de Dieu. Où sont expliquées d'origine les matières les plus essentielles de toutes à la Religion et à la Théologie, à savoir celles-de la Grâce, de la Foy, de la Purification (ou Sanctification) de la Justification, de la Régénération et de la Persévérance.* A Amsterdam chez Henri Westein 1687, t.6, p. 245.

ne me liant qu'à la seule vérité divine»[5]. Or, à ses yeux, on blesse précisément la Révélation en niant cet état de purification après la mort. Il proclame que cette doctrine est «une des vérités les plus solides et les plus fondées qui soient dans l'économie du salut»[6].

Certes, il faut écarter les représentations superstitieuses que l'on a parfois répandues: «Je déclare avant tout que je ne prétends pas m'ériger en défenseur de toutes les narrations et de toutes les fables, s'il faut le dire, que l'on a fait vulgairement du purgatoire, de sa place, de son feu matériel, de certains privilèges et moyens de n'y pas entrer ou d'en sortir bientôt»[7].

Le mot de purgatoire lui-même n'est pas le meilleur: «Pour me mettre à couvert des idées grotesques que l'on s'est formées sur cette matière et des railleries que l'on a fait, je me servirais volontiers d'un autre mot que celui de *Purgatoire:* celui de *purification* est trop général puisqu'il s'étend à ce qui se passe aussi dans cette vie. Celui de *Purgation* est pour la médecine. Prenons celui de *purification* après la mort»[8].

L'auteur a été aidé dans ses réflexions par des mystiques catholiques: «Je n'ai garde de ranger au rang de fables ce qu'en ont dit dans leurs écrits la divine Thérèse, Jean de la Croix, Tauler... Suso et d'autres âmes illuminées du S. Esprit et particulièrement, l'incomparable Dam[lle]. Bourignon»[9]. Plus loin, il évoque «l'admirable sainte Catherine de Gênes»[10].

L'auteur fait confiance à des révélations privées: «Dieu a révélé expressément cette vérité là à de très saintes âmes qui avaient commerce avec lui, dont j'ai eu le bonheur de connaître quelques-unes et de lire les écrits des autres, j'entends des théologiens mystiques, desquels j'ai quelques fois fait mention qui, ayant écrit, pénétrés qu'ils étaient des lumières et des flammes de l'amour de Dieu, conviennent tous unanimement de cette doctrine»[11].

L'Ecriture, fondement de la doctrine?

Poiret a entendu souvent cette objection: «Si cette doctrine de la purification de l'âme après la mort était véritable, d'où vient que Dieu ne nous en aurait pas averti par la révélation dans ses divines Ecritures?»[12]

5. Ibidem, p. 246.
6. Ibidem, p. 255.
7. Ibidem, p. 246.
8. Ibidem, p. 247-248.
9. Ibidem, p. 246-247.
10. Ibidem, p. 331.
11. Ibidem, p. 336.
12. Ibidem, p. 326.

Il reconnaît que la Bible ne nous offre aucun texte décisif sur ce mystère. Il mentionne certes des passages comme celui de Mt 5, 25 (évocation de la prison dont on ne sort qu'après avoir versé jusqu'au dernier centime), de Mc 9, 49 (chacun sera salé au feu), de I Co 3, 12-15 (le jugement par le feu). Il refuse de les commenter parce que leurs interprétations sont multiples en raison de positions différentes sur le mystère du salut.

«Je n'insisterai donc et ne disputerai point sur ces passages, ni sur les autres: parce que ce sont, ou des paraboles ou des similitudes ou des façons de parler métaphoriques et en un mot, des choses et des expressions énoncées selon le dessein de Dieu d'une manière à ne devoir pas être entendues d'une certaine sorte de gens et à ne l'être que de ceux qui sont disposés à en faire bon usage.»[13]

Poiret défend cette thèse: Il existe, dans l'Ecriture, des vérités suffisamment claires pour que l'on en déduise la doctrine de la purification après la mort. «Quelle nécessité y avait-il que l'Ecriture sainte enseignât directement des conclusions qu'on n'ignorait pas et qu'elle inculquât, en termes formels, une conséquence connue qui suivrait naturellement des principes qu'elle propose partout? C'est par la même raison que cette même Ecriture ne nous dit pas directement et en termes formels que l'âme soit immortelle.»[14]

Nous verrons plus loin comment l'auteur déduit du mystère de Dieu la doctrine de la purification après la mort. Il parle de "foi implicite"[15] en l'existence du purgatoire lorsqu'on considère les attributs divins face au défunt insuffisamment purifié.

Poiret estime aussi que des non-chrétiens ont eu l'intuition de cette doctrine en faisant les mêmes déductions que les chrétiens: «C'est ce qu'ont fait du passé et de temps immémorial presque tous les hommes du monde: Hébreux, Grecs, Latins et les barbares mêmes. Il en sont tous venus à reconnaître pour vérité que les âmes qui ont quitté ce monde dans un état où elles avaient encore des restes d'imperfection et de péché étaient purifiées dans la privation de la jouissance de Dieu jusqu'à un certain terme»[16].

Pourquoi une purification après la mort?

Selon Poiret, le pécheur reçoit la grâce du pardon par l'intermédiaire de la conversion. Mais ce repentir ne suffit pas habituellement pour arra-

13. Ibidem, p. 335.
14. Ibidem, p. 330.
15. Ibidem, p. 327, 328.
16. Ibidem, p. 330.

cher du cœur toute attache au péché: «Il est certain que ceux qui se convertissent véritablement à Dieu sont dans un état de grâce et de salut, quoique le péché soit encore en eux et que leur vieil Adam ne soit pas encore mort. Je veux dire que, si une personne pleine de péchés en détourne véritablement son désir et son cœur et les tourne uniquement, sincèrement et résolument vers Dieu, Dieu la reçoit en grâce, combien que ses péchés habituels et leur racine ne soient pas encore effacés ni arrachés du fond de son âme»[17].

Or, si l'homme meurt dans cet état d'imperfection, il est nécessaire qu'il soit purifié dans l'au-delà. Et cette purification ne peut pas s'opérer sans souffrance. Poiret souligne que l'âme est sensible à la douleur et qu'elle a été créée pour le bonheur de voir Dieu: «Voilà l'état de l'âme imparfaite, après la mort, fondée sur ces deux vérités incontestables; l'une, que Dieu a fait l'âme d'une nature très sensible à ce qui est dans elle, (car Dieu n'a pas fait d'elle une souche, ni un nid de ténèbres, de sommeil et d'oubli), l'autre que le sentiment de l'âme n'a pas été créé de Dieu de telle nature qu'elle acquiesçât et sentît de l'agrément dans la privation de la présence de Dieu»[18].

Ainsi, la cause principale de la souffrance est de ne pas voir le Seigneur face à face: «Parce que néanmoins elles sont dans l'état de sa grâce (celle de Dieu) et du salut, cette privation là (de la vision béatifique) ne doit-elle être que temporelle jusqu'à ce que les restes du péché soient abolies dans ces âmes-là. Or que cette privation là doive être pénible et fort sensible à une âme qui désire et qui aime Dieu sur toutes choses et qui le désirant uniquement, ne peut néanmoins en jouir encore, cela parle de soi-même»[19].

Dieu fait connaître à l'âme la profondeur du mal qui demeure en elle: «Il est certain que nulle âme ne peut être sauvée sans se bien connaître elle-même tôt ou tard: car le salut ne peut être fondé sur l'ignorance. Il faut donc qu'une âme qui a péché et qui par le péché a en elle une misère infinie, le fondement de l'Enfer, la racine de tous les maux, qui a même de fausses ou apparentes vertus, voie et sente comme il faut et vivement dans elle avant la jouissance actuelle de son salut»[20].

En cette âme, Dieu opère un véritable combat contre le mal: «Il faut que cette transformation se fasse pour qu'on soit sauvé et il est impossible qu'elle se fasse autrement que par l'infusion de la grâce et de la lumière de Dieu, laquelle doit nécessairement agir sur nos souillures en s'y opposant, les combattant et leur portant le coup de mort jusque dans les replis les plus secrets et les plus intimes de l'âme»[21].

17. Ibidem, p. 251.
18. Ibidem, p. 265.
19. Ibidem, p. 261-262.
20. Ibidem, p. 265-266.
21. Ibidem, p. 276-277.

Envisager une purification sans souffrance, c'est oublier que les grands saints ici-bas n'ont pu se détacher du mal qu'au prix d'épreuves très profondes: «Je ne sais quelle idée les hommes se fabriquent de la justice de Dieu pour s'imaginer que, mourant dans beaucoup d'impuretés, Dieu les purifiera sans douleur après cette vie lorsqu'ils voient que les plus saints et les plus justes amis de Dieu qui ont été purifiés dans cette vie ne l'ont jamais été qu'avec des souffrances de corps et d'esprit si extrêmes qu'ils auraient désespéré de douleur sans une assistance particulière de Dieu»[22].

Mais l'âme accepte dans l'amour cette épreuve: «L'amour et le désir infini que Dieu verse en l'âme et que l'âme ressent pour son Dieu lui font aimer et désirer par dessus tout sentiment et toute douleur et par dessus toute chose que la volonté et la justice de Dieu s'accomplissent»[23].

Poiret contemple la Passion du Christ: «Que des peines indicibles et un acquiescement parfait à Dieu ne soient pas choses incompatibles et qu'elles puissent se rencontrer ensemble dans un même sujet, c'est ce que la Passion de Jésus-Christ, les souffrances et martyres des saints, nous font voir à l'œil»[24].

La manifestation des attributs divins

En contemplant cette purification des âmes après la mort, Poiret se demande quels sont les attributs divins qui se manifestent.

L'auteur évoque la sainteté de Dieu. Il écrit que l'une des preuves de la doctrine qu'il défend «se tire de la considération de la sainteté de Dieu qui ne peut avoir de commerce et encore moins de parfaite union telle que l'on en a dans la vie éternelle avec des âmes encore souillées de quelques péchés»[25].

Poiret mentionne aussi la justice définie en ces termes: «Cette justice de Dieu consiste en ce qu'il laisse arriver à chacun selon ses œuvres»[26]. Et il poursuit: «Il y aurait une partialité visible dans la conduite de Dieu avec ses amis les plus fidèles et les plus intimes qui sont entrés dans la vie éternelle par mille et mille souffrances de corps et d'âme, pendant que des méchants qui auraient vécu mondainement venant à se convertir et à mourir dans la grâce de Dieu.... seraient gaillardement sauvés encore tout chaussés et tout-vêtus (pour ainsi dire) de leurs vieilles et méchantes habitudes. Il n'en sera pas ainsi. La justice de Dieu tiendra ferme la balance»[27].

22. Ibidem, p. 294-295.
23. Ibidem, p. 300.
24. Ibidem, p. 299.
25. Ibidem, p. 261.
26. Ibidem, p. 256.
27. Ibidem, p. 257.

Puisque Dieu purifie ces âmes par la souffrance, Poiret n'évite pas le mot de *colère* pour l'appliquer à Dieu. Il parle de ceux qui ont «senti vivement la colère et les coups de Dieu sur eux»[28]. Il cite, à ce sujet, pour l'appliquer au purgatoire, un texte de l'Epître aux Hébreux qui se rapporte à l'enfer: «C'est une chose terrible de tomber entre les mains du Dieu vivant (10, 31)»[29].

Très proche de la notion de justice est celle de vérité dans l'action divine. Parlant de Dieu, l'auteur déclare: «Puisqu'il est parfaitement véritable, il faut conclure que même à l'égard du mal que les bons ont commis, il leur rendra selon leurs œuvres mauvaises à la même balance qu'aux méchants, à la réserve de l'éternité des peines»[30].

Pourtant, pour éviter que l'on accuse Dieu de cruauté, Poiret refuse d'enseigner que Dieu est l'auteur direct de la souffrance: «Il faut se défaire de ce préjugé chimérique que Dieu punisse positivement les hommes. Il ne le fait pas et il ne le peut faire. Il n'a que grâce à leur donner. Mais comme cette grâce est d'une nature, d'un tour et d'un mouvement qui sont tout contraires à ceux du péché et aux plis du péché, il ne se peut faire qu'elle ne choque et ne combatte fortement les impressions du mal, combat qui, dans une âme vivante, est naturellement très sensible et très affligeant... Quand une médecine chasse dehors les mauvaises humeurs du dedans... ce n'est pas le médecin qui cause les douleurs, ce sont les mauvaises humeurs mêmes»[31].

L'auteur précise encore: «C'est par accident que les opérations divines, douces, droites et délicieuses en elles-mêmes, trouvant un sujet encore opposé à elles, le choquent et le violentent. Car au reste cette opération, cette grâce, cette cause qui afflige ainsi les âmes encore impures est en substance la même chose et la même opération qui réjouit et qui remplit de délices les âmes pures»[32].

Poiret est ainsi amené à parler de la miséricorde divine dans cette œuvre de purification: «Ne voyez-vous pas maintenant que cet état de mortification désolante où Dieu met dans cette vie et après elle les âmes qu'il veut sauver, n'est pas, comme on le dit aveuglément, une cruauté à Dieu (sic); mais que c'est une souveraine miséricorde, le fondement de la plus sublime béatitude?»[33]

28. Ibidem, p. 269.
29. Ibidem, p. 259.
30. Ibidem, p. 260.
31. Ibidem, p. 306-307.
32. Ibidem, p. 301.
33. Ibidem, p. 271.

;ier pour les âmes qui se purifient?

Les catholiques prient pour que les âmes vivant au purgatoire soient soulagées, voire délivrées de leur peine. Poiret approuve-t-il cette pratique?

Il reconnaît la valeur de l'intercession. Mais celui qui accomplit cet acte de miséricorde doit s'attendre à ce que Dieu fasse participer à la souffrance des défunts que Dieu purifie: «Dieu qui ne peut rien refuser à l'amour ni aux prières de ses amis, lui accorde cette demande autant que sa divine Sagesse lui fait voir que cela peut se faire; et alors la personne ou l'âme pour laquelle on prie est effectivement soulagée; et celui qui prie pour elle se trouve souvent chargé des peines qu'elle aurait dû avoir»[34].

Cependant, cette remise de peines n'est pas à souhaiter, car finalement, la personne qui en bénéficie sera moins heureuse au ciel que si elle avait achevé elle-même sa purification.

Poiret est mal à l'aise. D'une part, il croit à la communion des saints, mais, d'autre part, il estime indispensable cette purification nécessaire pour entrer au paradis.

Il se demande «si une âme obligée à ces sortes de peines (que l'on a là appelées secondaires, castigatoires, instructives, purgatoires, mortifiantes, etc.) ne pourrait pas en être déchargée par le moyen d'un autre qui s'en chargeât, ou qui par ses prières et ses devoirs pieux fléchit Dieu à les remettre? Je réponds premièrement, qu'à prendre pour une décharge absolue des peines de toutes sortes d'une personne ou vivante ou défunte (car ce cas est applicable à l'une et à l'autre), une telle décharge générale et absolue est absolument impossible... Mais s'il s'agit de la décharge d'une partie de ces sortes de peines, je dis... que la chose n'est pas absolument impossible; mais aussi n'est-elle pas tout à fait si avantageuse que l'on pourrait penser pour le salut de ceux qui sont soulagés par cette voie-là»[35].

Finalement, Poiret donne une réponse plus satisfaisante. En accordant plus d'amour à une âme, Dieu, par le fait même, accélérera la purification.

Il se pose cette question à propos de «personnes qui ont péché de manière égale»[36]: «Que si avec l'égalité de leurs péchés, l'une s'abandonne dix fois plus courageusement et avec plus d'amour à Dieu que l'autre, ses souffrances, quoique pénibles lui seront dix fois plus tolérables. Si enfin l'on fait dix fois plus d'instances et de prières à Dieu pour l'une de ces âmes-là que pour l'autre; ou que les personnes qui

34. Ibidem, p. 287-288.
35. Ibidem, p. 288.
36. Ibidem, p. 312.

prient pour l'une soient beaucoup plus amies de Dieu que celles qui pri ront pour l'autre, Dieu, en faveur de ses amis, fournira à l'une de moyens d'encouragement, d'amour, de délectation, de forces, qui lui feront achever bien plus tôt, plus tolérablement, plus courageusement et à plus grands pas la carrière de la purification douloureuse, que non pas à l'autre»[37].

Quelques thèses excessives

Poiret ne garde pas toujours une saine réserve lorsqu'il parle de cet état de purification après la mort. Il insiste tellement sur le contraste entre la souffrance et la béatitude qu'il énonce ce principe en soulignant son texte: «Il faut toujours tenir que *plus parfaitement l'on souffre ce que l'on doit souffrir, plus parfaitement est-on ensuite capable des délices sensibles et rafraîchissantes du Ciel et des récompenses éternelles et au contraire, moins parfaitement et avec moins de plénitude, l'on endure ce que l'on aurait dû endurer, moins parfaitement aussi sera-t-on touché et consolé des délices divines*»[38].

C'est dans ce contexte qu'il estime que les hommes capables d'être purifiés après la mort se trouvent dans une situation meilleure que celle des anges. Il se fait cette objection: «L'on me dira peut-être que les Anges bienheureux jouissent effectivement de toutes les douceurs de la vie éternelle sans que néanmoins ils aient eu besoin de passer par l'état de cette purification désolante»[39]. Poiret concède: «Il est très véritable que la béatitude des hommes sera plus grande que celle des Anges»[40]. En effet, «ils n'ont pas cette ineffable manière de joie et de douceur qui résulte de ce qu'on se sent sauvé après s'être senti perdu»[41].

Mais Dieu lui-même est incapable de souffrir. Le Pasteur n'ose pas dire que les hommes sont plus heureux que lui, mais il doit exister en la divinité une manière de compatir à l'épreuve humaine: «Aimant les hommes comme lui-même ou comme la prunelle de ses yeux, il se réjouira par sa grande charité de ce que les hommes se sont retrouvés après s'être perdus, comme si cela lui arrivait à lui-même»[42].

Poiret exagère aussi le côté dramatique de cette purification en pensant que certaines âmes se croient en enfer, surtout celles qui ont combattu la doctrine du purgatoire. Il parle de telle «âme percée d'une vive et affligeante lumière qui réveillera ses ténèbres et toutes ses impuretés,

37. Ibidem, p. 312.
38. Ibidem, p. 288.
39. Ibidem, p. 270.
40. Ibidem, p. 270.
41. Ibidem, p. 270.
42. Ibidem, p. 271.

lesquelles lui déroberont la vue et le sentiment de Dieu et lui laisseront croire qu'elle est dans l'Enfer, juste peine de son incrédulité qu'après s'être fait une habitude de croire qu'il n'y a point d'état mitoyen entre la jouissance du salut et la damnation et s'être moquée opiniâtrement de cette grande vérité de la Purification après la mort!»[43].

Le Pasteur estime que le démon est capable de persécuter ces âmes après leur mort: «Et il ne faut pas s'imaginer que le Diable n'attaque les âmes et ne fasse le mauvais en elles que durant cette vie. Cela n'est pas. Il les attaque encore après la mort (je parle de celles qui ne l'ont pas parfaitement vaincu) à la réserve seulement qu'il ne les attaque plus en Ange de lumière pour les séduire; mais il les attaque en Diable et en Dragon découvert; ce qui est beaucoup plus terrible à l'âme qui néanmoins est hors du péril d'être séduite encore qu'il la frappe et la perce d'afflictions épouvantables pour la porter au murmure ou à l'impatience ou au désespoir ou au blasphème contre Dieu»[44].

Poiret n'est pas cohérent sur ce point puisqu'il ajoute à propos de l'intervention de Satan: «Il trouve incontinent le faible et le corrompu de l'âme et c'est en cela qu'il s'acharne, qu'il lance et darde ses traits sataniques: mais comme d'autre côté les traits de la divine lumière viennent s'y opposer, ils chassent ceux de Satan»[45].

On se pose vraiment cette question: pourquoi Satan cherche-t-il à infliger le désespoir aux âmes qui sont devenues incapables de pécher?

Contrastes avec la doctrine catholique

Lorsque la théologie catholique aborde le thème du purgatoire, elle distingue clairement le péché et les peines qui en sont les conséquences. Sans aborder cette doctrine dans toute son amplitude, rappelons avec Charles Journet que «l'obligation de subir une peine subsiste... après le pardon des péchés. Cette peine doit être subie ici-bas, par libre élection ou par l'acceptation patiente et amoureuse des afflictions de la vie présente, et c'est la *satisfaction*. Sinon elle sera subie plus tard, sans qu'il y ait choix et alors que son acceptation ne sera plus capable de faire monter dans l'âme le niveau de la charité, et c'est le *purgatoire*»[46].

Pourquoi le pécheur a-t-il le devoir d'offrir une satisfaction alors que, par la contrition, la faute a été pardonnée? «La pénitence, écrit le même théologien, devra réparer... le désordre par lequel le pécheur s'est incliné coupablement vers les biens changeants, s'est en quelque sorte confondu

43. Ibidem, p. 337.
44. Ibidem, p. 272-273.
45. Ibidem, p. 273.
46. "Le Purgatoire. Etudes religieuses", n. 301-302, *La Pensée Catholique,* Liège. Librairie Labergerie, Paris (sans date), p.11.

avec eux. Il va falloir en conséquence qu'il se sépare d'eux par le renoncement volontaire et la sainte acceptation de souffrances quotidiennes»[47]. Charles Journet précise qu'au purgatoire «la peine alors ne s'appellera plus satisfactoire, puisqu'elle n'a pas été élue par le sujet; elle s'appellera purificatrice (*purgatoria*), car le pécheur, par la punition qu'on lui applique, est comme purifié lorsque tout ce qu'il y a en lui de désordonné est ainsi ramené à l'ordre»[48].

Sans doute, la perfection de l'amour implique un regret si profond du péché qu'une satisfaction suffisante soit offerte avant la mort. Mais beaucoup d'hommes ne sont pas dans cette situation et la purification se réalise pleinement dans le purgatoire.

Revenons maintenant à l'enseignement de Poiret. Le Pasteur n'introduit pas la distinction entre le péché pardonné et la peine qui en découle. Les âmes subissent leur purification dans un état considéré encore comme peccamineux. Nous citons de nouveau ce texte significatif: «Il est certain que ceux qui se convertissent véritablement à Dieu sont dans un état de grâce et de salut, quoique le péché soit encore en eux et que leur vieil Adam ne soit pas encore mort. Je veux dire que, si une personne pleine de péchés en détourne véritablement son désir et son cœur et les tourne uniquement, sincèrement et résolument vers Dieu, Dieu la reçoit en grâce, combien que ses péchés habituels et leur racine ne soient pas encore effacés ni arrachés du fond de son âme»[49].

A mes yeux, Poiret aurait été mieux inspiré s'il avait recouru au thème de la sanctification imparfaite. En effet, nombreux sont les fidèles qui, durant leur vie terrestre, ont pratiqué d'une manière insuffisante les béatitudes. Le purgatoire est l'état des âmes qui acquièrent toutes les vertus par lesquelles on mérite d'être appelés bienheureux par le Christ.

*
* *

L'historien des dogmes souligne que la doctrine du purgatoire a été élaborée en grande partie par la méditation d'une pratique de piété qui remonte au moins au IIe siècle, c'est-à-dire l'intercession pour les morts. Cette prière avait sa source dans l'Ancien Testament: II Maccabées 12, 38-45, même si l'interprétation se centre non sur le purgatoire, mais sur le thème de la résurrection des morts.

Or la doctrine de Poiret se fonde principalement sur le témoignage des mystiques qui insistent sur la nécessité des purifications. Si elles ne se réalisent pas ici-bas, elles s'accomplissent après la mort. En face de la

47. Ibidem, p. 8.
48. Ibidem, p. 11.
49. *Ouvrage cité,* p. 251.

pratique de la prière pour les défunts, il se trouve mal à l'aise. Il craint que l'on désire l'abrégement de souffrances purificatrices alors qu'elles sont indispensables. On peut facilement répondre que Dieu est capable d'accélérer cette purification et que pour réaliser ce bienfait il tient compte de la prière des vivants. Poiret semble finalement accepter cette réponse.

Certes, surgit cette objection: Pourquoi le Seigneur ne purifie-t-il pas les justes en un instant au moment de leur mort? Mais si Dieu agissait ainsi, la prière pour les défunts serait inutile et l'on devrait rejeter une pratique qui appartient à la Tradition de l'Eglise. D'autre part, la destinée humaine se déroule dans la durée. Il convient donc que la purification après la mort s'accomplisse aussi dans une durée qui, certes, n'est plus mesurée par le temps.

Poiret n'a pas abordé ces questions. Mais sa doctrine de la purification après la mort montre qu'il se trouve très libre par rapport à la position des réformés. Il nous a paru intéressant de résumer l'enseignement de ce Pasteur. Son témoignage pourrait intervenir éventuellement dans le déroulement d'un dialogue oecuménique sur le purgatoire.

Villars-sur-Glâne

Georges BAVAUD

Mensa verbi et corporis
ou "la manducation de la parole": (Marcel JOUSSE et l'analogie du geste)[1]

Dans un précédent article nous avions présenté les catégories et le vocabulaire utilisés par M. Jousse dans son *Anthropologie du Geste* ainsi que certains problèmes posés par son approche du problème de la compréhension et de la transmisssion de l'événement évangélique[2].

Le propos central de l'anthropologie du geste selon M. Jousse est de montrer le lien essentiel et non arbitraire qui existe entre les moyens d'expression de l'homme et les structures du cosmos et de tout l'univers créé, lien dont dépend nécessairement la signification de toute expression humaine. Ce lien se manifeste dans ce que Jousse appelle "la loi anthropologique du mimisme global"[3], c'est-à-dire dans la complémentarité entre le langage parlé et tout le comportement et les gestes de l'homme, et qui interdit de séparer l'une ou l'autre composante de ce langage complexe: langage qui, d'ailleurs, ne fait que reproduire les réalités et les dynamismes dont l'homme fait l'expérience au cours de sa vie, confronté à l'univers naturel ainsi qu'à la culture du pays où il est né.

Cette approche permet alors de rendre justice à l'honnêteté des rédacteurs, en particulier de ceux des Evangiles, qui se sont trouvés chargés de la tâche de traduire en forme écrite une tradition orale et vivante: leur travail ne peut pas être considéré comme le produit d'une "invention" gratuite ou d'une abstraite spéculation, mais plutôt comme le fruit de leur fidélité à la réalité des événements racontés et à la plénitude de leur signification, anthropologiquement fondée.

Quelques réserves sur la validité de l'approche de M. Jousse pourraient être formulées en raison d'une apparente tendance à un certain réductionnisme, c'est-à-dire à l'effort de fonder toute explication sur l'anthropologie et sur elle seule, ainsi que par le danger d'un conservationnisme exagéré, engendré par un excès de "nostalgie des origines".

Le deuxième volume de l'*Anthropologie du Geste* est entièrement consacré à l'application des lois de l'anthropologie du geste au cas particulier du Sacrement qui constitue le cœur de la vie chrétienne, la Communion Eucharistique: la lecture, une fois que l'on a réussi à dépasser le mur de la technicité des termes utilisés, très souvent d'ailleurs forgés par M. Jousse lui-même, est très stimulante et soulève des problèmes

1. Marcel JOUSSE, *La manducation de la parole*, 2ème Vol. de *L'anthropologie du geste*, Gallimard, 1975.
2. "Tradition et connaissance chez Marcel Jousse", *Nova et Vetera,* 1989/1, pp. 53-67.
3. *Op. cit.*, p. 120 et passim.

qui restent parfaitement actuels, tout en confirmant l'existence de certaines limites de l'approche.

L'enjeu est de récupérer toute la profondeur vivante, la réalité charnelle, de ce fait éblouissant qu'a été le passage sur terre du Verbe Divin et de montrer la cohérence du langage dans lequel l'événement et le message nous ont été transmis avec les structures de pensée et d'expression de la culture palestinienne[4]: et pour cela, il s'agit d'atteindre et de sauvegarder la totalité de sens que la transmission par l'écrit et la traduction en d'autres cultures auraient en quelque sorte dispersé ("algébrosé" selon l'expression de M. Jousse): un aspect important de cette dispersion étant la scission entre le Livre et le Rite, laquelle reflèterait la séparation entre protestants et catholiques.

Un des concepts les plus utilisés par M. Jousse est ici celui de l'analogie, terme qu'il ne semble pas prendre dans son acception traditionnelle, liée à la logique et à la théorie de la connaissance, mais en un sens plus pratique: il désigne plutôt la capacité humaine ("mimismologique" dans le langage de M. Jousse) de mimer les réalités, les rythmes, les dynamismes du cosmos par le geste et de les répéter par le langage: plutôt que d'une dimension spéculative, il s'agit ici d'un comportement pratique d'imitation, impliquant tout l'être humain et en premier lieu son corps.

En effet, l'analyse de ce comportement met en lumière un fait très important de la structure de l'être humain, c'est-à-dire l'inscription dans la nature humaine d'une référence intrinsèque et spontanée à une réalité que l'homme perçoit comme supérieure et antécédente à lui et à laquelle il doit se conformer, s'il veut saisir le sens de sa propre existence: au moderne anthropocentrisme, le comportement "analogique" oppose, si l'on peut dire, une hiérarchie cosmocentrique du réel, dans laquelle la place de l'homme pourrait être définie comme celle d'un serviteur du monde créé, dont il est appelé à révéler le sens, en le rejouant dans son être à lui, dans sa "chair".

Dans le domaine sapientiel, on pourra facilement reconnaître l'attitude "analogique" comme caractéristique du disciple, dont l'effort ne consiste pas uniquement à recueilllir un patrimoine de notions: le but qu'il recherche est en effet l'imitation aussi parfaite que possible du Maître, qu'il apprend à écouter jusqu'à absorber totalement son enseignement et sa vie même, en d'autres termes à "manger": *Et toi, fils d'homme, écoute ce que je vais te dire... Ouvre la bouche et mange ce que je vais te donner... nourris-toi et rassasie-toi de ce volume que je te donne*[5].

4. «Le mot "palestinien", sur les lèvres de l'anthropologiste Jousse, s'applique à un milieu culturel bien déterminé: la fraction du "peuple de la Bible" qui habitait encore, au 1er siècle de notre ère, la terre dite autrefois de Canaan et à laquelle le conquérant romain donna le nom de "Palestine" qui lui resta.» *Op. cit.*, note 4, page 8.

5. Ez 2, 8; 3, 3. Cf. Ap 10, 8-10.

Un apport décisif de l'approche de M. Jousse à la théorie de l'interprétation et du langage pourrait bien être la mise en lumière de cette fonction linguistique du corps humain tout entier et par conséquence de son assujettissement à une réalité qui le transcende et de laquelle il constitue, pour ainsi dire, la voix, la parole, le verbe exprimé. Le réalisme concret du langage du corps et de ses fonction se trouverait mis ainsi au service de la vraie réalité, de la vraie vie, qui est au sens propre et non pas au sens figuré celle de l'esprit.

En ce sens, l'"analogie mimismologique" de M. Jousse pourrait tout de même récupérer indirectement la conception traditionnelle de l'analogie, qui n'est pas premièrement spéculative, mais réaliste: analogie ontologique tout d'abord et exprimant comme telle effectivement une qualité de l'être concret lui-même, elle devient pour cela un instrument essentiel de la connaissance. L'attitude mimique de l'homme lui offrirait en quelque sorte la possibilité, au niveau de la culture et du langage, de faire le parcours inverse, en remontant à partir des "gestes mimismologiques" jusqu'à la perception vivante et totale du réel auquel ils font signe.

1) De l'analogie

a) Ciel et Terre

Tout notre savoir nous vient des sens, mais tout ce que nous connaissons, nous le connaissons dans l'immatérialité[6]: tel est le paradoxe de l'esprit dans sa condition charnelle, le drame de l'être humain qui ne peut trouver sa quiétude, déchiré comme il est entre l'attachement au lien corporel, lien destiné à s'effriter et à se corrompre, et l'aspiration à la liberté et à la plénitude spirituelle qu'il ne peut atteindre sans passer précisément par la rupture même de ce lien.

D'ailleurs, le passage obligé par le chemin des sens engendre assez naturellement dans la conscience de l'homme le sentiment d'une soumission inévitable de l'esprit à la chair, comme une sorte de complexe d'infériorité envers la vie du corps, car dans la priorité que la "chair" impose par ses exigences de survie et de plaisir, l'homme expérimente une tendance despotique: et à celle-ci il est souvent porté à réagir par une volonté d'effacement, de sacrifice, qui peut aller jusqu'à l'autodestruction d'un corps perçu comme une cage, comme du plomb dans les ailes de l'esprit.

6. «L'existant sensible est à l'origine de toute notre connaissance; l'existant spirituel est soit expérimenté réflexivement... soit atteint par le raisonnement... par analogie avec les existants sensibles, auxquels notre esprit doit donc encore, même dans la connaissance du suprasensible, se reporter de quelque façon.» (J. MARITAIN, *Distinguer pour Unir ou Les Degrés du Savoir*, DDB 1963, p. 254)

Car il est vrai que la vie de l'esprit est obligée de se plier aux règles et aux moyens du corps: ses fruits, les idées, les concepts, les verbes mentaux, les décisions de sa liberté, sont formés à partir des images reçues par les sens, ou des noms par lesquels les choses du monde matériel sont différenciées; ses connaissances sont acquises et transmises par l'intermédiaire des membres du corps, par leurs mouvements, par leurs gestes. La primauté du corps est même, en quelque sorte, confirmée par sa condition de corruptibilité, qui impose une attention et un service continu pour son maintien en état de fonctionnement: l'esprit étant par contre immortel, il peut donc attendre!

Rien d'étonnant qu'en ces conditions la vie du corps apparaisse comme la réalité première dont celle de l'esprit ne serait que le reflet: toute la conception ancienne de la vie de l'au-delà est marquée par la sous-estimation et par la tristesse qui habite un monde d'ombres et de larves, privées de force, de lumière et d'espérance. Encore aujourd'hui cette conception n'est pas disparue, loin de là, et le "repos éternel" est encore ressenti comme un sommeil, protecteur sans doute envers les agitations et les souffrances, mais plus proche de l'oubli que de la plénitude.

En fait, notre langage, qui utilise nécessairement les mots de la terre pour parler du ciel, conduit trop souvent à penser comme on parle, plutôt qu'à parler suivant ce que l'on pense: ainsi nous sommes enclins à prendre les réalités sensibles pour des réalités premières alors qu'elles ne sont qu'un point de départ: premières dans nos rencontres avec le réel, premières dans l'ordre des structures de la signification, elles se placent en réalité au bas de l'échelle, lorsque l'on considère l'ordre des perfections existantes, ou des réalités signifiées: c'est à cause du renversement de cet ordre, que nous nous référons volontiers à ces dernières, plus ou moins consciemment, sous le mode de la "façon de parler".

Ainsi, par exemple, la notion de vie éternelle nous apparaîtra comme une "façon de parler", car la vie proprement dite est pour nous celle qui se manifeste dans la génération, dans le mouvement, dans l'activité: celle qui exige nourriture, celle qui donne du plaisir. Nous avons de la peine à nous figurer que la vie "dont aucune oreille n'a entendu parler, qu'aucun cœur n'a soupçonnée" soit en fait la vie véritable, face à laquelle la vie que nous connaissons n'est qu'une ombre, et une agitation de larves (dont doit surgir le papillon, tout de même!). Ou encore, comment comprendre que le seul être auquel le nom de "Père" puisse être véritablement attribué c'est la Première Personne de la Trinité et que de toutes nos paternités nous devons parler, précisément, au sens figuré?[7] Que la seule véritable "Parole" puisse sortir du sein de l'Eternel, et que tout le patrimoine monumental de locutions verbales, écrites, sonores,

7. Cela est affirmé de façon on ne peut plus claire: *N'appelez personne votre "Père" sur la terre: car vous n'en avez qu'un, le Père céleste.* (Mt 23, 9)

illustrées, sculptées, qui a été accumulé pendant des millénaires par la culture de l'humanité, soit aussi proche de cette Parole que n'importe quel point d'une ligne est proche de son terme, ce dernier toujours fuyant vers l'infini?[8] Ou que la seule table à laquelle nous "mangeons" dans le sens propre et plénier du terme soit la Table Eucharistique?[9]

Nous sommes ainsi faits que nous reconnaissons une réalité par son ombre, une cause par son effet et que cela nous amène à inverser l'ordre des choses et à prendre l'ombre pour la réalité. Nous avons de la peine à admettre et surtout à ressentir l'ordre descendant selon lequel les réalités sont et subsistent, et à le distinguer de l'ordre ascendant selon lequel elles se présentent à nous: certaines "paroles dures"[10] seraient plus éclairantes pour nous, si nous étions en mesure de percevoir la solidité, la plénitude, la permanence (la "dureté"!) et, pourrait-on dire, le bouillonnement, de ce monde que nous qualifions de "seulement" spirituel, et si nous n'avions pas pris l'habitude d'inverser les places de l'analogue et de l'Analogué[11].

Nous aurions alors peut-être moins de difficultés à accepter cette proposition étonnante que M. Jousse appelle la "manducation de l'Enseigneur", ce repas auquel le disciple est invité, réellement et non pas en figure, non pas "façon de parler", à se nourrir de la chair et du sang de son Maître!

D'ailleurs, le même problème peut être rencontré en rapport avec bien d'autres situations: que l'on pense à l'importance de la notion de "royauté" pour une correcte perception des rapports entre Dieu et l'homme et pour leur analogie dans la structure de l'Eglise: aujourd'hui, cette notion est de moins en moins présente à l'esprit des masses, dont l'expérience des rapports avec le pouvoir les oriente plutôt vers la notion d'égalité démocratique (ou même démagogique) et les invite à se faire une conception analogue des rapports en Eglise.

En effet, le problème de l'élévation des concepts (et des images) depuis leur origine terrienne, qui s'appuie sur la perception des sens corporels, jusqu'à leur validation absolue, "céleste", par leur application aux réalités universelles et éternelles, est un problème central pour la compréhension et l'appréciation de la méthode (on dirait plutôt de l'ap-

8. Ce n'est pas notre parole qui est première: *Au commencement était le Verbe et le Verbe était avec Dieu et le Verbe était Dieu.* (Jn 1, 1)

9. Même clarté incontournable: *si vous ne mangez pas... et ne buvez pas... vous n'aurez pas la vie en vous. Qui mange ma chair et boit mon sang a la vie éternelle. Car ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment une boisson.* (Jn 6, 53-55)

10. Jn 6, 60.

11. Dans *Connaissance et inconnaissance de Dieu*, le Card. Journet, à propos de l'analogie, donne l'exemple de son application à la notion de "être": «Qu'advient-il de la notion d'être au moment où, cessant de désigner les choses concrètes qui nous entourent, elle est saisie par la révélation pour être tournée vers Dieu? Elle est ratifiée et maintenue quant à son contenu... reniée et détruite quant à ses limitations» (éd. St Augustin, 1996, p. 19).

pel) de M. Jousse: en effet, si la compréhension et l'expérience même de la gestualité d'un contexte culturel déterminé (le contexte paysan palestinien) est indispensable pour la compréhension de l'expression écrite qui en est restée, comment peut-on atteindre la valeur absolue et transcendante de cette expression écrite, alors que sa base gestuelle et culturelle est peut-être irrécupérable?

Devrait-on alors, comme M. Jousse semble parfois le souhaiter, arrêter l'évolution sociale, culturelle ou technique pour ne pas perdre la signification profonde et analogique des termes liés à une culture qui disparaît? et à quel moment faudrait-il l'arrêter? En admettant que l'on puisse reconnaître l'état ou le moment en lequel une situation culturelle déterminée a acquis une signification transcendante, comment sauvegarder cette signification et la rendre immuable? Et si l'on peut parler d'une "valeur absolue du contingent chrétien", comment concevoir la révélation de cette valeur déliée du contingent auquel elle doit sa préparation?[12]

Un autre exemple, proche des préoccupations de M. Jousse, est celui de l'image du "Bon Berger": quelle signification peut avoir cette expression en milieu citadin ou dans un contexte d'élevage en batterie et d'agriculture industrialisée?[13]

Certes, M. Jousse donne au mot "paysan" un sens plus large que celui de laboureur de la terre: «Nous avons donné au mot "paysan" un sens universel. C'est-à-dire que nous avons installé notre laboratoire chez tous les peuples pour que ceux qui sont véritablement in-formés (modelés) par leur pays prennent conscience d'eux-mêmes et de leur valeur propre et inaliénable. Être "paysan" c'est être in-formés par son pays. Dans son acception forte, le paysan c'est le pays rejoué tout entier, mimant, interactionnant, bilatéralisant».[14]

Toutefois, cette attribution d'un sens universel au mot "paysan" ne semble pas pouvoir être prise (du moins dans ce texte) comme un exemple de ce que nous avons appelé la "valeur absolue du contingent

12. A propos de la crise de l'"humanisme chrétien", Francesco Botturi a indiqué comme une des conséquences de cette crise, l'oubli du «*paradoxe de la valeur universelle de la singularité chrétienne,* (selon laquelle) *quelque chose de "singulier", comme dirait avec une heureuse ambiguïté Kierkegaard, quelque chose d'historiquement particulier et ontologiquement exceptionnel est donné comme principe rénovateur et générateur d'universalité humaine*». ("Modernità e crisi dell'universale. Dalla secolarizzazione al nichilismo", revue *Per la Filosofia*, Editrice Massimo, Milano, Janvier-Avril 1990, p. 84; c'est nous qui traduisons). Le mot "chrétien" est ici décisif: seul un événement contingent mis en œuvre par un sujet universel (le seul Sujet Universel possible), peut avoir une valeur universelle: «Un paysan a joué le geste de Dieu parce que Dieu a joué la geste du paysan» (Jousse, p. 253).

13. «Notre vocabulaire, bien trop algébrosé, qui ne nous représente qu'une crèche et des bergers, ne nous fait pas sentir, dans ces deux mots, le geste omniprésent de "manger" qu'évoquent la "mangeoire" et le "faisant manger" ou pasteur.» (Jousse, p. 168)

14. *Op. cit.,* p. 135. En ce qui concerne ces dernières expressions, il faut se référer au vocabulaire de M. Jousse, décrit dans son premier volume de l'*Anthropologie du geste* (cf. notre article dans *Nova et Vetera,* 1989/1, pp. 53 svv.) et à la structure rythmique du geste humain, reflet de la structure harmonique de l'univers.

chrétien": il ne s'agit pas, en effet, pour une culture déterminée (la culture "paysanne palestinienne"), de faire signe à une réalité absolue et transcendante, à cause de la condition particulière du Sujet qui s'est manifesté dans cette culture: il s'agit plutôt de retrouver un sens, une condition, applicable et reconnaissable auprès de toutes les populations et qui manifeste le lien que tout homme, toute population, entretient nécessairement avec le pays auquel il appartient, lien fait de relations matérielles, alimentaires, climatiques, économiques, mais aussi dans un sens plus complet, culturelles. Que ce lien culturel s'exprime ensuite en une attitude sédentaire (effectivement liée à une terre, à un pays) ou nomade (itinérante sur la terre et à travers les pays), il caractérise toujours une personne profondément ancrée dans une mémoire collective et élevée dans un système complexe de comportements, de lois, de relations.

La mise en lumière de la condition d'appartenance à un pays, à une terre, sert à M. Jousse pour rappeler le lien que tout homme entretient avec la *Terre* et le terme de paysan est alors synonyme de celui, spécifiquement joussien (et biblique!), de "terreux": mais on peut alors se demander si en généralisant cette notion, on ne perd pas son sens originaire et si on ne glisse pas du problème spécifique de la sauvegarde du message "araméen" de Jésus à un autre problème, qui serait celui de la rencontre du message évangélique avec la culture, avec toutes les cultures de la terre: «L'homme a perdu un territoire mais a gagné toute la terre. Mais en gagnant toute la terre, n'a-t-il pas perdu le terreux?» [15] Peut-être, mais ne faudrait-il pas voir précisément dans cette perte l'appel de l'Evangile, qui invite à quitter son père, sa mère, sa maison,[16] pour suivre un "Pasteur" qui mène au loin et qui avait déjà totalement dépaysé Abraham, le Père de la Foi? L'interdiction faite à Israël de s'allier aux autres ethnies culturelles n'avait-elle pas précisément la fonction de le garder contre l'enracinement dans une terre, qui pour lui ne devait avoir d'autre sens que celui, mystérieux, d'une autre patrie à venir?[17]

D'autre part, il faut se demander si une conservation pure et simple des systèmes culturels, des langages et des traditions, transmis de génération en génération sans altérations ni réinterprétations, représenterait une réelle richesse pour l'avancement de la vie et de l'histoire. Après tout, chaque système est déjà le fruit d'une longue maturation, sans pou-

15. P. 137. A propos des images de la création et du Paradis Terrestre, ou plutôt de leur réinterprétation, M. Jousse rappelle «toutes les imaginations plus ou moins savantes, mais toujours désethnisées (cursif dans le texte, ndr), qui ont été amoncelées depuis lors sur le premier "Parc de plaisance"» (p. 134). Et J. Morlaâs, dans la Préface, note: «Jousse est paysan à l'instar des pasteurs, laboureurs, vignerons de cette ethnie qui empruntent à leur gestes professionnels et aux choses auxquelles elles s'appliquent, la totalité de leurs images» (p. 14).

16. Par exemple, Lc 14, 26.

17. Cf. Ex 34, 12: *Garde-toi de faire alliance avec les habitants du pays où tu vas entrer, de peur qu'ils ne constituent un piège au milieu de toi.*

voir d'ailleurs prétendre représenter un point d'arrivée définitif, indépassable, parfait: tout conservationnisme pur et dur relève en définitive de l'utopie et condamne à la stérilité.

b) Evangile et cultures

La question a été abordée récemment encore par Giuseppe Savagnone, à propos du débat très actuel autour de l'"inculturation" de l'Evangile[18]. Le défi, souligné par l'auteur, est de garder la fidélité envers un contenu de vérité, qui doit être transmis à tous les lieux et à tous les temps, mais qui correspond à un événement (Incarnation et Rédemption) réalisé une fois pour toutes dans l'histoire et revêtu, donc, d'une forme culturelle déterminée.

Cette tension engendre deux tentations opposées: d'un côté, celle que Savagnone appelle "minimaliste"[19] et qui consisterait à faire abstraction de toute réalisation historique et culturelle du Verbe Eternel (mais alors aussi de toute tradition ecclésiale), position qui aboutit à l'affirmation de l'équivalence de toutes les cultures: aucune d'elles en effet ne peut exprimer de façon adéquate le Verbe transcendant, et elles sont donc toutes destinées un jour à être dépassées et à tomber dans l'oubli, pour faire place à de nouvelles "incarnations". Dans le prolongement de cette tendance, le dépassement de l'Incarnation en Jésus Christ devient également inévitable, car elle est réduite elle aussi à une expression historique et culturelle parmi d'autres: le Verbe finit ainsi par s'éloigner dans une évanescence qui ne laisse de place qu'à un relativisme culturel; pour compenser, il ne reste qu'à essayer d'atteindre un certain universalisme à fondement anthropocentrique: «Le fondement et l'intérêt principal de toute évaluation théologique des autres religions n'est pas leur rapport avec l'Eglise (ecclésiocentrisme), ou avec le Christ (christocentrisme), ou même avec Dieu (théocentrisme), mais plutôt leur capacité de promouvoir le salut: le bien-être de l'humanité»[20].

Un aspect important de la critique que l'auteur adresse à cette position est la mise en garde face à l'utilisation du terme "incarnation", pour exprimer la rencontre de l'Evangile avec les cultures: l'incarnation, en effet, concerne «le Verbe éternel de Dieu, la deuxième personne ee la Très Sainte Trinité... l'incarnation s'est déjà produite, une fois pour toute. Il ne s'agit pas de la répéter, mais de la prolonger dans le temps et

18. "Parole umane e Verbo di Dio. Vangelo, cultura e culture", *Studium,* Roma, 1996. L'auteur, professeur d'histoire et de philosophie, est le Directeur de l'Office Régional de Sicile pour la pastorale de la culture.

19. P. 205.

20. Ce passage (que nous retraduisons depuis la citation en italien) est emprunté à P. KNITTER, "La théologie catholique des religions à un croisement des chemins", *Concilium*, 22, 1986, n. 1, p. 142. Savagnone remarque (p. 211) que ce passage ne figure plus dans un écrit plus récent de cet écrivain.

dans l'espace». L"inculturation", par contre, concerne l'Evangile, c'est-à-dire l'événement lui-même et le témoignage qui en a été donné[21].

D'autre part, la tentation opposée, la tentation "maximaliste", tend à absolutiser le fait historique lui-même, quel qu'il soit (la vie de Jésus dans la culture et dans l'histoire d'Israël, la chrétienté médiévale, l'histoire de l'Eglise et ainsi de suite), ce qui a comme conséquence la volonté d'imposer universellement un modèle particulier: volonté d'ailleurs manifestement contradictoire, car elle présuppose que l'histoire se soit arrêtée à telle ou telle production déterminée: et la contradiction n'est rendue que plus évidente par l'inévitable multiplicité des réalisations qui se sont effectivement présentées, au cours des siècles, comme définitives!

Ainsi que G. Savagnone le remarque à propos de la "dé-hellénisation" (et il semble bien que M. Jousse attribue de façon répétée à l'irruption de la culture grecque l'oubli de la densité du geste palestinien): «Il paraît que l'on oublie parfois que même la culture sémite est d'origine humaine, comme toute culture. Le fait que Dieu l'ait choisie pour exprimer sa Parole la rend particulièrement digne d'attention: mais cela ne doit pas nous induire dans l'erreur de la confondre avec la Parole elle-même. D'ailleurs, la culture grecque aussi a été choisie...»[22].

Dans la transmission de l'Evangile à travers la géographie et l'histoire, il y aura donc toujours place pour la souveraine liberté du Verbe qui transcende toutes les cultures et qui peut toutes les assumer pour s'exprimer en elles: il y aura toujours des pertes inévitables, liées au devenir de l'histoire, mais il y aura toujours également le fait irréversible d'une réalisation historique déterminée, d'une présence et d'une annonce irrépétible et qui constitue le contenu incontournable de toute "inculturation". Certes, le son de la voix de Jésus, ses gestes "palestiniens" sont perdus pour toujours (et puis, après tout, qui sait? n'a-t-Il pas, ressuscité, mangé avec ses apôtres, montré ses plaies, laissé reconnaître le véritable Jésus de Nazareth, le "Rabbi Jéshoua"?), mais cela ne veut pas dire qu'il ne soit reconnaissable, avec au moins autant de vérité, dans le logos grec, dans la majesté royale byzantine, dans la *veritas* de l'intelligence médiévale et, surtout, dans son Eglise[23].

21. P. 204.

22. P. 217.

23. Déjà l'émigration en milieu grec et latin est ressentie par Jousse comme un début de trahison: «Depuis bientôt 2000 ans, nos milieux gréco-latinicistes ont perdu le contact avec l'école des écoliers pour se mettre à l'école des rhéteurs». (p. 52)

M. Jousse signale aussi le problème évident posé par la valeur sonore des mots, qui ne peut être goûtée que dans la langue originelle: «On ne saurait, en effet, jamais ressusciter les articulations et les rythmes toujours si délicatement spécialisés d'une langue vivante, quand elle est devenue langue morte. Aussi faut-il se résigner à ne jamais pouvoir vraiment goûter les paroles de grâce du Paysan-Rythmeur galiléen...» (p. 49).

Mais que dire alors de ces «paroles *dont ses ennemis eux-mêmes disaient: "Non, jamais homme ne parla - comme parle cet homme-là"*» (ibid.), paroles, d'ailleurs, "*à la chaleur desquelles rien ne se sous-*

La succession des cultures, des réalisations, des annonces, ne suit pas la logique de la substitution et de l'oblitération, mais celle de la croissance dans la complémentarité, celle du chemin, guidé par l'Esprit, vers "la vérité toute entière": en ce sens Savagnone propose de remplacer la terminologie (et la perspective impliquée) de l'"inculturation", de l'"acculturation" ou de l'"incarnation" par celle de la "traduction": «dans l'acte de la traduction, il y a une perte inévitable... Pourtant, cette perte n'est que l'autre face d'une croissance»[24]. L'enjeu de la traduction est en effet celui de transmettre efficacement un original et non pas de le détruire: «L'idée de traduction exclut, d'un côté, la disponibilité illimitée de l'Evangile aux formulations les plus diverses - comme s'il n'avait pas son propre sens à lui, exprimé historiquement en un langage déterminé, auquel il faut se référer pour le traduire à nouveau -, d'autre part il exclut cette identification du message avec ses précédentes expressions culturelles, qui rendrait impossible sa reproduction dans la grammaire et la syntaxe d'une langue différente de la langue originelle»[25].

Il ne s'agirait pas dès lors de revenir à une patrie perdue, mais de reconnaître la véritable patrie, le véritable "pays", duquel on puisse devenir "paysans" pour toujours: nous perdons peut-être une terre, nous perdons le "terreux", cette terre même sur laquelle nous ne sommes en définitive que des pèlerins de passage, car il est bien dit qu'une autre terre nous attend!

En attendant, il faut rechercher, d'un côté ce «contenu qui ne se réduit pas aux langues qui l'expriment»[26] et qui exerce toujours sa créativité en excitant aussi la créativité de l'esprit humain; d'autre part, essayer de reconnaître, parmi les expériences concrètes de l'homme, celles qui s'appuient sur des bases universelles, ou qui, au-delà de leur historicité, mettent l'homme en contact avec des réalités permanentes, en lesquelles tout homme puisse se reconnaître et les transformer en langage: ce langage pourrait alors aspirer à une certaine universalité, tandis que la conscience de la complémentarité des cultures et des langues le protégerait contre la tentation "minimaliste".

Le dilemme est bien illustré par le paradoxe de la rencontre entre le monde palestinien et le monde grec, rencontre qui se répète aujourd'hui, à parties inversées: notre culture, notre théologie, issue de la culture sémite mais transmise par la pensée gréco-romaine, se tourne à nouveau vers la culture, vers la théologie mais surtout vers la réalité vivante

trait" et qui imposent leur souveraineté à la terre entière: "*Non point récit, non point langage, nulle voix qu'on puisse entendre* (Vulg.: *quorum non intellegantur voces*), *mais pour toute la terre en ressortent les lignes et les mots jusqu'aux limites du monde*" (Ps 19 (18), 4-5, cité en Rm 10, 18, à propos de l'inexcusabilité des païens eux-mêmes).

24. P. 257.

25. P. 249. L'idée de traduction est présente aussi chez M. Jousse et nous y avons fait allusion dans le précédent article *(Nova et Vetera* 1989/1, p. 64-65).

d'Israël, pour dialoguer avec le judaïsme dans lequel elle retrouve ses propres racines.

Précisément à propos de la compréhension du dogme de la Présence réelle et de la Transsubstantiation, M. Jousse souligne l'importance de cette interpellation exégétique pour l'approche anthropologique: «Il importe extrêmement de savoir si les paroles que contient notre Evangile sont du IIe siècle ou du commencement du Ier siècle de notre ère. Si elles sont du IIe siècle, la question ne se pose plus. Votre texte est un texte grec original. Mais si ces leçons sont la traduction décalque grecque de ce qui a été mémorisé en l'an 30 en Palestine, c'est tout autre chose. Alors ce n'est pas dans les orateurs gréco-latins qu'il faut travailler, mais dans la formidable sémantique des targoûms»[27].

La conclusion sera que «vous n'avez pas le droit, anthropologiquement, de nier la Présence réelle et la Transsubstantiation. Et cette solution, je vous l'inflige comme anthropologiste...»[28].

Retenons dans cette conclusion une certaine revalorisation, si l'on peut ainsi s'exprimer, du dogme en tant que lieu herméneutique, ouverture sur la réalité, instrument de compréhension. «On dit que l'Eglise catholique inflige le dogme de la présence réelle. Mais non! C'est l'anthropologie qui vous dit: "Le Rabbi-paysan Iéshoua de Nazareth a anthropologiquement affirmé cette présence réelle. Vous ne pouvez pas faire sauter ce fait anthropologique"... Et cette solution je vous l'inflige comme anthropologiste...»[29].

Il est clair que le "dogme" est un lieu avant tout théologique et non pas anthropologique: disons que ce que Jousse essaie de montrer, c'est le fait que ce dogme, confronté à sa référence historique et culturelle, n'y trouve certainement pas le fondement de sa démonstration scientifique, qui est d'un autre ordre, mais une profonde cohérence et un accord réel avec les faits d'ordre anthropologique: le dogme n'est pas une "invention" de théologiens abstraits, ni le produit d'une culture philosophique particulière.

La question reste ouverte, toutefois, de savoir quelle doit être pour nous, aujourd'hui, la pertinence du "contexte culturel palestinien", pour et dans l'économie de la nouvelle Libération?[30]

26. *Ibid.*

27. Cf. encore (p. 223): «Vous attendiez du grec peut-être? Mais c'est l'araméen qui arrive toujours parce qu'il s'agit de Rabbi Iéshoua, successeur des grands nabis d'Israël».

28. P. 261 sv., note 9.

29. *Ibid.*

30. La question présente un intérêt certain également en vue du dialogue avec les juifs: intérêt que M. Jousse a souligné à propos du genre apocalyptique, ainsi que le rappelle une note de son livre: «Les Apocalypses présentent un intérêt considérable pour la compréhension entre juifs et chrétiens. Ce sont les Apocalypses qui ont le mieux rendu le grand mécanisme du Messie tel qu'il a été réalisé par Rabbi Iéshoua. " Et Jousse de rappeler le lien entre le genre apocalyptique et l'époque de la Guerre Juive, avec son attente de libération: "Es-tu celui qui doit venir ou devons-nous en attendre un autre?" lui fait deman-

Le problème de la transmission de l'enseignement à travers les générations et les cultures se résume à celui de la transmission de l'être même, des gestes et des comportements de ce Jéshoua qui a vécu en un temps donné et en un lieu donné, et qui s'est exprimé en une langue particulière, au sein d'une culture spécifique. Mais il est vrai aussi, et M. Jousse le remarque, que dans l'enseignement même de Jésus était contenue la condition de son dépassement, ou plutôt du dépassement des conditions spatiales et temporelles de sa vie humaine: «Mais où trouver modèle plus parfait que dans l'Être qui a créé l'homme à son image et à sa ressemblance? Sans doute, le fils ou "berâ" charnel se modèlera sur son père ou "abbâ" selon la chair. Le fils ou "berâ" intellectuel se modèlera sur son père intellectuel, son abbâ de la terre. Mais l'Abbâ tout-puissant, tout-sachant, celui qu'il faut avant tout imiter, c'est l'Abbâ des Cieux...: "Vous-mêmes soyez parfaits /comme votre Abbâ des Cieux est parfait".»

On songe à la demande de l'Apôtre Philippe: «Montre nous le Père et ceci nous suffit»: ceci devrait en effet nous suffire pour saisir la valeur universelle du passage contingent de Jésus sur terre (*celui qui me voit voit le Père*[31]), en nous élevant au dessus des conditionnements existentiels en ce qui concerne la réception, l'"intussusception", de l'enseignement transcendant qui est la vie éternelle: le Père des Cieux est en effet au dessus «de tout temps, de toute race, de toute langue et culture»[32].

Le Père ne peut être atteint que par sa Parole, par son Verbe qui s'est fait "chair palestinienne", mais qui nous invite à le retrouver, à retrouver et à répéter sa parole, son verbe, (son Logos, n'en déplaise à M. Jousse!) dans toutes les réalités de l'histoire humaine.

c) La Terre et le Corps

Le même problème, au niveau des symboles, a été relevé par Michel Meslin dans le cadre de la science comparée des religions et concerne aussi le dialogue interreligieux, c'est-à-dire de la compréhension d'une religion différente de la sienne: où trouver des symboles universels?[33]

der Jean le Précurseur. Et il répond en citant les paroles des prophètes qui trouvent en lui un écho réalisateur».

La question de la "judaïté" de Jésus est évidemment une grande question qui sort du cadre de ces réflexions: nous pouvons seulement rappeler qu'elle paraît manifester, dans l'approche de Jousse, une sérieuse limite: il est vrai en effet que Jésus s'est conduit en strict "traditionnaliste" (*pas un iota de la Loi ne passera*), mais cela ne l'a pas empêché d'être refusé précisément par les gardiens de la Loi et de la Tradition, qui auraient dû être les mieux placés pour reconnaître son langage et ses gestes: la profondeur du mystère est manifestée dans ce drame où, s'il est permis de s'exprimer en utilisant les catégories de M. Jousse, certains défenseurs du Livre ont causé la mort de l'Homme vivant.

31. Jn 14, 8-9.

32. Ap 5, 9.

33. Michel MESLIN, *L'expérience humaine du divin*, Cerf, 1988. Le problème est celui de l' "exclusivisme des symboles religieux": «L'exclusivisme des symboles religieux est un fait spécifique, qui n'est

«La création de l'homme est paysanne», ainsi s'exprime M. Jousse, en rappelant que l'étymologie du nom d'Adam lui donne précisément ce sens de "terreux"[34]: on pourrait alors lui faire écho par la parole du psaume: *Tu n'a voulu ni sacrifice ni oblation; mais tu m'a façonné un corps*[35]: car si l'homme est fait de terre, de cette terre un corps a été formé, en guise de "lopin" personnel, que chacun transporte avec soi et qu'il est chargé de "cultiver", pour en tirer subsistance et enseignement: «Où serait la source de cette universalité?... Les seuls symboles, religieux ou autres, qui soient efficaces et qui puissent avoir une réelle signification pour l'individu sont ceux qui parlent à l'homme total, à cet individu à la fois cosmique et socialisé, à cet être composé d'un corps de nature et d'un habitus culturel»[36].

Le corps humain semblerait avoir été longtemps, dans l'histoire, un facteur de distinction, plutôt que d'égalité, entre les hommes: combien de différenciations hiérarchiques n'a-t'on fondé sur les particularités corporelles de couleur, de sexe, ou d'âge! Il suffirait de rappeler que même à notre époque, éprise d'égalité, on n'arrive pas encore à s'entendre sur la parité du droit à la vie entre un corps ayant atteint son autonomie vitale et un corps encore porté dans le sein de sa mère.

En tant que base physique du composé humain total, le corps est certainement un élément d'universalité, et le fait même que cette universalité ne constitue pas une évidence immédiate, et qu'elle n'arrive que progressivement à s'imposer dans l'histoire, montre bien qu'il ne s'agit pas d'une universalité superficielle et de façade, mais qu'elle comprend une dimension de mystère, donc profondément significative et décisive pour l'existence de l'homme.

M. Meslin a signalé quelques exemples de symboles fondés sur le corps humain ou sur certaines expériences sensibles qui ont permis d'élaborer des structures symboliques dont la validité s'étend au delà d'un contexte limité dans le temps et dans l'espace: l'Oeil,[37] le Miroir (lui aussi lié à la vision),[38] le Cœur[39]; certaines expériences relationnelles, intérieures ou extérieures, manifestent la même capacité: la relation paternelle,[40] celle de la mémoire,[41] celle de l'unité (le Centre)[42].

peut-être pas toujours suffisamment mis en valeur. Il est pourtant évident que la cohabitation des symboles appartenant à des langages religieux différents serait immédiatement jugée synchrétiste, voir sacrilège: pas de crucifix dans les synagogues; pas de "linga" dans une église; pas de Bouddha dans une mosquée» (p. 201).

34. P. 126.

35. Ps 40 (LXX), cit. Hb 10, 7.

36. M. MESLIN, *op. cit.*, p. 201. L'"*homme cosmique et socialisé*" rappelle indiscutablement l'"*homme mimismologique* " de M. Jousse.

37. P. 201 sv.

38. P. 209 sv.

39. P. 217 sv.

40. P. 297 sv.

41. P. 321 sv.

42. P. 226 sv.

Or, si l'universalité des expériences fondées sur la corporéité peut être démontrée sans difficulté majeure, l'influence de l'*habitus culturel* reste à déterminer: la question se pose de savoir s'il s'agit d'un obstacle, d'une limite qu'il faudra dépasser vers une vision située plutôt du côté de la *nature*: dans ce cas, un renoncement s'imposerait, ou une maturation peut-être, mais qui peut sans doute être très douloureuse, par rapport à une situation culturelle donnée; ou alors, faut-il chercher précisément dans chaque fait particulier et contingent, inscrit dans une culture particulière, une signification qui le transcende pour manifester une universalité anthropologique, signification dont la découverte serait précisément la première tâche de l'"inculturation" comme "traduction"?

M. Jousse donne aussi beaucoup d'importance à la structure du corps humain comme source de langage: son anthropologie du geste en fait un élément indispensable, mais précisément à cause du lien significatif que le geste entretient avec le contexte d'un temps et d'un lieu déterminé: prenons, par exemple, l'expérience et le signe du balancement, qui du bercement maternel, et à travers la technique de marche balancée de celui qui porte un poids (un joug), conduit à la connaturalité avec les parallélismes du langage: comme le *balancement* d'un pied à l'autre facilite l'avancement équilibré, ainsi la considération des deux termes d'un binôme polaire manifeste le sens complet du couplet.

Aujourd'hui la sucette (quand ce n'est pas la TV!) a remplacé souvent le bercement, et les transports routiers ou par chemin de fer ont avantageusement pris le relais des épaules humaines, ce qui a estompé notre sensibilité pour le réalisme harmonieux des significations: par exemple, une exhortation telle que *portez les poids les uns des autres* n'a plus la résonance de fatigue, d'épaules pliées et de nuque baissée, qu'elle pouvait avoir en une civilisation agricole et toute basée sur les forces physiques. Faudrait-il y retourner ou faudra-t-il renoncer pour toujours à comprendre le sens plénier des paroles qui nous sont transmises en un tel langage? Ou bien faut-il redécouvrir, en des nouvelles et peut-être plus riches expériences de la corporéité, le même message, plus mystérieux encore, plus glorieux peut-être, plus inquiétant sans doute? Que l'on songe aux problèmes de la médecine ou de la biogénétique humaine, de la découverte de nouvelles profondeurs de la sexualité (de ses souffrances aussi, et de ses ambiguïtés), des interrogations concernant les rapports entre notre corporéité et l'écosystème mondial, entre la nature animale et la nature humaine, de la place du corps dans la communication par images, de la place de la technique dans une conception du travail devenu de moins en moins "manuel" au sens strict, des enjeux représentés par la recherche du plaisir ou de l'autodestruction par la drogue et ainsi de suite: autant de notes qui situent d'une nouvelle façon la place du corps et du geste dans la définition de la personne et dans la recherche du sens.

Comment alors le langage, qui s'est prétendu et se prétend universel, en lequel une Bonne Nouvelle a été annoncée à un moment déterminé de l'histoire et en un lieu précis, de la terre humaine, pourra-t-il encore être entendu comme tel par des hommes et des cultures qui n'ont pas partagé cette expérience?

2) Connaissance et Vie

Un cas particulier du problème de l'analogie, que M. Jousse soulève dans ses recherches, concerne la signification du terme "vie" référé à l'esprit.

Si l'on ouvre, au hasard, un dictionnaire de philosophie à l'entrée "vie", on constate facilement que toutes les définitions se rapportent à la dimension terrestre et temporelle: "propriété essentielle des organismes", "espace de temps contenu entre la naissance et la mort", "état d'activité des êtres organisés": l'allusion à une signification immatérielle se présente comme une notion dérivée: "par analogie, impression du mouvement que donnent certaines œuvres (la vie d'un tableau, d'un récit)"[43]. C'est ainsi que la vie de l'au-delà a toujours été représentée, comme nous l'avons rappelé plus haut, comme un monde de larves ou, au mieux, comme une imitation de la vie terrestre.

Le poids des choses et le triomphe des moyens, qui caractérisent et produisent les matérialismes contemporains, contribuent certainement à rétablir la primauté de la vie matérielle sur la vie spirituelle, tant au niveau du sens et de la compréhension, qu'au niveau des fins et de l'action, après une période pendant laquelle la précarité des conditions de vie et l'enthousiasme pour l'essor de la raison avaient peut-être donné une certaine suprématie aux valeurs de l'esprit, aux valeurs "éternelles".

Le mot de l'Evangile, *qui d'entre vous d'ailleurs peut, en s'en inquiétant, ajouter une coudée à la longueur de sa vie?*[44], ainsi que celui du Psalmiste: *il est coûteux, le rachat de son âme, et il manquera toujours pour que l'homme survive et jamais ne voie la fosse*[45], ce mot semble directement et consciemment combattu aujourd'hui, comme si la culture et la conscience contemporaines s'efforçaient précisément de fournir la preuve du contraire. Mais cela montre aussi que le mot n'a pas été compris dans sa réelle portée, qui ne vise pas la chronologie mais l'essence, et qui ne désigne pas le temps (d'ailleurs la "coudée" n'est pas une mesure du temps!) mais la substance, mieux suggérée par la solidité de la dimension spatiale que par le devenir de la dimension temporelle. Or,

43. P. Foulquié et R. Saint-Jean, *Dictionnaire de la langue philosophique*, PUF, 1978.
44. Lc 12, 25.
45. Ps 49 (48), 9.

si on prenait le sens du mot "vie" dans sa portée substantielle et si on comprenait que la vie de l'homme n'a pas été créée pour être interrompue, mais pour avoir une destinée éternelle, l'impossibilité de la rallonger apparaîtrait comme une conséquence nécessaire de la définition et, surtout, perdrait sa connotation pessimiste pour en revêtir une absolument positive: comment, en effet, pourrait-on rallonger une vie éternelle, dont la longueur s'étend de toute façon vers l'infini?

Pour en revenir à M. Jousse, la question qui se pose est alors la suivante: si la vie véritable, la vie de la composante immortelle de l'homme, est par définition soustraite à la diminution de la corruption et au danger de l'interruption, quel besoin a-t-elle d'être nourrie, si la fonction de la nourriture est celle d'assurer la survie et la croissance? Y a-t-il une "manducation" spirituelle? La question s'est évidemment posée aux interlocuteurs du Maître qui offrait sa propre chair en nourriture de vie éternelle, en provoquant une double impasse: comment une "chair", par définition soumise à la corruption, peut-elle donner une vie incorruptible? ou alors comment comprendre une manducation dont le sens premier semble être celui du cannibalisme? Tout le conflit du réalisme, de la magie et de la signification est engagé dans cette proposition.

M. Jousse a montré dans ses études que, dans le milieu palestinien, la manducation était bien comprise comme une fonction complexe, ne se réduisant pas uniquement à l'acte matériel de se nourrir, et qu'elle comprenait en réalité trois actes distincts: la réception de la nourriture (ou réception de la tradition: *prenez*!), la buccalisation (ou mémorisation: *mangez*!) et la dégustation (ou compréhension: *goûtez*!)[46]. Il a ensuite montré l'importance de la nécessité de son renouvellement continu: «La manducation est un besoin quotidien»[47]. Il a enfin souligné que, dans l'application de la figure de la manducation à l'enseignement, il ne s'agissait pas uniquement de recevoir des paroles, des notions extérieures, mais bien de transmettre tout le mode de vie, tout le mode de comprendre, toute la personnalité même de l'enseignant[48]. La manducation n'est d'ailleurs qu'une des structures par lesquelles se réalise la transmission de l'enseignement, à côté de l'insufflation de l'esprit, de l'imposition des mains et, précisément, du don de soi-même en nourriture, effectué par l'enseignant: le but n'étant pas de recevoir seulement le bagage de connaissances du maître, mais de perpétuer sa propre vie sapientielle, donc avant tout pratique, morale: de répéter ses gestes, de s'identifier à lui, de communier à lui, de devenir un autre lui-même[49].

46. *Op. cit.*, Ch. I. Cela va bien dans le sens de la vision d'Ezéchiel citée plus haut, dans laquelle on voit le prophète "*écouter*" non pas avec l'oreille mais avec la bouche!

47. P. 63.

48. *Op. cit.*, deuxième partie.

49. Ainsi s'explique aussi l'habitude des anciens, qui recueillaient plusieurs sagesses successives sous le nom et donc sous l'autorité d'un seul Maître auquel ils les attribuaient comme s'il en avait été le réel auteur.

M. Jousse a d'ailleurs souligné la dimension "conjugale", unitive, avant que "doctorale" de la connaissance[50].

Pour mettre en lumière cette dimension unitive de la connaissance, M. Jousse oppose d'une façon très suggestive, l'attitude *passive* de l'organe que nous considérons comme l'organe le plus proche de la connaissance, l'œil, à l'attitude *participative* de la bouche, dont nous oublions souvent la fonction "gustative", judicative, si manifeste chez les petits enfants: leur façon naturelle de se rendre compte de la réalité d'une chose est de la porter à leur bouche, car on juge de ce qui est bon et de ce qui est mauvais par le goût et non pas par la couleur; ce n'est pas la vision des couleurs des fleurs ou des feuilles qui donne la science du bien et du mal, c'est le goût d'un fruit assimilé:

«Goûter, c'est manger ou boire la leçon avec des gestes de gourmet intellectuel. Le raffinement attentif de ces gestes aboutit à déguster et à savourer»[51].

Le parallélisme entre manducation et enseignement projette sur ce dernier le caractère de nécessité qui est le propre de la manducation: en se basant sur le fait indéniable que l'on ne peut pas vivre sans se nourrir, nous sommes conduits à conclure que l'enseignement, présenté comme nourriture, fournit, au sens propre, un moyen de vivre. Connaître veut donc dire vivre.

On pourrait également remarquer que la nourriture seule ne suffit pas à l'épanouissement de l'homme, même si on réduit sa croissance à celle du corps: les forces fournies par la nourriture matérielle doivent être travaillées par une éducation, elles ne produisent pas automatiquement la capacité de se servir de façon adéquate des organes du corps; et on pourrait ajouter que le moyen principal qu'ont les enfants (mais finalement les adultes aussi) pour apprendre à se servir de leur corps, c'est précisément l'imitation. La nourriture se double ainsi, déjà au niveau de la vie et de la croissance corporelle, d'un échange de communication, de signification, de parole. L'homme est un être façonnable et qui doit recevoir sa forme de l'extérieur.

Il semblerait moins évident d'appliquer ce fait d'expérience à ce qu'on appelle "la vie de l'esprit", en laquelle on veut reconnaître le siège de l'autonomie, de la liberté, de la spontanéité (à moins de la réduire, en désespoir de cause, à un conditionnement déterministe, inéluctable). Comment l'esprit, immortel, aurait-il besoin de nourriture pour préserver et développer sa vie? Ne doit-on en parler, précisément, au sens figuré?

Le problème de l'analogie est celui de l'inévitable tension entre la continuité, requise par la structure même du processus logique, entre

50. P. 198.
51. P. 54.

analogue et analogué, car s'il n'y avait pas de continuité proportionnelle on ne pourrait pas parler d'analogie, et la discontinuité requise par la transcendance réelle, selon l'ordre de l'essence, de l'analogué par rapport à l'analogue: s'il y a analogie entre l'Être Absolu et l'être créé, il y a aussi irréductible transcendance, infranchissable discontinuité.

Le même problème semble se poser pour l'anthropologie du geste: en effet, tant que la transmission entre l'Enseigneur et l'Enseigné se fait sous le signe de l'imitation, aussi parfaite et totalisante qu'elle puisse être, ce qu'on demande à l'enseigné, au disciple, c'est en réalité de reproduire l'image de l'enseignant, d'en répéter les gestes, les rythmes de vie, l'interaction avec le milieu, d'en assimiler la compréhension, la sagesse spirituelle et pratique, la force et le soutien qui aident à la croissance: il pourra être question d'un "engendrement", car l'image est la fille du modèle, et le maître peut bien appeler fils son disciple, mais il ne sera pas question d'absorber la vie même du maître au point de détruire et de remplacer l'identité, l'être même de ce dernier, ce qui serait le sens propre de la nourriture. Le sens imagé, symbolique, ne pourra pas prendre la place du sens propre, réel, réaliste.

Il semble bien que le problème ait été présent à l'esprit de M. Jousse, qui a ressenti le besoin de formuler un pas de plus, en quelque sorte inhérent à son système, mais peut-être difficilement reconduisible, d'une façon nécessaire, au développement intrinsèque de sa logique: «Nous sommes donc bien en pleine anthropologie mimismologique et pédagogique. Mais l'analogisme va maintenant se faire réalisme»[52].

Le passage du symbole au sacrement est bien présent chez lui, mais on peut se poser la question de savoir si le problème de la liaison entre la logique gestuelle palestinienne et son aboutissement à la logique sacramentelle évangélique est vraiment résolu par les seules lois de l'anthropologie du geste.

Le passage de l'"analogisme" au "réalisme", de la préfiguration à la chose elle-même, est reconnu par Jousse comme étant inattendu: «Ce qui nous paraît étrange, voir incompréhensible, s'avérait d'un analogisme banal à tous ces paysans galiléens, rythmo-mélodieurs incessants des targoûms oraux araméens. Mais voici que du banal, du verbal, va sortir l'original, va sortir le chosal»[53]. «Le geste d'une Libération inattendue, parce que trop inentendue, se préparait dans le silence et dans la solitude»[54].

52. P. 261.

53. P. 258.

54. P. 256: "Le Geste inattendu". Il faudrait lire en ce sens le récit de Bethléem ("la maison du pain"): «On n'a pas assez remarqué que Rabbi Iéshoua s'est fait si profondément paysan qu'il est né dans une "mangeoire"... Aussi, malgré le silence des textes, la présence d'une mangeoire dans laquelle est couché un petit enfant qui vient de naître, appelle tout naturellement les "usagers" de cette mangeoire. Ne nous étonnons donc pas de voir s'acheminer, du fond des textes prophétiques, en parallélisme bilatéral, l'âne et le bœuf qui viennent ainsi s'installer dans l'histoire. Ce n'est pas une intrusion, mais une prise de posses-

Ce qui est peut-être le plus révélateur de la pensée de M. Jousse c'est le qualificatif de "tragique" qu'il attribue à cet événement: et en vérité, la solution au problème ne pouvait qu'être tragique, ce que les interlocuteurs de Jésus avaient au fond refusé d'accepter, en n'y voyant qu'une répugnante absurdité: «"Eterniser peut-être un geste d'un instant", disions-nous parfois, analogiquement nous aussi, à travers nos leçons d'anthropologie du geste. Le "peut-être" est maintenant certitude pour l'étrange Paysan-Libérateur. Le geste analogique va se faire tragique parce qu'il va se faire objectif. C'est toute cette objectivité tragique que nous entrevoyons dans ce mimodrame du Pain et du Vin... D'autant plus tragique que son formulisme verbal évoque un autre formulisme, celui-là verbal et chosal... le mimodrame de l'agneau pascal»[55].

La discontinuité, l'irruption de la transcendance, ne pouvait se manifester que sous le signe tragique de la mort: reste à savoir si ce dénouement était dans la ligne même de la tradition orale et gestuelle palestinienne, si elle était requise en droit par sa logique, ou si elle ne devait pas intervenir pour sauver, précisément, une aporie insurmontable de sa structure: est-ce qu'une attente et une préfiguration peuvent à un certain moment se transformer en réalité, engendrer naturellement leur aboutissement, ou est-ce que ce "sortir" évoqué par M. Jousse[56] ne relèverait pas plutôt d'une illusion magique? Est-ce que l'objet de l'attente ne doit pas être donné de l'extérieur? Car s'il pouvait fructifier directement de l'intérieur même des forces de l'attente, il ne serait pas l'objet d'une attente, mais plutôt le produit d'un effort. D'ailleurs, l'affirmation de Jousse, selon laquelle la signification de la pédagogie gestuelle était "banale" aux yeux des paysans araméens, semble contredite précisément par l'accueil scandalisé que l'auditoire a réservé à l'offre de la "chose" réelle[57]: on peut objecter que les auteurs du refus étaient les "savants" (déjà les sclérosés livresques de M. Jousse?[58]) et non pas les simples et les petits[59], mais il faut bien voir que même ceux qui avaient accepté la révélation ont été dispersés et n'ont compris qu'une fois installés dans la nouvelle logique de la Foi et de la Résurrection: est-ce que cette logique n'avait pas alors pleinement dépassé et remplacé celle de l'anthropologie du geste, celle de l'imitation, pour entrer dans la logique de la vie, et donc dans celle du nourrissement?

Seul Celui qui accomplissait les Ecritures pouvait passer d'un régime à l'autre, du régime de la signification à celui de la réalisation ("chosifi-

sion... Ce n'est ni un mythe, ni une légende. Au plein sens du mot, c'est une réalisation, une chosalisation» (p. 167, note 20, cit. de *Extrait d'un essai sur le paysannisme*, 1956).

55. P. 259.

56. Cf. la note 46 pour ce texte cité plus haut.

57. Jn 6, 52, 60-61, 66.

58. «Combien d'hommes, vaincus par l'algébrose insoupçonnée de leurs études purement livresques, ont souri devant tant de gravité n'y voyant que futilité?» (p. 232)

cation"), par un procédé que M. Jousse appelle "une sorte de formulisme transcendantal"[60]. Si cela avait été compris, au lieu de s'enfermer dans une accusation de cannibalisme, on aurait aboutit à un sens plénier, certainement compréhensif de la dimension charnelle, mais assumée au dessus de la corruptibilité: non pas une chair seulement spirituelle, mais pleinement esprit, réalité totale, récapitulant en elle la réalité partielle de la "chair".[61]

Ce n'est pas de pain seul que vivra l'homme, mais de toute parole qui sort de la bouche de Dieu[62]: l'expression doit ainsi être prise au sens propre: le pain n'évitera pas la mort corporelle, la parole de Dieu nourrira la vie éternelle: *C'est l'esprit qui vivifie, la chair ne sert de rien. Les paroles que je vous ai dites sont esprit et elles sont vie*[63]. *La vie éternelle, c'est qu'ils te connaissent, toi, le seul véritable Dieu, et celui que tu as envoyé, Jésus Christ*[64].

Il y a une progression essentielle qui va de l'antithèse entre l'inutilité de la chair et l'efficacité de l'esprit jusqu'à l'identification de parole, esprit et vie et à la définition de cette dernière comme connaissance. Sous-jacente à cette progression, il y a celle qui, partant de la nourriture nécessaire à la chair, mais insuffisante à la préserver de la dégradation, aboutit à la nourriture offerte à l'homme entier et lui assurant la croissance vers la plénitude. Ce qui est décisif est de voir que cette sublimation ne constitue pas une "spiritualisation" dans le sens d'un abandon de la dimension corporelle, car la notion du pain reste très concrète, même dans la perspective du pain descendu du ciel[65] (du reste, déjà le Deutéronome (8, 3) proposait la manne, nourriture matérielle, comme signe de *tout ce qui sort de la bouche de Yahwé*) et il s'agit toujours de "manger la chair et boire le sang".

La tension entre ce qui est déjà offert et ce qui reste inatteignable est présente à l'esprit de M. Jousse: d'un côté il y a une continuité, due au réalisme du geste qui concrétise et de ce point de vue Jousse peut affirmer que "la Transsubstantiation est un... approfondissement", un pas dans la ligne même des gestes traditionnels de l'attente et de l'enseignement; mais en même temps cet approfondissement n'est pas encore un aboutissement définitif: «Le serpent tentateur proposait à l'homme la manducation de l'enseignement infini. Cela sera réalisé un jour, mais contre le serpent par la manducation de l'Enseigneur infini»[66].

59. Mt 11, 25-26.
60. P. 245.
61. Rm 8, 1-11.
62. Mt 4, 4 et Dt 8, 3. Cf. Jousse, p. 250.
63. Jn 6, 63.
64. Jn 17, 3.
65. Jn 6, 41-42.
66. P. 247-248.

L'accomplissement de la Loi ne pouvait pas germer de son dynamisme interne, mais devait surgir de l'irruption nouvelle de la Transcendance: et c'est cette situation de tension, entre une réalité déjà donnée, mais qui n'est qu'un avant-goût annonciateur d'une nourriture d'une profondeur abyssale, qui fait que l'expression citée ci-dessus doit se lire dans son intégralité: "la Transsubstantiation est un effrayant approfondissement." Un simple pas de plus, mais un pas qui donne le vertige[67].

3) Conclusion: Sacrement et pédagogie

Nous avons déjà souligné[68] que, de façon d'ailleurs tout à fait cohérente avec la nature de son sujet, M. Jousse poursuivait un but avant tout pédagogique et non pas immédiatement systématique et doctrinal. Cela doit d'ailleurs s'entendre en deux sens: d'une part, il a voulu montrer la conception essentiellement pédagogique qu'avaient de l'enseignement les contemporains de Jésus, et donc la nécessité d'en tenir compte pour la compréhension même de son enseignement, de sa doctrine; d'autre part, et par voie de conséquence, la nécessité de *faire sentir* avant de *faire comprendre,* ou plutôt de faire sentir *pour* faire comprendre (et cela explique en particulier le goût de Jousse pour les parallélismes, pour le discours balancé, pour une effort de retraduction de certains mots dans le but de les relier le plus possible à leur racine originelle[69]): «C'est en effet une pédagogie vivante, parlante et mémorisante que nous offre ce milieu privilégié entre tous... Chose étrange! Jusqu'ici, on n'a jamais mis l'ac-

67. Nous avons rappelé au début l'importance que M. Jousse attachait à l'approche anthropologique pour le dépassement de la division entre catholiques et protestants, car il y voyait le moyen de récupérer la totalité et l'unité du sens, sauvegardée par l'unité de la "parole" originaire, en laquelle les mots et les gestes étaient indissolublement liés: «Je pourrais définir "certain" catholicisme tel que moi, petit enfant sarthois, je l'ai vu pratiquer: une gestualité ignorante.... En face de ce "certain" catholicisme pratiqué, j'ai vu s'opposer un protestantisme que je pourrais spécifier une intellectualité desséchante» (*Op. cit.*, p. 26). A quoi M. Jousse répond: «Si celui qui donne la leçon est suffisamment puissant pour se transsubstantier en pain, vous aurez le Donneur de la leçon, c'est-à-dire la Présence réelle dans le pain, ou plus exactement vous aurez "la Chair et le Sang" qui est le "composé humain" dans le milieu galiléen. Le Donneur de la leçon va donc être en vous, et vous ne pourrez pas vivisectionner la buccalisation du pain et la buccalisation de la leçon, puisque vous avez les deux en même temps. Mais vous n'avez plus cela quand vous ne faites que communier, vous les catholiques. Vous n'avez plus cela quand vous lisez la Bible, vous les protestants. C'est pour cela que je vous dis: vous êtes aussi incomplets les uns que les autres. Et je fais le geste, non pas de division entre les confessions, mais d'union dans la transsubstantiation anthropologiquement étudiée» (ce texte est tiré d'un cours de M. Jousse: cf. *op. cit.,* p. 60, note 16). M. Jousse a également rappelé dans un cours cité ici en note (p. 263, note 10) les expressions de Van der Loew à propos du sens qu'avait le symbole dans les cultures anciennes: «une rencontre et identité de deux réalités. Cela signifie, primitivement parlant, que c'est la même chose, que "cela est"».

68. Voir notre article dans *Nova et Vetera* 1989/1, p. 61.

69. «Jousse pense et s'exprime avec tout son corps bilatéral, même quand il écrit. Ainsi trouverons-nous fréquemment (...) des propositions balancées, synonymiques ou antithétiques, qui s'équilibrent et renforcent sa pensée. (...) l'anthropologie de Marcel Jousse tend à se faire pédagogie et son expression se fait alors mnémotechnique» (p. 57, note 15).

cent sur le caractère quasi exclusivement pédagogique de cet Enseigneur qu'est Jéshoua...».

D'autre part, Jésus se trouvait être la source du contenu de l'enseignement et en réalité, il constituait lui-même ce contenu véritable: «Il sent que l'aboutissement logique d'une pédagogie serait d'incarner tout l'être de l'enseigneur dans tout l'être de l'enseigné».

Cela soit dit en passant, cette double condition de l'enseignement évangélique se retrouve effectivement dans la nature de l'Eglise: sa mission est d'enseigner, sa vocation est essentiellement pédagogique[70] et, d'autre part, le contenu de son enseignement est précisément la personne même de Jésus.

Le contenu que Jousse décèle dans la pédagogie de Jéshoua est résumé en trois mots, dont la valeur universelle est immédiatement évidente: le Vrai, le Beau, le Bien[71]. Le problème est que par ces mots on ne doit pas entendre les concepts des philosophes, ni des théologiens, mais les qualités vivantes, perceptibles et concrètes de la personne vivante et présente qui est Jésus et qu'il s'agit d'imiter et d'assimiler: «Ce qui préoccupe surtout le Palestinien... c'est de diriger et de régler les gestes de l' homme d'après un modèle aussi parfait que possible. D'où une Tôrâh qui littéralement est "Direction". D'où une Malkoûtah qui littéralement est "Régulation"». Le "Vrai" est donc compris comme imitation d'un modèle.

Le "Beau" n'est au fond que l'essence des choses, dans l'état où elles sont sorties de la main parfaite du Créateur, essence perçue avec une simplicité qui ne s'oppose pas à l'art mais le précède et le transcende radicalement: «On dirait que le Palestinien regarde la vérité des choses avec la même simplicité jeune et la même joie fraîche que les regarde le Créateur de la Genèse».

Le "Bien", évidemment, est le don total de sa vie que Jésus a pleinement réalisé, en tous ses aspects et "jusqu'à la fin":

a[72]
«Plus grand

b
ne saurait être
l'amour
chez un homme

c
que de donner
son être
pour les êtres aimés.

70. *Allez et enseignez toutes les nations...*
71. P. 103 - 113, "Les leçons de l'annonce orale", passim.
72. La mise en page est ici celle de l'édition de M. Jousse.

Or, dans la psychologie palestinienne, quasi intraduisible pour nous, tout l'être humain c'est ce que la formule traditionnelle désigne par "la chair et le sang"...».

Le problème – très proche de nos préoccupations – que M. Jousse s'efforce de mettre en lumière, est celui des gestes (y compris et surtout les gestes sacramentels) qui se trouvent souvent déconnectés de leur signification, celui des signes et des symboles qui n'arrivent plus à communiquer, car la profonde interdépendance entre le geste signifiant et la parole signifiée se trouve être au moins en partie ignorée ou oubliée: ce n'est d'ailleurs qu'un cas particulier d'une tendance beaucoup plus générale à la dévalorisation de l'extériorité. Une exigence, très légitime en soi, de sincérité ou d'honnêteté a nourri de nos jours l'idée, ou plutôt l'équivoque, que ce qui compte serait le contenu, l'effet, le résultat de nos actions et de nos gestes et non pas leur forme, cette dernière ne relevant en définitive que de l'hypocrisie: l'éducation du regard, du geste, de la "tenue", a été en conséquence négligée.

Mais la dévalorisation de la forme, conséquence de l'oubli de son lien ontologique et épistémologique avec la matière (le contenu, le signifié) entraîne logiquement la dévalorisation et l'incompréhension du contenu: le geste, privé de sa prégnance vitale, ne fait plus vivre la parole qu'il engendrait (on s'en plaint souvent chez les catholiques) et le contenu, la réalité, privée de la force du geste vivant, devient évanescente et incompréhensible (et la Présence réelle s'évanouit, comme chez les protestants).

Depuis les années de l'enseignement de M. Jousse, il y a certainement eu un développement important de l'étude de l'Ecriture aussi auprès des catholiques: mais pour ce qui est de la gestualité, on est en droit, me semble-t-il, de se demander si l'équivoque ne se serait pas plutôt davantage approfondie: l'effort, louable en soi, d'"animation" des assemblées liturgiques, la recherche d'une gestualité plus parlante, plus efficace, semble être tributaire non pas de la récupération du sens plénier du langage sacramentel, mais de la signification affaiblie, plutôt immanente et sociologique, que l'on attribue, plus ou moins consciemment, au symbole. La référence ne semble pas toujours être recherchée au-delà de l'homme, au-delà de l'Eglise, dans une réalité qui les dépasse, et la conscience de l'origine transcendante de la "forme" semble souvent avoir été oubliée: nous avons remarqué plus haut que, sous cet aspect, l'approche de M. Jousse permet justement de reconnaître l'origine extrinsèque, transcendante, du langage gestuel humain, car celui-ci, dans son attitude "mimismologique", imitative, révèle sa fonction de traduction, de révélation d'un sens, d'une réalité, qui dépasse l'homme tout en le plaçant au cœur de l'harmonie cosmique, universelle.

Ernesto ROSSI DI MONTELERA

Notes et lectures

Maritain en toute liberté, Pages choisies Présentation et choix des textes par Charles Blanchet

«Un philosophe digne de ce nom n'a jamais dit qu'une seule chose: encore a-t-il plutôt cherché à la dire qu'il ne l'a dite véritablement». Cette sentence est de Bergson[1]. Il pensait que tant qu'on ne l'avait pas rejointe, cette intuition centrale, on n'avait pas une vraie connaissance de sa pensée. Eh bien, nous n'hésitons pas à affirmer que le grand mérite du livre que nous présentons est de nous conduire au cœur de la pensée maritanienne. Or ce point lumineux est un et double à la fois. L'auteur cerne ce foyer comme il l'appelle, en écrivant: «Si le premier foyer de sa pensée a été l'intuition de l'être, le second foyer qui émergea au fil du temps fut celui de la personne»[2].

* * *

La personne humaine, Charles Blanchet l'aura nettement montré, Jacques Maritain avait reçu la tâche de la définir métaphysiquement et d'en fonder les droits imprescriptibles. Il n'aura pas eu assez de temps, malgré sa très longue vie, pour nous décrire le climat dans lequel seul il serait donné à la personne de pouvoir s'épanouir pleinement. L'intuition de l'être aura été chez lui certainement la première dans l'ordre du temps, mais l'intuition, qui aura émergé peu à peu, c'est l'inappréciable valeur d'un unique être humain singulier. Telle est la vérité que Jacques Maritain avait reçu vocation de proclamer en notre temps. Nous ne pouvons que lui adjoindre son épouse Raïssa dont il a dit la merveilleuse collaboration.

* * *

La valeur unique d'une seule personne humaine! En 1944, Maritain en parlait en ces termes: «Représentons-nous l'être humain, non d'une façon abstraite et générale, mais de la manière la plus concrète possible et la plus *personnelle*. Pensons à ce vieil homme que nous avons connu depuis des années, à la campagne. Ce vieux paysan avec son visage ridé, ses yeux clairs qui ont contemplé tant de moissons... Rappelons-nous – rappelons-nous dans notre cœur – un seul geste de la main, ou le sourire des yeux de l'être que nous aimons. Quels trésors sur la terre, quels chefs-d'œuvre de la science ou de l'art pourraient payer les trésors de vie, de sentiment, de liberté et de mémoire, dont ce geste ou ce sourire est la fugitive expression? Alors nous percevons intuitivement dans un éclair intellectuel plus impérieux que le raisonnement, que rien au monde n'est plus précieux qu'un seul être humain»[3]. Nous pensons que d'avoir perçu ce mystère, et cela d'abord dans l'être qu'il aura le plus aimé au monde, Maritain en est resté blessé pour toujours.

* * *

Ce livre, qui rapporte les plus beaux textes de l'œuvre de Maritain, rapporte en même temps des faits qui éclairent merveilleusement sa pensée. Des lignes que nous venons de citer, rapprochons

1. *La Pensée et le Mouvant.* Alcan, Paris, 1934, ch. V, p. 141.

2. p. 274. Nous indiquons en note les pages selon l'édition du Cerf, Paris 1997.

3. p. 145.

celles où Jacques entonne, au souvenir de Raïssa, cette poignante élégie. Evoquant les jours qui ont préludé à sa mort, il parle de «son merveilleux sourire, de son inoubliable sourire». Il confie encore: «Elle gardait la paix... la bouleversante lumière de ses admirables yeux... Jusqu'au bout elle a trouvé aide et réconfort dans les précieux échanges où elle se plaisait de la conversation avec ses amis, et de ces causeries qu'elle savait si bien diriger et animer, de sa place au coin du canapé bleu du "living room" de Princeton, cette place où je la vois toujours et à laquelle je ne puis songer sans un vertige de douleur»[4]. Peut-on après le rapprochement de ces deux passages douter encore que ce soit son amour pour Raïssa qui ait fait de Jacques le "voyant" de l'inoubliable beauté d'une "unique personne humaine"? Oui, c'est bien en elle qu'il a pu voir alors et pour toujours que rien ici-bas n'est plus précieux que "le sourire des yeux", que rien ici-bas ne peut payer la valeur d'une seule personne humaine! On songe à l'auteur du Cantique des Cantiques: «Qui offrirait toutes les richesses de sa maison pour acheter l'amour ne recueillerait que mépris»[5].

* * *

Le grand mérite de ce choix de textes est donc en tout premier lieu de nous faire découvrir que c'est l'éblouissement éprouvé devant une personne aimée qui a fait de Maritain "le romantique de l'être". Rien de plus juste. C'est aussi ce qui lui crée une place à part au sein de la famille thomiste. Ce mystère bouleversant de la subjectivité, il a la mission de le présenter – et chose paradoxale – par le moyen d'une philosophie la plus rigoureuse, apparemment la plus abstraite, pour ceux du moins qui la connaissent mal, et puisqu'il faut l'appeler par son nom: le thomisme de Cajetan et Jean de Saint-Thomas!

* * *

Aux yeux de certains, il a fait figure d'un intrus dans l'Ecole, ou mieux d'un naïf. Combien Charles Blanchet a été inspiré de garder les lignes où Maritain s'interroge sur sa propre identité: «Pour moi est-ce que je suis Jacques ou Paul, ou un lunatique criant sa chanson? Comment savoir? Le pauvre Maurice Sachs disait que je lui avais été sympathique parce que à son avis je ressemblais à Muichkine, l'Idiot de Dostoïevski»[6]. En tout cas pour beaucoup ses positions philosophiques, plus encore ses engagements politiques, furent considérés comme de sublimes maladresses, maladresses d'un rêveur et d'un naïf. Vraiment le prince Muichkine redivivus!

* * *

Nous pensons que cette expérience amoureuse de la beauté d'un visage entr'aperçu dans son individualité et, partant, dans son insupportable fragilité, a contribué plus qu'on ne peut le croire à faire de Maritain le "voyant" de l'être en toutes choses: intuition qu'il désirait trouver en tout philosophe. Cette intuition qu'il prônait tant, on la lui a contestée. Il parlait de cette intuition comme d'un éclair soudain dont la lumière descendait jusqu'au fondement de l'être des choses pour éclairer sa structure mystérieuse. L'insistance qu'il mettait alors dans ces propos l'a déconsidéré aux yeux mêmes de certains thomistes. Pour quelques-uns, sa vision de l'être était trop charismatique. Pour quelques autres, elle manquait d'être soutenue par une analyse conceptuelle savante qui, seule, pensaient-ils, donne le droit d'entrer dans ce domaine. Ces opposants à Maritain n'ont pas su voir

4. p. 412-413.
5. VIII, 7.
6. p. 407.

que chez lui cette intuition de l'être était fonction d'une autre intuition encore, celle de la personne et même celle de tout sujet et de son extrême fugacité. C'est pourtant bien cette toute première perfection dans les choses qui les fait apparaître, à ses yeux, comme un "miracle" entre deux néants! Il faut placer là "les racines métaphysiques de son œuvre".

* * *

La deuxième série de textes, Charles Blanchet l'intitule: "Le pouvoir créateur de l'Homme"[7]. Le mystère de la personne, qui aura été le cheminement concret vers l'intuition de l'être chez Maritain, voici qu'il va en faire l'objet privilégié de son attention. Très tôt, déjà quand il écrivait: *Frontières de la poésie*, il a parlé de la poésie comme de l'acte où sujet et objet entrent pour ainsi dire en symbiose. L'acte de saisie de la beauté dans une chose naît avec l'éveil du sujet, de sa prise de conscience. Quand Maritain méditait sur ces choses, il citait Baudelaire et parlait de son influence dans l'approfondissement de cette prise de conscience de la poésie, à ce moment du temps[8]. Nous savons que quand Baudelaire parlait de ce type de connaissance, il voulait parler de la mutuelle révélation simultanée des choses et de la personne: «Toutes ces choses pensent par moi ou je pense par elles»[9].

* * *

Il faut relire *Les Grandes Amitiés* de Raïssa, dont Charles Blanchet nous transmet de larges extraits, pour apprendre que leur amour est né autour de discussions passionnées sur l'art. Et ils allaient, Jacques et Raïssa, bientôt devenir amis de Rouault chez qui ils purent contempler "l'avènement spirituel de la subjectivité créatrice"[10]. Débordant le cas de Rouault, à propos de la peinture moderne, Maritain a écrit: «Ce qui nous rend la peinture moderne (je ne parle pas de l'art abstrait) singulièrement chère, c'est le fait que ses moyens sont incomparablement appropriés à la libération du sens poétique. C'est ainsi que le moindre morceau de peinture moderne, quand il est simplement bon, éveille en nous une émotion et une résonance et une joie et un amour plus profonds que bien des chefs-d'œuvre du passé»[11]. Maritain est devenu de plus en plus sensible aux grandes mutations de la culture humaine! Il écrivait encore: «Le moment arrive, au cours du XIXème siècle, où la poésie commence à prendre conscience d'elle-même en tant que poésie». Et il ajoute: «Je pense que ce qui s'est passé pour la poésie depuis Baudelaire a une importance historique égale dans le domaine de l'art à celle des plus grandes époques de révolution et de renouvellement de la physique et de l'astronomie dans le domaine de la science»[12].

* * *

Le choix de textes que nous présente Charles Blanchet, après ses pénétrantes introductions et ses coups de sonde dans les profondeurs de la subjectivité créatrice, s'ouvre sur le projet qu'avait Maritain de refaire l'anthropologie[13]. Les thomistes lui doivent une vive reconnaissance! C'est lui qui aura inauguré la philosophie "thomiste" de l'*Inconscient spirituel*. Ce prolongement inespéré de l'anthropologie thomiste sur les terres de la psychologie des profondeurs n'a pas été apprécié à sa juste valeur. Pourtant avec les *Quatre*

7. p. 47.
8. p. 94.
9. BAUDELAIRE, *Œuvres Complètes*, La Pléiade, 1961, p. 232.
10. p. 95.
11. p. 93.
12. p. 93-94.
13. p. 137.

Essais sur l'esprit dans sa condition charnelle et avec *L'Intuition créatrice dans l'art et la poésie*, Maritain est un des seuls philosophes qui ait acheminé la philosophie de l'être à faire se rencontrer métaphysique traditionnelle et psychologie des profondeurs!

Charles Blanchet souligne avec raison que, dans ce domaine encore, Maritain aura été créateur. «Il voulait, dit-il, élargir une vision rationaliste et étroite de l'homme, aussi bien contre un catholicisme dévitalisé que contre un rationalisme asséché, étranger aux voies de l'inconscient»[14]. Cet apport de Maritain a été apprécié par des non-thomistes. Gabriel Germain appelle *L'Intuition créatrice* "un grand livre"! Il le cite à plusieurs reprises dans *Poésie: Corps et Ame*[15]. Maritain s'explique sur la signification de cette œuvre: «Il me semble qu'il est essentiel de comprendre qu'il y a un champ très vaste où la raison fonctionne, où l'intelligence fonctionne d'une manière qui n'est pas encore conceptuelle, ni logique, ni raisonnante. Il n'y a pas seulement l'inconscient freudien des instincts, des images, des tendances animales: il y a un autre inconscient que j'appellerai plutôt le préconscient, et qui est l'inconscient de l'esprit en source»[16].

* * *

La lumière qui jaillit de l'intuition de l'unicité d'une personne humaine, Maritain l'a portée dans bien d'autres domaines encore. De plus en plus il s'est employé à fonder philosophiquement ses droits et à en défendre politiquement l'exercice. C'est ce que nous apprennent les deux parties de ce livre: "La Passion des Affaires temporelles" et "Une Philosophie politique". Les textes réunis sous ces deux titres nous laissent entrevoir que nombreux et divers, que courageux et périlleux furent ces engagements en ces régions de la vie humaine.

Il y avait chez Jacques comme un besoin de se porter au secours des humiliés. Raïssa raconte que leur toute première rencontre s'est faite sous le signe du "Mouvement de protestations contre les mauvais traitements dont les étudiants socialistes russes étaient victimes dans leur pays". Il était pourtant alors athée. On comprend que, devenu catholique, il n'ait cessé d'inciter ses frères dans la foi à œuvrer pour la Cité temporelle. Il ne supportait pas un "christianisme décoratif". Or à l'origine des revendications qu'il a fait entendre, toujours ce qui le motive, ce sont les droits, à défendre, de la personne humaine.

* * *

A plusieurs catholiques, ce besoin quasi viscéral chez Maritain de se porter sur toutes les brèches apparaissait relever de l'utopie! C'est en pensant à cette part de sa vie que Maritain s'est d'ailleurs posé la question de son identité. Il a lui-même répondu avec humour: «Qui suis-je moi-même? Un mendiant du Ciel déguisé en homme du siècle, une espèce d'agent secret du Roi des Rois dans les territoires du prince de ce monde, prenant ses risques à l'instar du chat de Kipling, qui s'en allait tout seul»[17].

Non! Maritain ne voulait pas que les chrétiens abandonnent la politique au diable. A ce sujet, ces lignes de 1944 demeurent significatives. «C'est dans l'existence sociale et temporelle elle-même dans le dur labeur des hommes que les croyants sont appelés à confesser leur Dieu. Beaucoup de choses qu'ils acceptent aujourd'hui dans la

14. p. 137.
15. Seuil, 1973, p. 24.
16. p. 161.
17. p. 406.

condition terrestre de leurs frères et dans les régimes des sociétés humaines paraîtront un peu plus tard aussi peu dignes d'être acceptées que nous le semble à présent l'esclavage antique. La tragédie du chômage, la tragédie des réfugiés et des émigrants, la tragédie de la guerre sont les signes d'un désordre grave auquel nous devons travailler à remédier»[18].

Pour tenter de toutes façons de sauver ces droits des personnes humaines, Maritain n'a cessé de proposer des moyens structurels: organisme international, union fédérale de l'Europe, même un conseil des sages et un organisme mondial supérieur qui serait dépourvu de tout pouvoir, revêtu de la seule autorité morale!

On pourra lire dans ce choix de textes en quels termes véhéments, prophétiques, il dénonçait déjà en 1938 la montée d'une politique inspirée par l'adoration de la race et du sang qui méprisait ce qu'il y a de plus humain dans l'homme: *les valeurs essentielles de la personne*. Il osera même condamner ce que d'aucuns appelaient une "guerre sainte", dans l'Espagne de Franco: «Qu'on invoque, disait-il, si on la croit juste, la justice de la guerre qu'on fait, qu'on n'invoque pas sa sainteté. Qu'on ne tue pas au nom du Christ-Roi, qui n'est pas un chef de guerre, mais un Roi de grâce et de charité»[19].

Révélatrice enfin est la complainte qui est montée dans son cœur quand Paris et la France sont tombés aux mains de l'ennemi. C'est encore sur une "personne infortunée" que pleure Maritain: «Plus que jamais la France apparaît comme une personne vivante, précieuse en sa chair et en son âme. Comment est-elle tombée, la ville de notre espérance, la patrie qui enseignait au monde la liberté! Hurlez comme les sapins de Zacharie, forêts, fontaines, collines, belles plaines de mon pays»[20].

* * *

Vraiment, par la vertu de ces textes, Charles Blanchet nous a convaincus. Dans le cœur de cette philosophie veille un primordial souci: *la personne humaine* à contempler, à promouvoir, à défendre. Maritain est le philosophe qui, en notre temps, s'est engagé le plus à l'égard de ce que saint Thomas considère comme «ce qu'il y a de plus parfait dans toute la nature»[21]. C'est cette intuition qui a constamment soutenu Maritain et c'est grâce à elle qu'il a pu demeurer si libre et parfois si seul.

* * *

Le titre général du livre, que nous avons la joie de présenter, est énoncé en ces termes: *Maritain en toute liberté*. Les pages choisies au fil du temps et groupées sous ce titre témoignent de la justesse de vue de celui qui les a glanées et réunies en bouquet. C'est cette "liberté" de Maritain que nous voudrions mettre en évidence et admirer encore dans la section: "Le passage de l'Esprit"[22].

Dans cette partie du livre, les extraits choisis nous invitent, en effet, à mesurer comment Maritain pouvait encore proposer du nouveau dans un domaine qui pouvait paraître définitivement clos. Certes, Maritain reste très profondément fidèle à la doctrine de l'Eglise et de ses docteurs aussi en ce domaine. Ne pas voir cela, ce serait se boucher les yeux. Pourtant à la contemplation chrétienne et à sa manière de la vivre, Maritain propose quelques prolongements.

Avant de montrer que la contemplation chrétienne peut venir habiter

18. p. 119.
19. p. 125.
20. p. 131.
21. *Somme Théologique,* I, q 29, a. 3.
22. p. 209.

d'autres demeures encore que celles où on la pensait enfermée et pour comprendre qu'elle est «libre de la liberté de l'Esprit de Dieu»[23], écoutons comment Maritain la définit: «La contemplation est chose ailée et surnaturelle, libre de la liberté de l'Esprit de Dieu, plus brûlante que le soleil d'Afrique et plus fraîche que l'eau du torrent, plus légère qu'un duvet d'oiseau, insaisissable, échappant à toute mesure humaine, heureuse de déposer les puissants et d'exalter les petits, capable de tous les déguisements, de toutes les audaces et de toutes les timidités, chaste, hardie, lumineuse et nocturne, plus douce que le miel et plus aride que le roc, crucifiante et béatifiante (crucifiante surtout) et parfois d'autant plus haute qu'elle est plus inapparente»[24].

Après une telle description, on réalise qu'alors il sera bien difficile de l'enfermer, cette contemplation! Elle se trouve derrière les grilles mais aussi au dehors. On peut la surprendre dans les rues de la ville comme la "Fiancée du Cantique".

Maritain voyait se lever une nouvelle race de contemplatifs. Il la décrivait en prophète: «Ils porteront la contemplation – "ce luxe des pauvres" - sur les chemins du monde. Plus que jamais ces nouveaux contemplatifs trouveront dans l'Evangile, "descendant en nous", leur nourriture. Pris au piège de l'Absolu rayonnant dans l'humain»[25]. Il écrivait, les annonçant prophétiquement: «Il me semble que si une nouvelle chrétienté doit venir à l'existence, ce sera un âge où les hommes liront et méditeront l'Evangile plus qu'ils ne l'ont jamais fait»[26].

Mais qui est donc Maritain? Avec l'autorité de qui a vécu intimement avec sa pensée, Charles Blanchet répond: «Ni un mystique, ni un théologien qu'il se défendait d'être. Mais un *spirituel.* Un spirituel pour notre temps. Il le fut pour nous quand il nous guidait à travers le pays de l'horreur, au temps des camps de la mort. Il nous aidait à comprendre pourquoi il ne fallait pas accuser Dieu. Il nous faisait voir dans le cœur que Dieu est absolument innocent du mal! De cet aspect de son œuvre nous ne parlerons que de l'immense compassion qui s'en dégage. Voici: "Comme legs fait à ses saints, Jésus a dit: *In manus tuas commendo spiritum meum.* Comme legs fait à son autre troupeau il a dit: 'Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'avez-vous abandonné?'. Le grand troupeau des vrais misérables, des morts sans consolation, comment n'aurait-il pas soin de ceux qui portent cette marque-là de son agonie? Comment leur *délaissement même* ne serait-il pas la signature de leur appartenance au Sauveur crucifié, et un titre suprême à sa miséricorde? Au détour de la mort, dans l'instant qu'ils passent de l'autre côté du voile, et que l'âme va quitter une chair dont le monde n'a pas voulu, n'a-t-il pas le temps de leur dire encore: Tu seras avec moi dans le paradis? Il n'y a pas de signes pour eux, l'espérance pour eux est aussi dénudée qu'eux-mêmes; pour eux, jusqu'à l'extrême limite, rien, même du côté de Dieu, n'a lui aux yeux des hommes. C'est dans le monde invisible, au-delà de tout le terrestre, que le Royaume de Dieu est donné à ces persécutés, et que tout devient leur"»[27].

* * *

Pour conclure Charles Blanchet nous a confié, dans sa préface, l'espèce de fascination éprouvée en lisant: *Réponse à Jean Cocteau...* Le hasard fait vraiment bien les choses: «Sans cette rencontre fondatrice, ce projet de "Pages

23. p. 247.
24. p. 247.
25. p. 257.
26. *Ibid.*
27. pp. 234-235.

choisies" n'eût pas vu le jour»[28]. L'auteur le dit, son premier projet, c'était de rendre justice à un "auteur méconnu" et de communiquer à d'autres lecteurs l'enchantement de la beauté. Mais la longue intimité méditative avec l'œuvre l'a convaincu qu'il y avait encore autre chose, en elle, que la beauté littéraire. Plus que l'aspect esthétique s'est imposée à Charles Blanchet l'indomptable lutte de ce philosophe. Philosophe, il aurait pu demeurer au ciel des Essences à contempler. Philosophe, il s'est trouvé, au contraire, posé au milieu même des conflits de ce siècle. Le thomisme, qu'il avait adopté avec sa conversion, lui donnait à contempler non pas des essences, mais des sujets, surtout la personne, dont cette philosophie lui révélait l'extrême valeur.

Un jour dans son *Carnet de Notes*, Jacques Maritain s'est demandé: «Qu'est-ce qu'il restera de tout l'amour que, depuis les jours de Meudon, Raïssa, Vera sa sœur, et lui, Jacques, ils auront dispersé partout où ils ont passé?» C'était en 1923. Il y avait pour Jacques encore 50 ans d'un même don du cœur et de l'esprit.

Qu'en est-il resté? On peut répondre. Il reste quinze volumes de mille pages et plus dans la belle édition Fribourg-Paris. Ces quinze volumes témoignent de leur labeur intellectuel inlassable. Surtout il reste tous les disciples de par le monde, qui témoignent leur devoir tant de lumière! Et puis viennent de nouveaux disciples, de jeunes intelligences et de jeunes cœurs pour qui la voix de Jacques et de Raïssa est devenue, pour leur propre esprit et leur propre cœur, aussi nécessaire que le pain. A tous, aux anciens et à ceux qui arrivent, ce livre de "Pages choisies" deviendra pour eux désormais comme un bréviaire.

Père Pierre-Marie EMONET, O.P.

28. p. 11.

Bibliographie

Cardinal Christoph SCHÖNBORN, *Aimer l'Eglise*, Retraite prêchée à Jean-Paul II au Vatican, en février 1996, traduit de l'allemand par Yvan Mudry, Cerf/Saint-Augustin, Paris, 1997, 186 p.

Cette retraite prêchée au Vatican est une méditation sur l'Eglise, largement inspirée des Pères et du *Catéchisme de l'Eglise catholique,* dont la rédaction a été coordonnée par l'actuel archevêque de Vienne. Comme le *Catéchisme,* cet ouvrage est en quelque sorte un commentaire de Vatican II, dans une perspective spirituelle et patristique.

Un premier chapitre (pp.15-46) montre la préfiguration de l'Eglise dès la création, puisque «le monde fut créé en vue de l'Eglise» (p.15), selon une formule patristique. Il est vrai que «la création sert l'Eglise, qu'elle l'assiste dans son cheminement, qu'elle parvient en elle à son achèvement» (p.21): toute la dimension sacramentelle de l'Eglise en témoigne. Dire que l'Eglise est le but de la création, c'est dire que Dieu veut que l'homme soit en communion avec lui, ce qui se réalise dans l'Eglise. Deux précisions auraient toutefois pu être apportées: premièrement que l'Incarnation n'aurait pas eu lieu sans le péché originel (c'est le point de vue de S. Thomas, cf. IIIa, q.1, a.3); or l'Eglise est le Corps du Christ. Il y a donc le péché "entre" la création et le début de la constitution de l'Eglise. C'est pour cette raison que tant de Pères font commencer l'Eglise à Abel, voire déjà à Adam (probablement Adam après le péché), comme le rappelle *Lumen Gentium* n°2; c'est ce qui permet à l'Eglise de chanter à la Veillée pascale son exultation à la vue du Rédempteur que nous a valu le péché: sans péché, pas de Rédempteur, pas d'Eglise-Corps du Christ. La différence – certes débattue – entre ordre naturel et surnaturel est en jeu ici. L'A. apporte la précision souhaitée, dans un autre contexte, lorsqu'il dit au début du deuxième chapitre: «on pourrait voir dans le péché originel l'état de non-appartenance originelle au peuple de Dieu» (p.54). Une deuxième précision serait que la fin ultime de la création, c'est Dieu, ou la gloire de Dieu: dire que l'Eglise est le but de la création ne signifie donc pas que c'est l'homme qui en est le but, mais Dieu, qui certes nous donne dans l'Eglise d'être avec en communion avec lui.

Dans ce premier chapitre, l'A. développe ce qu'impliquent pour l'Eglise, dans leur complémentarité, la création du monde invisible et du monde visible. Il regrette la faible part accordée au monde invisible (les Anges) dans la vie chrétienne aujourd'hui, ainsi que la crainte de la catéchèse face au fait même de la création à cause d'un vieux complexe face à la science et d'une crainte, plus récente, face à la critique écologiste de la place donnée à l'homme dans la nature. A cette dernière question, l'A. répond en commentant le *Catéchisme,* n° 344: «Il existe une solidarité entre toutes les créatures du fait qu'elles ont toutes le même Créateur, et que toutes sont ordonnées à sa gloire» (p.36).

Le premier chapitre se conclut sur ce corollaire de la foi en la création qu'est la foi en la Providence. Un paradoxe surgit alors: si Dieu opère tout, quelle place reste-t-il à l'action de l'homme? L'A. mentionne quelques clefs fondamentales: Dieu lui-même donne à ses créatures la capacité d'agir (cf. p.41), et elles peuvent ainsi agir en "ministres de la providence divine" (citation p.42 du *Catéchisme,* n° 1884). Ces réponses si importantes, et qui sont bien mises en lumière par l'expérience spirituelle, pourraient être saisies de manière plus complète par le lecteur si l'A. faisait intervenir ici explicitement la distinction entre les niveaux de causalité que permet une métaphysique de l'être, comme l'a fait le Cardinal Journet dans sa retraite *Entretiens sur la grâce* (Editions Saint-Augustin, St-Maurice, 1969, pp.40-44). Faute d'une telle base métaphysique, les affirmations retenues dans la foi et la prière risquent d'être mal intégrées dans la réflexion du lecteur.

Le deuxième chapitre (pp.47-78) présente la préparation de l'Eglise dans l'Ancienne Alliance. En quel sens s'agit-il d'une préparation? L'A. donne à cette question une réponse capitale pour la compréhension de la place de l'Eglise

dans l'histoire du Salut: «C'est en effet l'unique et même Eglise, dont les fondements ont été établis lors de la création, qui a été préparée dans l'Ancienne Alliance et sera instituée à la plénitude des temps» (p.48). Les réalités de l'Ancienne Alliance sont «des réalités qui demeurent, même si elles trouvent un nouvel accomplissement dans l'Eglise de la Nouvelle Alliance» (p.55). L'A. insiste sur les racines juives du christianisme, car «il n'est pas possible de trouver le Christ hors de son origine» (p.74), l'Eglise ne pourrait renoncer à l'Ancien Testament sans renier Dieu (cf. p.76), et la Shoah, qui visait aussi l'Eglise dans ce qu'elle avait de plus profond (cf. p.74), nous fait prendre conscience de notre parenté indéracinable avec le peuple juif.

Le chapitre commence par traiter du péché originel, qui corrompt la nature humaine sans lui ôter toute splendeur, en mettant en relation la solidarité négative dans le péché et la solidarité positive, la vraie solidarité, dans la rédemption. Par le péché originel, c'est toute la communauté au sein de laquelle se trouve chaque homme qui est ébranlée, et l'œuvre humaine s'accomplit désormais avec peine, mais pas totalement en vain. Cette situation dépasse l'homme, et «ce serait une erreur fatale de croire que le progrès puisse peu à peu briser tous les jougs et apporter une libération totale» (p.60, en l'occurrence à propos du joug porté par la femme; cf. aussi p.67 à propos de l'unité politique du monde). Des siècles de christianisme ont pu nous amener à relativiser l'effet du péché, selon une remarque très pertinente: «Nous oublions trop facilement que nos pays de vieille chrétienté on été "exorcisés" durant des siècles, qu'ils ont parcouru en tant que communauté et dans leurs membres individuels le chemin de la conversion, de la pénitence, de la grâce et de la sanctification... Et les idolâtries d'Etat de notre siècle ne sont-elles pas le retour, dans la maison qui avait été nettoyée, des démons expulsés...?» (p.69).

La présentation du péché originel et de ses nombreuses implications est très riche. Une question non dénuée d'importance aurait pu être abordée plus amplement: quelle est la relation entre les affirmations des sciences naturelles (par exemple de la paléontologie) et la doctrine de la création et du péché originel? Peut-être ce livre n'est-il pas le lieu de tels développements, mais ils restent utiles par ailleurs pour que le croyant puisse recueillir sereinement et sans complexe la belle lumière de sa foi sur une question que tous se posent, celle de la cause du mal en ce monde

Le troisième chapitre, "L'Eglise instituée en ces temps qui sont les derniers" (p.79-111) traite du centre de l'action de Dieu en faveur de son Eglise: l'œuvre du Verbe fait chair, de son Incarnation à son Ascension. L'A., reprenant un souci exprimé par le Cardinal Ratzinger, se demande si l'Eglise ne se préoccupe pas trop d'elle-même, si elle se souvient assez dans son abondante activité organisatrice que sa Lumière est le Christ (cf. p.80). Le livre manifeste bien que l'être de l'Eglise n'est accessible qu'au regard de la contemplation. L'Incarnation du Verbe trouve comme un écho dans l'Eglise qui, ainsi que le rappelle le Concile est «à la fois humaine et divine» (cf. p.84, citant *Sacrosanctum Concilium* n° 2 de Vatican II), à la fois visible et invisible. Lorsque le Fils de Dieu se fait homme, il veut nous conférer la filiation adoptive, nous faire Dieu, nous rendre participants de la nature divine (cf. les citations p.88), et l'Eglise que nous voyons vit ainsi d'une vie qui dépasse notre entendement. La méditation de diverses scènes de l'Evangile (cf. pp.98-103) nous invite à faire nôtres les sentiments de Jésus. Toute la fin du chapitre (pp.103-111) est une méditation sur la Croix du Christ, de laquelle est née l'Eglise: en regardant notre Sauveur, nous comprenons qui nous sommes. Les derniers mots sont une question: puisque S. Paul nous dit que "rien ne peut nous séparer de l'amour du Christ", notre refus lui-même en est-il incapable? On sent l'A. partagé entre des affirmations bibliques et liturgiques nous mettant en garde contre le danger d'être séparés du Christ, et le désir manifesté par tant de chrétiens que l'enfer soit vide.

L'A. distingue fort à propos la hiérarchie ministérielle, qui est de l'ordre des

moyens, et la hiérarchie de la sainteté, qui est de l'ordre de la fin, relevant ainsi la priorité de Marie sur Pierre (cf. pp.95-96). Puisque ce sont les sacrements d'initiation – baptême, confirmation, eucharistie – qui nous établissent le plus profondément dans cette communion, le sacrement de l'ordre est au service de la communion et ne saurait lui être opposé.

Le quatrième chapitre, "L'Eglise manifestée grâce à l'effusion de l'Esprit Saint" (p.113-143) a déjà été publié dans cette Revue (cf. *Nova et Vetera*, janvier-mars 1998, p.5-25). Il ne s'agit donc pas de le résumer ici. Qu'il me soit cependant permis de dire ma joie face à la manière d'aborder la question. L'A. montre que l'Eglise est "spirituelle" (de l'Esprit) et ne peut être véritablement perçue que dans une approche spirituelle: ici comme ailleurs, le regard doit s'adapter à la nature de l'objet regardé. En d'autres termes, regarder l'Eglise avec un regard non-spirituel serait aussi inadapté que de vouloir observer les étoiles avec un microscope. L'Eglise doit être regardée à la lumière de l'Esprit, ce qui est possible quand on vit de l'Esprit; sans Esprit, pas d'Eglise. En présentant une ecclésiologie spirituelle, l'A. présente la seule ecclésiologie vraiment digne de ce nom. Quant aux considérations sur l'acédie (cf. pp.132-134), vice qui menace en particulier le clergé (selon l'A.), elles méritent une attention à laquelle le souci du bien de l'Eglise n'est pas étranger.

Le cinquième chapitre, "L'Eglise, au terme des siècles, sera consommée dans la gloire" (pp.145-175), conclut l'ouvrage sur le terme ultime de la vie ecclésiale et sur la présence active des saints du Ciel dans la vie de l'Eglise, dès maintenant. Sur ce point comme sur les autres, l'A. estime que la Constitution *Lumen Gentium* n'a pas vraiment été reçue (cf. p.146 ou p.154, et déjà p.23). Le constat ne porte pas que sur les ouvrages théologiques mais sur la vie des chrétiens en général: «Quelque chose de curieux s'est produit ces dernières années: le ciel a disparu des yeux des chrétiens! On ne parle pratiquement plus de l'ardent désir du ciel...» (p.146). On pourrait se demander si le constat n'est pas un peu sévère et trop général. L'A. prévoit cette réserve et la rejette (cf. p.147), arguant de l'importance trop exclusive accordée à l'organisation institutionnelle dans l'Eglise (cf. p.149), alors que – ce qui est un profond paradoxe – la juste valeur des institutions n'apparaît qu'à un regard intérieur (cf. p.152). Beaucoup craignent qu'une mise en avant de la dimension céleste de l'Eglise ne détourne les chrétiens des réalités terrestres. L'A. y répond par le même paradoxe que précédemment: «Ce qui est surprenant, c'est que ces hommes qui éprouvaient une telle nostalgie de la patrie éternelle, qui parlaient de la *fuga mundi*, étaient de grands civilisateurs. Très cultivés, ils étaient des collectionneurs passionnés, des "passeurs" intéressés par tout ce qu'il y a de beau, de vrai et de bien. Par contre, les idéologies qui voulaient instaurer une nouvelle humanité en réalisant le paradis sur terre n'ont laissé que destructions et dévastations (quelle horreur, le génocide cambodgien planifié et mis en œuvre par Pol Pot). A l'inverse, le monachisme, qui rêvait aussi d'une humanité nouvelle, mais qui n'existerait cependant que dans le monde à venir, n'a ni dévasté ni détruit. Il a conservé, cultivé, bâti. N'est-il pas étonnant que les grandes réalisations culturelles de la chrétienté aient été le fait d'hommes qui chantaient: *media vita in morte sumus* et en même temps aspiraient à contempler la gloire de Dieu *post hoc exilium*?» (p.164) Ce constat peut nourrir notre méditation sur notre temps à la lumière du fait même qu'il y ait une Eglise: c'est lorsque les hommes sont en communion avec Dieu qu'ils sont en paix entre eux.

A propos de l'unité des chrétiens, l'A. relève cette réflexion d'un moine copte égyptien: «ce ne sont pas seulement les divisions, mais aussi les efforts en vue de l'unité qui peuvent porter la marque de l'esprit du monde» (p.167). L'unité de l'Eglise est un don de Dieu et non une construction humaine – diplomatique ou politique. L'Eglise est la pauvre veuve du temple, dont la richesse cachée vient de Dieu (cf. p.181).

L'ensemble de l'ouvrage est servi par une excellente traduction, qui a quasi-

ment donné au texte une nouvelle langue originale, tellement la syntaxe allemande a disparu.

Une petite omission demande à être signalée pour l'information du lecteur: l'auteur du texte dont la référence est donnée à la note 15, p.23 (Dogmatique...) est Karl Barth.

L'œuvre du cardinal Schönborn montre la beauté majestueuse et discrète de l'Eglise et ainsi, selon le programme du titre, nous invite à l'aimer. Certains se demanderont si son exposé n'est pas un peu souvent émaillé de marques d'inquiétudes face à des aspects de la vie ecclésiale et de la théologie. Mais il faut voir dans ces soucis de l'A. une trace de son amour de l'Eglise: les atteintes à l'être aimé ne sont jamais peu de choses.

Charles MOREROD, op

Georges HALDAS, *Marie de Magdala*, "Regards", Nouvelle Cité - Prier Témoigner, (lieu d'édition non-précisé), 1997, 124 p.

S'appelant "Regards", la Collection dans laquelle ce livre et les deux suivants sont publiés annonce son objectif: regarder un personnage (biblique), et non pas en écrire une biographie à proprement parler. Le regard est celui de l'Auteur, qui se livre un peu au regard du lecteur en même temps qu'il y livre son personnage.

Selon l'objectif de la Collection, Georges Haldas aborde Marie de Magdala dans le cadre de son expérience personnelle. Ce n'est pas seulement Marie de Magdala qui nous est présentée, c'est Marie de Magdala vue par Georges Haldas. Et l'A. nous fait cette forte confidence: «Je ne saurais prononcer ce nom sans l'associer à ce que tant de fois, et ce dès ma jeunesse, j'ai vécu au lever du jour. Et dont à plus d'une reprise j'ai fait état. A savoir qu'il ne m'était pas possible d'entendre le chant du merle, à l'aube précisément, sans que du coup ne soit présente pour moi la Résurrection. Plus exactement, le matin de Pâques» (p.16). Si Marie-Madeleine, que la tradition appelle parfois "Apôtre des Apôtres", peut éveiller un tel écho, elle continue son témoignage. Cet écho n'est pas un hasard. On découvre que l'A. a fréquenté Marie de Magdala, a scruté sa personnalité: «On sent tout de suite, rien qu'à sa démarche, quelque chose d'énergique en elle» (p.19, cf. p.31); «... un être d'instinct aux pulsions impératives. En un mot, un être de passion. J'ai même le sentiment que cette passion en elle a dû jadis la brûler» (p.28); «Elle a agi ici [au tombeau] instinctivement. Instinctivement? Je ne le crois pas... Qu'on nous pardonne encore, mais j'ai le sentiment ici d'être de plus en plus proche de Marie. Que je descends toujours plus avant dans ses profondeurs. Dans cet au-delà intérieur d'elle-même. Qui est, en même temps, le nôtre. Et le royaume commun de tous» (pp.40-41). Si Marie est si proche de l'A., c'est que celui-ci reconnaît dans cette première messagère de la vie nouvelle «notre sœur intégrale» (p.113).

Marie rejoint l'expérience de l'A. – et la nôtre – par son type de sainteté: «...elle était tout sauf une sainte femme. Et c'est bien cela qui est admirable dans le choix du Christ. Qu'il s'opère hors de tout moralisme intempestif et artificiel. Bref, une femme, Marie, de loin pas meilleure que d'autres, et en cela proche de nous» (pp.22-23).

Marie peine à imaginer que Jésus puisse ressusciter. Elle a une excuse, due à l'écart entre le shéol et la résurrection: «... les compagnons du Christ, enracinés dans la foi judaïque, n'étaient pas mentalement équipés pour concevoir le phénomène résurrection» (p.35). Elle peinera aussi à reconnaître le Ressuscité; l'A., face à la question complexe que pose cette non-reconnaissance, envisage qu'un obstacle intérieur voile à l'âme de Marie ce que lui présentent ses yeux: «elle est tellement obnubilée, Marie, par la recherche de la dépouille du Fils de l'Homme, qu'elle ne parvient pas à voir, devant elle, son corps vivant. Et à le reconnaître» (p.61). Cette interprétation s'appuie sur l'attitude des pèlerins d'Emmaüs, tout à leur peine. En raison de son attitude intérieure comme de sa mentalité religieuse, «rien n'était... plus éloigné d'elle, pour mille et une raisons, que l'idée de résur-

rection» (p.65). Tout ne s'explique pas par là. Il reste la question de la nature du corps ressuscité. A cet égard, l'A. ne veut pas «entrer dans un dédale d'hypothèses plus vaines les unes que les autres» (p.78); si le texte scripturaire est laconique, c'est que «nulle parole humaine n'en saurait rendre compte» (p.80). L'A. est un poète: il reçoit en lui l'écho intérieur de la rencontre du matin de Pâques et ne peut ne rien en dire, mais sa sensibilité spirituelle lui montre la disproportion entre les paroles et l'événement. Le Christ ne parle pas de sa résurrection, «dont il a soin, on dirait, de garder intact le mystère. Ne voulant, semble-t-il, satisfaire à aucune curiosité intellectuelle; à un savoir relevant plus d'un besoin de puissance que d'un élan d'amour» (p.82). Le théologien doit reconnaître qu'il se trouve dans la même situation de retenue fascinée face au mystère, même lorsqu'il s'occupe des ces articles de foi que l'A. voit comme "oppressifs" (p.112) car ils lui semble trop explicites, trop "révélateurs".

Les retrouvailles de Marie et de son bien-aimé ressuscité sont des noces. Marie est comme fécondée, elle renaît. Et cette si discrète rencontre transforme le monde: «Bref, les noces, ici, du temporel et de l'au-delà du temporel. Du ciel et de la terre. A l'aube. Et dans un recoin perdu de ce monde» (p.72).

Quant à l'accueil de la résurrection, l'A. relève à juste titre la nécessité de la confiance: «Tout étant ici, et avant tout, une question de confiance. Celui qui ne croit pas ce qui est rapporté dans les Evangiles – et c'est son droit, il est libre; et c'est même tout à fait humain et compréhensible – ne peut que mettre en doute sinon récuser la Résurrection, et, au-delà, l'existence même du Christ avec tout ce que cela implique» (p.107) Cette confiance est aussi requise dans les rapports humains en général: «La confiance est indivisible. Bref, croire aux hommes et croire en Dieu, c'est tout un. Comme on ne peut aimer Dieu si on n'aime pas les hommes» (p.108) Je ne retrancherais rien à ces propos, mais on pourrait y ajouter une mention plus explicite de la grâce.

Nous ne pouvons qu'être reconnaissants à Georges Haldas de nous livrer ce témoignage de sa longue et attentive fréquentation de Marie de Magdala, qui est ainsi pour nous encore messagère du bouleversement d'une existence par le Ressuscité.

C. M.

Guy BEDOUELLE, O.P., *Thomas l'Apôtre*, "Regards", Nouvelle Cité - Prier Témoigner, (lieu d'édition non-précisé), 1997, 152 p.

On soupçonne de témérité un livre consacré à un homme somme toute si peu connu. Telle a aussi été la crainte de l'A., qui dès la première page (p.9) confesse que le premier mouvement de son cœur amical l'a projeté dans cette entreprise un peu imprudente.

L'ouvrage aborde Thomas en trois tableaux: "Thomas de l'Evangile" (pp.15-105), "Thomas des légendes" (pp.107-129), "Thomas des peintres" (pp.131-143). Toutes les sources de renseignements sur cet homme et son écho dans la conscience chrétienne sont mises à profit. La conclusion, "Thomas et nous", correspond à la tonalité "personnelle" de l'ouvrage et de la collection.

La première partie est de loin la plus développée. Dans la deuxième partie, les légendes sont présentées avec circonspection, riches qu'elles sont en "électrons" qui «flottent dans l'espace hagiographique» (p.110). Si l'A. s'amuse en en parlant (assez ouvertement pp.120-121 et p.128), il met aussi en évidence le sens profond de leur meilleure part: un «langage qui cherche à tâtons à faire de lui l'apôtre dont l'intrépidité missionnaire est à la mesure de sa défaillance première, comme celle de Pierre l'est de son reniement» (p.129). La troisième partie – illustrée – est en continuité avec la méditation de l'Evangile. L'A. suppose (p.133) que le choc ressenti face au S. Thomas du Caravage pourrait être à l'origine de son livre.

Le "Thomas de l'Evangile" est le Thomas de l'Evangile de Jean. Encore y occupe-t-il une place discrète, comme la plupart des disciples du Christ: étant

proches du Christ, ils sont cachés dans sa lumière, sans laquelle nous ne les connaîtrions pas. Nous connaissons tout de même un peu Thomas. L'A. prend ce Thomas que nous connaissons et le fait réagir aux scènes de l'Evangile, dans lesquelles on peut supposer sa présence. Thomas relit en flash-back des scènes antérieures qu'il comprend à la lumière de son expérience pascale: c'est la démarche même des Evangélistes. Et lorsque l'A. relit l'Evangile avec les yeux de celui qui a voulu voir, il reprend la démarche de l'Eglise qui, dans le Rosaire, médite l'Evangile avec les yeux de l'un de ses acteurs.

Il serait vain de résumer une œuvre aussi personnelle et qui doit garder ses propres accents. J'en ferai ressortir quelques traits qui me semblent marquer l'approche de l'A.

Thomas Didyme est le Jumeau. C'est son nom, qui désigne une polarité (pp.17-18), et que l'A. associe à une "tension" (le terme apparaît p.18 et p.27) inhérente à la vie chrétienne, à une "position dialectique" (p.102). «La théologie de Thomas ne sépare pas la Gloire et la Croix» (p.152). Cette situation est la nôtre et Thomas est ainsi "notre jumeau" (p.101). Cette polarité de Thomas traverse le livre. Comment ne pas penser tout d'abord au binôme doute-foi (magnifiquement associée au mystère de l'Eglise, p.45, ou à Pierre qui renie et confesse, p.74, bien saisi par Florence Delay, p.126)? Mais on voit apparaître bien d'autres binômes: «cette liaison horizontale d'hommes qui se passent le relais est doublée magnifiquement d'une autre image, verticale cette fois...» (p.28); le mariage de Cana annonce les noces de l'Agneau (p.30); étant heureux avec Jésus, les Apôtres ont peur de son absence (p.43); les Douze restent quand d'autres partent (p.44, 51); la lumière surgit dans les ténèbres (p.81); «Ne sommes-nous pas nous aussi, les acteurs d'un drame cosmique qui nous dépasse, quotidien pourtant, où la vie et la mort, la souffrance et la résurrection, se mêlent, s'enchevêtrent, se succèdent?» (p.89-90). La vie du chrétien est alourdie par la médiocrité et le péché mais traversée par la grâce (p.151). Cette réalité duelle a été mise en lumière chez Thomas, on ne s'en surprendra pas, par les peintres du clair-obscur (cf. toute la troisième partie).

Pourtant le binôme ne signifie pas division, il aboutit à l'unité: «Croire en Dieu, croire au Christ, et en particulier au Christ ressuscité, gardera toujours un côté d'ombre et de doute, fût-ce par intermittence. Mais le paradoxe chrétien est que cette même foi donne assez de lumière pour que paisiblement elle prenne possession de notre cœur» (p.143).

Ce qui fait l'unité dans les binômes, c'est la rencontre avec la personne de Jésus, qui permet d'être uni avec le Père de qui vient Jésus et auquel il nous conduit (cf. p.86). «Que s'est-il passé en effet chez Thomas? Sans faire de la psychologie à laquelle la sobriété du style évangélique n'invite pas, on peut cependant supposer que c'est la rencontre personnelle avec son Sauveur qui a opéré en lui l'acte de la foi» (p.103). Les peintres ont saisi cette unité. Le tableau du Caravage montre que toute la vie de Thomas se concentre en un geste unique: «on sent que toute la vie de Thomas dépend de ce geste appliqué auquel le Christ condescend en le guidant lui-même» (p.134). Ce qui domine dans la rencontre de Thomas avec son Sauveur, c'est le regard du disciple sur le Maître, et Rembrandt saura «montrer le reflet de la divinité dans le regard de ceux qui en sont les témoins» (p.140).

L'A. a-t-il choisi Thomas en raison de son image de dubitatif? On peut en douter. Le Thomas dont nous voyons le portrait est un homme sensible aux tensions intérieures et extérieures, aux pesanteurs de l'existence humaine en ce monde, au paradoxe. C'est un réaliste, que les peintres représentent justement avec un air "populaire et rustre" (p.134): il ne croit pas sans peine ce qui est admirable, c'est-à-dire à la fois beau et étonnant. Peut-être même son "bon sens terre à terre" est-il "un peu trop réaliste" (p.138), mais en soi, le réalisme ne s'oppose pas à la foi, au contraire, «nous devons [le] tenir par la foi» (p.93). On est loin du scepticisme plus moderne mais païen de Pilate (p.97) (la modernité s'ouvre d'ailleurs sur un retour

à l'Antiquité païenne). Les maîtres que cite l'A. dans sa conclusion – S. Grégoire, S. Pierre Chrysologue, John Henry Newman (p.147-148) – ont mis le doigt sur ce que représente Thomas pour nous: il nous guérit de notre incrédulité. Nous sommes invités à surmonter nous aussi nos doutes, nos médiocrités, nos drames, tout ce qui peut nous diviser, à nous laisser aussi séduire par le Christ, à le suivre. Laissons conclure Newman: «La foi détache son regard d'elle-même pour le porter sur Jésus, et, au lieu de chercher avec impatience quelque assurance personnelle, elle se laisse conduire par l'obéissance et dit: "Me voici; envoie-moi où tu veux". Elle se comporte de même vis-à-vis de toutes les institutions du Christ, de son Eglise, de ses sacrements et de ses ministres – non pas comme un agitateur en ce monde, mais comme le disciple de celui qui a établi ces institutions. Elle a trouvé le Messie, cela lui suffit» (p.151).

L'ouvrage est construit avec la subtilité des Ménines. L'A. superpose divers niveaux de regards, permettant au lecteur de distinguer le regard de Thomas sur Jésus et le regard de l'A. sur Thomas, lui-même médiatisé par d'autres regards. Le lecteur est ainsi invité à avoir son propre regard, s'aidant consciemment de celui des autres. Dans une Collection "Regards", on ne pouvait souhaiter mieux.

Ce livre est une méditation de l'Evangile, qui permet d'y entrer et de l'aimer car on y assiste à une rencontre entre un homme proche de nous et son Sauveur et son Dieu, qui est en fait plus proche de nous que nous-mêmes.

C. M.

Jean-Michel POFFET, O.P., *Paul de Tarse*, "Regards", Nouvelle Cité - Prier Témoigner, (lieu d'édition non-précisé), 1998, 159 p.

L'A. est un exégète, qui d'ailleurs était mentionné avec reconnaissance par son frère Guy Bedouelle (volume précédent, p.11) pour quelques conseils experts. Pourtant l'ouvrage ne se veut pas exégétique.

L'A. est conscient que son personnage ne fait pas l'unanimité: «Il passe pour hautain, sûr de lui, moralisateur, autoritaire et misogyne» (p.5). Ce qui le séduit chez Paul, c'est la conversion, le retournement d'un Juif pieux, d'un homme qui était déjà à la recherche de la sainteté et croyait la trouver: «Un païen qui se convertit, ce n'est peut-être pas facile, mais après tout, c'est dans l'ordre des choses. Mais quelqu'un qui se dit parfait et impeccable, non seulement sûr de Dieu, mais aussi sûr de soi devant Dieu... Pour retourner un tel homme, il faut la ruse de la grâce, la fantaisie de Dieu» (p.6). Le ton est donné: ce qui intéresse l'A. en Paul, c'est l'action en lui de Dieu, c'est la séduction de Dieu; la personne de Paul n'est pas oubliée pour autant, au contraire: elle trouve en Dieu sa grandeur. Paul n'aurait pas été déçu, lui qui pouvait dire: *ce n'est plus moi qui vis, mais le Christ qui vit en moi* (Ga 2,20).

Le portrait de Paul peut se fonder sur un matériel abondant. L'A. se réfère avant tout aux lettres unanimement reconnues comme authentiques (cf. p.7), mais aussi parfois aux autres et aux Actes des Apôtres.

Le premier chapitre (pp.11-33) présente le retournement de Paul. Qu'y a-t-il avant le retournement? Un Juif pharisien originaire de Tarse en Asie Mineure (donc un citadin), venu à Jérusalem pour y trouver le cadre de pureté légale qui correspond à son idéal de sainteté religieuse. Tout le prépare à faire ce qu'il fera: à persécuter les disciples de Jésus, qui mettent à mal son idéal. Le seul moyen de connaître Jésus était de recevoir une révélation intérieure. C'est ce qui est arrivé à Paul: le Christ s'est révélé non pas tellement à lui, mais en lui (cf. p.32).

Le deuxième chapitre (pp.35-58) qualifie la conversion de Paul: gratuite. Paul sait avoir été saisi sans mérite de sa part. Il sait par son expérience qu' «on ne va pas à Dieu les mains pleines, mais comme un pauvre» (p.39). En cela il s'oppose à tout orgueil spirituel, y compris chez les chrétiens. D'où son attachement au Christ, de personne à personne: le Christ en personne l'a saisi, lui.

Le troisième chapitre (p.61-86) montre l'humanité de Paul. Certes ce n'est pas lui comme homme qui se met au premier plan: par rapport au Christ, lui est comme les autres un second. Pourtant, il ne craint pas de se présenter comme un autre Christ, car il a reçu l'onction. Il peut se prendre lui-même comme argument et il le fait avec autorité dans la mesure où cela sert sa tâche évangélisatrice. En même temps il s'efface, il s'abaisse, intellectuellement et matériellement: ayant droit à son salaire comme ouvrier à la vigne du Seigneur, il préfère travailler de ses mains, échappant là à tout fondamentalisme (cf. p.83). Il ne travaille pas pour gagner sa vie et pouvoir par ailleurs évangéliser: il évangélise en travaillant, il choisit ce moyen humain pour entrer en relation (cf. p.80). Face aux communautés chrétiennes, Paul voit sa relation en termes humains; il n'est pas un pédagogue ou un administrateur: «comme un père, comme une mère, comme un frère: on a donc là comme une saturation des relations humaines par le rayonnement de l'Evangile de Jésus... C'est ce qui distingue l'Eglise d'une administration et d'un bureau des cultes...» (p.77).

Le quatrième chapitre (pp.89-108) met en évidence la dialectique spirituelle de la faiblesse et de la force. La faiblesse est expérimentée par Paul dans les multiples épreuves de l'évangélisation, dans les rejets, la prison... Il s'agit d' «une adversité sur le fond de laquelle se détache pourtant la joie de l'Esprit Saint» (pp.92-93). Il y a là comme une loi générale: «Faiblesse des moyens mais plénitude de l'expérience de foi: cet alliage est constant, il balise la route de l'Evangile» (p.93-94). Une autre forme de faiblesse est celle du langage, et Paul se trouve en Grèce... «La fascination pour des personnes prend le pas sur l'Evangile, surtout quand le prédicateur sait s'y prendre, se révélant habile et expert en art oratoire. La Grèce veillait à former ses élites en ce domaine... Au pays de la rhétorique, savoir parler, c'est être en mesure d'exercer un véritable pouvoir... Il n'est pas question seulement du contenu de la prédication, mais aussi de sa forme. La croix ne se laisse pas aisément réduire en syllogismes élégants et convaincants. Davantage: elle appelle des moyens adéquats et proportionnés, une humanité à l'unisson de ce mystère d'amour et d'abaissement» (pp.97-100). Dieu vient au secours du faible, dont la faiblesse devient force: «Plutôt qu'à un discours de sagesse, les Corinthiens ont assisté à une démonstration de puissance, l'Esprit se jouant de la faiblesse de l'apôtre pour en tirer une démonstration de puissance face à laquelle les petits ne se sont pas trompés» (p.102).

Le cinquième chapitre (pp.111-134) montre en ce Paul que l'on croit hautain un homme de communion. Paul fonde des communautés fraternelles et joyeuses, avec lesquelles il reste lié, qu'il aime, dont il partage les épreuves, dont il est aimé. L'Evangile surmonte les murs de divisions, entre Juifs et Grecs, hommes libres et esclaves. L'A. s'arrête sur le sens de l'égalité entre homme et femme, malgré certains coups de colère de Paul dont les femmes ont eu à supporter les conséquences (cf. pp.117-121). La relation de Paul et des communautés n'est pas à sens unique: «Lui leur avait apporté la bonne nouvelle de Jésus, et voilà qu'il reçoit comme en retour la bonne nouvelle de leur foi et de leur amour. L'évangélisateur est évangélisé par la foi de sa communauté» (p.130).

Le sixième chapitre (pp.137-151) présente le Paul de l'espérance eschatologique. Séduit par le Christ, Paul veut le rejoindre et «vit happé par la vie éternelle qui est notre destinée» (p.139). Tout son être et toute son action en dépendent. Pour autant il ne néglige pas les réalités de ce monde, le corps, la maturation et le rythme des communautés. Certes le chrétien, pressé par l'appel eschatologique, vit dans ce monde comme s'il n'y vivait pas, mais il y vit vraiment (et même pour cette raison): «Le "comme si" ne peut signifier que le chrétien devrait faire semblant d'être marié, de pleurer ou de rire, de faire des affaires. Le "oui" qu'il dit à la réalité de ce monde est authentique, mais il veille à ne pas s'y laisser enfermer» (p.151).

Dans la conclusion (pp.153-157), l'A. mêle ses sentiments de reconnaissance à

ceux de saint Jean Chrysostome, qui voit en Paul une arche de Noé – un refuge sûr, – un «excellent général dont l'ardeur et la paternité savent se faire universelles» (p.155).

Ce regard sur un Apôtre qui nous a laissé une œuvre si riche nous permet de contempler dans sa personne toute la vie chrétienne. L'A. nous communique son amour pour l'homme de Tarse et nous introduit du même coup à sa théologie.

C. M.

Jean-Georges BOEGLIN, *La question de la Tradition dans la théologie catholique contemporaine*, "Cogitatio Fidei" 205, Cerf, Paris, 1998, 472 p.

La théologie de la Tradition est étudiée en trois phases: avant, pendant et après Vatican II. L'A. n'est pas seulement théologien, mais aussi curé, ce qui lui donne une double compétence. En effet, la liturgie est le suprême acte de Tradition, de transmission de la vie théologale (cf. le chapitre sur "Tradition vivante et liturgie", pp.339-366).

L'Avant-Propos (pp.9-15) relève que la tradition a été contestée par les Lumières beaucoup plus profondément que par la Réforme et que le XIXe siècle a entamé une réhabilitation qui continuera au XXe siècle. Le XXe siècle, période sur laquelle se concentre l'étude, est donc l'âge où se développe à nouveau la compréhension paisible de ce que l'A. n'hésite pas à appeler «la question essentielle du christianisme» (p.425).

La présentation des positions de la Réforme et du Concile de Trente sur la Tradition (chapitre I, pp.25-63) se limite à l'exposé des grandes lignes généralement admises. Cette partie est sans doute la moins intéressante du livre: l'A. ne semble guère avoir travaillé personnellement les textes de cette période, qu'il cite à partir de leur citation par d'autres auteurs.

L'A. est beaucoup plus à l'aise lorsqu'il traite des périodes qui vont des Lumières à nos jours, selon le projet de son ouvrage. Les présentations des auteurs contemporains sont nécessairement succinctes, mais cette brièveté même, jointe à une compréhension précise, fait l'intérêt d'un livre synthétique.

La bibliographie privilégie les classiques, même un peu anciens, plutôt que les publications les plus récentes: ce choix veut sans doute indiquer les références durables au lecteur désireux d'approfondir son information. Dans cette ligne, une référence utile aurait pu être ajoutée: la synopse complète de la rédaction de *Dei Verbum* éditée par Francisco GIL HELLIN, *Concilii Vaticani II Synopsis*, in ordinem redigens schemata cum relationibus necnon patrum orationes atque animadversiones. Dei Verbum: Constitutio dogmatica De Divina Revelatione, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano, 1993.

L'ouvrage donne accès aux principaux textes concernant la Tradition: Trente, Vatican I et Vatican II, ainsi que le texte de "Foi et Constitution" rédigé à Montréal en 1963. Les auteurs catholiques sont bien introduits et résumés: Möhler, Newman, Franzelin, Perrone, Blondel, Billot, Geiselmann, Lennerz, Lengsfeld, Ratzinger, Liégé, Dalmais, Congar, puis Geffré... Il faut en dire autant de la théologie protestante (Barth, Ebeling, Cullmann, puis Bultmann, Käsemann, Gisel) ou orthodoxe (Soloviev, Vladimir Lossky, Trembelas, puis Zizioulas). On peut tout au plus regretter l'absence quasi-totale de la théologie anglicane, dont l'importance sur cette question ne saurait être sous-estimée; la théologie en langue anglaise dans son ensemble est peu prise en considération.

Commenter le contenu d'un tel ouvrage signifierait commenter chacune des visions théologiques exposées dans ce tour d'horizon de la théologie contemporaine. Je me bornerai à quelques suggestions.

Qu'il me soit d'abord permis de signaler une certaine absence dans le tableau: l'apport des théologiens d'inspiration néo-scolastique est largement passé sous silence. L'A. aime peu l'Ecole romaine du XIXe siècle (Franzelin, Perrone) et passe sous silence des auteurs du XXe siècle comme le P. Marin-Sola; il se réjouit de ce

que Vatican II ait pratiqué «une approche plus biblique et donc moins spéculative» (p.238; la troisième partie de l'ouvrage montre pourtant une théologie contemporaine assez spéculative). Une théologie d'inspiration scolastique aurait pu être un complément utile sur certains points. Un exemple: l'A. explique à juste titre que le croyant ne peut pas «choisir dans les dogmes des points qui lui conviennent mieux et rejeter les autres» (p.316), notamment parce qu'il «ne peut à lui seul vivre existentiellement tous les articles de foi» (pp.316-317). Une considération plus formelle sur la nature de la foi approfondirait l'argument, sans rien ôter à la dimension existentielle.

La réticence de l'A. face à la théologie néo-scolastique s'accompagne d'un manque de sympathie face à ce qu'il appelle par exemple le «problème de la proclamation du dogme de l'Immaculée Conception comme de celui de l'Infaillibilité pontificale» (p.85). La réflexion sur le sens des dogmes récents – envisagés au sein de la Tradition – mériterait d'être plus poussée.

S'agissant des textes sur la Tradition publiés par la Conférence de "Foi et Constitution" à Montréal en 1963, l'A. présente d'abord le rapport de la Section II, "L'Ecriture, la Tradition et les traditions", puis ce qu'il appelle "le document n°40" (cf. pp.249-265). Il aurait pu être préférable d'intervertir l'ordre de l'exposé, du fait que les textes du "document n°40" ont servi à préparer le rapport de la Section II; il aurait alors été possible de voir ce que le document définitif a retenu, rejeté, ajouté par rapport aux projets.

L'A. montre une grande connaissance de la théologie orthodoxe, surtout française, et met en évidence son apport dans les dialogues œcuméniques sur la Tradition, par exemple dans le dialogue avec les Luthériens: «la théologie orthodoxe a le mérite de montrer que la reconnaissance du principe scripturaire présuppose la reconnaissance de la Tradition et de l'Eglise. Autrement dit, l'Ecriture est étroitement liée à l'Eglise. La théologie orthodoxe n'est pas habituée à parler de l'autorité de l'Ecriture sans inclure aussi celle de la Tradition et celle de l'Eglise. Elle décrète l'unité de la triade Ecriture - Tradition - Eglise... Seule la place accordée au Saint-Esprit permet de saisir la nature de ce lien: l'Eglise, grâce au Saint-Esprit, révèle au mieux le vrai sens et la véritable intention de l'Ecriture» (p.283).

La troisième partie (p.303-421) montre comment le thème de la Tradition est repris sous des formes nouvelles lorsque la théologie contemporaine parle d'herméneutique, de liturgie, d'expérience, de politique, d'inculturation. Dans chacun de ces cas en effet, il est question de transmission de la vie chrétienne dans et par la communauté chrétienne.

Cet ouvrage fournit le premier dossier "complet" (complet dans le sens d'un choix raisonné: l'exhaustivité nuirait à la clarté) du traitement de la tradition dans la théologie contemporaine. Le résumé des différents textes et auteurs est clair et fidèle. L'A. a eu le grand courage d'entreprendre un aussi vaste travail, qui s'expose de par son ampleur à la critique des spécialistes de chaque section, ce qui n'ôte nullement sa valeur en tant que synthèse. L'ouvrage répondait à un besoin et il restera sans doute longtemps la référence en matière de Tradition.

C. M.

Achevé d'imprimer le 9 juin 1998
sur les presses de Dominique Guéniot,
imprimeur à Langres - Saints-Geosmes

Dépôt légal : juin 1998 - N° d'imprimeur : 3291

NOVA & VETERA

2

Fondateur	Charles, Cardinal Journet (†)
Direction	Georges Cottier, O.P.
Rédaction	Charles Morerod, O.P.
Adresse pour la correspondance rédactionnelle	76, chemin de la Montagne CH-1224 Chêne-Bougeries Fax: 022/349 43 25
Edition et administration (Abonnements)	Editions Saint-Augustin CH-1890 Saint-Maurice Tél.: 024/486 05 11

* * *

Conditions d'abonnement:

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

Abonnement annuel ordinaire

Suisse	CHF 50.— (+ 8.— frais envoi)
France et autres pays	FF 200.— (+ 48.— frais envoi)
Abonnement de soutien	dès CHF 55.— (dès FF 220.—)
Prix au numéro	CHF 15.— (FF 60.—)

Modes de paiement:

- *pour la Suisse:*
  par virement postal (CCP 19-1936-9, Editions Saint-Augustin SA)
- *pour la France:*
  par chèque libellé en FF à l'adresse des Editions Saint-Augustin, CH-1890 Saint-Maurice ou par virement bancaire au Crédit Agricole des Savoie, Saint-Gingolph/Evian (France), compte 47 70 336 9 066, Editions Saint-Augustin.
- *pour les autres pays:*
  par cartes Visa ou American Express, par virement postal au CCP indiqué ci-dessus.

ISSN 0029-5027