

ETUDES FRANCISCAINES

TOME XXI - N° 57

PREMIER TRIMESTRE 1971

LA POÉTIQUE DE BACHELARD

LE CHARBON ARDENT...

LE CHRIST ET LES CULTURES

MONACHISME OU MONASTICISME ?

POURQUOI JE N'AI PAS MARCHÉ

études franciscaines

revue fondée en 1899 par des frères mineurs capucins de Paris
publiée par un groupe de frères mineurs franciscains et capucins

Rédaction / 26, rue Boissonade, Paris 14 / tél. 633.94.40

Administration / Librairie Mariale et Franciscaine
9, rue de Vauquois, 41 - Blois / c.c.p. Orléans 726.38

Belgique / Les Editions Franciscaines, 14, rue du Prince, Verviers

Abonnements

	France	Etranger	Canada
Revue trimestrielle :	20 F.	22 F.	5 dol.
avec Supplément annuel :	30 F.	32 F.	7 dol.
de soutien, à partir de :	40 F.	40 F.	10 dol.

Ont collaboré à ce numéro :

R. Guignet, 198, Chaussée de Lille, Tournai, Belgique
F.J. Maus, Strassburgerstrasse 39, 76 Offenburg/Baden, Allemagne
J. Vidal, 7, rue Marie-Rose, Paris 14^e.

Les manuscrits ne sont pas retournés.

La revue se réserve le droit de publier ou non, en tout ou en partie, les lettres à l'éditeur, selon l'intérêt qu'elles offrent et l'espace dont elle dispose

études franciscaines

TOME XXI - N° 57

Revue trimestrielle

1^{er} trimestre 1971

SOMMAIRE

LIMINAIRE		3
ENCART		9
LA POETIQUE DE BACHELARD	Jacques Vidal	11
LE CHARBON ARDENT OU LE CORPS DU CHRIST DANS L'ECONOMIE DU SALUT	Franz Josef Maus	25
LE CHRIST ET LES CULTURES	Louis Prunières	39
MONACHISME OU MONASTICISME ?	Dominique Gagnan	55
POURQUOI JE N'AI PAS MARCHÉ	Aldo Bergamaschi	91
CHRONIQUE	Roland Guignet	97
COMPTES RENDUS		103

LIMINAIRE

LA POETIQUE DE BACHELARD invite le lecteur à se laisser porter par « l'axe d'une subjectivité détendue » jusqu'à ce point où le symbole lui révèle le dynamisme d'une intuition originale, c'est-à-dire irréductible à la pensée substantialiste et conceptualisante, originante, c'est-à-dire irréductible au causalisme freudien, parce qu'elle tend à se confondre avec le Cogito de l'enfant qui est antérieur au déploiement des significations fonctionnelles. Le rationaliste découvre alors un langage, celui de la naïveté, dont l'universelle résonance lui garantit qu'il n'est pas l'expression d'une subjectivité livrée à elle-même.

C'est qu'en effet, l'univers des quatre éléments fondamentaux possède son objectivité propre et ne se livre pas à n'importe quelle curiosité. Bachelard retrouve donc le propos d'une philosophie « pour laquelle le monde est toujours *déjà là* avant la réflexion, comme une présence inaliénable, et dont tout l'effort est de retrouver ce contact naïf avec le monde pour lui donner enfin un statut philosophique ». (MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Avant-propos, p. 1). Mais cet univers, ce bien commun de l'humanité et la source de tous les langages, peut-il fournir la clef d'une épistémologie où le dualisme de l'image et du concept, de la poésie et de la science, d'*anima* et d'*animus*, s'évanouirait sous l'effet enchanteur des archétypes de l'Enfance ?

Cette question de Bachelard, l'une des plus grandes questions que pose l'Occident moderne aux civilisations, ne peut recevoir de franche réponse si l'exercice de la thématization perpétuellement reprise distrait le phénoménologue de la question radicale, celle-là même que lui impose l'intuition originante. Une telle distraction ramène l'épistémologie aux dimensions d'une gnoséologie ; les significations de la pensée pneumatique sont réduites à celles de la pensée noétique, celle-ci brodât-elle sur des thèmes plutôt que sur des lois. En fait, oscillant entre le causalisme et le finalisme, refusant Freud sans pour autant accepter Jung, cette thématique peut encore moins

s'accorder le réalisme d'un Mircéa Eliade. A mi-chemin de l'immanence et de la transcendance, elle préfère finalement l'ambiguïté du Cogito husserlien à la clarté de l'intuition bergsonienne. C'est pour-quoi, sans doute, comme le souligne l'article, elle s'en tient à un transcendantalisme qui n'est qu'à peine une trans-ascendance.

Les préjugés rationalistes sont tenaces et ne se rendent pas si facilement à la critique. Même l'homme du méta-langage peut en demeurer le prisonnier à son insu. Témoin l'exégète qui, ayant perdu la clef de la typologie, ne sait plus déchiffrer le mythe qu'en termes d'allégorie. Le livre de la nature, le livre de l'histoire et celui de la Révélation n'ont d'Auteur unique qu'en théorie et l'unité de leur sens peut tout au plus transparaître dans un vague parallélisme sans fondement objectif. L'Agneau égorgé de l'Apocalypse n'est plus au centre ni du Cosmos, ni de l'Histoire, ni même de la Révélation, car il n'est plus l'Objet réel de l'imagination transcendantale. L'Ancien et le Nouveau Testament sont disloqués. L'historicisme adopte les présupposés de l'épistémologie kantienne où l'herméneutique ne peut être qu'allégorisante puisqu'elle est le produit d'une activité synthétique, d'une faculté purement a priori : « Ainsi comprise, l'imagination transcendantale n'est pas seulement et avant tout une faculté intermédiaire entre l'intuition et la pensée pures mais elle est, avec celles-ci, une faculté fondamentale en tant qu'elle rend possible l'unité originelle de l'une et de l'autre et, par là, l'unité essentielle de la transcendance en sa totalité. *Nous avons donc une imagination pure, comme faculté fondamentale de l'âme humaine, qui sert a priori de fondement à toute connaissance* ». (HEIDEGGER, *Kant et le problème de la métaphysique*, p. 193, et citation de Kant).

Laissant donc l'historicisme et la pensée dialectique à leur difficulté propre, l'article sur LE CHARBON ARDENT OU LE CORPS DU CHRIST DANS L'ECONOMIE DU SALUT adopte franchement l'interprétation typologique et s'efforce de la saisir dans son enracinement hébraïque, dans cette tradition qui refusa longtemps de céder aux séductions du dualisme matière-esprit. Précisément, comme l'a bien vu Tresmontant, l'apport scientifique, en soulignant mieux que jamais l'unité d'ordre de l'univers et la surintelligibilité de la matière, invite le théologien à prendre au sérieux les intuitions pauliniennes et son réalisme concernant le Corps mystique et le corps de péché.

Dans cette perspective, il n'apparaît plus arbitraire ni fantaisiste de relier physiquement l'origine de la création au corps du Christ et donc à toute sa personne. Il devient loisible et même urgent, pour une saine théologie, de prendre au sérieux le rôle de la matière et du corps dans l'économie du salut, ce que ne pouvait faire une néo-scholastique rivée au dualisme grec. Que le théologien ne sépare pas ce que Dieu a uni : dans une création christocentrique dès l'origine et où ce que nous appelons « nature » n'est que la surnature à l'état latent, l'acclamation des Séraphins dans le Trisagion, « Toute la terre est remplie de sa gloire ». devient un principe d'herméneutique, celui-là même qui com-

mande l'interprétation du charbon ardent de l'autel purifiant les lèvres du prophète Isaïe.

Toute la question est là : « La création, qui est la manifestation de la gloire de Dieu, trouve-t-elle oui ou non sa vérité et le principe de sa réalisation dans le Christ ? L'histoire du cosmos, celle des personnes, des communautés, des cités, des cultures et des civilisations trouvent-elles ou non la raison et de leur origine et de leur fin et de leur actualité, dans le Christ ?

S'il est vrai que les cultures et les civilisations n'ont à considérer l'avènement du Christ que comme un accident dans leur histoire, il est trop clair que cet apport extérieur ne saurait jouer qu'un rôle secondaire dans l'accomplissement de leur vocation propre. Ils sont conséquents ces militants chrétiens qui cherchent la vérité et l'idée directrice de leur action dans une référence essentielle au modèle capitaliste et industriel, soit sous sa forme libéraliste et américanisée, soit sous sa forme étatiste et marxisante. Ils ont simplement abouti, avec vingt années de retard, aux mêmes conclusions que ce déjà vieux mouvement « Jeunesse de l'Eglise » : « Comment pouvez-vous affirmer que le salut, tout le salut, vient du Christ, alors que vous demandez au chrétien de se dévouer dans le temporel à une amélioration temporelle de la condition humaine ? Ce progrès humain ne constitue-t-il pas lui aussi un salut ? Un salut de l'homme par l'homme à côté du salut accordé par Jésus-Christ. » (MONTUCLAR, *Délivrance de l'homme*, Jeunesse de l'Eglise, VII, p. 9) .

La dualité des ordres n'est rien qu'une élégante façon de caractériser le désordre, et la dialectique un terme savant pour constater la désintégration des communautés et des consciences sans pouvoir en saisir le principe : les communautés chrétiennes sont condamnées à l'immobilisme et l'œcuménisme est voué soit à un noyautage habile des partenaires soit à l'abandon du patrimoine occidental.

Mais s'il est vrai que c'est l'amour du Christ qui est premier et se trouve au principe de la création et de son histoire, s'il est vrai qu'en dehors de son rapport actuel à l'Agneau égorgé et vivant la misérable humanité appelle l'eau du déluge pour couvrir son péché et la noyer du même coup, bref, si l'unicité de l'événement « Jésus-Christ », loin d'être contradictoire avec l'universel dévoilement de l'être — ainsi que l'enseigne un dualisme d'inspiration païenne — en est l'être même dans sa pleine réalité, alors, l'actuelle impression de décomposition qui se dégage de notre Occident chrétien n'est peut-être que la libération de sa conscience profonde et la dégradation d'un système totalitaire qui s'imposait arbitrairement.

Quoi qu'il en soit, on peut se demander d'où vient que l'on cherche toujours plus à faire basculer la priorité du Christ sur le monde en priorité du monde sur le Christ jusqu'à ce point où, reconnaissant à l'Etat le droit de vie et de mort sur les nouveau-nés, l'on en revient au droit romain ? Existe-t-il réellement une autre logique de l'his-

toire, prise dans l'actualité même de son devenir, que celle du jugement, du *Kairos* ? Où se trouve l'intervalle entre la cité du Christ qui est la cité de Dieu et la cité du Mensonge qui est celle de Satan ? Quittera-t-on la vérité chrétienne pour revenir à une vérité soi-disant naturelle, celle d'avant la vérité chrétienne ? Peut-on refuser les forces d'intégration de la première sans se vouer nécessairement à l'attraction désintégrant de la seconde ? Telle est la question qu'examine, à l'aide de la Tradition, l'article LE CHRIST ET LES CULTURES.

Faute de remonter jusque là, la réflexion risque de s'enliser dans une problématique sans contact avec la réalité. La théologie devient l'art d'énoncer des dilemmes qui n'en sont pas, tandis que la recherche consiste essentiellement à inventorier les catégories aptes à classer et étiqueter les « données du problème ». La solution n'a certes pas avancé d'un pas, mais ce n'est pas une mince satisfaction que d'avoir scientifiquement officialisé les termes d'une antinomie apparente en sorte qu'elle cristallise en contradictions insurmontables et permette alors de sérieux développements pour montrer qu'il n'est pas contradictoire que les analyses et les activités chrétiennes s'enferment dans des impasses et aboutissent précisément à créer des situations contradictoires. Cette ultime conclusion, ponctuant régulièrement la plupart des exposés actuels, est le simple rebondissement et l'écho indéfiniment prolongé de cette première contradiction : l'universalité de l'ordre rédempteur n'est pas coextensive à l'universalité de l'ordre de création. L'être est contradictoire : *ens et unum non convertuntur*.

Autrement dit, il ne faut pas exagérer l'importance du Christ ni prendre au pied de la lettre l'universalité de son Eglise : « Jugant avec impatience un livre qui essayait de montrer toute la place du Mystère du Christ, mystère de la croix, dans la vie chrétienne, un critique y répondait : tout cela, sans doute, peut être vrai, admettons-le, mais ce n'est qu'une moitié de la vérité. S'il n'y avait que cela dans l'Evangile, il faudrait en conclure que le Créateur se désintéresse de sa création, qu'il renonce, en fait, à être créateur. Qui nous donnera enfin, à côté de cette théologie de la croix et de la résurrection, une théologie de la création ? » (Louis BOUYER, *Humain ou Chrétien*, p. 143).

Voilà donc le « moine », l'homme de la transcendance, qui n'est plus qu'une moitié d'homme ! Effectivement, comment définir le moine lorsque vous devez le situer en fonction non plus de deux, mais de trois cités, celle du Christ, celle du Malin et celle de l'Homme ? Saint Augustin, de nos jours, serait bien embarrassé avec trois cités, deux vérités et un seul Sauveur ! Ainsi du moine qui, s'il ne peut adhérer à la cité du menteur sans se renier, ne peut guère davantage trouver sa vérité dans l'humanisme neutre. Le monachisme, avec sa moitié de vérité, devient l'anti-thèse de l'humanisme qui détient l'autre moitié. Le *contemptus mundi* risque fort de porter ce dualisme à terme en le ramenant à sa vérité propre qui est le manichéisme. Mais heureusement, bien qu'échappant de plein droit à l'ordre surnaturel, les réalités terrestres se prêtent aux spéculations du théologien et

fournissent ainsi une théologie qui a reçu droit de cité ecclésial; il convient d'arrondir les angles et d'accommoder le droit sous la pression des faits. Après tout, le moine mange, boit et dort, vieillit et meurt. Il arrive même qu'il travaille, cultive la terre et en vende le produit, ou encore qu'il étudie, écrive des livres et les publie, dirige des sessions et ne se prive pas de polémique.

Mais, ceci dit et concédé, le moine n'en demeure pas moins le témoin par excellence de l'Eglise en sa quintessence, totalement séparée du monde et figée dans son rôle d'icône eschatologique attendant que le monde la rejoigne à la fin des temps. Au fond, seuls le moine et l'athée réalisent la parfaite intégration de leur personnalité en devenant, le premier, l'homme de la seule transcendance, et le second, l'homme de la pure immanence et de l'en-soi des choses. Tout l'entre-deux, du laïc chrétien au religieux en passant par le clergé séculier, est un compromis, une forme hybride et un composé instable, dont nul ne saura jamais bien ce qu'il est et si son étiquette répond à une franche réalité tant au sein du corps social que du Corps mystique. Comment en serait-il autrement lorsque vous devez chevaucher deux vérités dont l'unité, si elle existe, n'est pas encore donnée ? Il semble que Dieu Lui-même soit incapable de décider si ces gens-là relèvent essentiellement de son activité créatrice ou de son activité rédemptrice.

Le malheur veut que cette problématique, au lieu de rester l'objet d'exercices scolaires et de fournir matière à thèses, soit passée dans les mentalités au point que nombre de religieux et religieuses ne savent plus très bien s'ils doivent s'enfermer dans un cloître ou s'en aller « gagner leur croûte sur le tas », en se murant dans une solitude morale et un silence apostolique parfois lourd de détresse plus ou moins avouée. On peut du moins admirer cette fidélité tenace à leur vocation profonde, alors que certaine théologie s'applique systématiquement à leur faire perdre le nord, atrophiaient leur sens de l'orientation jusqu'à ce que leur univers dévoilant l'inanité de l'étiquetage devienne un chaos sans haut ni bas, ni droite ni gauche. Oui vraiment, de quoi s'agit-il, MONACHISME OU MONASTICISME ?

Comme on peut s'y attendre, la condition du chrétien *lambda* ne vaudra pas mieux que celle du religieux moyen. Celui-ci est surtout l'homme des vérités parallèles, celui-là apparaît comme l'homme du dédoublement des biens et des vertus, l'homme du double engagement. Seulement, si le faux mythe des vérités parallèles peut se maintenir tant que son usage ne déborde pas le cadre d'une église en carton-pâte, il n'en va plus de même lorsqu'il s'agit d'affronter les réalités. Le parallélisme accuse aussitôt soit une divergence désolante, soit une convergence par trop rassurante. *Ens et verum convertuntur*, mais aussi *ens et bonum convertuntur* et de façon bien plus pressante !

En conséquence, si la visée chrétienne est incapable par définition d'intégrer la visée de l'homme, il faut prévoir que le dynamisme

d'intégration joue dans l'autre sens : si le citoyen de la société industrielle et capitaliste, de l'espèce libéraliste ou de l'espèce étatiste, ne marche pas avec moi, il faudra que je marche avec lui. Je suis chrétien. je n'ai donc pas de modèle de construction de la cité à lui proposer. Si je veux marcher, il faut alors que j'accepte sa politique, car lui en a une, tout à fait orientée, pensée comme une stratégie, tandis que je dois me contenter d'une tactique improvisée au jour le jour. En outre, sa stratégie n'est pas une vague utopie : la société industrielle existe depuis plus d'un siècle et sa mise en œuvre accélérée a dépassé de loin le stade de la simple mise en place. *Volens nolens*, il faut bien que je marche. Pourtant je me méfie. L'on me propose alors le dialogue, le coude-à-coude fraternel, l'épanchement des sympathies. Je suis l'objet d'une certaine convoitise, car je représente encore une force. Fort bien, mais les dés ne sont-ils pas pipés, puisque derrière ce dialogue, il y a *déjà* une philosophie, c'est-à-dire une stratégie universelle, totalisante puis totalitaire. Le dialogue ? C'est pour mieux vous manger, mon enfant !

Tout ceci est bien compliqué. Il ne sera jamais facile d'être chrétien et de l'être jusque dans son agir. Mais lorsque l'écheveau a été emmêlé comme à plaisir... il a fallu sept années de patientes et subtiles analyses pour qu'un Merleau-Ponty se dégage d'un traquenard dont J.P. Sartre n'est jamais sorti : souhaitons que l'intelligence de sa foi dote le chrétien d'une lucidité plus hâtive et lui permette au moins de se dire à lui-même **POURQUOI JE N'AI PAS MARCHÉ**, en attendant qu'il puisse marcher et sache pourquoi il marche.

Sans doute, avec la complicité des formules et du papier qui se prêtent à tout, on peut croire possible ou légitime de s'en tenir à une conception empirique, ou utilitaire, ou notionnelle et spéculative de l'intelligence ;

on peut estimer commode et scientifique de la morceler ;

on peut affirmer que son exercice actuel est tout différent de son exercice futur et essentiel.

Eh bien, ces attitudes sont inconséquentes ; ces vues sont myopes : ces solutions sont *parasitaires*, c'est-à-dire qu'elles paraissent vivre, mais seulement au détriment de ce qu'elles méconnaissent et de ce dont elles prétendent se passer.

Se persuader que le positivisme est honnêtement stable et qu'il a en toute propriété l'avenir de l'intelligence à exploiter ;

soutenir que la science spéculative se suffit et épuise l'idée de sagesse,

c'est comme si le gui se donnait pour un arbre de haute futaie parce qu'il pousse à la cime d'un peuplier ;

c'est faire comme le socialisme matérialisant qui ne saurait paraître quelque peu viable qu'en profitant tacitement des sentiments et des idées dont ses doctrines explicites coupent les racines.

Pour une grande part, notre état social, nos arts, nos sciences, nos industries sont actuellement « parasitaires » ; je veux dire qu'elles subsistent, mais en l'épuisant, de la substance profonde de l'esprit, de la vie préalablement acquise d'une intelligence plus haute et plus complète que celle qu'on y entretient et qu'on y pratique.

Croire que les formes moyennes de la civilisation peuvent se soutenir sans le *sursum*, sans le *supremum* qui est la clef de voûte de l'édifice total,

c'est s'exposer à des crises de décadence, de souffrance et de ruine :

et sans doute est-ce là une des raisons pour lesquelles il est infiniment souhaitable que l'intelligence reprenne aujourd'hui parmi nous pleine conscience d'elle-même et de son intégrale fonction.

Maurice BLONDEL,
Le procès de l'intelligence, pp. 284-285,
Bloud et Gay, Paris 1922,
reprise des *Cahiers de la Nouvelle Journée*. 1920-1921.

La poétique de Bachelard

« Seul son corps lui est de partout une muraille
Entre l'être inimaginable et son néant. »

PIERRE EMMANUEL, *Jacob*,

Paris, Seuil, 1970, p. 133.

Gaston Bachelard est bien fils de l'Occident. L'esprit rationaliste et la science inspirent la carrière qu'il a parcourue. Ce professeur de physique et de chimie, puis de philosophie des sciences, s'attacha à suivre les démarches de la connaissance scientifique avec une application et une pénétration qui le conduisirent à tenir des positions originales.¹ Certes, on n'est guère surpris de son insistance à défendre la « formalisation » croissante de la science contemporaine, ni de son aptitude à montrer la valeur stimulante des « contradictions » et des « exceptions » dans le progrès de cette même science. On lui sait gré, en particulier, de son habileté à dénoncer les « obstacles épistémologiques » que sont d'une part la « pensée substantialiste » et d'autre part la tendance « animiste » de l'esprit humain.²

1. L'œuvre scientifique compte une quinzaine d'ouvrages publiés depuis les années 1930. Parmi les plus connus, citons *Le rationalisme appliqué*, *Le matérialisme rationnel*, *Le nouvel esprit scientifique*, *La philosophie du non*. Rappelons que la mort de G. Bachelard est survenue en octobre 1962.
2. « Il ne faut pas oublier que, comme l'a montré M. Bachelard, les notions de cause et de force efficace ont souvent joué le rôle d'obstacles aux progrès de la science ». Jean CAZENEUVE, *La mentalité archaïque*, Paris, Colin, 1961, p. 137. Voir G. BACHELARD, *La Formation de l'esprit scientifique. Contribution à une psychanalyse de la connaissance objective*. Paris, Vrin. Voir aussi « l'éthique de la connaissance » que développe J. MONOD, *Le hasard et la nécessité, Essai sur la philosophie naturelle de la biologie moderne*, Paris, Seuil, 1970.

Mais voici que ces pesanteurs ou ces ruses de l'esprit, — qui doivent être l'objet d'un refoulement vigilant au niveau de la recherche scientifique —, en viennent à lui paraître désirables au niveau d'une rêverie compensatrice. Ce qu'il nomme « psychanalyse de la connaissance objective », d'abord exercice de penseur dans le prolongement de la science, bien différent toutefois des techniques de la psychanalyse proprement dite, se transforme en libres rêveries de l'homme pensif. L'axe d'une subjectivité détendue se substitue à celui d'une objectivation approfondie. C'est au prix d'une rupture car il s'agit d'axes inverses.³ Mais c'est au bénéfice d'un sérieux renouvellement. Car, à propos de tout et de rien, se dessine un travail « en étoile », une recherche « indirecte et seconde », appliquée à vivre « l'inconscient sous le conscient, la valeur subjective sous l'évidence objective, la rêverie sous l'expérience ».⁴ Loin de s'en tenir à une « description » des phénomènes objectifs, il s'agit de réaliser une « inscription » de toutes les résonances humaines dans le vif d'une rencontre avec les choses. Ce penseur scientifique s'est mis « en état d'imagination ouverte », il court le risque d'une des formes les plus décriées de l'audace humaine. C'est comme tel qu'il nous retient.

*

L'aventure s'engage du côté d'une imagination si intimement liée au cosmos que Bachelard la qualifie d'« imagination matérielle ». Bien entendu, il ne s'agit pas de ramener cette dernière aux fonctions reproductrices et associatrices de l'image. Celles-ci relèvent de la « perception » et de la « mémoire ». L'imagination, en son fond, est principe de création. Elle est toujours nouvelle, et d'autre part, elle renouvelle les choses acquises. C'est une fonction de commencement et une source de jeunesse. C'est, du même coup, un « thème de totalité ».⁵ Elle affecte l'ensemble de l'esprit, de ses démarches et de ses contenus. En ce sens, l'imagination est semblable au jour qui se lève. C'est la magie d'un perpétuel matin. Mais comme le jour est perçu grâce aux objets qu'il éclaire, l'imagination requiert, pour fonctionner, que l'on s'attache à la matière de quelque façon sincère et souple. C'est ce lien, essentiel, délicat, que Bachelard désigne lorsqu'il évoque le projet d'une « imagination matérielle ».⁶

3. « C'est maintenant l'axe inverse — non plus l'axe de l'objectivation, mais l'axe de la subjectivité —, que nous voudrions explorer... » *La psychanalyse du feu*, p. 12. L'auteur avait déjà noté : « Les axes de la poésie et de la science sont d'abord inverses » *Ibid.*, p. 10.
4. *Ibid.*, p. 50. Bachelard ajoute cette remarque : « Pour l'homme primitif, la pensée est une rêverie centralisée ; pour l'homme instruit, la rêverie est une pensée détendue ».
5. *La terre et les rêveries de la volonté*, p. 16. Voir H. LABORIT, *L'homme imaginant*, Paris, Union Générale d'éditions, 1970.
6. « [...] la méditation d'une matière éduque une imagination ouverte ». *L'Eau et les rêves*, p. 4. Dans le même esprit, E. LECLERC remarque qu'« une éducation littéraire trop exclusivement axée sur l'imagination des formes et son rôle créateur ne nous a pas habitués à prendre suffisamment en consi-

Il cherche à l'établir, non sans esprit philosophique, à partir des quatre éléments de la physique aristotélicienne.⁷ Le feu, l'eau, l'air et la terre seraient « les hormones de l'imagination ».⁸ Ce sont, — ajoute encore cet homme de science —, les « bons conducteurs du psychisme imaginant ».⁹ Les éléments naturels de la cosmologie antique ont en effet la particularité d'affecter l'esprit à la manière de noyaux actifs, de pôles rayonnants, d'axes matériels à la fois perceptifs et universels, concrets et ouverts, indéfiniment. L'imagination qui s'y applique trouve auprès d'eux les conditions appropriées au foisonnement de ses formes sensibles comme au projet plus secret de la transcendence qui hante son dynamisme.¹⁰ Elle y fonde sa cohérence tout en sauvegardant sa mobilité. N'est-ce pas un exemple de ce que peut être une fonction créatrice librement déterminée ? Nous avons en même temps « le conseil et l'action ».¹¹ En tout cas, dans l'espace des choses rapportées aux quatre éléments, Bachelard développe, au fil de cinq ouvrages,¹² et au bénéfice d'une imagination matérielle, un véritable « système de fidélité poétique ».¹³

Celui-ci met en œuvre diverses méthodes ou techniques. Les plus courantes sont la « rêverie libre » et ce qu'on pourrait appeler une « rêverie littéraire ». La première est le fait du sujet comme tel ; elle dépend de sa sensibilité, de sa mobilité, de ses ressources inventives, de son souffle poétique. Elle dépend aussi de son passé, de ses souvenirs, des traces de son enfance surtout. C'est une méthode à la fois personnelle et biographique ou « historique ». La seconde forme de rêverie fait un détour par la lecture et la culture. En ce sens, elle est indirecte ou médiatisée. Elle s'alimente auprès des grandes œuvres, elle écoute ce que d'autres ont imaginé, elle refait pour son compte. C'est une rêverie appliquée, érudite, passionnée aussi. Bachelard la développe à plaisir auprès des poètes surtout, des hommes de lettres, des alchimistes. Viennent ainsi sous sa plume des textes nombreux

dération les images matérielles, celles des substances, et à voir la part de création qu'elles recèlent ». *Le Cantique des Créatures ou les Symboles de l'union*, Paris, 1970.

7. « [...] nous croyons possible de fixer, dans le règne de l'imagination, une loi des quatre éléments ». *L'Eau et les rêves*, p. 4. Voir M. MANSUY, *Gaston Bachelard et les Eléments*, Paris, 1967.
8. *L'Air et les songes*, p. 19.
9. *Ibid.*, p. 12.
10. « Imaginer, c'est s'absenter, c'est s'élancer vers une vie nouvelle », *Ibid.*, p. 10.
11. *Ibid.*, p. 292.
12. 1. *La psychanalyse du feu* ; 2. *L'Eau et les rêves* ; 3. *L'Air et les songes* ; 4. *La Terre et les rêveries de la volonté* ; 5. *La Terre et les rêveries du repos*. Le premier ouvrage, publié chez Gallimard en 1949, fut repris en 1969 dans la collection « Idées », du même éditeur ; les autres parurent, à diverses dates, chez J. Corti. On consultera, à ce propos, la véritable somme de bachelardisme que développe V. THERRIEN, *La Révolution de Gaston Bachelard en critique littéraire. Du nouvel esprit scientifique à un nouvel esprit littéraire*, Paris, Klincksieck, 1970.
13. *L'Eau et les rêves*, p. 7.

tirés de Novalis, Shelley, Edgar Poe, Baudelaire, Rimbaud, Nietzsche. « On en reçoit, — confie-t-il —, un dynamisme novateur ». ¹⁴ La rêverie littéraire relance la rêverie libre. Car il importe que l'imagination matérielle se dépense. « En toutes circonstances, la vie prend trop pour en avoir assez. Il faut que l'imagination prenne trop pour que la pensée ait assez ». ¹⁵

Mais de quelle pensée s'agit-il ? Et d'abord, comment l'imagination matérielle en vient-elle à affecter la pensée ? A dire vrai, Bachelard ne propose pas de thèses élaborées. L'esprit systématique gênerait l'élan de la rêverie. Toutefois, si Bachelard ne démontre pas, il ménage des relais. Il jalonne la route de ce que pourrait être une pensée reprise dans le projet de l'imagination. Nous avons ainsi noté qu'une cosmologie aristotélicienne se trouvait au principe de « l'imagination matérielle ». Les quatre éléments rassemblent le monde de la rêverie. « Je suis seul, donc nous sommes quatre ». ¹⁶ Il faut ajouter qu'un tel rassemblement repose sur une adhésion volontaire aux images, un engagement opiniâtre et généreux dans leur étoffe ou leur substance, de telle sorte que l'esprit passe du rôle de spectateur à celui de producteur. ¹⁷ On ferait naître une « intuition imaginante », ¹⁸ comme une flamme issue des coulées ardentes de la vie. Une « fonction de l'irréel » se mettrait à l'œuvre. Du même coup, les choses de l'esprit s'animent dans les renouveaux imprévisibles d'une mobilité créatrice dont les quatre clous de l'imagination matérielle maintiennent la cohérence. « Doué d'une vue plus subtile, tu verras toutes choses mouvantes ». ¹⁹ Bachelard tient qu'une « imagination dynamique », puissance de la vie et de la volonté, dégage le monde de l'abstraction. Elle soulève et mobilise ; elle transforme, distribuant partout le principe actif d'une transcendance inavouée. Sur le patient tracé de trajectoires savantes, elle replace la vivante réalité d'un mouvement plus large et plus immédiat. C'est à la manière d'un « amplificateur psychique » ²⁰ que l'imagination dynamique devrait affecter les démarches de la pensée.

Bien sûr, il ne s'agit pas de confondre « image » et « concept ». ²¹

14. *L'Air et les songes*, p. 13. Voir aussi le *Lautréamont*, Paris, Corti.

15. *Ibid.*, p. 288.

16. *La Poétique de la rêverie*, p. 70.

17. *L'Air et les songes*, p. 300.

18. *Ibid.*, p. 291.

19. NIETZSCHE, *Volonté de puissance*, t. I, p. 217. Texte cité en exergue au chapitre de conclusion de *L'Air et les songes*, p. 289.

20. « Très exactement, l'imagination dynamique est un *amplificateur psychique* ». *Ibid.*, p. 21 (souligné par l'auteur).

21. « Si je devais résumer une carrière irrégulière et laborieuse, marquée par des livres divers, le mieux serait de la mettre sous les signes contradictoires, masculin et féminin, du *concept* et de l'*image* ». Et Gaston Bachelard d'ajouter qu'il faut se donner « de tout son esprit » au concept, et « de toute son âme » à l'image, en une sorte de « travail alterné ». In *La Poétique de la rêverie*, p. 45 et p. 47.

La pensée scientifique, surtout, demande que soit dénoncé un tel amalgame. Mais les formes et les développements de la pensée philosophique paraissent plus proches et moins exposés. Bachelard, en tout cas, le tient pour assuré. C'est ainsi qu'en quête d'une poétique il rencontre les développements que proposait alors Bergson sur la matière, la mémoire, le mouvant, l'élan vital. Sans doute il faut dire qu'il n'avance aucune critique de nature à répondre ni à la vigueur ni à la profondeur de la pensée bergsonienne. Mais il suggère qu'une imagination créatrice, dont le projet, stabilisé au niveau de l'imagination matérielle, suivrait toutes les poussées d'une imagination dynamique, soumettrait la démarche de Bergson aux renouvellements d'une « philosophie dynamique ».²² En d'autres termes, il aurait manqué à Bergson, non pas la puissance de l'intuition, ni l'envergure du discours, mais les forces jeunes d'une imagination libérée et reprise dans l'élan propre de sa recherche. « Faute d'une adhésion passionnée à la matière même de ses images, il nous semble que le bergsonisme soit resté parfois, par bien des côtés, un cinématisme et qu'il n'ait pas accédé toujours au dynamisme qu'il tient en puissance ».²³

Ces remarques sont de nature à jeter quelque lumière sur la signification très générale que Bachelard accorde à la transcendance convoquée par l'imagination et à ses effets sur la pensée. Disons-le d'un mot : ce qui affecte cette dernière, sous ses formes philosophiques en particulier, c'est « l'imaginaire ». Il faut entendre par « imaginaire » une réalité cachée dans le fonctionnement même des images. Car le « vocable fondamental, ce n'est pas image, c'est imaginaire ».²⁴ Si donc les images, comme les diverses formes de l'imagination, sont conduites à leur pleine efficacité par une adhésion de la conscience à leur matière jusqu'à atteindre « l'imaginaire », une expérience de l'esprit se lève avec assez de force pour s'effectuer même à travers les démarches de la pensée discursive. Cette expérience est un principe d'universalisation. L'imaginaire est ce qui donne à l'image, et par elle, à la pensée, d'être « essentiellement ouverte, évasive ».²⁵ L'esprit tressaille et obéit. Car l'imaginaire est encore principe créateur. C'est ce qui fait participer l'image, et par elle, la pensée, aux avènements de « la nouveauté ». L'esprit connaît qu'il est jeune, et que toutes choses sont nouvelles. Enfin, l'imaginaire est ce qui distribue l'image selon une double perspective, une « perspective d'expansion » et une « perspective d'intimité ».²⁶ Il s'agit d'un principe antithétique qui brise l'esprit et le laisse pantelant. C'est que l'imaginaire rapporte toute image, et par elle, toute pensée, à la vivante transcendance d'une « totalité » scellée au point de naissance du langage.

22. *Philosophie cinématique et philosophie dynamique*, in *L'Air et les songes*, pp. 289-302.

23. *Ibid.*, p. 291.

24. *Ibid.*, p. 7.

25. « Inversement, une image qui quitte son principe imaginaire et qui se fixe dans une forme définitive prend peu à peu les caractères de la perception présente ». *Ibid.*, p. 8.

26. *Ibid.*, p. 308.

N'a-t-on pas ainsi rejoint le projet d'une poétique ? On en retrouve les thèmes et le mouvement. C'est aux sources vives de la « créativité » que Bachelard atteint le principe imaginaire du psychisme imaginant. Il inviterait même, — a-t-on pu dire —, à exercer désormais, en toutes choses de l'esprit, par le truchement des images, une sorte de « sur-conscient poétique ». ²⁷ Ce qui est sûr, c'est qu'au fil des rêveries que développent les ouvrages mentionnés, à la faveur aussi des variations du vocabulaire et de l'expérience, un approfondissement se dessine dont le terme est bien le vœu d'une Poétique. Le philosophe champenois, vieilli, entend encore s'appliquer à pousser les portes d'une « poétique de l'imaginaire ».

*

Deux ouvrages, en trois ans, vinrent s'essayer à cette tâche. Ce sont *La Poétique de l'espace* et *La Poétique de la rêverie*. ²⁸ Le premier pose que l'image réussie, celle que la conscience a su rapporter à l'imaginaire, est une « image poétique ». Or une telle image se déploie en un espace mental qui lui est propre. Ni l'espace du discours, ni celui de la causalité ne suffisent à la suivre. A travers les cercles d'un onirisme détendu, l'espace que l'image ouvre se distribue dans le plein et l'immédiat de l'inconscient. Il se forme autour d'archétypes sans cesse répétés. ²⁹ Cela ne revient pas à dire que l'image est, en définitive, le fruit d'une « poussée ». Ce serait la réduire aux formes secrètes d'une causalité que les psychanalystes s'attachent à capter. L'image poétique échappe à tout déterminisme. Son mécanisme est la soudaine et vive simplicité. Elle se lève seule, dans un espace qu'elle donne et qui la soutient, au seuil de l'être et de la parole. C'est un « dynamisme propre » qui la constitue. Mais après que son éclair ait ouvert l'espace, de l'Orient à l'Occident de l'esprit, sa jeune « sonorité d'être » se diffuse, par un phénomène original de « retentissement », dans les diverses zones de la conscience. ³⁰ Comme une « flambée de l'être », elle pro-

27. C'est l'expression qu'avance Gilbert DURAND dans *L'Imagination symbolique* (Paris, P.U.F., 2^e édition, p. 69). La formule suggère à bon escient une différence, et même une rupture, avec les autres formes ou dimensions de la conscience; mais elle se réfère encore trop aux techniques et aux distinctions de la psychanalyse. On sait que le même auteur cherche à développer les vues de Bachelard dans un ouvrage volumineux (*Les structures anthropologiques de l'imaginaire*, Introduction à l'archétypologie générale, Paris, Bordas, 3^e édit., 1969).
28. Volumes publiés aux Presses Universitaires de France, l'un en 1957, l'autre en 1960.
29. C. G. JUNG, dont l'influence sur Bachelard est allée grandissante, note que l'archétype, de nature collective plus que subjective, est « une formation psychique, inconsciente, douée de réalité cependant, indépendante de l'attitude du conscient. C'est un être psychique... » *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, trad. fr., Genève, Georg, 1953, p. 123, en note.
30. Bachelard remarque que « l'image a touché les profondeurs avant d'émouvoir la surface ». *La Poétique de l'espace*, p. 7. A propos du doublet psychologique des « résonances » qui prolongent en surface le « retentissement », voir E. MINKOWSKI, *Vers une cosmologie*, Paris, Aubier.

gresse « par actes brefs, isolés, intenses ». Elle suscite de brusques communions, de soi à soi, de soi au monde, de soi aux autres. L'image poétique manifeste, sans travail, la dimension « transsubjective » de l'homme en son actualité primitive ou archaïque. Elle est — dans le feu et l'instant — l'affirmation gratuite de son universalité.

C'est toujours « l'imaginaire » que l'on élabore ainsi. Mais il s'y ajoute une exigence philosophique qui est de « fonder une métaphysique de l'imagination ». Le souci de développer, en prise sur l'image, une « ontologie directe », prévaut. Il conduit à reconnaître l'utilité d'une méthode. Celle-ci doit être désormais appropriée au discernement des essences dans le mouvement des choses imaginées. Sans rien préjuger, il faut qu'elle achemine à la réalité que signifient et dérobent les images. Une telle méthode n'est-elle pas la « phénoménologie » ? Discipline neutre, descriptive, eidétique, la phénoménologie promet une ontologie « pure ». Une version modifiée de la *Wesensschau* husserlienne pourrait convenir. Il suffirait, en somme, de substituer aux *cogitata qua cogitata* les *imaginata qua imaginata*.³¹ La corrélation de la conscience au monde, par le moyen des quatre éléments naturels, fonderait par ailleurs la nécessaire « intentionnalité ». ³² Bref, la méthode à exercer en régime de psychisme imaginant, est une « phénoménologie de l'imagination ». *La Poétique de l'espace* vise à constituer l'imaginaire — dans l'être même de l'inspiration — par la voie des « donations »³³ de la conscience vivante en des images éclatées, mangées, communiquées.

C'est un programme audacieux.³⁴ Si l'auteur ne le développe guère, en pratique, c'est qu'il est trop vaste et qu'il l'a lui-même entrepris trop tard. Les pages de son *Introduction* frémissent d'un réel envol. Nombre d'illustrations réussies traversent les chapitres qui traitent de la « maison » et de « l'univers », du « nid », de la « coquille », des « coins » dans la demeure, de la « miniature » que l'on aime... Mais à l'ensemble, manque « cette maturité qui permet le vol ». ³⁵ Le poids

31. La première formule, célèbre dans les cercles husserliens, désigne les « contenus » de la conscience théorique ou thématique. Elle se réfère à la « réduction phénoménologique ». HUSSERL écrivait : « *Ego cogito cogitata qua cogitata* » (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, 1936, p. 152). Voir E. LEVINAS, *La ruine de la représentation*, in *Edmund Husserl, Phaenomenologica*, 4, La Haye, 1959, pp. 73-85.
32. S. BRETON, *Conscience et Intentionnalité*, Lyon-Paris, Vitte, 1956 ; A. DE WAELHENS, *L'idée de phénoménologie d'intentionnalité*, in *Husserl et la Pensée Moderne*, Phaenomenologica, 2, pp. 115-129.
33. On se réfère à la fameuse « intuition donante originale » de la philosophie husserlienne. Voir G. BERGER, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Paris, Aubier, 1941.
34. Bachelard semble ignorer que HUSSERL retint, naguère, le projet d'une psychologie phénoménologique. Il ne s'attarde pas davantage aux essais, pourtant plus proches, que J. P. SARTRE développait d'abord en un bref traité *L'Imagination* (Paris, P.U.F., 1936), puis au fil des pages de *L'Imaginaire* (Paris, Gallimard, 1940).
35. A. de SAINT-EXUPÉRY, *Terre des Hommes*, p. 61.

d'une imagerie trop quotidienne maintient au sol une fonction de l'irréel faite pour d'autres élans que ceux d'une cosmologie domestique. En choisissant d'éclairer l'espace poétique à partir de la poétique d'un espace familier, on reste prisonnier de médiations trop courtes. C'est l'erreur des chapitres I à VII, inclus. La phénoménologie s'anémie. On ne l'exerce pas vraiment. Bachelard l'a senti puisqu'il consacre les derniers développements de son essai à traiter du « dehors » et du « dedans », de « l'immensité » et de « l'intime », du « devenir » et de la « rondeur ». Ce sont ces couples antinomiques qu'il fallait suivre. Car ils mettent en œuvre l'espace poétique de l'imaginaire. Ils soumettent l'esprit à une sorte d'ivresse dans une tension irréductible. Toutes deux, l'ivresse et la tension, conduisent au nœud de la conscience imaginative. On peut bien alors souhaiter « une phénoménologie de l'extension, de l'expansion, de l'extase »,³⁶ bref, une « phénoménologie de l'ex ». ³⁷ Mais où donc en trouver le départ et le thème ? La question est née du relatif insuccès des espaces domestiques et cosmiques à retenir l'espace poétique. Elle ne reçoit pas ici de réponse. Pourtant, Bachelard a compris qu'il importait de revenir à la rêverie elle-même, à ses thèmes aventureux, à la trame secrète de son projet.

C'est qu'« il faut beaucoup imaginer pour vivre un espace nouveau ». ³⁸ Or la rêverie est cette source d'abondance. Elle fait œuvre libérale. Elle est vaste, prompte et légère. De plus, les « catégories » ³⁹ qui règlent sa fantaisie sont celles que vient de rejoindre la première *Poétique* : l'immense, l'intime, l'ailleurs. Il s'agit d'une fonction radicalement fidèle aux élans de l'imagination. Elle répond à tout. Sans doute, le regard attentif du phénoménologue a tôt fait de reconnaître les ambiguïtés d'un comportement aussi facile. La rêverie détend la conscience. Elle l'affaiblit. Elle pourrait l'égarer. A moins que cette « imprudence » à tout sentir et cette « naïveté » à tout escompter n'ajustent aux formes profondes d'un devenir que la conscience rigoureuse ignore. La « bonne » rêverie serait alors celle qui procure « le repos de l'être » à travers la détente, ou encore celle qui dévoile une « solitude » essentielle et cosmique à la faveur de multiples échanges. C'est sur cette hypothèse en tout cas — qui est aussi une espérance — que s'ouvre *La Poétique de la rêverie*. Au fil incertain de songes pris au sérieux, Bachelard reprend la démarche d'une phénoménologie ainsi rapportée au « principe d'excitation directe du devenir psychique ». ⁴⁰

36. *La Poétique de l'espace*, p. 178.

37. *Ibid.*, p. 183.

38. *La Poétique de l'espace*, p. 187.

39. *Ibid.*, p. 168.

40. *La Poétique de la rêverie*, p. 7. A ce propos, C. G. JUNG note plus largement : « La pensée dirigée est un phénomène absolument conscient. On ne peut dire la même chose de la pensée imaginative. Une grande partie de ses contenus appartient au domaine de la conscience ; mais une quantité aussi importante se déroule dans la pénombre et même absolument dans l'inconscient et, par suite, on ne peut les découvrir qu'au moyen d'intermédiaires. C'est à travers la pensée imaginative que s'établit la liaison entre

Les poètes sont en avant de cette tâche. Ce sont eux qui inspirent le rêveur. Car il faut être « un rêveur de mots »⁴¹ auprès des magiciens du verbe pour découvrir que la rêverie, reposante et solitaire, est « d'essence féminine ». Au fond de songes que les vers enchantent, il y a « la grande tranquillité de l'être féminin intime ».⁴² Il ne s'agit pas de retrouver, par l'image et le rythme, la femme-mère, berceuse, cajoleuse, aimable à l'enfant que l'adulte n'est plus. Ce serait substituer les fonctions de l'imagination reproductrice à celles de l'imagination créatrice. Il s'agit de parvenir, grâce à la « matière onirique » de la rêverie, au point où l'imaginaire se donne comme une puissance d'accueil et de communion. « Pourquoi n'es-tu jamais seule avec moi, Femme profonde ? Plus je t'approche, plus tu sombres au ravin des préexistences ».⁴³ C'est que la puissance créatrice de l'imaginaire, principe féminin, se trouve engagée dans une difficile relation de complémentarité avec les mâles instances de la connaissance et du vouloir. Un *animus* s'oppose à une *anima* qui cherche à l'équilibrer en une sorte de jeunesse ou de solitude comblée.⁴⁴ La « tension de civilisation » est telle, dans l'aujourd'hui de la science, de la technique et de la société,⁴⁵ que cet échange de l'*animus* et de l'*anima* se dégrade souvent en « animosité ».⁴⁶ L'accord humain parfait est brouillé. Mais il suffit au « philosophe songeur »⁴⁷ qui s'accorde à la rêverie avec le propos d'en tirer une « ontologie directe » de l'imaginaire, de pressentir que la conscience est femme autant qu'homme, au principe de son devenir. Il se donne alors la tâche plus précise de développer une « phénoménologie de l'*anima* ».⁴⁸

Bachelard s'y emploie, de façon assez inattendue. Au lieu de suivre — par exemple avec C. G. Jung — en culture et en société, ou même à travers les religions, une « dialectique de l'*animus* et de l'*anima* »,⁴⁹ il se place tout de suite « au sommet » de ce qu'il nomme notre « androgénéité ».⁵⁰ Puis, prenant encore appui sur les poètes et sur les alchimistes, il pense découvrir que « l'élément féminin d'une poétique créante », loin d'être la part réservée d'un imaginaire féminin, se

la pensée dirigée et les couches les plus lointaines de l'esprit humain, depuis longtemps enfouies au-dessous du seuil de la conscience ». *Métamorphoses de l'âme et ses symboles*, pp. 82-83.

41. *La Poétique de la rêverie*, p. 25.

42. *Ibid.*, p. 17.

43. Yvan GOLL, *Multiple Femme*, cité en exergue au chapitre II, *La Poétique de la rêverie*, p. 48.

44. Voir C. G. JUNG, *Dialectique du moi et de l'inconscient*, préface et adaptation du Dr Roland Cahen, Paris, Gallimard, 1963.

45. *La Poétique de la rêverie*, p. 53. A ce propos, voir J. BAUDRILLARD, *Le Système des objets*, Paris, Gallimard, 1968.

46. *La Poétique de la rêverie*, p. 76.

47. *Ibid.*, p. 25.

48. *Ibid.*, p. 53.

49. *Ibid.*, p. 63.

50. *Ibid.*, p. 68.

trouve au delà.⁵¹ En d'autres termes, une phénoménologie soutenue par les textes et les analyses psychologiques fait apparaître que l'*anima* est bien « le principe de l'idéalisation de l'humanité »,⁵² mais un principe dont les « racines » tirent leur puissance créatrice d'un aspect plus fondamental de notre psychisme. Une « poétique de l'*anima* » n'épuise pas toute la poétique. C'est « l'enfance » qui réalise « l'unité de poésie ». ⁵³ Tout se passe en effet, aux yeux de Bachelard, comme si les couches les plus profondes de notre psychisme réalisaient, de quelque manière concrète et indicible, l'impossible unité de l'*animus* et de l'*anima*. En amont de nous-même fonctionne une vie androgyne parfaite qui se donne comme « un état de neuve enfance ». ⁵⁴ Bien sûr, ce « noyau d'enfance » va plus loin que les souvenirs de notre enfance : on fait encore la différence avec la part « historique » que les psychanalystes travaillent. Il s'agit d'un « véritable archétype », immobile et généreux, individuel et collectif. ⁵⁵ C'est « une antécédence de l'être », ⁵⁶ si lointaine et si jeune qu'elle « noue le réel et l'imaginaire » aux dimensions du Soi et du Monde. ⁵⁷ L'enfance, en un mot, est « le puits de l'être ». ⁵⁸

Voici le point de départ et le thème d'une « ontologie directe ». L'enfance anonyme, méditée par un « philosophe songeur » au sommet de son « androgénéité », fait sortir de l'inconscient un *Cogito* fragile. Celui-ci ne se transforme pas en « certitude » à la façon du « *cogito* des professeurs ». ⁵⁹ Sa lumière mal assurée est une « lueur qui ne sait pas son origine ». Par une relation tranquillement établie avec le « cosmos originel » ⁶⁰ et par la mise en œuvre mélodique des puissances poétiques du psychisme imaginant, elle introduit dans un « état de symbolisme ouvert ». ⁶¹ Car il est vrai que « les grandes rêveries sont des maîtres de la conscience étincelante. Toutes choses brillent et se métamorphosent. Il est vrai aussi que ce *cogito* naissant est « court ». ⁶² On dirait qu'il annule les distances et surmonte les conflits. ⁶³ Étrangement, on « baigne dans un milieu sans obstacle

51. *Ibid.*, p. 74. Voir F. PIRE, *De l'imagination poétique dans l'œuvre de Gaston Bachelard*, Paris, Corti, 1967.

52. *La Poétique de la rêverie*, p. 74.

53. *Ibid.*, p. 108.

54. *Ibid.*, p. 90.

55. *Ibid.*, p. 106. « L'enfance apparaît, dans le style même de la psychologie des profondeurs, comme un véritable *archétype*, l'archétype du bonheur simple » (souligné par l'auteur).

56. *Ibid.*, p. 95.

57. *Ibid.*, p. 92.

58. *Ibid.*, p. 98 (souligné par l'auteur).

59. *Ibid.*, p. 108. « Le *cogito* du rêveur est moins vif que le *cogito* du penseur. Le *cogito* du rêveur est moins sûr que le *cogito* du philosophe » (*Ibid.*, p. 144).

60. *Ibid.*, p. 115.

61. *Ibid.*, p. 135.

62. *Ibid.*, p. 131.

63. « Tout l'être du monde s'amasse poétiquement autour du *cogito* du rêveur » *Ibid.*, p. 140.

où aucun être ne dit non ». ⁶⁴ Enfin, il s'agit d'un *cogito* « solitaire », d'une solitude de « vie première » ou de « paix première » qui donne aux gestes et aux mots de la tribu une saveur inépuisable. Bref, le *cogito* de la rêverie rassemble toutes choses dans une Ville dont le Prince est l'Enfance des hommes.

Mais faut-il se résoudre à n'être que happé par cet enchantement ? On voudrait entrer. On voudrait parler cette langue qui précède nos mots. ⁶⁵ Une phénoménologie de l'imagination ne devait-elle pas nous conduire au point où naît ce pouvoir ? On voudrait dresser une tente et s'établir. N'est-ce pas la plus secrète aspiration de toute ontologie ? Or Bachelard titube et balbutie. Il a su se faire le chantre, parfois prodigieux, des premiers avènements d'un « état simple ». Il a promis beaucoup et montré souvent ce qu'il promettait. Sa poétique flamboie. Elle éclaire et stimule : elle ne réalise que trop fugitivement. Dans l'espace des images et des mots, dans les cercles de la rêverie, l'homme nouveau s'annonce, vacille et disparaît. ⁶⁶ Bachelard serait-il en effet « le dernier des alchimistes » ? ⁶⁷

*

La Poétique de Gaston Bachelard souligne l'importance de l'imagination créatrice. Elle fait un bon usage des dimensions cosmiques et oniriques du psychisme humain. Mais elle ne parvient pas à libérer les grands symboles au profit de l'homme contemporain. On en reste à une poétique d'esthète, en marge de la science et de la philosophie occidentales, au seuil de la terre promise. Si l'homme primordial ou archaïque est tout de même mis en œuvre, c'est de façon implicite, trop restreinte, trop magique. Il vibre et s'émeut sans articuler assez son verbe unificateur.

Ce manque à gagner tient à diverses raisons. Tout d'abord, l'homme de l'imagination bachelardienne ne s'effectue pas à *travers* la science mais à *côté* d'elle. Il entretient ainsi un dualisme de « l'image » et du « concept » que les « archétypes » de l'Enfance ne surmontent pas réellement. « Je vois bien que j'ai maintenu toutes mes rêveries dans les facilités de l'*anima*... Mais tout de même, pour qu'il ne soit pas dit que l'*anima* est l'être de toute notre vie, nous voudrions encore écrire un autre livre qui, cette fois, serait l'œuvre d'un *animus* ». ⁶⁸ Prophète partagé entre la science et la rêverie, Bachelard s'éteignit avant d'avoir donné suite au trop grand projet d'une « Poétique positive ». ⁶⁹

⁶⁴. La formule est savoureuse sous la plume de l'auteur de *La Philosophie du Non*.

⁶⁵. « Revenir à ce monde avant la connaissance dont la connaissance parle toujours ». M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la Perception*, Avant-Propos, p. III, Paris, Gallimard, 1945.

⁶⁶. G. BACHELARD, *La flamme d'une chandelle*, Paris, P.U.F., 1961.

⁶⁷. C. CLEMENT-BACKES, *L'Arc*, 1970.

⁶⁸. *La Poétique de la rêverie*, p. 183. Ce sont les dernières lignes de l'ouvrage.

⁶⁹. *Ibid.*, p. 15. « Mais est-il encore temps pour moi de retrouver le travailleur que je connais bien et de le faire rentrer dans ma gravure ? ». C'est sur cette

C'est sans doute la philosophie qui lui aurait permis d'attirer la science au foyer de l'homme archaïque. Toute la culture occidentale n'aurait-elle pas suivi, comme une couverture que l'on tire ? Malheureusement, la philosophie dont Bachelard s'inspire est courte. Les analyses de sa « phénoménologie » ne dépassent guère la portée d'une subtile introspection psychologique. Il est vrai que la référence au cosmos maintient une intentionnalité, mais à celle-ci fait défaut ce qui aurait rapporté l'image au concept : le temps, ou plutôt, la « temporalité » comme fonction créatrice de la conscience dans le monde.⁷⁰ C'est « l'espace » qui prévaut, de façon accablante.⁷¹ Ainsi s'explique encore que « l'ontologie » bachelardienne échoue à maintenir une prise « directe » sur les archétypes. Ceux-ci fonctionnent surtout dans l'épaisseur d'un « temps » qu'ils reçoivent, forgent et transforment en durée. L'espace ne les rejoint que d'une façon statique et sous un aspect mineur. Il les immobilise.⁷² A la vérité, même l'imaginaire — comme forme ou structure d'une transcendance qui habite le projet de l'homme — exige pour se dire une technique réflexive mieux assurée dans le flux de l'esprit. « J'ai cru que je descendais, spirale par spirale, l'escalier de l'être. Mais, dans de telles descentes, je vois maintenant que, croyant penser, je rêvais ».⁷³

La philosophie, du reste, entraînant la science, n'aurait pas suffi à faire que se lève, à travers la culture entière, l'homme de l'imagination poétique.⁷⁴ Il faudrait encore, à tout le moins, adjoindre à ce savoir le « travail » des psychanalyses. Bachelard l'a compris. C'est souvent qu'il rencontre Freud. Sans doute, c'est pour s'y opposer. Car il importait de faire le départ entre la « psychanalyse de la connaissance objective » qu'il entendait développer et les démarches freudiennes. Mais une fois repoussée l'étude rétrospective du sujet empirique,⁷⁵ une fois écartée la dureté du rêve nocturne au profit de la

question que s'achève ce « petit livre de simple rêverie » qu'est *La flamme d'une chandelle*.

70. HUSSERL et HEIDEGGER contribuèrent à dévoiler le rôle de la « Zeitlichkeit » au foyer de la conscience intentionnelle. Voir, en particulier, M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Halle, 1927.
71. « Psychologie descriptive, psychologie des profondeurs, psychanalyse et phénoménologie pourraient [...] constituer ce corps de doctrines que nous désignons sous le nom de *topo-analyse* ». *La Poétique de l'espace*, p. 18. C'est nous qui soulignons.
72. Il s'agit de reconnaître que « le cosmos du rêveur nous met dans un temps immobile » et d'atteindre ainsi « une enfance immobile, mais toujours vivante, hors de l'histoire », un « homme immobile », *La Poétique de la rêverie*, pp. 166, 85, 129.
73. *La flamme d'une chandelle*, 4^e éd., Paris, P.U.F., 1970, p. 110.
74. « La philosophie nous mûrit trop vite et elle nous cristallise dans un état de maturité ». *La Poétique de l'espace*, p. 211.
75. « Laissons [...] à la psychanalyse le soin de guérir les enfances malmenées, de guérir les puérides souffrances d'une *enfance indurée* qui opprime la psyché de tant d'adultes », c'est sa « tâche salutaire ». *La Poétique de la rêverie*, p. 85, et p. 111. Voir encore *Ibid.*, pp. 110, 124, 127-128.
76. « Le rêve est masculin, la rêverie est féminine », *Ibid.*, p. 26.

rêverie en clair-obscur,⁷⁶ une fois bien acquis, précisément, que l'inconscient dont il s'agit c'est « l'inconscient tranquille, l'inconscient sans cauchemar, l'inconscient en équilibre avec sa rêverie, très exactement le clair-obscur du psychisme, ou, mieux encore, le psychisme du clair-obscur »,⁷⁷ ne pouvait-on associer l'analyse de l'homme poétique aux techniques de la psychologie des profondeurs ? Ce sont les psychanalyses qui ont à rejoindre la poétique de l'imaginaire ! Bachelard est convaincu que Freud ne saurait y prétendre mais il reconnaît que Jung est celui qui s'approche le plus du lieu où fonctionne « l'existence poétique ». N'a-t-il pas soufflé le terme même d'« archétype » et fourni la distinction entre *animus* et *anima* ? « De toutes les écoles de la psychanalyse contemporaine, c'est celle de C. G. Jung qui a le plus clairement montré que le psychisme humain est, en sa primitivité, androgyne ». ⁷⁸

S'il ne s'agit que d'une rencontre — plus déterminante, au vrai, que Bachelard ne le reconnut — c'est que le « philosophe songeur » a toujours éloigné ce qui fit la force de la démarche jungienne, le langage des mythes. Il aurait fallu passer, non seulement par la médiation des poètes, mais aussi par celle des grands récits de l'humanité. Une expérience s'exprime là, venue du fond des âges et des cultures, par énigmes et débris que les anthropologues ont réunis. Maintes fois cette vague a secoué le généreux esquif de la rêverie en *anima*. Peut-être est-ce parce qu'elle aurait pu le conduire au naufrage que Bachelard s'est si précautionneusement gardé d'y céder. « Le plan du présent essai — argue-t-il — ne nous permet pas de suivre les recherches des mythologues ». ⁷⁹ Cette prudence, fréquemment affirmée, est une faiblesse. Même lorsque l'archétype de l'enfance le presse et qu'il faut bien reconnaître en lui un « mythologème » ouvert au vent des « légendes » et des « grands songes », Bachelard se recroqueville en son « point de vue ». ⁸⁰ « Il ne saurait être question pour nous de classer les documents qu'ils (les mythologues) nous offrent ». ⁸¹

Or, à propos du mythe de l'enfance en particulier, les documents montrent l'importance de la religion. Car l'enfance androgyne participe à la vie des dieux. Née d'une vierge ou du sang d'un géant, livrée aux monstres et aux flots, sauvée par des princes, des rois ou des humbles, promise pour le bien de tous à l'éclatante destinée d'un héros

77. *La flamme d'une chandelle*, p. 7.

78. *La Poétique de la rêverie*, p. 50. Pourtant, dans les pages de *La flamme d'une chandelle*, Bachelard notait encore : « [...] il faudrait sans doute qu'en marge de tout savoir le psychanalyste reçût une éducation poétique », p. 11.

79. *La Poétique de la rêverie*, p. 114.

80. *Ibid.*, p. 115. Mention est faite, dans le texte et en note, du livre de KERENYI et JUNG, *Introduction à l'essence de la mythologie*, trad. fr., Paris, Payot.

81. *La Poétique de la rêverie*, p. 116. Déjà, dans *L'Air et les songes*, il notait : « De la mythologie [...] nous ne prendrons [...] que ce qui peut être encore actif pour une âme de poète » p. 22.

sans égal, l'enfance se lève comme la gloire d'un Soleil encore caché. Elle est fille de la divinité à laquelle elle rapporte le cosmos. Ce que religions et mystiques racontent ainsi — autour du point même où culmine la poétique de Bachelard — c'est que les hommes sont liés aux dieux et qu'ils ont à s'en rapprocher. Symboles, mythes et rites deviennent alors effectifs. Ils développent toute la taille de l'homme archaïque ou primordial.⁸² Le « philosophe songeur » a perçu cet au-delà de son propre langage. Il s'est laissé agir un moment, en sympathie, dans les silences et les bruits d'une vie « qui n'a pas les certitudes de la foi ».⁸³ Mais trop vite il se reprend : « [...] nous ne notons ces grands états d'âme de l'esprit religieux que pour indiquer une perspective de recherches où l'enfant apparaîtrait comme un idéal de vie. Nous n'explorons pas l'horizon religieux. Nous voulons rester au contact des documents psychologiques que nous pouvons revivre personnellement, dans la modestie de nos rêveries familières ».⁸⁴

N'est-ce pas que Bachelard est « triste » en s'éloignant ? C'est que nos « images » et nos « rêves » sont de « grands biens »⁸⁵ et qu'il faut y renoncer pour qu'ils vivent vraiment.

Jacques VIDAL

Institut de Science et de Théologie des Religions, Paris.

82. Mircea ELIADE, *Traité d'Histoire des Religions*, Paris, Payot, 1948.

83. *La Poétique de la rêverie*, p. 114.

84. *Ibid.*, p. 116.

85. *Mt.* XIX, 22.

Le charbon de l'autel ou le Corps du Christ dans l'économie du Salut

L'une des visions les plus grandioses rapportées par l'Écriture est celle de la vocation du prophète Isaïe. Il se voit transporté au Temple devant le Trône même de Yahweh et, là, il entend retentir l'Hymne au Trois fois Saint : « Saint, saint, saint, le Dieu de l'univers ». La strophe « Toute la terre est remplie de Sa gloire » lui en révèle toute la signification et, conscient de son indignité face à la Sainteté aveuglante de Dieu, il est pris de panique. A ce moment-là, raconte-t-il, « l'un des Séraphins vola vers moi, tenant dans la main un charbon qu'il avait pris avec des pinces sur l'autel, m'en toucha la bouche et me dit : Maintenant que ceci a touché tes lèvres, ton péché est effacé, ton iniquité expiée » (Is 6/1-7).

Beaucoup de Pères de l'Église et de liturgies anciennes ont repris cette image et vu dans le charbon ardent le symbole du Corps immolé du Christ brûlant du feu de l'Esprit-Saint.¹ Cette interprétation rencontre aujourd'hui de la part des exégètes qui se réclament de la critique historique, une opposition fondamentale. Ils croient quasiment impossible que, dans la situation historique où il se trouvait, le prophète ait pu penser au Christ. Le grief méconnaît toutefois que la particularité spécifique de l'état prophétique est précisément de faire dépasser à la vision ou à l'assertion du prophète les limites et limitations de l'espace et du temps où il se trouve. En outre l'objection a le tort de ne pas tenir réellement compte de la portée de

1. M.J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums*, Gesammelte Schriften, Bd 2, Freiburg, 1958, p. 425 ; trad. française A. KERKVOORDE, DDB, 1948, 2^e éd. 1959.

l'affirmation des Séraphins « Sa gloire remplit toute la terre », et à ce propos E. Kalt relève un point capital lorsqu'il écrit : « La sainteté de Dieu — propriété essentielle — cherche à se communiquer. La Création elle-même doit en être remplie. Tel est le plan de Dieu pour le salut du monde et des hommes. Ce qui doit se réaliser en des milliers d'années, les Séraphins le voient déjà en sa perfection finale ». ² Isaïe ne devait-il pas être capable, sous l'emprise de l'Esprit, d'une vision de cet ordre ? H. Haag répond par l'affirmative : « Nous nous trouvons en présence d'une intuition du mystère du salut telle que les évangélistes eux-mêmes ne devaient en recevoir de plus parfaite ». ³ Dès lors l'interprétation patristique, qui est celle de la liturgie antique, se justifie et peut trouver une confirmation dans le texte de saint Jean 12/41 affirmant qu'Isaïe avait en sa vision contemplé la « gloire » du Christ. En effet, si ce que clament les Séraphins « Sa gloire remplit toute la terre » se rapporte au plan cosmique du salut, il importe — car il n'y a d'autre issue — de noter le rapport entre le Corps immolé du Christ et le pouvoir purificateur du « charbon ardent » de l'Autel. Que ce charbon ardent puisse être le symbole du Christ sauveur n'a rien d'étonnant, c'était chose courante dans l'Antiquité que de prendre en certaines circonstances le charbon pour symbole de l'homme et la Bible elle-même en fournit des exemples. Au livre de Samuel, la veuve de Tequoa, implorant de David la vie sauve pour son fils condamné à mort pour fratricide, fait remarquer : « Ils vont ainsi éteindre le charbon qui me reste » (2 Sam 14/7), car pour les Anciens le fils qui survit est comme le charbon ou l'étincelle sans laquelle le foyer ou le nom s'éteindrait. ⁴ Dans la Création christocentrique dès l'origine, et où ce que nous appelons « nature » n'est que la surnature à l'état latent, il n'est pas erroné de comparer l'homme à un charbon et le Christ à un charbon ardent. L'image est étayée par la science qui nous apprend d'autre part que le charbon est d'origine végétale et provient de la carbonisation d'arbres ou de plantes, ce qui permet un autre rapprochement avec l'image d'« arbre » généalogique, ⁵ et les Anciens devaient eux-mêmes être au courant de cette origine du charbon. Quoi qu'il en soit, le mot fait image et figure parmi les symboles les plus anciens et les plus universellement répandus, et l'on sait depuis longtemps que le carbone est l'un des éléments de base de toute nature organique. ⁶

Ces quelques remarques, pour sommaires qu'elles soient, suffisent à montrer que l'image du « charbon ardent » comme symbole du Corps

2. E. KALT, *Das Buch Isaïas*, Freiburg, 1938, p. 157.

3. H. HAAG, *Das Lied von leidenden Gottesknecht*, in *Bibel und Kirche* 16 1961, pp. 3-5, notamment p. 4.

4. H. WILDBERGER, *Jesaya*, Biblischer Kommentar, Altes Testament, Neukirchen-Vluyn, 1968, p. 233.

5. J. von GÖRRES, *Die christliche Mystik*, Bd 3, Regensburg, 1940, p. 233-251 ; Ph. RECH, *Inbild des Kosmos*, Eine Symbolik der Schöpfung, I, Salzburg-Freilassing, 1966, p. 372-419 ; pour le thème « feu » cf. II, pp. 50-93.

6. R. HALUSCHKA, *Substanzlehre*, Frankfurt/M., 1946, p. 44.

du Christ est plus qu'une simple allégorie, ce que les exégètes ne semblent pas contester. Elle est de l'ordre de la parabole et met en lumière les liens qui unissent le ciel et la terre, l'Ancien et le Nouveau Testament. L'acclamation des Séraphins dans le *Trisagion*, « Toute la terre est remplie de sa Gloire » énonce un principe herméneutique qui permet de saisir toute la signification du « charbon ardent » de l'autel et d'entrevoir dans le Corps glorifié du Christ la portée cosmique du mystère de salut et de son développement historique. Il n'est que d'accepter l'affirmation des anges dans son sens obvie pour comprendre que la Création, vue dans la réalité de l'espace et du temps, implique le mystère du Christ.⁷ Clamer que « toute la terre est remplie de Sa gloire », c'est affirmer hautement que le Christ est le centre et le trait d'union de toutes les réalités de la Création et que chacune ne s'explique que par ce lien. Le langage des images est donc à prendre au sérieux, comme le rappelle E. Biser.⁸

Ces remarques préliminaires indiquent la méthode qui guidera notre réflexion. méthode non point symbolique et allégorique mais synoptique et analogique, qui jaillit de la conviction que l'œuvre entière de la Création forme un tout.⁹

Charbon ardent et charbon noir Lumière et Ténèbres

Le charbon ardent de l'autel, d'après la théologie patristique et les liturgies anciennes, représente le Corps glorifié du Christ. Il est donc permis de se demander si le charbon n'a pas déjà lui-même, avant même d'être embrasé par le feu de l'Esprit-Saint, quelque chose à nous dire en tant que charbon. Le fait qu'Isaïe attribue une importance capitale à l'opposition Lumière-et-Ténèbres, opposition que l'on retrouve ailleurs dans l'Écriture ainsi que dans les religions anciennes, autorise d'autant plus à se poser cette question que l'idée commune à toutes est que la lumière jaillit des ténèbres et la vie de la mort.¹⁰ Le charbon peut donc de soi être l'image de ce que la Révélation

7. E. BEAUCAMP, o.f.m., *La Bible et le sens religieux de l'Univers*, Paris, 1959 p. 117; Ph. RECH, *Op. cit.*, I, pp. 18-47.
8. E. BISER, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, München, 1970, pp. 13-34.
9. A. MULLER, *Das naturphilosophische Werk Teilhard de Chardins*, Seine naturwissenschaftliche Grundlage und seine Bedeutung für eine natürliche Offenbarung, Freiburg-München, 1964, p. 101; E. NICKEL, *Zugang zur Wirklichkeit*, Existenzerhellung aus den transmateriellen Zusammenhängen, Freiburg/Schweiz, 1963, p. 73; S. MULLER-MARKUS, *Wo die Welt nochmals beginnt*, Moderne Physik und die Möglichkeit des Glaubens, Olten und Freiburg im Breisgau, 1970, pp. 9-26; J. GEBSER, *Der unsichtbare Ursprung*, Evolution als Nachvollzug, Olten und Freiburg im Breisgau, 1970.
10. Al. D., *Licht und Dunkel*, in *Pastor Bonus* 12, 1899-1900, pp. 201-220; E. Th. REINBOLD, *Die Nacht im Mythos, Kultus, Volksglauben und in der transpersonalen Erfahrung*, Köln, 1969.

appelle les « Ténèbres du Mal » et du Péché, et être le symbole du « Serviteur de Yahweh » porteur de nos péchés et vivant son « Heure des ténèbres » (Is 53).¹¹ Si le charbon ardent est signe de Résurrection, le charbon noir l'est de la Passion et du Golgotha.

« Toute la terre est remplie de Sa gloire » et donc, si tout événement sur terre a finalement une signification christique, l'histoire du charbon et de son devenir a de ce point de vue quelque chose à nous apprendre. Le charbon qu'on extrait aujourd'hui de la terre fut jadis un ensemble de plantes vivantes et d'arbres qui amassaient en eux la chaleur vivifiante du soleil. Par une suite de bouleversements puissants ou d'érosions, cette partie du règne végétal se trouva coupée de la lumière du soleil et sous l'influence de facteurs géologiques constitutifs de l'écorce terrestre se transforma peu à peu en charbon. Qui ne voit que cette histoire naturelle du charbon rappelle à s'y méprendre l'histoire surnaturelle de l'homme ? L'arbre n'est-il pas lui-même l'un des plus anciens symboles de l'homme et — les mots arbre, souche, rejetons, faire souche, etc., le prouvent — ne l'est-il pas encore de nos jours ?

L'on se rappelle « l'arbre de la connaissance » et « l'arbre de la vie » dont parle la Genèse 2/9. D'après de vieilles traditions juives, il s'agirait d'une « vigne » que Dieu aurait plantée au Paradis, et cette conception se réfère au Ps 80 qui appelle le peuple d'Israël « La Vigne ». Quoi qu'il en soit du bien-fondé de cette interprétation, il n'en reste pas moins que selon les croyances primitives l'« arbre » qui a été la souche du genre humain s'épanouissait à l'origine sous le grand soleil de Dieu dont il absorbait la chaude et vivifiante Lumière. C'est dans cet état qu'il devait faire souche et transmettre à ses rejetons avec la vie humaine cette vie qui venait de Dieu,¹² mais par la faute de l'homme une catastrophe se produisit qui engloutit la souche avec ses rejetons, et la terre se referma sur eux. Sur les hommes désormais privés de la Lumière de Dieu se leva, à la place du Soleil de Justice, le « soleil noir » de Satan. Tombés du Royaume de la Lumière à celui des Ténèbres où ils étaient enfouis, leur vie humaine n'était pas éteinte et continuait même de se propager, mais sa lueur n'était plus qu'une lumière sombre, une vie de ténèbres. La vigne devenue géante envahit l'univers, mais c'était une vigne en laquelle la sève de la vie divine ne circule plus et où la « semence du Mal » fait ses ravages : le cep humain se multiplie, mais plants et sarments ne sont plus — au lieu d'une chair et d'un sang sanctifiés par la Grâce — qu'une « chair de péché » (Rom 6/6, 8/3). Et ce bois mort, comme le charbon dans les entrailles de la terre, attend d'être tiré du Royaume des ténèbres et rendu au Royaume de lumière pour devenir, au contact

11. H. JUNKER, *Der Sinn der sogenannten Ebed-Jahwe-Stücke*, in *Trierer Theologische Zeitschrift* 79, 1970, 1-12.

12. M.J. SCHEEBEN, *Op. cit.*, pp. 191-197 ; H. RAHNER, s.j., *Theologie der Verkündigung*, Freiburg, 1937, p. 137 ; D. THALHAMMER, s.j., *Jenseitige Menschen*, Freiburg, 1937, p. 61.

du « charbon ardent » de l'autel, un charbon ardent. Car c'est uniquement à ce contact du Fils de Dieu qui a lui-même fait sienne cette « chair de péché » qu'il peut, sous l'action du feu de l'Esprit de sainteté, se transformer en un charbon ardent.

« Je suis le cep de vigne » Jn 15/5
« avec une chair semblable à celle du péché » Rom 8/3

En s'incarnant, le Fils de Dieu a pris *une* nature humaine à laquelle il s'est uni personnellement, il n'a donc pas assumé hypostatiquement le genre humain tout entier. Mais, par ailleurs, maintenant que nous avons dépassé l'ère de l'individualisme, nous percevons plus clairement que l'individu humain n'est pas clos sur lui-même et que son être, au plus profond de sa nature, est un être-pour-les-autres, et donc que le Fils de Dieu en prenant *une* nature humaine entrainait en contact avec toutes à un niveau plus profond que celui des relations sociales ou familiales. Lui-même l'a affirmé nettement au début de sa Prière sacerdotale quand il remercie le Père de lui avoir « donné pouvoir sur toute chair pour donner à tous ceux que tu lui a donnés la vie éternelle » (Jn 17/2). C'est bien à tous les hommes, pris collectivement et individuellement, qu'il se trouve uni par l'Incarnation, et l'affirmation « Je suis le cep de la vigne, vous êtes les sarments » (Jn 15/5) se rapporte non pas seulement à l'union par la grâce mais à cette union fondamentale avec tous les hommes. Sans elle sa mission de Médiateur chargé de porter les péchés de tous ne pourrait s'accomplir : une médiation qui veut satisfaire pour autrui suppose d'abord un co-être entre celui qui expie et ceux pour qui il le fait.

J.A. Berrenberg (Thomas Molina) dans son étude sur « La souffrance dans le plan du monde » avait dès 1929 attiré avec insistance l'attention sur ce préalable de la Rédemption.¹³ Le progrès des sciences a, depuis, montré la possibilité de tels rapports fondamentaux entre les hommes. L'étude notamment du noyau de l'atome fait de plus en plus comprendre qu'au cœur du réel les catégories d'espace et de temps ne sont pas indépendantes l'une de l'autre.¹⁴ On sait d'ailleurs depuis longtemps que, au plus profond de l'être, l'interdépendance est générale. Il est donc possible de mieux saisir à quel point le péché affecte réellement le Sauveur jusque dans son être, témoin la façon saisissante dont Urs von Balthasar l'a rappelé.¹⁵ De même que l'on ne peut

13. J. A. BERRENBURG, *Das Leiden im Weltplan*, 1929, pp. 372-433 ; L. MALEVEZ, s.j., *Anthropologie chrétienne et théologie de la Croix*, in *NRTh* 101, 1970, pp. 449-467.

14. W. BUCHEL, s.j., *Zeit und Materie*, in *Stimmen der Zeit* 93, 181, 1968, pp. 239-245 ; T. BARTH, o.f.m., *Religiöse Heilszeit und philosophische Weltzeit*, in *Wissenschaft und Weisheit* 32, 1969, pp. 145-151.

15. URS von BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, Einsiedeln-Zürich-Köln, 1969, pp. 70-73 ; IDEM, *Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung*. München, 1969, pp. 51, 85.

sans organe de la vue être frappé de cécité, une nature ne peut être frappée par les peines qu'entraîne le péché, privation de la lumière de la grâce, que si elle est susceptible de devenir ténèbres, c'est-à-dire « chair de péché ». Si le Christ a assumé la dette dont tous sont solidaires, c'est grâce à une « chair » capable d'être enténébrée et, par tant, de subir la peine due au péché.¹⁶

« Dieu l'a fait péché pour nous » 2 Cor 5/21

Personne n'a pris plus au sérieux cette parole de saint Paul ni décrit de manière plus émouvante cette sorte d'endosmose du péché dans la nature humaine du Christ que le cardinal Newman. Tout le monde connaît le célèbre passage de son sermon sur l'Agonie du Christ à Gethsémani, où il nous dépeint comment le Fils de l'homme but le calice empoisonné du péché jusqu'à la lie et le poison envahit tout son être. « O désespoir ! Le voici, ses yeux, ses mains, ses pieds, ses lèvres et son cœur comme les membres du Mauvais et non plus ceux de Dieu. Ces lèvres pleines à déborder de jurons, de blasphèmes et de propos sataniques, sont-elles encore siennes ? Ces yeux profanés par toutes ces images grivoises et ces vues blasphématoires, sont-ils ceux de Jésus ? Ces oreilles retentissent du tumulte des comportements humains et de la brutalité des conflits. Son cœur s'est glacé et durci, tant sévissent l'avarice, la cruauté et l'incroyance. En sa mémoire s'entassaient tous les péchés commis dans le monde depuis la chute de nos premiers parents, tous les péchés du monde des vivants et des morts et de ceux qui ne sont pas encore nés l'assaillent ».¹⁷ Après cela peut-être comprend-on mieux la phrase de saint Pierre « Il a porté en son corps nos péchés sur le gibet de la croix » (I P 2/24).

« Il a supprimé en la clouant à la croix
la cédule de notre dette » Col 2/14

Cette « chair » du Christ en laquelle ces péchés sont inscrits en est devenue la facture vivante, la lettre de change que l'humanité tire sur le Sauveur pour régler sa dette. Jésus a honoré notre traite ; il l'a acquittée en versant son sang jusqu'à ce que mort s'en suive car nos péchés n'étaient pas quelque chose qu'on pouvait effacer de sa chair. Celle-ci était si sensible qu'elle en a été toute imprégnée, elle a absorbé le péché de l'humanité par tous les pores de son être et en a imbibé toute la noirceur, telle une encre sur un buvard. La « chair » du Fils de l'homme ainsi transformée en « chair de péché » est devenue le

16. IDEM, *Theologie des drei Tage*, p. 70 et cf. pp. 65, 84, 86, 97, 113-115.

17. J. H. NEWMAN, *Sermons bearing on Subjects of the Day*, édition en allemand *Ausgewählte Werke*, VI, Mainz, 1924, pp. 164-179, notamment p. 175 ; cf. URS von BALTHASAR, *op. cit.*, pp. 54-58.

charbon sacrificiel que le feu de l'Esprit-Saint changera en charbon ardent.¹⁸

Cette « chair de péché » fait plus que *représenter* la valeur ou la somme de la dette à payer, elle *est* le montant qui totalise toutes les dettes de l'humanité : elle constitue notre dette et non pas simplement la copie de nos comptes. Aussi devrait-on éviter d'évacuer le réalisme des textes scripturaires en les interprétant d'une manière spirituelle ou allégorique.¹⁹ La pensée hébraïque n'est point dualiste, et le réalisme de saint Paul parlant de « chair de péché » correspond à sa façon réaliste de penser.²⁰

De nos jours cette manière de concevoir les choses ne devrait pas faire difficulté. Sans vouloir faire de concordisme, il est bon de relever certaines tendances de la science contemporaine qui permettraient à la mentalité actuelle de se montrer plus réceptive sur ce point. Les sciences naturelles ne découvrent-elles pas qu'en chaque cellule du corps humain (DNS ou ADN = acide désoxyribo-nucléique) il y a déjà tout l'homme ? Elles notent une *identische Reduplikation*, une « réduplication identique » de la substance originelle, qui produit la multiplication des cellules dans le corps humain et, dans la procréation, la croissance numérique des individus.

Elles constatent que le support matériel de cette multiplication est si microscopique que, d'après les calculs des savants, la substance originelle du corps de tous les hommes pourrait tenir dans un dé à coudre. A la lumière non pas de ces faits scientifiques mais de leur langage, le réalisme des expressions néo-testamentaires nous devient plus compréhensible. Le fait que le Fils de l'homme soit devenu « chair de péché » indique, selon l'expression de Urs von Balthasar, la *leibhaftige Verkörperung* du péché, c'est-à-dire qu'en lui le péché a pris corps et que Jésus est devenu le péché fait homme. Par une sorte de « réduplication identique » de la race humaine pécheresse le Fils de l'homme devient le péché en personne, le charbon à brûler sur l'autel de la Croix.

18. Cf. la « tourbe limoneuse » de nos péchés, ou encore le mot « borbier » et la boue comme symbole du péché; cf. URS von BALTHASAR, *op. cit.*, p. 123.
19. H. MUHLEN, *Una mystica persona*, München-Paderborn-Wien, 1967, pp. 373, 256, 406 et *passim*, n'a pas toujours su éviter l'écueil de donner trop d'importance aux catégories dites de la vie personnelle ; cf. aussi son interprétation erronée de la *Somme Théologique*, III, q. 8, a. 5, ad. 1m. dans *Der Heilige Geist als Person*, Münster, 1967, p. 230, et dans l'ouvrage cité ci-dessus, pp. 23, 291 et *passim*.
20. Claude TRESMONTANT, *Essai sur la pensée hébraïque*, trad. allemande *Bibliches Denken und hellenische Überlieferung*, Düsseldorf, 1965, pp. 99 et suivantes ; P. ERBRICH, *Evolution im Lichte der Molekulargenetik* - 172, in *Orientierung* 30, 1966, pp. 41-43, 54-57, Zürich.

*« Notre vieil homme a été crucifié avec le Christ
pour que fût détruit ce corps de péché » Rom 6/6*

Aussi lorsque Jésus personnellement innocent est mis en croix, ce n'est pas l'homme qui « n'a jamais connu de péché » qui est crucifié mais le monde pécheur, au péché duquel il s'est identifié. En lui est crucifié non seulement un individu mais collectivement tous ceux qui ont commis ou commettront le péché.²¹

L'acte d'accusation cloué à la croix n'est autre que le Corps du Christ devenu cette « chair de péché », que l'Épître aux Hébreux (10/20) compare au « voile » qui interdit l'accès au Saint des Saints, et s'est déchiré à la mort du Christ (Lc 23/45). De là s'ensuit toute une série d'équivalences : « Chair de péché » = « Fait péché pour nous » = « Cédule de dette qui nous est contraire » = « Voile de la chair » = « Voile du Temple ». On notera toutefois que dans ce dernier cas l'équivalence ne porte que sur la signification symbolique et non sur la signification réelle,²² ce dont on doit tenir compte lorsque l'on fait le rapprochement — qui découle des équivalences précédentes — entre « déchirer » le voile du Temple, ou « déchirer » la dette, et « déchirer » (symboliquement) le corps ou la chair de péché.

Le Corps du Christ, en effet, n'a pas été réellement déchiré, mais l'acte d'accusation que constituait sa « chair de péché » l'a été juridiquement. Le droit autorise de déchirer et de détruire une reconnaissance de dette une fois qu'elle est acquittée ou remise, et c'est ce qui s'est produit sur la croix. La mort de Jésus, en acquittant de son sang la dette entière de l'humanité, l'a déchirée et détruite.

Le sang qu'il a versé pour nous, signe de son amour infini pour nous, est aussi le signe de l'amour infini de l'Esprit-Saint (cf Heb 9/14). Comme le rappellent les Pères de l'Église, celui-ci est le feu sacrificiel de la Nouvelle Alliance.²³ Feu destructeur et purificateur, l'Esprit d'amour libéré par la mort du Christ en croix tout ensemble détruit le « corps du péché » et le recrée immaculé en le « ressuscitant pour notre justification » (Rom 6/6, 4/25).²⁴ La mort du « corps

21. Comparer la signification ambivalente du serpent, symbole du Mal.

22. Jn 2/19-21 où Jésus compare son Corps au Temple : il y a donc identité de conception ; cf. J. SCHWABE, *Die kosmogonischen Zwillinge und das Säulenpaar im Tempel*, in *Symbolon*, Jahrbuch für symbolische Forschung, Bd 6, Basel-Stuttgart, 1968, pp. 25-55.

23. Il ne faut pas oublier que ce « déchirement » même est une conséquence de la puissance destructrice propre au péché ; cf. W. SCHÖLLGEN, *Symbolverlust. Das Mahl ersetzt nicht das Opfer*, in *Rheinischer Merkur*, 1-5-1970, qui attire l'attention sur le symbolisme de la « fraction du pain » qui, bien plus que la séparation des espèces du pain et du vin, signifie la mort. Rompre, briser, casser, c'est détruire brusquement quelque chose ou quelqu'un. Cf. également Mt 6/26 et Lc 11/34.

24. M. J. SCHEEBEN, *op. cit.*, p. 363, la prière des offrandes le vendredi après la Pentecôte.

de péché », si elle acquitte nos dettes et paie le prix de la vie nouvelle,²⁵ n'est pas encore pour nous la justification, du moins dans toute sa réalité. Elle éteint la dette, « le corps de péché », mais celui-ci n'est pas devenu pour autant « le corps de gloire » qui ferait de nous des justes. Détruire un papier noirci c'est peut-être supprimer sa noirceur, mais cela ne lui rend pas sa blancheur. Le corps du Christ au tombeau est le *corpus peccati* désormais éteint, mais n'est pas encore « le charbon ardent » de l'autel, le corps embrasé de gloire, au feu duquel les nôtres déjà justifiés en droit le seront en fait. Il le devient le troisième jour par sa Résurrection, et à dater de ce jour tous les hommes, en vertu de leur *identische Reduplikation* en Lui — si toutefois ils l'acceptent —, sont non seulement justifiés mais « ressuscités et siégeant avec Lui dans les cieux » (Eph 2/6).

Tout ceci s'est déjà accompli pour nous dans le Christ à titre de médiateur, mais ne se réalisera en nous que si se reproduit pour nous ce qu'a vécu Isaïe. Il faut le contact du « charbon ardent » de l'autel, car seul le feu de l'Esprit peut changer le charbon noir du péché en charbon ardent. Notre justification — purification de nos fautes et communication de la grâce — n'est possible que si nous sommes soudés dans ce feu au Corps du Christ jusqu'à ne faire plus qu'un avec Lui. De même que deux barres de fer ne peuvent se souder que si l'unité moléculaire a été désagrégée par le feu, nous ne pouvons nous unir au Christ que si nous passons par cette épreuve. Il n'est de Pâques sans Golgotha, et il faut partager son Agonie de Gethsémani et sa Passion du Calvaire dans toutes leurs dimensions et à tous les plans pour ressusciter avec Lui et en Lui.²⁶ L'être nouveau que nous devons devenir dans le Christ requiert de notre part ce que faisait saint Paul : « Je complète en ma chair ce qui manque aux épreuves du Christ pour son Corps qui est l'Eglise » (Col 1/24). Le pardon et la réconciliation nous sont alors acquis d'avance, car la dette de nos péchés est déjà payée et il ne nous reste qu'à les brûler. C'est d'autant plus facile que plus nombreuses sont les âmes qui, ayant compris le sacrifice rédempteur, brûlent non seulement leurs péchés mais aussi ce qu'elles peuvent des péchés des autres, attisant ainsi le feu qui consumera les nôtres.²⁷

Ces réflexions nous aident à comprendre la signification fondamentale de la mort du Christ et l'indispensable réalité de sa résurrection dans l'économie du salut, et les raisons pour lesquelles saint Paul maintient, coûte que coûte, la résurrection de la chair et tient tant au tombeau vide : si le Christ n'est pas ressuscité — c'est-à-dire si le

25. J. A. BERRENBURG, *op. cit.*, pp. 283-315, le support de l'univers ; pp. 316-338, la portée universelle du sacerdoce du Christ.

26. K. RAHNER, s.j., *Die Gegenwart des Herrn in der christlichen Kultgemeinschaft*, in *Schriften der Theologie*, VIII, pp. 395-408.

27. Les modalités de l'expiation des âmes réparatrices offrent suffisamment d'affinité avec l'expiation par le Christ pour nous aider à « réaliser » ce que fut celle-ci.

corpus peccati qui constitue notre condamnation ne se change pas en « charbon ardent » — nous demeurons tous dans le péché et notre foi est vaine (1 Cor 15/17). L'Apôtre des Gentils était trop hébreu pour penser l'homme de façon dualiste et la rédemption de manière juridique. Toute sa conception du salut était nettement « physico-mystique », comme plus tard le sera celle de saint Bonaventure,²⁸ car c'est l'unique façon de prendre véritablement au sérieux la réalité corporelle de l'homme.²⁹

Le mystère d'iniquité
Révélation du mystère d'amour

L'image du charbon qui se transforme en braise est celle qui se prête le mieux à symboliser le processus par lequel le Mystère d'iniquité s'achève en Mystère d'amour. L'intensité du feu dépend du degré de lignification ou de carbonisation — le bois sec brûle mieux que le bois vert, et l'antracite que le charbon de terre — et de la quantité de combustible, à condition toutefois que celle-ci n'étouffe pas la flamme. Et donc l'amoncellement effrayant des péchés des hommes de tous les temps donne déjà une idée de l'ardeur du feu dont brûlait le cœur de Jésus pour ne pas être étouffé à Gethsémani et au Calvaire sous cet immense amas et en faire, au contraire, un brasier gigantesque. L'image autorise en effet une application au plan, disons psychologique, car ces structures et ce conditionnement sont ceux mêmes de tout notre être.³⁰

Aimer les hommes est relativement aisé quand ils sont bons envers nous, mais devient plus malaisé dès qu'ils nous blessent ou nous font souffrir. Nous nous sentons alors atteints en notre être et pour nous protéger nous nous détournons d'eux. L'amour, pour ne pas s'éteindre ou se changer en aversion et en haine, doit à ce moment dépasser en ardeur le mal spirituel ou corporel qui nous est fait et s'oppose à lui. Ce fut le cas de Jésus en sa Passion. Est-il souffrance spirituelle plus douloureuse que celle du Trois fois saint uni en son humanité très pure à une « chair de péché » ? Lui qui n'a jamais connu le péché a fait de sa chair l'abcès de fixation du Mal qui rongeaient l'humanité et laissé le péché prendre corps en sa nature humai-

28. R. GUARDINI, *Die Lehre des hl. Bonaventura von der Erlösung*, Ein Beitrag zur Geschichte und zum System der Erlösungslehre, Düsseldorf, 1921.

29. W. DETTLOFF, *Die Geistigkeit des hl. Franz in der Christologie des Johannes Skotus*, in *Wissenschaft und Weisheit* 22, 1959, pp. 17-28 ; malheureusement Duns Scot ne tire pas toutes les conséquences de cet aspect spirituel dans sa doctrine du péché originel. Pour la signification sotériologique de la résurrection, cf. B. BRINKMANN, s.j., in *Scholastik* 34, 1959, p. 276 ; S. LYONNET, s.j., *Christus Victor mortis*, Terza Settimana Teologica 23-27 settembre 1957, Roma, 1958.

30. Cf. A. MÜLLER, *Op. cit.*, p. 101 ; E. NICKEL, *Op. cit.*, p. 73 ; S. MÜLLER-MARKUS, *Op. cit.*, pp. 9-26.

ne, assumant ainsi en sa personne toute l'horreur de l'enfer. Cette « descente aux enfers » fut la plus atroce que personne puisse jamais connaître, car c'est le Saint des Saints que l'enfer en un suprême effort essayait d'entraîner dans sa révolte contre le Père. Jésus affronta en lui-même la révolte, faisant ainsi la douloureuse expérience de l'obéissance (Heb 5/9). Livré par la permission du Père aux forces de l'enfer déchaînées, il domina par l'intensité de son amour infini tant humain que divin la tentation de la révolte contre le Père. Et, triomphant des assauts de l'enfer et du « péché du monde », il remporta la victoire qui détruit le péché.

Une question se pose qu'il est impossible d'éluder. Dieu n'a-t-il pas dû permettre à cause d'un plus grand amour la souffrance et la plus grande, à savoir l'offense que lui fait le péché ? Dès que l'on essaie de sonder la profondeur de l'amour par lequel Jésus a vaincu le démon et la mort et prouvé que Dieu est le trois fois saint, on est conduit à se demander s'il n'aurait pas manqué quelque chose à cet amour — et donc qu'il n'aurait pas été suprême — s'il n'avait subi l'épreuve de cet assaut des forces de l'enfer. L'explication de saint Jean « C'est que l'Esprit n'avait pas encore été donné, parce que Jésus n'avait pas encore été glorifié » (Jn 7/39) — et il ne le sera qu'à la Croix (Jn 13/32) — le suggère. L'Esprit « par lequel le Christ s'est offert lui-même sans tache à Dieu » (Heb 9/14) ne s'était pas encore manifesté en plénitude. Il était dans le cœur de Jésus aux prises avec la souffrance et le mal durant la Passion, et il fallut que ce Cœur se vidât de son sang pour qu'il fût donné au monde. Pour nous la réalité de l'Esprit d'amour tient dans la réalité de ce Cœur transpercé. Urs von Balthasar parle de « réunion du Père et du Fils » (en sa nature humaine) dans l'Unique Principe de spiration », et y voit « la condition préalable de la procession de l'Esprit envoyé à l'Eglise et dans le monde sauvé ». ³¹

Si ces relations trinitaires se révèlent dans l'histoire du salut en y reproduisant la réalité de celles des Trois Personnes divines au sein du Mystère de la Trinité, et si leurs relations *ad extra* plongent leurs racines en celles qui existent *ad intra*, ³² l'on est amené à admettre que l'Amour infini de l'Esprit-Saint est originairement en rapport avec le Cœur transpercé de Jésus. Le « charbon ardent » brûle dans les profondeurs mêmes de la Trinité, et il y brûle parce que de toute éternité le Corps Très Saint est en rapport avec le *corpus peccati*,

31. URS von BALTHASAR, *Theologie der drei Tage*, p. 152 ; cf. pp. 92-97, 151-154.

32. K. RAHNER, s.j., *Der dreifaltige Gott als transzendenter Urgrund der Heilsgeschichte*, in *Mysterium salutis*, II, p. 327-329, 382-384.

33. Cette conception se trouve confirmée par ADRIENNE von SPEYER, *Kreuz und Hölle* (Privatdruck), Einsiedeln, 1966 ; cf. URS von BALTHASAR, *Ein erster Blick auf Adrienne von Speyer*, Einsiedeln, 1968, pp. 57 ss. Pour la même problématique, cf. R. GUARDINI, *Welt und Person*, Würzburg, 1939, pp. 30 ss ; *Die letzten Dinge*, Würzburg, 1940, pp. 59 ss. ; M. MÜLLER, *Existenzphilosophie im geistigen Ringen der Gegenwart*, Heidelberg, 1949, p. 42 ; G. SCHOLEM, *Die myst'sche Gestalt des Gottheit*

le « noir charbon » de nos péchés.³³ La lumière qui vient de ce brasier a son origine dans les entrailles du monde des ténèbres.

*Pas de salut sans le Christ
qui expie et expire sur la croix*

Dans son livre paru en 1930 *La souffrance dans le monde, solution de problèmes humains*, Thomas Molina (J.A. Berrenberg) posait la question : Dieu pouvait-il pardonner au pécheur sans l'expiation du Christ.³⁴ Une phrase d'Anne-Catherine Emmerich (1774-1824) allant à l'encontre de la doctrine courante des théologiens en était cause. La célèbre extatique affirmait en effet : « J'ai réalisé, par révélation, qu'il n'était pas tout à fait exact de dire que le Fils de Dieu n'avait pas eu besoin de devenir homme et de mourir sur la croix et que Dieu aurait pu par sa toute-puissance, sa miséricorde toute-puissante, sauver les autres par un autre moyen ».

Berrenberg prouva par des considérations tout ensemble simples et subtiles que Catherine Emmerich avait raison sur le premier point, et cependant lui donna tort sur le second. Il restait attaché à l'opinion qu'une seule goutte de sang de Jésus eût suffi, parce que ce sang était d'un prix infini, à racheter les hommes. Et pourtant la voyante n'avait-elle pas vu juste également sur ce point ? Ce que nous venons de voir du « charbon noir » du péché de l'humanité, de la « cédula de notre dette » qui nous est contraire, de la nature humaine du Fils de l'homme devenue « chair de péché », *corpus peccati*, semble bien prouver que Dieu ne pouvait pardonner les hommes pécheurs sans la *mort* de ce « corps de péché » sur la croix. Cette preuve est décisive dès que l'on prend au sérieux corps et matière dans l'économie du salut. Les Pères de l'Église ne disaient-ils pas *Caro cardo salutis*, « le salut se réalise dans et par la chair » ? et l'on devrait, si l'on veut donner à ce principe toute sa signification, dire que la chair est le pivot ou la clé de la rédemption et aussi de la solution du problème du salut. *caro cardo salutis et solutionis*, ou comme l'on dirait en allemand *Erlösung* et *Lösung*.

Les sciences naturelles affirment que le charbon, parce qu'il est un des éléments de la vie, possède des propriétés uniques. Les chimistes

in der Kabbala, in *Eranos-Jahrbuch* 26, pp. 139-182, Zürich, 1961 ; F. J. MAUS, o.f.m.cap., *Der Mensch als Spiegelbild Gottes*, in *Natur und Kultur* 53, 1961, pp. 190-193 ; E. BENZ, *Die Vision, Erfahrungsformen und Bilderwelt*, Stuttgart, 1969, pp. 517 ss, 574 ss., 591 ss. Pour le symbolisme du « charbon », on pourrait se référer à la vision de l'enfer (Fatima) ; il faut également remarquer que des possédés, lors de leur libération, ont vomi de vrais charbons ; cf. J. von GÖRRES, *Die Christliche Mystik*, IV/I, Regensburg, 1842, pp. 197, 386 ss.

34. J. A. BERRENBURG, *Op. cit.*, pp. 338-349 ; 3 Aufl. München-Heidelberg, 1942, pp. 281-292.

savent qu'il est la base d'innombrables autres corps et que le charbon amorphe, tel que la suie, peut devenir le diamant le plus brillant si l'on recompose ses atomes en forme de tétraèdre. Et comme cette figure se rapproche de la pyramide à trois faces, image de la Trinité, elle est riche d'une signification qui nous aide à voir en cette réaction chimique un symbole du mystère de la transformation du charbon en « charbon ardent » de l'autel.

Franz-Josef MAUS

Traduit de l'allemand par Pacifique SCHNEIDER.

Le Christ et les Cultures

De nombreux intellectuels sont soumis à l'influence de slogans d'évidence immédiate qui leur parviennent de l'extérieur et leur révèlent les interdictions et les injonctions collectives des -ismes, tandis qu'ils restent incapables de comprendre les symboles dont la lumière jaillit de leur propre intimité, leurs pauvres têtes n'ayant plus de relations, depuis longtemps déjà, avec les autres parties de leur être profond.¹

En effet, dans certains milieux, tout se passe comme si les pressions sociales et les tabous agissaient sans référence à une expérience spirituelle profonde. L'extension du savoir serait-il nécessairement dépourvu d'intimité personnelle ?

I

ORGANISATION DU SAVOIR ET COMMUNAUTE DE FOI

C'est un fait pourtant que notre civilisation scientifique et technique coïncide avec la prolifération de masses, manipulées comme des objets. Les frontières de la personne humaine rétrécissent au rythme de l'urbanisation galopante. « Les espaces mobiles et les temps incertains » ne semblent guère disposer d'un *axe d'orientation*. La formation ou le maintien de communautés humaines relèvent du prodige. On dirait que l'homme d'aujourd'hui n'échappe aux automatismes de l'organisation sociale que pour tomber dans les automatismes de l'ex-

1. Yolande JACOBI, *Archétype et symbole chez Jung*, in *Polarité et symbole*, Etudes Carnéliennes, 1960, p. 196.

travagance hippie. Il est difficile de savoir où s'arrête la puissance de cette *force centrifuge* et le processus de dépersonnalisation. Par contre on voit clairement la puissance, l'argent et le plaisir se constituer des clientèles consistantes. Le succès de librairie est devenu norme de vérité. L'efficacité politique justifie tous les terrorismes. Les pulsions de la libido refoulent les aspirations de l'esprit jusque dans les législations. Sensibles à ces phénomènes de décomposition, les mouches de l'intelligentsia pullulent, et profanent la vérité, la justice et l'amour.

Mais, peut-on profaner ce qui n'est pas sacré ? La vérité, la justice et l'amour ne sont-ils pas devenus des concepts neutres, sans référence à l'absolu, sans référence à Dieu, sans référence au Christ ? A quel titre le chrétien sera-t-il un témoin de la vérité ? On n'est pas témoin d'une abstraction. Or les seules vérités reconnues dans nos sociétés ne dépassent pas le niveau de l'abstraction. La vérité est désormais dépersonnalisée et se présente à la manière d'un système algébrique plus ou moins cohérent, plus ou moins opératoire. La vérité est devenue une opération scientifique. On n'est pas témoin d'une opération mathématique. Or les chrétiens ont laissé neutraliser le langage et ils sont maintenant incapables de montrer que la vérité est l'expression d'un Dieu personnel. Les chrétiens n'ont pas su rendre témoignage à la Vérité, ils ont accepté la dévaluation et la réduction de la vérité, ils ont manipulé la vérité au neutre, mais cette vérité-là reste stérile.

Si le sel lui-même perd sa saveur, avec quoi l'assaisonnera-t-on ? Il n'est bon ni pour la terre ni pour le fumier : on le jette dehors. Entende, qui a des oreilles pour entendre » *Luc* 14, 34.

Une analyse de situation ressemble parfois étrangement à un examen de conscience personnel et communautaire. Une communauté de foi et de vérité comme la communauté chrétienne constitue fondamentalement une adhésion à la personne du Christ et l'intensité de cette adhésion agit vitaleusement selon la profondeur de la charité, mais cette adhésion ne va pas sans une intime *information de l'intelligence* simultanément illuminée et affectée par la vérité du Christ. La prière et l'oraison n'est donc pas autre chose que l'ouverture à l'amour du Christ et au don de l'Esprit-Saint. La méditation sera la docilité aux informations de la lumière et de la vérité du Christ, source de foi. Il est absolument impensable qu'une personne ou une communauté chrétienne perde de vue son foyer vital, son centre de convergence et de diffusion qui est le Christ. Il y a des priorités à ne pas oublier : *Ipse prior dilexit nos !* La priorité de l'amour du Christ fonde la communauté chrétienne, et non pas l'inverse. C'est le Christ qui nous rassemble et nous réunit en communauté de foi et d'action, et non pas d'abord nous les hommes qui nous rassemblons autour du Christ. C'est en priorité le Chef qui nous intègre à son corps, à l'unité de son corps mystique. Dès que nous inversons les priorités, nous acceptons un salut qui vient des hommes et non pas de Dieu.

Prenez garde qu'il ne se trouve quelqu'un pour vous réduire en esclavage par le vain leurre de la philosophie, *selon une tradition tout humaine*, selon les éléments du monde, et non *selon le Christ*. Col. 2, 8.

Il n'y a que le Christ qui est tout et en tout. *Ibid.* 3, 11.

La priorité qui joue dans la constitution du corps qui est l'Église universelle, joue également dans la constitution des assemblées liturgiques, elle joue dans la constitution de la cellule familiale, et elle joue dans la constitution de tous les ensembles humains.

Car Dieu s'est plu à faire habiter en lui toute la Plénitude, et par lui à réconcilier tous les êtres pour lui, aussi bien sur la terre que dans les cieux, en faisant la paix par le sang de sa croix. *Ibid.* 1, 19.

L'action du chrétien ne peut être autre chose que la mise en œuvre de cette priorité, son universelle application. Une conscience chrétienne qui refoule cette priorité du Christ perd du même coup tout son dynamisme, et elle s'enlise dans les traditions tout humaines, selon les éléments du monde.

De ce point de vue, l'échelle des sciences prend une valeur de test, car les sciences s'organisent selon les visées patentes des sociétés, les visées du « conscient collectif ». Au premier abord l'expansion des sciences dans le monde moderne apparaît selon le désordre apparent d'une nébuleuse. Chacune des spécialités se constitue en astre sans souci des lois d'une quelconque gravitation.

Mais il y a aussi des *modèles constitutants* qui ne sont pas pour les sciences humaines des techniques de formalisation ni de simples moyens pour imaginer, à moindres frais, des processus; ils permettent de former des ensembles de phénomènes comme autant d'*objets* pour un savoir possible [...]. Ils jouent le rôle de *catégories* dans le savoir singulier des sciences humaines [...]. Ces modèles constitutants sont empruntés aux trois domaines de la *biologie*, de l'*économie* et de l'*étude du langage*. C'est sur la surface de projection de la biologie que l'homme apparaît comme un être ayant des *fonctions* [...], ayant en somme des conditions d'existence et la possibilité de trouver des *normes* moyennes d'ajustement qui lui permettent d'exercer ses fonctions. Sur la surface de projection de l'économie, l'homme apparaît comme ayant des besoins et des désirs, comme cherchant à les satisfaire, ayant donc des intérêts, visant à des profits, s'opposant à d'autres hommes; bref, il apparaît dans une irréductible situation de *conflit*; ces conflits, il les esquive [...], il instaure un ensemble de *règles* qui sont à la fois limitation et rebondissement du conflit. Enfin sur la surface de projection du langage, les conduites de l'homme apparaissent comme voulant dire quelque chose; ses moindres gestes, jusqu'en leurs

mécanismes involontaires et jusqu'en leurs échecs, ont un *sens*; et tout ce qu'il dépose autour de lui en fait d'objets, de rites, d'habitudes, de discours, tout le sillage de traces qu'il laisse derrière lui constitue un ensemble cohérent et un *système* de signes. Ainsi ces trois couples de la fonction et de la norme, du conflit et de la règle, de la signification et du système couvrent sans résidu le domaine entier de la connaissance de l'homme [...]. Il ne faudrait pas croire cependant que chacun de ces couples de concepts demeure localisé sur la surface de projection où ils ont pu apparaître : la fonction et la norme ne sont pas des concepts *psychologiques* et exclusivement tels; le conflit et la règle n'ont pas une application limitée au seul domaine *sociologique*; la signification et le système ne valent pas seulement pour les phénomènes plus ou moins apparentés au *langage* [...]. C'est le choix du modèle fondamental et la position des modèles seconds qui permettent de savoir à quel moment on *psychologise* ou on *sociologise* dans l'étude des littératures et des mythes, à quel moment on fait, en psychologie, du déchiffrement de textes ou de l'analyse sociologique. Mais cette surimpression de plusieurs modèles n'est pas un défaut de méthode. Il n'y a défaut que si les modèles ne sont pas ordonnés et explicitement articulés les uns sur les autres.²

Ainsi, nous voyons comment l'homme enfermé dans sa finitude, l'homme qui vit, l'homme qui travaille, l'homme qui parle, devient l'objet d'un savoir sans transcendance; les sciences humaines, dans ces conditions, ne peuvent prétendre qu'aux combinaisons variées d'un jeu de miroirs méthodiquement articulés les uns sur les autres. La question n'est pas de contester l'adaptation de la méthode à son objet, la question est de savoir si la conscience chrétienne peut *s'en contenter*. Est-ce que la vision chrétienne de l'homme doit se réduire à cette méthodologie de la finitude, ou doit-elle, au contraire, l'intégrer comme un sous-ensemble dans une totalité englobante? Cette démarche d'intégration sans réduction se vérifie d'une manière exemplaire dans l'œuvre de P. Ricoeur, « jonction de ces trois termes : théologie, exégèse, langage ». Dans cette perspective, les trois dangers qu'il signale, sont loin d'être de pures éventualités :

1° Danger que la théologie soit coupée de l'exégèse et à plus forte raison de la linguistique.

2° Danger tout aussi grand, dans l'état actuel des disciplines, en ce qui concerne l'exégèse, en particulier l'exégèse catholique avec son souci de vouloir rattraper un retard [...], faire de l'exégèse scientifique sans perspective théologique. C'est un danger très réel d'expulser sa propre exégèse dans une sorte de spécialité scientifique qui ne soit pas portée par la communauté confessante.

2. M. FOUCAULT, *Les mots et les choses*, Gallimard, 1966, p. 368.

3° Mais l'exégèse risque d'être coupée des sciences du langage. Il est même tout à fait extraordinaire de voir qu'elle continue de se déployer avec sa propre problématique, comme s'il ne se passait rien actuellement dans l'interprétation des textes littéraires [...]. Les sciences du langage peuvent être mises en prise avec ce qui a été acquis, par exemple, par l'histoire de l'école des formes.³

L'écart entre la spécialité scientifique des exégètes et la foi de la communauté chrétienne est évidemment périlleux pour la propre foi des spécialistes, mais ce qui est plus grave, cette fonction d'information n'est plus nutritive pour l'intelligence de la foi des fidèles. Dès qu'il abandonne le mystère du Christ comme unité signifiante suprême, l'exégète rase ce qui émerge de sa grille d'interprétation.

« Avant tout, sachez-le : aucune prophétie de l'Écriture n'est objet d'explication personnelle ; ce n'est pas d'une volonté humaine qu'est jamais venue une prophétie, c'est poussés par l'Esprit-Saint que des hommes ont parlé de la part de Dieu. 1 P., 1, 21).

Mais la deuxième épître de Pierre va plus loin encore :

Sur ce salut ont porté les investigations et les recherches des prophètes, qui ont prophétisé sur la grâce à vous destinée. Ils ont cherché à découvrir quel temps et quelles circonstances avait en vue l'Esprit du Christ, qui était en eux, quand il attestait à l'avance les souffrances du Christ et les gloires qui les suivraient. Il leur fut révélé que ce n'était pas pour eux-mêmes, mais pour vous, qu'ils administreraient ce message que maintenant vous annoncent ceux qui vous prêchent l'Évangile, dans l'Esprit-Saint envoyé du ciel, et sur lequel les anges se penchent avec convoitise. 2 P. 1, 10-12.

Le P. Daniélou et le P. de Lubac ont montré comment ces principes furent appliqués dans la théologie judéo-chrétienne et la théologie patristique, et il nous semble difficile de contester cette vivante tradition au nom d'une exégèse partielle, même à prétentions scientifiques. C'est l'exégèse qui se règle sur la foi de la communauté chrétienne, et non l'inverse.

Pour schématiser, on pourrait dire qu'à l'intérieur du corps mystique certaines cellules, comme les universités catholiques, ont tendance à se développer à leur propre profit sans liaison réelle avec la vie des fidèles, « la communauté confessante ». Là encore, c'est une question de priorité : priorité de la vie du peuple chrétien, ou priorité des spécialistes selon la diversité de leurs disciplines. Prenons un exemple dans la récente histoire de la liturgie : en balayant les formes

3. P. RICŒUR, *Les incidences théologiques des recherches actuelles concernant le langage*, Institut d'Études œcuméniques, Paris, 1970. Cours ronéotypé, pp. 16-17.

gallicanes de la liturgie, la réforme grégorienne dirigée par Solesmes avait pratiquement réduit le répertoire populaire à la Messe de Dumont ; mais qui pouvait chanter correctement les introïts, graduels, offertoirs, communions ? Et pourtant, que de bonnes volontés se sont dépensées pour faire du grégorien un chant populaire de la communauté chrétienne. Certains ont pris conscience de l'obstacle, de l'impuissance de la foi communautaire à s'exprimer au niveau de la louange et du chant, c'est alors qu'ont pris naissance les traductions de la messe et les messes *commentées*. Le commentaire pendant le déroulement de la messe, les commentateurs intarissables à décrire, expliquer, justifier, rationaliser, conceptualiser une action vécue normalement dans l'explosion de la louange ou l'implosion du silence. Depuis Vatican II, il ne semble pas que la nouvelle liturgie ait réussi à surmonter le courant de rationalisation pour se doter de *moyens d'expression* relevant de l'esthétique rythmique et musicale. L'expérience intérieure n'a pas suscité le génie artistique assez puissant pour lui ouvrir à nouveau le seuil de la communion dans le concert de la foi. A la limite, si l'on n'y prend garde, la messe risque de devenir un cours d'exégèse, ou un exercice sociologique, mais ceci est une autre histoire. En définitive, qui sera le J.S. Bach d'une liturgie catholique ?

Il ne s'agit pas de faire un procès d'intention, il s'agit de voir clair dans les orientations réelles et actuelles. Là encore, l'important n'est pas de dresser un bilan, de détecter les courants qui se contrarient, de constater leur réussite ou leur échec partiel ; le vrai problème est de prévoir les chances de survie et surtout les *possibilités d'assimilation* du christianisme occidental au contact imminent des *cultures ethniques*.

Partout où la vie communautaire sera plus intense, partout où la vision religieuse du monde sera plus intégrante, la culture occidentale sera en position d'infériorité, parce que, précisément, elle a oublié ou refusé son centre actif de cohésion, le Christ,

car il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel il nous faille être sauvés. *Act. 4, 12.*

Le panthéisme latent des sciences positives renaîtra selon la ligne d'un certain structuralisme dans le culte d'une matière infiniment signifiante, originante et finalisante : l'homme pourra abîmer sa finitude dans l'éternité de la matière. D'autre part, l'idéalisme subjectif pourra figer son solipsisme et faire coïncider en soi non seulement la puissance et la connaissance, mais aussi l'amour d'un esprit qui n'était pas tout à fait sûr d'être infini.

Du côté des chrétiens cultivés, la tentative de Teilhard pour montrer la convergence d'une vision scientifique et de la vision chrétienne n'aura peut-être pas de lendemain, et surtout peut-être pas d'amélioration. Quand on songe à l'étanchéité de l'école philosophico-théologique officielle depuis un siècle, et sa sensibilité olfactive à tout ce

qu'elle qualifie de relents, depuis les relents de platonisme, les relents de nominalisme, de cartésianisme, et finalement l'invincible relent d'ontologisme, on est en droit d'être inquiet pour l'avenir. Dans la mesure où les systèmes se constituent en circuits fermés, ils se transforment en dictionnaires qui renvoient les mots aux mots, mais jamais aux choses et à la réalité. Le champ de la philosophie devient alors le champ clos d'exégèse de l'Auteur. Dans ce contexte socio-littéraire, toute pensée étrangère à l'école semble étrange et dérisoire. Depuis les manuels scolaires jusqu'aux ouvrages spécialisés, on questionne les autres penseurs jusqu'à l'aveu d'ignorance ou d'erreur. En dernière analyse, si une part de vérité gît en dehors du système, il reste à reconnaître que de toute manière cette parcelle de vérité est infiniment mieux exprimée et mise en valeur à l'intérieur du système de l'école officielle. En vérité, si le système n'accepte pas de remettre en question certains postulats (posés comme des principes intangibles), il assurera sa fermeture définitive sinon son éclatement sans retour.

Cette vision actuelle des possibilités d'avenir est-elle pessimiste ? Certes l'Eglise, corps mystique du Christ, est dotée d'articulations et de jointures qui l'habilitent à sauver tous les hommes de toutes les cultures, mais l'expérience montre qu'un mauvais usage de ces fonctions entraîne les désarticulations du corps : schisme d'Orient, réforme protestante. Est-il sûr qu'à chaque fois les impératifs d'une culture ethnique n'aient pas finalement triomphé de la catholicité ? Est-il sûr que nos difficultés à reconnaître les *vraies valeurs* de la théologie grecque ou de la réforme ne soient pas liées à notre propre culture philosophico-théologique ? Est-il sûr que le processus de laïcisation, qui caractérise le monde moderne ou l'état moderne, ne corresponde pas à l'impérialisme d'une culture ethnique contre la réelle catholicité ? Pourquoi tant de prêtres, de religieux et de militants envisagent-ils l'apostolat comme une agence de contre-placage de la foi sur le système fermé d'une culture. Pourquoi depuis vingt ans, le clergé français a-t-il démissionné devant le monde des jeunes noyés dans une culture des moyens de vivre sans raison de vivre ? Est-ce que par hasard le code de leur théologie ne pourrait pas s'appliquer à la grille du monde ? Mais si la grille du monde se compose en fonction de son propre code, totalement étranger au code de la foi, l'ouverture au monde aboutira à l'expulsion de la foi, après l'expulsion de toute forme d'action réellement chrétienne. Lorsque les chrétiens ne peuvent plus justifier la catholicité de leur action, ils sont bien près de ne plus pouvoir rendre raison de leur foi. On pourrait ainsi, à la manière de Lévi-Strauss, dresser un tableau synchronique de questions diverses mais qui relèvent de la même structure fondamentale : qu'est-ce que croire, qu'est-ce que l'apostolat, qu'est-ce que l'action catholique, qu'est-ce qu'être prêtre, qu'est-ce qu'être religieux, pourquoi pas le divorce, pourquoi pas la pilule, pourquoi pas l'interruption de grossesse, pourquoi pas l'euthanasie ? Derrière toutes ces questions et les autres la structure est simple, il y a un rapport de priorité du Christ sur le monde qui cherche à basculer en rapport de priorité du monde sur le Christ.

Car ce serait une étrange erreur d'imaginer que ce double rapport est statique, le mouvement de bascule relève d'une certaine dynamique des forces, il indique aussi quel est le pôle qui fait le poids, ou devient centre d'attraction, dans le champ de la « conscience collective ». De ce point de vue, on aboutit à la question : combien de chrétiens engagés dans cette problématique ont-ils encore la foi ? Il faut répondre, heureusement, que la plupart des chrétiens engagés dans ces problématiques de pensée ou d'action ont encore une foi vive. Beaucoup d'entre eux vivent la double fidélité au monde et au Christ sans se poser clairement les problèmes de priorité radicale. Six jours sur sept, ils sont fidèles au monde, et le dimanche ils sont fidèles au Christ, à l'heure de la messe, du cercle d'études ou de la prière. D'ailleurs, ils n'ont pas le choix, car la morale chrétienne qu'ils respectent tout au long de leurs journées relève d'une option sans référence à un ordre chrétien de l'univers. Ce n'est pas par hasard si les plus cultivés se réfugient dans un personnelisme qui n'a plus de compte à rendre à personne, évasion dans un personnelisme abâtardi en individualisme sentimental. Le type même de l'intellectuel catholique apparaîtra dans ce contexte, comme une combinaison des contraires, personnelisme marxisant, c'est-à-dire individualisme-collectiviste. La foi restant sauve, quelles sont les retombées de cet individualisme-collectivisant ? Les points de chute se situent au niveau des partis politiques et des syndicats qui accueillent à mains tendues et à bras ouverts cette clientèle inespérée autant qu'inoctensive pour leur propre remise en question. Si le Christ est impuissant à sauver la cité, il vaut mieux se rabattre sur l'espérance marxiste et marcher au pas de l'histoire sans Dieu et sans Christ. Pendant ce temps, il y a des théologiens bien placés, des théologiens de pointe, pour justifier la neutralité pratique des chrétiens dans le déroulement de l'histoire, et leur insertion dans les institutions de la violence et de la lutte des classes. Car le drame est là, beaucoup de chrétiens sont désormais convaincus que la cité, la culture et l'organisation du monde doivent se construire sans référence au Christ et sans interférence de la communauté chrétienne comme telle.

II

ISRAEL ET YAHVE

Si les chrétiens maintiennent, dans leur foi, la priorité du Christ sur le monde, et si, dans leur vie civique, professionnelle et scientifique ils reconnaissent la priorité du monde sur le Christ et les valeurs de la communauté de foi, une nouvelle question se pose : à quel moment les dés sont-ils pipés, à quel moment abuse-t-on de la bonne foi des chrétiens, ou à quel moment les chrétiens subissent-ils la désorientation ? Nous rejoignons là le drame de l'histoire humaine depuis les origines et tel qu'il est raconté par les écrivains bibliques, la tentation permanente de changer de Centre, de préférer l'arbre de la science du bien et du mal à l'Arbre de vie. Le mythe de Babel ensuite ou le vertige

du ciel comme conquête de la communauté humaine, suivi de la dispersion des peuples dans la confusion des langues et des cultures, n'est-ce pas la tentation impérieuse de reconstituer son propre centre autochtone ? Tout l'effort de Moïse, des prophètes et des sages n'est-il pas de recentrer sur Yahvé et son dessein messianique le peuple d'Israël, en intégrant dans l'unique tradition d'Israël les traditions ethniques ? Si nos exégètes se laissent parfois séduire par l'histoire comparée des religions, imaginons a fortiori le peuple Hébreu au sein de la civilisation d'Égypte, de Babylone, de Canaan : les pyramides, les ziggurats, les hauts-lieux, les fêtes du nouvel an, les rites d'intro-nisation royale, les mythes des origines, les épopées héroïques, les codes civils et religieux. Israël s'est constitué en peuple au contact de civilisations et de cultures plus riches et plus évoluées parce que, en extension comme en compréhension, Dieu est resté son centre vital de référence.

On pourrait dire que la vision théologique des Hébreux basée sur le récit de leurs propres traditions a eu cette force d'attraction de pouvoir assumer des structures mythiques en les historicisant, en les adaptant à une structure historique.⁴

Le récit de l'histoire du salut débouche sur une confession de foi en Yahvé qui rachète son peuple. Mais nous connaissons aussi les infidélités du peuple ou de ses chefs à l'égard de Yahvé, le prestige des idoles, le prestige des alliances politiques préférées à l'Alliance.

Pour les Hébreux l'Égypte sera sans doute la « région de dissemblance », le pays de l'Exil, mais aussi le pays des oignons.

Le ramassis de gens qui s'était mêlé au peuple fut saisi de fringale. Les enfants d'Israël eux-mêmes recommencèrent à pleurer en disant : Qui nous donnera de la viande à manger ! Ah ! Quel souvenir ! le poisson que nous mangions pour rien en Égypte, les concombres, les melons, les laitues, les oignons et l'ail ! Maintenant nous dépérissons privés de tout ; nos yeux ne voient plus que de la manne ! *Nb* 11, 4.

Dans le désert la servitude paraissait plus comestible que la liberté. Entre la voie de la délivrance, du salut, de la vie et la voie de la servitude, de la malédiction et de la mort, la liberté oscille et succombe. En adoptant les coutumes des nations, Israël risquait en permanence d'adopter les centres des nations, c'est-à-dire leurs dieux contre le vrai Dieu, et d'oublier ainsi sa propre élection et sa propre mission de peuple messianique. Il serait intéressant d'étudier comment Israël a pris conscience de son universalisme réel en raison même de l'universalisme de son centre de cohésion, à savoir Yahvé-Dieu. L'universalisme du peuple messianique est dans la ligne de la fidélité à Yahvé ; l'exil et la dispersion résultent de l'infidélité à Yahvé. La fidélité à Dieu est à la fois le principe d'individuation du peuple et son princi-

4. *Ibid.*, p. 65.

pe d'universelle intégration. Saint Paul exprimera l'esprit profond d'Israël lorsqu'il s'adressera à l'Aréopage :

Le Dieu qui a fait le monde et tout ce qui s'y trouve, lui, le Seigneur du ciel et de la terre [...] s'il a fait habiter sur toute la face de la terre tout le genre humain, issu d'un principe unique; s'il a fixé aux peuples les temps qui leur étaient départis et les limites de leur habitat, c'était afin que les hommes cherchent la divinité pour l'atteindre, si possible, comme à tâtons et la trouver; aussi bien n'est-elle pas loin de chacun de nous. C'est en elle en effet que nous avons la vie, le mouvement et l'être. *Act.* 17.

Mais l'auditoire de Paul était composé de philologues, des amateurs de mots...

Le discours de Paul devant l'Aréopage évoque sa comparution devant le Sanhédrin (*Act.* 23). Ici, point n'est besoin de rappeler la Seigneurie universelle de Dieu !

« Frères, je suis, moi, Pharisien, fils de Phariséens. C'est pour notre espérance, *la résurrection des morts*, que je suis mis en jugement ». A peine eut-il dit cela qu'un conflit se produisit entre Phariséens et Sadducéens, et l'assemblée se divisa. Les Sadducéens disent en effet qu'il n'y a ni résurrection, ni ange, ni esprit, tandis que les Phariséens professent l'un et l'autre. Il se fit donc une grande clameur.

Or, nous retrouvons le même arrêt devant l'Aréopage :

« Dieu fait maintenant savoir aux hommes d'avoir tous à se repentir, parce qu'il a fixé un jour pour juger l'univers avec justice, par un homme qu'il y a destiné, offrant à tous une garantie en le ressuscitant des morts ». A ces mots de *résurrection des morts*, les uns se moquaient, les autres disaient : « Nous t'entendrons là-dessus une autre fois » [...]. Quelques hommes cependant s'attachèrent à lui et embrassèrent la foi.

Pour Paul, la fidélité à Dieu implique la fidélité au Christ, ressuscité d'entre les morts, et principe de résurrection. Pour les Athéniens comme pour les Sadducéens, l'obstacle n'est pas l'universalité de Dieu mais l'homme ressuscité d'entre les morts. Pour le croyant, au contraire,

l'unicité de l'événement du Christ (et son sens) n'est pas opposé à l'universel dévoilement de l'être.⁵

Pour transcrire cette foi en Dieu et son Christ ressuscité, en termes de religion archaïque, nous dirions que désormais pour les croyants Dieu n'est pas seulement le *Dieu du ciel* mais aussi le *Dieu de la terre*. Le Christ opère la jonction entre le ciel et la terre, il est

5. *Ibid.*, p. 16.

vrai Dieu et vrai homme. Vrai homme il n'échappe pas à la double condition cosmique et historique, c'est-à-dire au fond à sa dépendance chthonienne et aux liens de parenté, second Adam et né de la Femme. Vrai Dieu il réalise la plénitude du temps et de l'espace, dans le mystère de l'Incarnation : « Qui m'a vu a vu le Père » (Jn 14). L'espace et le temps ne sont plus des cadres ou des mouvements à vide, ils sont ontologiquement ordonnés à la Vie éternelle.

Ainsi, dans le Christ tout est donné, et par là même la foi apostolique exprime l'achèvement de la révélation ; le centre du cosmos et le chef de l'humanité s'est manifesté personnellement dans la chair ; désormais l'histoire trouve explicitement son ordre ou son désordre, dans l'accueil ou le refus de la foi au Christ, d'une part, et dans l'intelligence progressive ou régressive de cette foi, qui dirige l'action, la praxis, la mise en œuvre personnelle et communautaire, familiale et civique. Il n'y a pas deux centres du monde : toute la diversité cosmique et historique s'unifie dans le Christ. Lorsque Paul associe devant les Athéniens « l'homme ressuscité des morts » et « le juge de tout l'univers », il se fait comprendre de tous les Athéniens. Les membres de l'Aréopage comprennent très bien ce que Paul leur demande de croire, c'est-à-dire d'admettre et de reconnaître comme réel et vrai. Or certains Grecs croient, et cela montre que la culture hellénique de l'époque contenait des valeurs qui disposaient à la foi au Christ ; d'autres prennent Paul pour un affabulateur comme les autres, un mythologue, au sens décadent du mot. Le mythe est pris alors pour un *rêve éveillé* sur le Salut. Les mécanismes de défense contre les abus de la mythologie hellénique jouent automatiquement contre ce qui ressemble à une fable. Peut-être aussi, bien avant nous, confondaient-ils déjà philosophes et sophistes. En tout cas, ce n'est pas l'intelligentsia de l'Aréopage qui formera la base d'une première communauté chrétienne hellénique. Les hommes libres, ceux qui avaient le loisir de chercher la sagesse, ne semblaient plus capables de la reconnaître. La recherche à tâtons de l'intelligentsia devient un jeu de colin-maillard pour initiés ; si l'on enlève le bandeau, il n'y a plus de jeu possible. D'un autre point de vue, les gens cultivés semblent avoir plus de mal que les gens simples à situer leur propre centre vital et à discerner leur centre culturel profond. Or la vitalité d'une culture ou d'une civilisation se mesure à sa capacité de compréhension et d'extension autour d'un centre réel. Et par ailleurs *l'évangélisation n'a pas d'autre justification que la manifestation de ce centre réel mais voilé.*

III

EVANGELISATION ET CULTURE CHRETIENNE

Nous touchons ici le point fondamental de notre recherche. En effet, au XX^e siècle, le christianisme se manifeste à la fois comme un mouvement œcuménique et missionnaire, et comme une institution

établie incapable de contrôler la civilisation et la culture occidentales en voie de déchristianisation. De là, une double question : Qu'est-ce qu'être catholique ? Qu'est-ce qu'être chrétien ? Comment puis-je être catholique et missionnaire, si je ne sais plus être chrétien dans mon propre pays et ma propre culture ? Comment faire de l'évangélisation un produit d'exportation impropre à la consommation nationale ? Ou bien faut-il changer la question : France, pays de mission ? en : France, pays de révolution ? Il s'agit au fond de savoir quelle question le Christ pose aux fidèles, et aux autres.

Dans cette perspective, il n'est pas inutile d'interroger la tradition de l'Église primitive et de méditer les données de l'histoire du judéo-christianisme.

On peut appeler judéo-christianisme, écrit le P. Daniélou, une forme de pensée chrétienne qui n'implique pas de lien avec la communauté juive, mais qui *s'exprime dans des cadres empruntés au judaïsme* [...]. Il comprend des hommes qui ont rompu complètement avec le milieu juif, mais qui *continuent de penser dans ses catégories* [...] ainsi l'apôtre Paul [...]. Ce judéo-christianisme a été évidemment celui des chrétiens venus du judaïsme, mais aussi de païens convertis. Car c'est une loi de la mission qu'il y a un décalage considérable entre *l'enracinement de l'Évangile* dans un peuple nouveau et *son expression dans la culture de ce peuple*. Voici trois siècles qu'il y a des chrétiens aux Indes et des chrétiens indiens. Il n'y a pas encore de théologie chrétienne de structure indienne.⁶

Pour éclairer ce principe général, donnons un exemple de formulation du dogme dans les catégories de l'échelle cosmique.

Si nous avons insisté sur cette structure du cosmos céleste, c'est qu'elle jouera un rôle important dans la dogmatique judéo-chrétienne. C'est en effet *en termes cosmologiques que les dogmes essentiels seront formulés*. L'Incarnation apparaîtra comme une descente du Verbe à travers les sphères angéliques ; la Passion sera considérée comme le combat du Christ avec les anges de l'air ; elle sera suivie de la descente aux enfers ; la résurrection sera une exaltation de l'humanité du Christ au-dessus de toutes les sphères angéliques ; l'âme après la mort devra franchir les diverses sphères et rencontrera sur son chemin leurs gardiens à qui elle devra rendre des comptes. Toutes ces conceptions reposent sur une vision des sphères célestes qui est un des éléments structurels du judéo-christianisme.⁷

Enfin le P. Daniélou rappelle en conclusion la coexistence d'une catéchèse élémentaire et d'une spéculation théologique :

6. J. DANIELOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Desclée, 1958, p. 19.

7. *Ibid.*, p. 137.

La théologie judéo-chrétienne nous est ainsi apparue comme une théologie de l'histoire. Mais cette théologie de l'histoire a un caractère cosmique. L'accent est mis davantage sur le parallélisme de la première et de la seconde création que sur les préfigurations du Christ dans l'histoire d'Israël. La typologie à cet égard apparaît comme relevant davantage de la catéchèse destinée aux débutants que de la spéculation plus élevée qui s'attache davantage à « l'archéologie » et à l'eschatologie, à la connaissance des choses premières et dernières et dont le souci paraît être ainsi de *situer les données bibliques dans une vision totale*. Ce caractère cosmique est complémentaire de la vision historique. Il s'exprime d'abord par l'importance donnée à l'angélologie dans la théologie de l'Incarnation et de la Rédemption. L'action du Verbe remplit tous les espaces spirituels. Elle s'étend du septième ciel aux enfers. Elle concerne ainsi la totalité des créatures. Ceci s'est exprimé particulièrement par la symbolique de la croix qui, à côté de sa relation à l'action créatrice, en tant que pivot de l'histoire, a un symbolisme d'universalité et marque l'extension cosmique de l'action du Verbe.⁸

Ces citations rassemblées résument un bel exemple d'intelligence de la foi, mais aussi l'interprétation de la catéchèse et de la spéculation. Les structures historiques et cosmiques d'une culture trouvent ici leur achèvement normal dans le Christ.

Toutefois cette théologie incarne la foi sous un langage historique particulier. Il reste à nous demander, avec Mircéa Eliade, ce qui donne à la Bible et à l'histoire du Salut par Jésus-Christ une portée universelle. Mircéa Eliade parle ici en historien des religions, et le problème qu'il soulève mérite mûre réflexion.

Le symbolisme biblique et chrétien, bien que chargé d'un contenu historique en fin de compte « provincial » — car toute histoire locale est provinciale à l'égard de l'histoire universelle considérée en sa totalité — reste pourtant universel, comme tout symbolisme cohérent. On peut même se demander si l'accessibilité du christianisme n'est pas redevable en grande partie à son *symbolisme*; si les *Images universelles* qu'il reprend à son tour n'ont pas considérablement facilité la diffusion de son message. Car une question trouble de prime abord le non-chrétien : comment une histoire locale — l'histoire du peuple juif et des premières communautés chrétiennes — peuvent-elles prétendre à devenir le modèle de toute manifestation divine dans le temps concret, historique ? Nous croyons avoir amorcé la réponse : l'histoire sainte, bien qu'elle soit, aux yeux d'un observateur étranger, une histoire loca-

8. *Ibid.*, pp. 434-435.

le, est également une histoire exemplaire, puisqu'elle reprend et parfait des Images trans-temporelles.⁹

Mircéa Eliade adapte ensuite le point de vue d'un Hindou sympathique au christianisme pour montrer dans la valorisation et le salut du temps et de l'histoire, l'innovation la plus frappante.

On renonce à la réversibilité du Temps cyclique, on impose un Temps irréversible parce que, cette fois-ci, les hiérophanies manifestées par le Temps ne sont plus répétables : c'est une seule fois que le Christ a vécu, a été crucifié, est ressuscité. De là une plénitude de l'instant, l'ontologisation du Temps : le Temps réussit à *être*, ce qui veut dire qu'il cesse de devenir, qu'il se transforme en éternité [...]. Le Temps devient plénitude par le fait même de l'incarnation du Verbe divin ; mais ce fait même transfigure l'histoire. Comment serait-il vain et vide le Temps qui a vu Jésus naître, souffrir, mourir et ressusciter ? Comment serait-il réversible et répétable ad infinitum ?¹⁰

Mais Eliade retrouve sa philosophie de la *coincidentia oppositorum* pour justifier l'universalité de l'histoire du Christ :

Du point de vue de l'histoire des religions, le judéo-christianisme nous présente l'hiérophanie suprême : *la transfiguration de l'événement historique en hiérophanie*. Il s'agit de quelque chose de plus que la hiérophanisation du Temps, car le Temps sacré est familier à toutes les religions. Cette fois c'est l'événement historique comme tel qui révèle le maximum de trans-historicité : Dieu n'intervient pas seulement dans l'histoire, comme c'était le cas du judaïsme ; *il s'incarne dans un être historique* pour subir une existence historiquement conditionnée ; apparemment Jésus de Nazareth ne se distingue en rien de ses contemporains de Palestine [...]. Mais, en réalité, cet « événement historique » *qui constitue l'existence de Jésus est une théophanie totale* [...]. Après l'incarnation du Christ, le chrétien est censé chercher les interventions de Dieu non seulement dans le Cosmos (en s'aidant des hiérophanies cosmiques, des Images et des symboles), mais également dans les événements historiques.¹¹

Cette théophanie totale, singulière et universelle, s'exprime vigoureusement dans l'épître aux Romains (8, 18-39) :

J'estime que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous. Car la Création en attente aspire à la révélation des fils de Dieu : si elle fut assujettie à la vanité [...] c'est avec l'espérance

9. Mircéa ELIADE, *Images et symboles*, Gallimard, 1952, p. 222.

10. *Ibid.*, pp. 222-223.

11. *Ibid.*, pp. 223-225.

d'être elle aussi libérée de la servitude de la corruption pour entrer dans la gloire des enfants de Dieu. Nous le savons en effet, toute la Création jusqu'à ce jour gémit en travail d'enfantement. Et, non pas elle seule : nous-mêmes qui possédons les prémices de l'Esprit, nous gémissons nous aussi intérieurement dans l'attente de la rédemption de notre corps. Car notre corps est objet d'espérance [...]. Et nous savons qu'avec ceux qui l'aiment Dieu collabore en tout pour leur bien, avec ceux qu'il a appelés selon son dessein. Car ceux que d'avance il a discernés, il les a aussi prédestinés à *reproduire l'image de son Fils*, afin qu'il soit l'aîné d'une multitude de frères [...]. Que dire après cela ? Si Dieu est pour nous, qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous tous [...]. Qui nous séparera de l'amour du Christ ? La tribulation, l'angoisse, la persécution, la faim, la nudité, les périls, le glaive ? [...]. Aucune créature ne pourra nous séparer de *l'amour de Dieu manifesté dans le Christ Jésus notre Seigneur*.

Le cosmos est création jusqu'à la moelle et il entre de plain-pied dans l'histoire du Salut. L'histoire du Salut c'est le dessein de reproduction de l'image du Fils, et la manifestation de l'amour de Dieu dans le Christ-Jésus. Le cosmos et l'histoire humaine se réconcilient dans la Christo-génèse qui est l'unique dessein de Dieu-Créateur et Père. En ce sens, nous pouvons reprendre la réponse de Mircea Eliade :

L'histoire sainte, bien qu'elle soit, aux yeux d'un observateur étranger, une histoire locale, est également une *histoire exemplaire*, puisqu'elle reprend et parfait des Images trans-temporelles.¹²

Sans oublier que l'Image est aussi Parole et Fils, c'est-à-dire ressemblance expresse, expressive et personnelle. Le Christ apparaît ainsi comme le centre de conformation universelle, de manifestation et de participation. Christianiser une culture, c'est d'abord retrouver le centre profond de cette culture, qui ne peut être que le Christ. Il ne s'agit donc pas d'imposer aux autres des catégories étrangères, mais bel est bien de proposer *la réalisation d'une attente profonde*. A cet égard les cultures ethniques sont peut-être plus proches du Christ que notre propre culture occidentale actuelle. Sans doute, ces cultures exigent une purification, mais dans le sens de leur authenticité, pour dégager ce qui coule de source, et réintégrer leur centre de signification réel. Cette œuvre de purification s'impose davantage à notre propre culture, et au fond, ce que nous appelons critique devrait être cet effort permanent pour discerner notre propre excentricité à l'égard du Centre Réel du cosmos, de l'histoire et de la culture

12. *Ibid.*, p. 222.

Toute culture ressemble à un champ qui contient à la fois le bon grain et l'ivraie, mais une communauté humaine se dérouté elle-même dès l'instant où elle n'est plus capable de discerner l'ivraie du bon grain. Autrement dit, lorsqu'une communauté n'a plus le modèle absolu pour juger du bien et du mal, elle en vient à des propositions intenable, telles que : le terrorisme est une méthode évangélique, l'avortement ne choque pas la conscience chrétienne, la libido fonctionne et se règle à son propre niveau psycho-physiologique et toute référence transcendante l'aliène à titre de surmoi, de pression sociale, d'interdit, de tabou ; la résurrection du Christ devient un événement un peu gros... Et c'est encore saint Paul qui nous aidera à comprendre cette dialectique, c'est-à-dire cette manière de passer au travers du Logos divin :

Méconnaissant la justice de Dieu et *cherchant à établir la leur propre*, ils ont refusé de se soumettre à la justice de Dieu. Car la fin de la loi, c'est le Christ pour la justification de tout croyant. *Rom.* 10.

De même que jadis vous avez désobéi à Dieu [...] eux de même au temps présent ont désobéi. *Ibid.* 11, 30.

Cette terminologie nous ramène dans le cadre de rapports de personnes à Personne. La référence au centre devient la soumission à une personne, à un être personnel qui est à la fois justice et sagesse de Dieu. L'obéissance de la foi c'est la reconnaissance et la réintégration de ce centre à la fois personnel et universel. Mais la désobéissance ne va pas sans un transfert de modèle : la désobéissance produit le pseudo-modèle d'une pseudo-sagesse. Dans l'histoire des peuples il y a donc deux courants : l'un qui converge vers Dieu et son Christ, l'autre divergent ; l'un qui correspond au dessein de Dieu sur les nations « qui cherchent la divinité pour l'atteindre comme à tâtons et la trouver », l'autre qui s'écarte du projet de Dieu

puisque le monde, par le moyen de la sagesse, n'a point reconnu Dieu dans la sagesse de Dieu. 1 *Col.* 21.

La sagesse des hommes se juge à sa capacité d'identifier la sagesse de Dieu dans la personne du Christ.

Louis PRUNIERES

Monachisme ou Monasticisme ?

« Nous ne sommes pas des moines ».

ANON.

Il est de bon ton aujourd'hui de se distancer avec ostentation du monachisme. Des religieux qui, depuis des siècles modelaient, hier encore, leur genre de vie et leurs schèmes ascétiques et mystiques sur la vie monastique, proclament comme une évidence à tout venant qu'ils ne sont pas des moines. L'explication est simple : « Nous sommes, par vocation, des religieux dans le monde, ou tout au moins ouverts au monde, la vie claustrale n'est donc pas notre fait ». Et l'on comprend que dans ces conditions les cloîtres se transforment en parkings, que l'on aille au travail -- enfin ! et que l'on vive en appartement.

Non seulement il est nécessaire, pour les religieux, de revoir leur mode de vie et de retrouver ce tissu conjonctif de l'Eglise qui, au delà de tout droit canon et de toute hiérarchie, lui confère sa réalité profonde — c'est là tout l'effort du renouveau conciliaire — ; mais plus fondamentalement encore, à l'intérieur de ce renouveau, apparaît une distinction de nature entre la vie religieuse et la vie monastique telle que l'a spécifiée l'un de ses porte-parole les plus écoutés, Dom Jean Leclercq.

Conscient de toutes les difficultés de vocabulaire gravitant autour du mot « moine », cet auteur constate que l'expression « vie contemplative » est centrale dans l'explicitation de la pensée monastique :

En effet, pour parler de la vie monastique, la tradition an-

tique et médiévale, les papes récents, le Concile Vatican II, Paul VI et un grand nombre de témoins de la pensée chrétienne d'aujourd'hui ont utilisé et utilisent l'expression de « vie contemplative ».¹

Cette expression peut elle-même être ambiguë ; pour l'éclaircir, l'auteur cite Paul VI s'adressant aux bénédictins :

Vous êtes des chercheurs de Dieu, l'Éternel... *Aeterni Dei estis investigadores*.²

et aux représentants des monastères d'Afrique :

Cet idéal... est celui d'une vie humble et cachée, tout entière orientée vers la recherche de Dieu.³

Cette conception de la vie contemplative comme « recherche » a l'avantage d'être à la fois plus compréhensible à un monde où la recherche occupe un secteur majeur de l'activité humaine, et conforme à la tradition monastique de la quête de Dieu, la *quaesitio Dei*.

De même que la recherche technique a ses exigences sans lesquelles elle ne peut être accomplie, cette recherche de Dieu requiert certaines conditions :

Si l'on veut faire de l'électronique, on va dans une cité d'étude, comme Saclay en France... De même, si l'on veut se livrer à la vie de prière, il est normal qu'on se rende là où des conditions favorables sont réalisées...⁴

Ainsi cette vie contemplative nécessite une certaine spécificité :

Il y a des hommes et des femmes qui se spécialisent dans la recherche de Dieu et qui à ce titre ont droit à la considération du monde contemporain.⁵

SPECIFICITÉ DU MOINE

Si l'on veut se livrer à la vie de prière, il est normal qu'on se rende là où des conditions favorables sont réalisées : un certain recueillement, une certaine organisation de l'économie et du style de vie.⁶

Cet isolement, cette *solitude* dont le cloître est l'expression, s'oppose à un égocentrisme qui fuirait les réalités de l'existence. C'est la

1. Dom Jean LECLERCQ, *Aspect du monachisme hier et aujourd'hui*, éd. de la Source, Paris, 1968, p. 170.

2. *Ib.*, p. 172.

3. *Ib.*, p. 172.

4. *Ib.*, p. 173.

5. *Ib.*, p. 172.

6. *Ib.*, p. 173.

condition même du chercheur de Dieu qui s'isole pour s'imprégner d'une présence :

La seule solitude licite est la solitude de l'amour. On n'a le droit de s'isoler que pour aimer davantage; on n'a le droit de se séparer que pour unir. Nous le savons, le fait de vivre au coude à coude avec les hommes n'est point de lui-même une condition de charité : on peut se haïr en commun. Ce qui unit et ce qui fait qu'on aime c'est la présence de l'Amour. Et si l'on consacre sa vie à la chercher, dans la société ordinaire ou en dehors d'elle, on réalise la vocation chrétienne. On participe à la solitude totale et à la solitude universelle de Jésus-Christ...

La solitude n'est pas une observance, une clôture, une grille; elle est une présence.⁷

Cette participation s'opère par l'imitation de la solitude totale du Christ :

La solitude et le silence de l'état de vie contemplative ne se justifient que comme des imitations des solitudes et des silences du Christ et comme une participation au mystère de la solitude profonde qu'il a voulu éprouver pour réaliser l'universel salut : l'isolement et le recueillement sont, pour certains, les conditions nécessaires d'une rencontre avec lui et avec tous ceux qu'il veut sauver.⁸

Rencontre, imitation, participation à Jésus-Christ et à son plan de salut, cette solitude, loin de témoigner d'un angélisme — « le mot est rarement défini, mais on l'emploie généralement comme incluant pessimisme, dualisme, anti-humanisme ou, selon le jargon du jour, anti-incarnationisme »⁹ — est celle même de Jésus-Christ contemplant sur la montagne. Les thèmes de « désert » et de « montagne » dans la littérature de la Bible ou de la Tradition n'en sont que l'écho.¹⁰ Cette solitude de Jésus sur la montagne est essentiellement une solitude de *prière*. La préoccupation majeure du moine est, dans cette « présence de Dieu » et ce « souvenir de Dieu », la pratique de l'oraison continue, prolongement de l'oraison du Christ.

Comme celle de Jésus, leur prière, tout en faisant grande part à l'adoration, inclut l'intention missionnaire : comme la sienne, comme celle de l'apôtre qu'il aimait, comme celle de la Vierge Marie, elle est consentement d'amour, acceptation de la volonté du Père, désir, supplication pour que son règne vienne. Elle est la continuation de l'œuvre de Celui qui, en passant la nuit en prière sur la montagne, re-

7. *Ib.*, p. 186.

8. *Ib.*, p. 19 et 20.

9. *Ib.*, p. 153.

10. *Ib.*, p. 38 à 48.

présentait, montrait, par là même enseignait l'activité de la contemplation. Il était comme le miroir où l'on peut voir ce qu'est en sa parfaite réalisation la vie contemplative.¹¹

La recherche de Dieu seul conduit le moine à la solitude de Jésus, solitude *austère*.

La prière et la mortification des contemplatifs ont valeur parce qu'elles sont pour eux des moyens d'imiter le Christ et d'avoir part au mystère de sa prière et de sa souffrance. Ainsi conçues, vécues, elles sont, avec les siennes et par elles, efficaces pour le salut du monde.¹²

Cette mortification du Christ est ainsi décrite par l'apôtre Paul : « Vous connaissez la libéralité de Notre-Seigneur Jésus-Christ, comment de riche il s'est fait pauvre pour vous afin de vous enrichir par sa pauvreté ». (2 Cor. 8,9). Avec l'autre verset du même apôtre : « Ayez ce même sentiment en vous qui était dans le Christ Jésus, qui étant de forme divine... s'est anéanti lui-même en prenant une forme de serviteur, devenu pareil aux hommes » (Phil. 2, 5), nous avons la base de toute l'austérité monastique : pauvreté, obéissance, chasteté.¹³

Le moine participe à la mortification du Christ par la Foi au Fils de Dieu incarné, par le sacrement qui met en contact avec le mystère de Pâques, et par l'imitation de celui qui a imité notre pauvreté. Alors, par le Christ, la pauvreté du moine revêt les dimensions de la pauvreté humaine.

C'est ici toute la profondeur de l'expérience humaine, avec tout ce qu'elle comporte de souffrance, que doit assumer notre ascèse... C'est d'abord cette pauvreté inhérente à notre nature que nous devons rendre volontaire, que nous devons accepter en un acte d'amour de Dieu qui nous fera participer à cet acte d'amour des hommes par lequel Dieu, dans le Verbe incarné, nous a sauvés.¹⁴

Solitude, Prière, Austérité, ce sont là les trois composantes principales de *l'institution monastique*. Peut-être est-il utile aujourd'hui lorsque « trop de valeurs se trouvent dans le monde qui ne peuvent se trouver dans le cloître », de réajuster la solitude et l'austérité monastiques afin que le moine puisse « garder rapport, ou trouver rapport, avec les valeurs extérieures les plus finalisées. les plus aptes à guider vers Dieu »⁵¹ — restriction faite du cas où le moine pourrait comme saint Benoît, tout dépasser afin d'être déjà dans l'éternité — ; mais fondamentalement

11. *Ib.*, p. 49.

12. *Ib.*, p. 21.

13. *Ib.*, p. 52-67.

14. *Ib.*, p. 66.

Il est réconfortant de constater que l'idée maîtresse du monachisme comme existence séparée en vue de l'attention à Dieu, et de l'attente de Dieu, dans la prière et dans l'ascèse, n'a pas à être « adaptée, modifiée, mais simplement renforcée, libérée, purifiée — on oserait dire débarrassée — d'excroissances qui sont apparues au cours de l'histoire ».¹⁶

Ainsi est constituée l'institution monastique, car il s'agit bien de « l'état de vie contemplative ». Cet état ne prétend pas régir toute contemplation ou tout appel personnel, mais ratifier une « ordination » de toute une existence à la contemplation :

Il s'agira d'institutions, non de vocations personnelles — grâce auxquelles on peut être « un contemplatif » dans toutes les institutions ou hors de toutes —, ni d'actes de « contemplation », au sens que ce dernier terme a parfois revêtu aux époques récentes où il désigne certains « états de prière » généralement considérés comme exceptionnels et ne pouvant être liés à aucune institution, conditionnés par aucun état de vie. Mais il y a des « Instituts » qui sont « ordonnés à certaines activités spirituelles », et le mot « contemplation »,... ne peut désigner ici qu'une existence orientée vers la prière contemplative et les activités de l'ascèse, et où tout est organisé en vue de les favoriser.¹⁷

Comme institut, l'état monastique est donc nettement différencié, d'abord dans l'Eglise, puis dans le monde. C'est même la grande purification proposée par notre époque que de reconnaître et de mettre en œuvre cette différenciation :

Ainsi le résultat positif des recherches en cours serait d'aider les moines et les non-moines à mieux saisir quelle est leur place authentique.¹⁸

Cette spécialisation peut s'envisager comme un projet, projet qui n'exclut pas la participation :

On peut prévoir qu'ils (les moines) seront de plus en plus moines, en des réalisations qui varieront selon les continents et les cultures et, en chaque type de civilisation, selon les milieux... Mais, de plus en plus, les responsabilités seront collectives, partagées par des milieux entiers.¹⁹

...L'avenir des moines, après le Concile, est peut-être de prendre davantage conscience de leur spécificité par rapport aux autres formes de vie décrites par le Concile, à propos du sa-

15. *Ib.*, p. 184.

16. *Ib.*, p. 133.

17. *Ib.*, p. 19.

18. *Ib.*, p. 145.

19. *Ib.*, p. 188.

cerdoce et du laïcat, et des religieux de vie apostolique, et d'en tirer les conséquences pratiques.²⁰

DANS L'EGLISE

L'état monastique étant « l'ordination » de tous les moyens en fonction de cette quête de Dieu, ne peut se définir en fonction d'une œuvre. *Le sacerdoce* étant un ministère, c'est-à-dire un service s'accomplissant par la prédication, la célébration du service divin et le travail pastoral, s'accorde mal avec la solitude monastique. Tout au plus peut-il se justifier pour le service des frères qui partagent cette solitude du cloître.

Les membres des Instituts de vie contemplative sont donc exclus de l'activité pastorale de l'Eglise.²¹

La spiritualité de l'état de vie contemplative n'est pas sacerdotale. le moine n'est pas un prêtre égaré dans le cloître.²² Un sacerdoce de contemplatifs qui n'exercent — ils en sont expressément exclus — aucune fonction de prédication, d'administration des sacrements et de charges pastorales, sera de plus en plus difficile à justifier.²³

Ce qui spécifie le moine par rapport aux *chrétiens* est l'immédiateté de son témoignage eschatologique :

Car un petit frère de Jésus, un prêtre diocésain, un membre d'institut séculier sont chacun, à sa façon, « hors du monde » comme tout chrétien l'est par son baptême. Le moine l'est simplement d'une autre façon.²⁴

Celle-ci est constituée par le statut même qui par avance fait du moine dans l'Eglise un citoyen de la demeure céleste :

En eux s'accomplit de façon spéciale — car c'est là leur spécialité, et ce qui les distingue des autres membres du peuple de Dieu — ce que la constitution sur l'Eglise dans le monde a cru bon de redire, de son côté, en un passage où tous pourront les reconnaître : ...Il (Dieu) appelle les uns à rendre à la demeure céleste, par leur désir, un témoignage manifeste et à maintenir ce désir dans la famille humaine.²⁵

C'est peut-être face à la *vie religieuse* qu'apparaît cette spécificité du moine, l'unicité de l'ordination qui le met en marge de toute activité apostolique :

20. *Ib.*, p. 179.

21. *Ib.*, p. 29.

22. *Ib.*, p. 33.

23. *Ib.*, p. 31.

24. *Ib.*, p. 179.

25. *Ib.*, p. 36.

Or, parmi les religieux eux-mêmes, il en est qui sont engagés dans des tâches qui tendent à conduire les hommes en agissant directement auprès d'eux par l'apostolat et les œuvres de bienfaisance. Il en est d'autres qui... sont dispensés des tâches immédiates.... pour s'adonner à celles qui apparemment, visent loin... « vaquer à Dieu seul ». ²⁶

Cette spécificité a été une des grandes assertions du Concile :

Il est beau qu'ayant affirmé la nécessité pour tous les religieux, y compris les actifs, de faire dans leur vie personnelle, une part à cette forme de contemplation qu'est l'union intime avec Dieu, le Concile ait clairement distingué deux états ou institutions de vie dont chacun garde sa valeur sans qu'on doive chercher à les confondre. ²⁷

Et l'auteur peut dire de l'appartenance des moines aux Ordres réguliers :

Les moines sont des réguliers qui ne sont pas des religieux, dont la vie ne comporte aucune des activités des religieux, mais ne les exclut pas non plus et, de fait, les admet toutes. ²⁸

Le moine est donc, dans l'Eglise, ce chrétien que spécifie le Témoignage eschatologique, sa spiritualité exclut le sacerdoce, et c'est un régulier que le primat de son *solus Deo vacare* distingue du religieux.

DANS LE MONDE

A cette spécificité du moine dans l'Eglise correspond une spécificité du moine dans le monde.

De même que la spiritualité monastique a jadis quelque peu modifié la spiritualité sacerdotale, l'idéal monastique a de plus en plus monopolisé l'*idéal humain*.

Par exemple, une certaine mésestime pratique, sinon toujours spéculative, du mariage est indéniable chez certains témoins de la vie spirituelle jusqu'à une époque récente. ²⁹

Aussi est-il temps aujourd'hui que la participation de chacun contribue à la réalisation du modèle humain :

L'important est que chaque type d'homme et de chrétien, le représentant de chaque tendance saine, sache qu'il n'est pas le modèle unique ; il est une réalisation partielle, dont les autres, opposées apparemment ou divergentes, ont besoin, comme il

26. *Ib.*, p. 35.

27. *Ib.*, p. 17.

28. *Ib.*, p. 168.

29. *Ib.*, p. 144.

a besoin d'elles, pour que le tout soit complet, pour que l'organisme parvienne à sa structure et à son fonctionnement parfaits. c'est-à-dire achevés.³⁰

Et la relation entre moine et non-moine n'est plus une relation de modèle à modelé, mais une relation de partage dans l'édification d'un modèle commun :

Ce que les séculiers pourront encore imiter dans le monachisme, ce ne sera plus un état de vie comportant jeûnes, veilles et autres pratiques recommandées jadis à tous par un Jean Chrysostome; ce sera l'idéal commun de la charité totale, auquel on tend par des moyens divers dans le cloître et dans le monde.³¹

La participation du moine dans l'élaboration de ce modèle consiste en un double témoignage. Il est d'abord le rappel de l'existence du Royaume :

Pour tous, ils (les moines) doivent être un rappel de ce qu'on pourrait appeler l'échelle des valeurs : parmi celles-ci, les plus hautes sont celles vers lesquelles l'Eglise est en marche, jusqu'à ce que... soit établi ce qui sera définitif, dans l'eschatologie.³²

Ensuite, le rappel de la condition pécheresse de l'homme :

On risque parfois aujourd'hui — et ce risque est beau et grand — d'adopter une conception « humaniste », selon laquelle on semblerait voir l'homme en sa clarté originelle, comme s'il sortait tout pur des mains de Dieu, avec charge de jouir de ce monde, de le posséder, inventorier, utiliser, et de le consacrer à son auteur. Devant le danger d'une telle conception, le monachisme affirme vigoureusement le péché; il est par lui-même l'affirmation de cette blessure, avec laquelle il doit toujours compter, face à soi-même et à tout le créé, hommes et choses.³³

L'attitude du moine à l'égard des *choses* est faite de prudence. Ce n'est pas des choses elles-mêmes que le moine se méfie — ces choses issues de Dieu ne peuvent être que bonnes — mais, parce qu'il est pécheur, de sa relation aux choses :

Il (le monachisme) est un état de prudence où, connaissant à la fois les valeurs créées — bonnes en elles-mêmes si l'homme ne les a pas polluées —, et soi-même, — toujours charnel, bien que devenu radicalement « homme nouveau » par le baptême, — on se sépare de certaines de ces valeurs, non à

30. *Ib.*, p. 144-145.

31. *Ib.*, p. 146.

32. *Ib.*, p. 35.

33. *Ib.*, p. 143.

cause d'elles-mêmes, mais à cause de soi et à cause de la souillure relative ou de la déviation que le contact de l'homme peut leur avoir imposées.³⁴

Toutefois, par le renoncement, l'homme peut rectifier sa relation aux choses, et réintégrer les valeurs compatibles avec la recherche de Dieu :

Toute l'histoire prouve qu'au delà de ce renoncement bien des valeurs sont retrouvées : l'amour des lettres — et de toute beauté dans le monde — a toujours été compatible — et il le reste — avec le Désir de Dieu.³⁵

Vu cette bonté naturelle des choses, et la contribution non monastique à l'élaboration du modèle humain, il s'en suit une sorte de dualisme entre *monachisme* et *humanisme*. Ce dualisme est sain dans la mesure où il contribue à spécialiser ou spécifier chacun dans le rôle qui lui revient :

Il y a entre monachisme et humanisme une tension indéniable et nécessaire. Pourquoi la faire tourner en dispute, en opposition ? Mais il est bon — et à cela servent les contestations présentes — que les moines ressentent le conflit comme une tentation : une offensive contre un bien qu'ils possèdent, mais doivent vérifier, contre une vocation qu'ils ont reçue, mais doivent justifier et, en ce sens, mériter ; une épreuve qui leur montrera s'ils tiennent ou s'ils cèdent.³⁶

Le dualisme est d'ailleurs surmonté par le respect et la compréhension des parties en cause. Si dans le passé, il est arrivé au moine de prendre toute la place du modèle, c'est que l'autre partie, l'humanisme, faute d'avoir clarifié son état ne s'était pas encore situé.

Chacun a donc le devoir d'être « compréhensif », réceptif, à l'égard de ceux qui ne lui ressemblent pas, de les aider à être eux-mêmes, et il a le droit d'être, lui aussi, respecté. Que ce devoir ait parfois été méconnu de la part de la tendance monastique, cela est bien possible. Et si l'on prouve que cela fut, encore doit-on se demander si ce n'est pas venu en partie du fait que l'autre tendance était, spéculativement parlant, inexistante : elle n'avait point fait la théorie d'elle-même. Elle y excelle de nos jours ; il faut s'en réjouir. Mais il ne faut pas imposer sans nuances ses conceptions à toutes les tendances.³⁷

Les deux — l'état de vie contemplative et l'état de vie non-contemplative — s'équilibrent l'un l'autre et la société possède alors un modèle cohérent.

34. *Ib.*, p. 143-144.

35. *Ib.*, p. 144.

36. *Ib.*, p. 150.

37. *Ib.*, p. 145.

Puissions-nous être heureux de faire le voyage ensemble, en partageant tout ce que nous avons en commun — c'est beaucoup, et c'est l'essentiel —, en nous enrichissant, d'autre part, de nos différences, de nos façons non identiques de considérer Dieu, le monde et nous-mêmes.³⁸

Le souci fondamental de l'auteur, tel qu'il apparaît tout au long de ces pages, est de sauver le monachisme en le purifiant des excroissances de l'histoire, et de le rendre manifeste dans la teneur d'une forme limpide. Cristallisée de la sorte, cette forme monastique peut affirmer sa constitution face aux valeurs menaçantes d'un univers qui se crée. Constituée en état, la vie contemplative peut trouver sa fonction dans le jeu des responsabilités humaines sans se faire absorber par un activisme, fût-il clérical ou religieux. Capable de se situer dans un univers polyvalent, le monachisme prolonge alors dans notre monde nouveau l'antique tradition des chercheurs de Dieu.

Cette formalisation toutefois ne se fait pas sans quelques décalages par rapport aux lignes de force traditionnelles de la vie monastique, ce qui est normal puisque la chair et la lettre ont toujours du mal à épouser la souplesse de la vie et de l'esprit. La réforme de Cîteaux a sûrement purifié la spiritualité bénédictine au XIII^e siècle, mais n'est-ce pas quelque peu trahir saint Benoît que de le spécifier par saint Bernard ? Notre auteur est conscient de ces décalages, ils font partie de l'évolution de la vie monastique, inhérent à un monachisme qui se spécifie face au monde et face à l'Église.³⁹

Qu'on relise quelques lettres de saint Bernard sur la vie du moine,⁴⁰ il est clair qu'il n'aurait jamais accepté de concevoir dans l'élaboration du projet humain, la coexistence pacifique et fonctionnelle d'un humanisme et d'un monachisme. Il ne s'agit pas là d'une différenciation de fonctions dans la société, mais de l'élaboration du prototype humain. Pour le Saint, seule la vie du moine comporte la tension de l'homme vers l'image qui le rend conforme à sa nature profonde, tout humanisme non monacal étant exclu de cette image.

A l'époque de saint Bernard, explique dom Leclercq, les valeurs de l'humanisme n'étaient pas suffisamment explicitées — comme elles le sont aujourd'hui — pour que l'humaniste prenne en charge le rôle qui lui revenait dans la construction du modèle de l'homme.⁴¹



Mais est-ce bien là l'enjeu ? Ces décalages sont-ils dus à une

38. *Ib.*, p. 145.

39. *Ib.*, p. 188-189.

40. Par exemple : *Epistola II, ad Fulconem puerum, qui postea fuit Lingonensis Archidiaconus*, dans *Sancti Bernardi abbatis Clarae-Vallensis opera omnia*, éd. MABILLON, Paris, 1939, t. I, pars prior, col. 111 à 121.

41. D. J. LECLERCQ, *Aspects...*, p. 145.

évolution continue du monachisme dans la tradition de l'Église, ou ne remettent-ils pas plutôt en cause le projet monastique qui lie le moine au destin de l'homme en le définissant par l'éternité du Verbe — au delà de toute histoire — dans l'être même des choses ? En d'autres termes, dans l'exemple cité, le projet monastique peut-il coexister avec un humanisme qui lui est externe ? Pareille purification du monachisme implique, semble-t-il, des prises de position théologiques qui ne sont pas sans poser certains problèmes quant au sens même de la révélation. Afin de bien comprendre le renouveau conciliaire et mieux construire, ce sont ces problèmes qu'il convient de poser.

Qui de vous en effet, s'il veut bâtir une tour, ne commence par s'asseoir pour calculer la dépense et voir s'il a de quoi aller jusqu'au bout ? De peur que, s'il pose les fondations et se trouve ensuite incapable d'achever, tous ceux qui le verront ne se mettent à se moquer de lui, en disant : « Voilà un homme qui a commencé de bâtir et a été incapable d'achever ». ⁴²

La révélation chrétienne est l'affirmation que le principe d'être et de signification, celui de toute chose et de tout langage, n'est pas un démiurge, mais Dieu lui-même, le Verbe, Fils de Dieu rédempteur ; et donc la trame même des significations ne trouve consistance que dans la convergence vers ce noyau qui « articule » toute la phrase cosmique : le Verbe. « Je suis le vrai cep et mon Père est le vigneron... vous êtes les sarments ». ⁴³

Le chrétien est celui qui croit que tous les mots de son langage puisent leur signification dans leur référence ultime à la révélation du Verbe. Parmi ces mots il en est de privilégiés : liés de façon particulière à la Révélation, leur extension coïncide avec l'ensemble de la structure qui relie le Verbe à tout langage. Formulés par la révélation même, ils innervent l'activité récapitulatrice du Christ. Ce sont les mots de « Prophète », de « Prêtre », de « Peuple », etc. Le mot « Moine » est un de ceux-là. On ne le trouve pas formulé comme tel dans l'Écriture, mais il est la retranscription dans notre culture du mot « Pauvre ». Les moines sont ces pauvres de Yahvé qui furent à la source de toute la littérature psalmique. Ils ont véhiculé à travers notre civilisation chrétienne la figure humaine du Pauvre de Dieu, vivant par leur pauvreté et leur psalmodie la relation type avec Dieu, leurs frères les hommes, le cosmos et eux-mêmes. ⁴⁴

Il y eut au cours des siècles des réactions contre le monachisme, mais elles visaient plutôt ce rigorisme formel qui a fait du monachisme un monasticisme. Nous n'avons pas à juger de ce qu'était le bénédictinisme à la fin du XII^e siècle et de ce qui motive chez saint François une certaine réserve vis-à-vis du mode de vie des « moines » de son

42. Luc, 14, 28-31.

43. Jean, 15, 1 et 5.

44. Cf. A GELIN, *Les pauvres de Yahvé*, éd. Cerf, Paris, 1953.

temps. Mais où François puisa-t-il ce souffle qui fit de ce commerçant d'Assise, joyeux drille comme il en est tant, ce génie de l'histoire, si ce n'est à la même source qu'un saint Antoine du désert, un saint Séraphin de Sarov, etc. ?

Pour ne pas rester sur des impressions plus ou moins vagues, il nous faut dégager dans ces quelques traits non plus « l'état » de vie contemplative, mais « la vie » monacale dans son élan fondamental, élan qui se retrouve identique au delà de modulations, dans toute grande figure de moine. Et pour cela, nous ne pouvons mieux faire que d'utiliser à nouveau, parmi d'autres travaux, ceux de dom Leclercq lui-même.

On sait maintenant qu'il faut juger tout monachisme par référence à l'érémisme premier : une institution demeure monastique dans la mesure où elle conserve quelque chose d'essentiel à l'érémisme : la solitude en vue de la vie contemplative, c'est-à-dire de la prière aussi continue que possible, et de la pénitence.⁴⁵

A la lumière de ce principe, nous superposerons, en quelque sorte comme en filigrane, les visages des grands moines et nous les fondrons au visage de saint Antoine du désert, leur père à tous, tel que décrit, dans le récit de saint Athanase, commenté par la littérature des *Apophtegmes*, de l'*Histoire des moines* et des *Conférences* de Cassien.⁴⁶ Puis nous tenterons de dégager les dimensions traditionnelles de l'élan monastique.

DIMENSIONS TRADITIONNELLES DE LA VIE MONASTIQUE

QUÊTE DE DIEU. — Quelle que soit la manière, normative et juridique ou descriptive, d'aborder le monachisme, la quête de Dieu se révèle comme le dynamisme foncier du moine. Saint Antoine rêvait à

45. D. P. LECLERCQ, *L'érémisme en Occident jusqu'à l'an mil*, article dans *Le millénaire du Mont Athos 963-1963. Etudes et Mélanges*, éd. de Chevetogne, 1963, t. I, p. 161 à 180. cit. p. 178.
46. Ces textes fondamentaux seront donc :
 1. St ATHANASE, *La vie de Saint Antoine*. P.G. 26, col. 338 et suiv. ou traduite en latin par Evagre d'Antioche : PL 73, 127 et suiv. C'est ce texte que nous utiliserons.
Dans l'interprétation de cette vie de saint Antoine et son rôle comme figure clé du monachisme, nous avons utilisé le travail de L. BOUYER, *La vie de saint Antoine, essai sur la spiritualité du monachisme primitif*, éd. de Fontenelle, Abbaye de Saint-Wandrille, 1950.
 2. *Les Apophtegmes* : PG 65, 71-440 ; PL, 73, 855-1022, 1025-1066.
 3. *Histoire Lausique*, éd. Butler, Cambridge, 1891-1904, 2 vol.
 4. J. CASSIEN, *Institutions*, Sources Chrétiennes n° 109. Paris, 1965, et *Conférences*, S.C. n° 42, 54, 64, Paris, 1955, 57, 59.

la communauté parfaite des premiers apôtres groupés autour de Jésus, lorsqu'il entend lire dans son église le texte de Matthieu : « Si tu veux être parfait, va, vends tout ce que tu as, donne-le aux pauvres, et viens, suis-moi, tu auras un trésor dans le ciel ». ⁴⁷ Ce texte sera une des bases scripturaires du départ monastique. Il indique : un rejet du monde des valeurs, une *sequella*, et l'assurance que le réel est fondé dans l'Objet que l'on suit et uniquement là. ⁴⁸

47. *Vie d'Ant.*, PL, 73, 1276.

48. L'appel monastique apparaît toujours — même si cela n'est compris qu'ultérieurement — dans un absolu. Il n'est pas question de possibles — vocations parmi d'autres —, mais d'une vision du Vrai qui ne laisse à l'apprenti-moine que deux alternatives : la fidélité ou la trahison. Souvent, cet appel revêt la forme d'un verset évangélique paraphrasant le « Viens et suis-moi ». Ainsi, par exemple :

— chez saint Bernard : « Veritatem vero ipsam interius jugiter audiebat clamantem ac dicentem: « Venite ad me qui laboratis et onerati estis, et ego reficiam vos. Tollite jugum meum super vos et invenietis requiem animabus vestris » (Matth. 11, 28-29) GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Vie de saint Bernard*, dans *Sancti Bernardi Opera Omnia*, Mabilion, t. II, pars altera, 2097 c.

— chez saint Benoît : « ...sed cum in eis (liberalibus studiis) multos ire per abrupta vitiorum cerneret, eum, quem quasi in ingressu mundi posuerat, retraxit pedem : ne si quid de scientia ejus attingeret, ipse quoque in immane praecipitium totus iret... soli Deo placere desiderans, sanctae conversationis habitum quaesivit » S. GREGOIRE LE GRAND, *Vie de saint Benoît*, I, Acta Sanctorum, Martii, a J. Bolland, III, 277 B.

— chez saint François : « ...cum essem in peccatis, nimis mihi videbatur amarum videre leprosos, et ipse Dominus conduxit me inter illos, et feci misericordiam cum illis. Et recedente me ab ipsis, id quod mihi videbatur amarum, conversum fuit mihi in dulcedinem animi et corporis, et postea parum steti et exivi de saeculo » Saint François, Testament, 1-3, dans les *Opuscules de saint François d'Assise*, Paris 1955, p. 146.

— chez saint Augustin, l'absolu de l'appel monastique apparaît encore davantage. Augustin sort du manichéisme, il vient de se rendre compte qu'il n'y a qu'une vérité, et qu'un ordre de vérité : « Et inspexi caetera infra Te, et vidi nec omnino esse, nec omnino non esse : esse quidem, quoniam abs te sunt; non esse autem quoniam id quod es, non sunt. Id enim vere est, quod incommutabiliter manet. Mihi autem inhaerere bonum est : quia si non manebo in illo, nec in me potero ». C'est au cœur de cette découverte d'un Absolu, qu'il reçoit l'appel. Venant d'entendre le récit de la vie de saint Antoine, c'est le célèbre : « Tolle, lege »; il lit le texte de Paul : « Ne vivez pas dans les excès... mais revêtez-vous de Notre Seigneur Jésus-Christ... » (Rom., 13, 13-14). Cet appel le projette dans la vie monastique : « Convertisti enim ita me ad te, ut nec uxorem quaerem, nec aliquam spem saeculi hujus » AUGUSTIN, *Confessions*, livre 7, 11 et livre 8, 12.

Cette unité du projet monastique, perçue dans l'appel, unité qui laisse un choix moral, mais qui ne laisse pas de choix ontologique, qui peut laisser autonome l'adhésion du cœur mais qui ne laisse plus autonome la vision, est explicitée parfois dans le commentaire de l'appel à Abraham : « Sors de ta terre, et de ta parenté, et de la maison de ton père » (CASSIEN, *Conférences de l'abbé Paphnuce*, 3°).

Ce qui fait que cette suite devient une quête est explicité au mieux dans tous les commentaires monastiques du *Cantique des cantiques*. L'Époux est venu, il a fasciné l'épouse ; puis il est parti. L'épouse est alors toute tendue vers l'Époux, elle veut le suivre, le retrouver, elle demande partout où il est, elle n'a de cesse de le revoir. L'âme du moine est cette épouse qui brûle du désir de voir Dieu. Dans la condition terrestre, cette vision n'étant pas donnée immédiatement, le moine quête cette vision autour de lui. Il la quête dans les choses, il la quête dans ce qui devient pour lui un pèlerinage terrestre.⁴⁹ Puisque le moine a perçu dans l'appel initial que tout réel est fondé dans l'Objet qu'il recherche, cette quête de Dieu est aussi une quête du sens des choses.⁵⁰

Tout moine est alors, de fait, un itinérant. Qui dit quête dit pour-

49. Il ne saurait être question de retracer ici le rôle des commentaires du Cantique des Cantiques dans l'histoire de la vie monastique. Ceux d'Origène et de Grégoire de Nysse ne font que jeter les bases de toute une littérature spirituelle. « Le Cantique des Cantiques contient, selon Grégoire de Nysse, une philosophie, celle du Saint des Saints ; elle nous montre la route vers Dieu et correspond à l'âge parfait de la vie spirituelle. Son secret se résume en un mot : « Aime ». Dieu est ineffable... mais nous pouvons le connaître indirectement par la ressemblance qu'ont avec lui ses créatures. C'est principalement vrai de l'âme... L'homme ne voit plus Dieu en se voyant parce que son cœur n'est plus pur ; si nous le purifions, Dieu y reparaitra » (GILSON, *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934, 29). Saint Grégoire, à son tour, commenta le Cantique des Cantiques et après lui, le moyen âge voit dans le commentaire de ce texte le moyen de formuler toute une théologie de l'amour, qui reprenant l'*Art d'aimer* d'OVIDE et le *De amicitia* de CICERON permet d'intégrer ces œuvres à la quête de Dieu qui seule leur donne un sens.

Sur l'importance et le rôle du commentaire du Cantique des Cantiques dans la littérature monastique au moyen âge, J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs monastiques du moyen âge, l'amour des lettres et le désir de Dieu*, Paris, 1956 : « Le Cantique est le poème de cette recherche qui est tout le programme de la vie monastique : Quaerere Deum ; une recherche qui ne s'achèvera que dans l'éternité, mais qui reçoit déjà sa réelle satisfaction dans une possession obscure ; et celle-ci fait croître le désir, lequel est, ici-bas, la forme de l'amour » (p. 85). C'est dans ce sens qu'autour du commentaire de saint Bernard gravitent une multitude de textes : commentaires d'Isaac de l'Etoile, de Gilbert de Stanford, de Guillaume de Saint-Thierry, de Richard de Saint-Victor, etc.

50. D'où, dès le début de son histoire, cette compréhension du monachisme en termes de sagesse. On parle du monachisme comme « philosophie » : « Pour Origène, précisé en cela par nombre d'auteurs, dont Grégoire de Nysse, le chrétien parfait, le moine, est aussi un philosophe : la vraie sagesse réside dans l'état ascétique ». J. DECARREAUX, *Du monachisme primitif au monachisme athonite*, dans *Le millénaire du Mont Athos 963-1963*, p. 20. L'auteur cite le travail de G. BARDY, « Philosophie » et « philosophie » dans le vocabulaire chrétien des premiers siècles, dans R.A.M. t. 35, Toulouse 1949, 107-108. Dans son travail, *Origène précurseur du monachisme*, H. CROUZEL dégage les grandes lignes de cette sagesse monastique chez Origène (*Théologie de la vie monastique, Etudes sur la tradition patristique*, Paris, 1961, p. 15-16).

suite, recherche, pèlerinage, itinérance. Le vœu de stabilité de certains moines n'est pas en contradiction avec cette itinérance. Lorsque l'un d'eux sort de sa famille, de son monde, de ses valeurs, pour aller vers le cloître, il n'accomplit pas là un geste transitoire dans sa vie, mais un geste fondamental qu'il revit jour à jour dans le quotidien. Ce geste en fait ici-bas un perpétuel pèlerin, et le cloître n'est que l'expression de cette itinérance. D'autres moines préfèrent une itinérance plus incarnée, ils choisissent leur âme pour cloître, et l'univers pour lieu de ce cloître.⁵¹

Cette dimension explique l'ambiguïté des règles et des constitutions qui jamais ne peuvent régir l'itinérance. Les conseils du « maître spirituel », les exemples des « vies des saints » apparaissent, au cours de l'histoire de la vie monastique, beaucoup plus aptes à épouser et guider cette itinérance.⁵²

RYTHMES. — Cette itinérance n'est pas celle du girovague, elle a ses rythmes internes, ses étapes fixes. La succession temporelle de ces

51. « Toi qui suis le Christ et l'imites, tu vis dans la parole de Dieu, toi qui médites sur la loi jour et nuit, toi qui t'exerces dans ses commandements, tu es toujours le sanctuaire et jamais tu n'en sors. Ce n'est pas dans un lieu qu'il faut chercher le sanctuaire, mais dans les actes, la vie, les mœurs... si tu sers le Verbe de Dieu, tu es dans le sanctuaire, n'en aie aucun doute » ORIGÈNE, Hom. in Lev. 12, 4, cité par CROUZÉL, *Origène précurseur du monachisme*, op. cit., p. 17.

Ce fut là le seul cloître de tous ces ermites itinérants dont beaucoup n'ont pas laissé de traces tangibles dans l'histoire; ces hommes « dont on ne sait rien, ou presque rien, parce qu'ils n'ont rien « fait »; ils se sont contentés d'« être » en présence de Dieu » (J. LECLERCO, *L'éremitisme en Occident*, dans *Le millénaire du Mont Athos*, p. 162).

Une bonne image de ces errants au monde nous est donnée dans ces *Récits d'un pèlerin russe*, où, dans la tradition du monachisme orthodoxe, nous sont racontées les aventures d'un pèlerin de Dieu (*Récit d'un pèlerin à son père spirituel*, trad. J. Laloy, Livre de vie n° 63, Paris).

52. Cette incapacité de toute forme législative à enclore la vie monastique sera perçue dès le début du monachisme. Lorsque Pakhôme réussira à « formaliser » un type de vie cénobitique, certains moines égyptiens continueront à croire que seule la vie solitaire permet le plein épanouissement de la vie charismatique du moine : c'est la première réaction d'un esprit qui ne veut pas se laisser étouffer par la lettre, on préfère le risque de la superficialité et de l'indiscipline au risque de l'écrasement de la loi... « réaction sourde, mais qui ne cessera jamais de se faire sentir à travers toute l'histoire monastique, spécialement en Orient. On peut la formuler en disant que le monachisme est de l'ordre des charismes, de la liberté spirituelle, et qu'il apparaît donc comme contraire à sa nature profonde et originelle de l'enfermer dans une législation, une organisation, si bien conçues qu'elles soient. Non seulement, si l'on veut, l'habit ne fait pas le moine, mais ce n'est pas non plus la règle qui le fait, ni l'obéissance matérielle au supérieur, ni aucune pratique réglée, mais seulement la vie intérieure à laquelle toutes les pratiques sont ordonnées, et qu'aucune pratique, si bien ordonnée qu'elle soit, ne saurait produire comme telle. Le vrai moine, ce n'est pas, ce ne sera jamais celui qui est arrivé à conformer son comportement à un cadre, même idéal :

étapes est d'autant plus variable que l'Objet de cette quête est Maître du temps. Mais toutes ces étapes sont nécessaires à la quête, définies par ce qu'il y a d'immuable en l'homme dans son schéma d'ouverture sur l'Éternel. Aussi le monachisme prend-il ses racines à travers l'explicitation historique refaite dans le message de Jésus, dans la nature humaine telle qu'issue du Verbe de Dieu. Les analogies entre le monachisme chrétien et le monachisme hindou ou bouddhique — pour ne citer qu'eux — ne viennent pas d'une dépendance historique, mais de ce que, au delà des divergences de culture, la nature de l'homme est une. C'est ce qu'exprime la littérature monastique en associant le moine au nouvel Adam. « Nouvel Adam au milieu du désert sauvage dont il a fait un paradis ». ⁵³

La vie d'Antoine retrace les rythmes de cette quête, cette croissance de la vie de l'homme conquérant son destin. Ayant quitté sa sœur, ses champs et sa maison, Antoine s'associe à quelques quêteurs de Dieu près de son village, il partage leur abandon du monde, leur fraternité, leurs vertus. ⁵⁴ C'est la première étape de la quête : le *cœnobium*, dépouillement extérieur et vie commune. Les choses ne sont plus voulues pour elles-mêmes, car on a compris dans l'appel initial que leur seule véritable consistance est la lumière divine que l'on recherche. Le « contemptus mundi » ⁵⁵ des écrivains monastiques

c'est le « spirituel » par excellence, et le « spirituel » juge de tout ne peut être jugé par aucun critère extérieur » (L. BOUYER, *La spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, éd. Montaigne Aubier, 1960, 394-395).

Saint Benoît avait bien compris que le monachisme ne peut s'inclure dans la loi et même dans le seul cénobitisme (lui-même n'avait-il pas commencé sa vie monastique seul dans la solitude de Subiaco selon la plus pure tradition des Pères du désert ?). Aussi termine-t-il sa règle en soulignant qu'elle est écrite pour ceux qui commencent dans la vie religieuse. « Quant à ceux qui tendent vers cette vie dans sa perfection, ils ont les enseignements des saints Pères, dont l'observance conduit l'homme aux sommets de la perfection ». La loi monastique n'est là que pour apprendre, elle est un point de départ ; après la loi, seul l'exemple des aînés peut encore aider, d'où l'importance du guide spirituel, cet aîné qui se situe entre la loi et le pur souffle de l'esprit. C'est le rôle conféré aux « Abbés » dans tout le monachisme primitif ; les anachorètes du désert n'avaient pas de règle, mais ils allaient recueillir les « dires » de leurs aînés, dires dont les apophtegmes ne sont que les recueils. Lorsque le maître spirituel est mort, on écrit sa vie, cette dernière est encore un guide (Lire I. HAUSHERR, *Direction spirituelle en Orient autrefois, Orientalis christiana analecta*, vol. 144, Rome, 1955, 39 et suite).

53. J. LECLERCQ, *L'éremitisme en Occident, Le millénaire...*, p. 179.

54. *Vie*, 128-129.

55. Peut-être, avant de faire une évocation technique du *Contemptus mundi*, est-il utile de faire une « démythologisation » du mot monde. Ce monde du « contemptus mundi » est exactement le « monde » dans le sens le plus banal où nous l'employons quotidiennement : monde de nos préoccupations communes. Celui qui veut savoir ce qu'est le monde de saint Jean, qu'il ouvre sa télévision ou son poste de radio, qu'il traîne son regard sur quelque kiosque de journaux, qu'il aille dans la rue et observe la vie dans le concret de son déploiement. Quelle est la motivation de tout ce mouvement, le pour-

n'est pas fondamentalement le mépris des choses, c'est le mépris du monde de saint Jean, le mépris de ces choses qui prétendraient à l'autonomie, indépendamment de la lumière de Dieu qui les fait être.

La chasteté n'est pas un mépris du sentiment passionnel et de la vie sexuelle, elle est simplement l'affirmation du réel des choses, à la

quoi profond de tout ce faire, de toute cette publicité, de toute cette intention qui se fixe sur elle-même ? Lorsque par hasard, nous croisons une lueur de vérité dans ce monde, quel est le poids de son affirmation ? Peut-être, dans ce monde de « valeurs » qui glissent de nos doigts, quelques-unes semblent percer quelque ouverture hors d'un « mondocentrisme » ; ainsi le jeu, — le sport, l'érotisme, le jeu du hippie — semble tenter une percée sur un « non-monde »... Quelle est la teneur de cette ouverture ? (Entendons-nous : il est question ici d'un monde « brut », tel que vécu quotidiennement, sans aucune purification : l'Art est déjà une étape purificatrice — qui associe d'ailleurs étrangement le moine à l'artiste). Imaginons au carrefour d'une de nos cités le prophète criant : « Tout ce que vous faites n'a de sens qu'à la lumière du Verbe ! »... Le monde, c'est l'impossibilité très concrète et quotidienne que nous ressentons tous d'accomplir ce geste essentiel ; ce sont ces haussements d'épaules, ces sourires (la pudeur du monde !), ...c'est l'industrie, l'usine, la publicité, la guerre, le sexe, la politique.. Tout ce qui tourne sans conscience de cette Voix de l'intérieur, qui plus creux que le psychologisme ou le sociologisme, fonde l'être et son salut... et crie dans le désert. Le monde n'est pas une « intention morale », il est l'inertie de l'être, le mensonge épidermique qui tisse notre quotidien. C'est pour ce monde que Jésus n'a pas prié (Jn. 17, 9).

Dans un discours adressé à ses frères, Antoine rassemble les principales composantes du monachisme et montre quelle doit être l'attitude du moine face au monde (*Vie*, 135). A partir de deux versets bibliques : « Le temps de nos années est de soixante ans, quatre-vingts si la vigueur y est, mais leur grand nombre n'est que peine et mécompte » (Ps. 89) et « J'estime en effet que les souffrances du temps présent ne sont pas à comparer à la gloire qui doit se révéler en nous » (Rm 8, 18), l'ascète illustre comment celui qui installe sa vie dans le commerce des valeurs présentes, ne reçoit dans les échanges de ce commerce que les biens proportionnels à ces valeurs :

« Dans cette vie présente, les échanges commerciaux partagent des valeurs équivalentes : celui qui vend ne reçoit pas davantage que la valeur de l'objet de sa vente » (135 A).

Par contre, celui qui a installé sa vie dans l'au-delà de ces valeurs, doit peut-être abandonner dans ce nouveau commerce quelques possessions et jouissances, mais combien petites et éphémères à côté de l'infini du Ciel qui l'attend :

« Lorsqu'on abandonne le monde, on ne doit pas considérer avoir perdu grand'chose, car toute la terre comparée à l'infinité des cieux est petite et passagère » (135 C).

Il est clair qu'en un tel échange l'homme n'a ni à se glorifier lui-même ni à s'attrister à cause de ce qu'il perd ; de toute façon, ce monde qu'il s'agit d'abandonner maintenant lui sera retiré à sa mort. Pourquoi se justifier dans l'arbitraire et le passager :

« Que les chrétiens n'aient aucun souci de ces choses qu'ils ne peuvent emporter avec eux » (135 D).

Ainsi, toute vérité doit se définir non pas à partir du temporel, mais à partir de l'éternel. La vertu humaine consiste à recentrer l'homme sur l'axe

lumière du Royaume « manifestée » dans les Écritures et la puissance de Dieu. « A la résurrection, en effet, on ne prend ni femme, ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel. Et pour ce qui est de la résurrection des morts n'avez-vous pas lu l'oracle dans lequel Dieu vous dit : « Je suis le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob ? ». Ce n'est pas de morts mais de vivants qu'il est le Dieu ». ⁵⁶ La chasteté n'est pas un mépris, mais l'affirmation du caractère accidentel de la passion et de la sexualité. Cette quête de Dieu étant quête de l'essentiel, quête de connaissance et d'amour, quête du principe de vie, quête d'une participation au geste créateur, ne peut se laisser fasciner que par l'essentiel. La passion et la sexualité ne prennent consistance que greffées sur la charité. L'essentiel est cette charité à laquelle le moine veut s'offrir, non pas par le biais de la relation binaire du couple, mais dans l'immédiat et l'universel de la

qui l'identifie et donc à réorienter la définition de l'homme à partir de l'Éternel. Ce travail est un travail conforme à la nature même de l'homme puisque l'être de notre nature prend sa consistance en ce lieu fondamental :

« Ce travail est connaturel à l'homme, et, en quelque sorte on peut dire que c'est cela qu'attend notre volonté » (136 D).

En effet, l'homme est, de par sa nature, serviteur de l'Éternel : le serviteur ne peut exiger immédiatement le prix de son travail, mais doit s'appliquer au service qui le définit ; et l'homme doit avoir toujours sous les yeux cette fin qui est toute l'ordination de son être, ce temps où cesse le transitoire, où cesse le mensonge, temps de paix :

« Il cessera, l'amour de la femme ; il s'éteindra, l'incendie de la passion ; entre nous, nous nous remettrons nos fautes... » (136 B).

Cette vision de justice rend l'homme déjà juste :

« parce que la crainte du jugement et des peines dissout la passion de la chair et retient comme un roc l'âme qui tombait » (136 C).

Ce mépris du monde sera à la base de toute la littérature monastique centrée autour du thème « contemptus mundi ». Il arrivera, bien sûr, que ce thème développé pour lui-même, apparaisse comme un véritable mépris de la création, c'est alors l'hypertrophie d'un thème privé du souffle qui l'anime. Cette première attitude du moine face au monde ne constitue pas le tout de la relation du moine à la création. Elle n'est qu'un point de départ, celui d'une constatation : l'échec du monde voulu pour lui-même. Fixer le monachisme à ce point de départ serait briser son élan. C'est le risque d'un monachisme qui se définirait trop exclusivement par le cénobitisme. Pour suivre l'histoire de la littérature sur le « contemptus mundi », voir R. GREGOIRE, *Introduction à une étude théologique du « mépris du monde »*, dans *Studia Monastica*, vol. 8, fasc. 2, 1966, 313-328 :

Le monde n'est qu'une étape ; on ne s'accorde pas à du provisoire, à du transitoire, à de l'éphémère... La rédemption cosmique est intrinsèquement une œuvre de régénération et de rétablissement sous l'autorité du Christ (321).

Puis les nombreux travaux de R. BULTOT qui constituent une véritable historiographie du sujet. Citons entre autres : R. BULTOT, *Moines d'aujourd'hui et moines d'autrefois. Ruptures et continuités nécessaires*, dans *La vie spirituelle*, n° 525, mars 1966, p. 321.

56. Matt. 22, 30.

nudité de la croix. Par son choix de l'essentiel le moine se greffe sur l'arbre de vie pour vivre de Dieu et voir en lui le monde. La chasteté n'est pas le célibat, elle est l'affirmation de l'essentiel, le célibat n'est que l'expression (l'incarnation) de cette affirmation.

De même, la pauvreté est l'affirmation qu'il n'est pas dans le vrai des choses d'être la propriété de l'homme. Et l'obéissance est cette même affirmation que l'être de l'homme, sa destinée, n'est pas dans l'indépendance de son vouloir, mais dans la réalité d'une liberté qui le rend fils de Dieu.

Dans sa fraternité, le *Déicole* — serviteur de Dieu — Antoine s'adonne à ce dépouillement. Il imite ses frères dans chacune des vertus qu'ils possèdent. Il a surtout les yeux fixés sur ce vieillard, ancien dans la vie monastique qui, par son seul rayonnement, sans échange de parole, éclaire la route de l'apprenti moine. C'est alors qu'Antoine acquiert ses premières vertus, celles qui sont liées au *caenobium* : continence, joie, sobriété, amour de la lecture...⁵⁷ Vertus qui lui permettent de vaincre les premières tentations : celle du retour en arrière,⁵⁸ celle de la bonté des choses en elles-mêmes, tentations qui ne sont que la réaction au dépouillement extérieur, miroitement du mensonge dans les choses.

Cette lutte contre la tentation du retour en arrière dévoile au moine un aspect du réel jusqu'ici non explicite qui va le mener à la seconde étape, celle de l'*anachorèse*. Le mensonge du monde pouvait se concevoir comme le fait de l'homme pécheur, l'homme dont la faiblesse corrompt les choses. Mais, dans sa lutte pour se dégager du monde, Antoine découvre l'Esprit du monde. Cet esprit se manifeste comme indépendant. Sa présence dans l'univers et les choses est antérieure à celle de l'homme. La malice de cette présence ne peut venir de Dieu, source de toute bonté,⁵⁹ ni de l'homme, car la lutte de ce dernier pour le vrai fait éclater dans le mensonge des choses un jeu de forces dépassant l'intention de l'homme. Là où l'homme ne témoi-

57. L. BOUYER remarque combien la conquête de ces vertus est inconciliable avec tout humanisme : « Il ne faut pas hésiter à l'avouer, la conception de la vie spirituelle qui est ici impliquée s'oppose directement à toute recherche d'un humanisme stabilisé ici-bas, telle que nous la concevons depuis la Renaissance, et telle qu'on a essayé de l'acclimater dans le christianisme » (L. BOUYER, *La vie de saint Antoine*, p. 65).

58. Le mensonge des choses ne se laisse pas ainsi démasquer, et puisque c'est ce mensonge des choses que la quête de Dieu a fui, il est normal que ce soit par ce mensonge que se manifestent les premières difficultés de la quête. C'est pourquoi la littérature monastique commente souvent le verset de Luc (9, 62) : « Quiconque a mis la main à la charrue et regarde en arrière est impropre au Royaume de Dieu » (*Vie Ant.*, 136 C ; S. BERNARD, *Epistola I, ad Robertum nepotem suum*, 9 ; S. FRANÇOIS, *Première règle*, 2, 10).

59. « Hoc primum debemus mentibus affligere, nihil tamen Deum fecisse quod malum est, nec ab ejus institutione daemonum coepisse principia : perversitas ista, non naturae, sed voluntatis est vitium » (*Vie Ant.*, 137 C).

gne que de la faiblesse se révèle le vice qui utilise la faiblesse.⁶⁰ Antoine perçoit alors que pour être fidèle à sa quête de Dieu il doit interioriser sa purification. L'ascèse des vœux s'attaque au mensonge des choses, par elles Antoine a découvert le menteur, c'est à lui maintenant qu'il veut s'en prendre, non plus masqué derrière l'illusion d'une autonomie des choses, mais dans le face à face. Pour ce faire, Antoine le cherche en son antre, le royaume de la mort qu'est ce premier tombeau où Antoine se retire, puis le désert, ce royaume du vide.⁶¹

Cette étape ne peut s'accomplir que dans la solitude car c'est là que la personification du mensonge et de l'hypocrisie se montre à nu. Lutte plus âpre que la première : l'Ennemi joue ici le tout pour le tout; s'il s'est démasqué dans le face à face, il ne pourra plus jouer dans le clinquant des choses. Cette solitude est le haut lieu de la guerre avec le Mauvais, à tel point qu'elle a donné son nom au monachisme.⁶² Le sommet de ce haut lieu est la solitude du Christ en croix. Aussi l'Ennemi est-il déjà vaincu et il le sait.⁶³

Le moine saura triompher dans la mesure où il laissera en lui la victoire du Christ se manifester, ce, par la prière la plus continue possible.⁶⁴ par la méditation, la fidélité et l'imitation : « Si quelqu'un me sert, qu'il me suive, et où je suis, là aussi sera mon serviteur ». ⁶⁵ La victoire s'avère facile : « Mon joug est doux et mon fardeau léger ». ⁶⁶ Le Malin, déjoué, apparaît dans toute la superficialité de son truquage. Celui qui a centré sa vie sur la vie du Verbe rédempteur peut percer par la lumière du Verbe, le principe même de la fausseté.⁶⁷

60. Vice donc antérieur à la faiblesse humaine : « Boni (esprits bons de par leur nature puisque issus de Dieu) etenim utpote a Deo conditi, ex proprio mentis arbitrio ad terras ruere de coelis; ibique in coeni sordibus volutati, gentilitatis impias constituere culturas; et nunc de nobis torquentur invidia... » (*Ibidem*).
61. *Vie*, 131 B et 133 A.
62. Monos, Monakôn : solitaire, homme vivant seul ; sur l'étymologie des principaux mots concernant le monachisme : J. DECARREAU, *art. cit.*, p. 19-21.
63. Antoine raconte comment il a perçu cette présence d'un sens de l'échec dans la parole de l'Ennemi : C'est en ces mots que ce dernier se révèle un jour au moine : « Nam ego miserabilis factus sum. Rogo, nonne legisti : Quia defecerunt inimici frameae in finem, et civitates eorum destruxisti ? En nullum jam habeo locum, nullam possideo civitatem, jam mihi nulla sunt arma : per omnes nationes cunctasque provincias Christi personat nomen... » (*Vie*, 145 B).
64. Cette prière continue est l'activité principale du moine, elle est à la base de tout l'hésychasme oriental et de la méditation occidentale. Sur l'hésychasme, lire : *La prière de Jésus* par un moine de l'Eglise d'Orient, éd. Chevetogne, 1951 ; sur la prière en Occident : J. LECLERCQ, *Initiation aux auteurs...*, aux mots *Méditation*, 21-29 ; *Prière*, 27-40, etc.
65. Jean, 12, 26.
66. Matt. 11, 30.
67. Cette expérience de l'Ennemi ne s'acquiert qu'après une première étape de dépouillement intérieur. Elle se révèle alors comme fondamentale dans la

LUMIÈRE DIVINE ET TRANSPARENCE DE LA NATURE. — Cette lumière du vrai redonne au moins la transparence de sa nature. Celui-ci peut vaincre l'autonomie du Faux par le principe de l'être qui lui est premier. Il ne s'agit pas ici de manichéisme, mais de la reconnaissance d'un ordre : l'ordre évangélique selon lequel tout ce qui est vrai, dans la lumière, est christique ; et selon lequel tout ce qui n'est pas branché sur cet « arbre de vie, sève de Dieu, est faux et mensonge parce que nécessairement sous l'emprise du menteur. Ce sont les deux cités de saint Augustin, entre elles il n'y a rien. Ce ne sont pas deux cités égales qui se divisent le monde, car seule la cité du Verbe est créatrice, fondatrice d'être et d'éternité. L'une s'étend sur la totalité du monde, et le manifeste dans le mensonge de sa finitude : c'est la souffrance de la « création assujettie à la vanité, en attente de la révélation ». ⁶⁸ L'autre s'étend sur cette même totalité du monde mais cette fois-ci libérée par la Croix et cette participation à la Croix qu'est la « révélation des fils de Dieu ». ⁶⁹ Cette dernière seule est le vrai lieu des choses, c'est la cité de Dieu. Dans cette libération, le moine, malgré les privations et les fatigues de la lutte, retrouve en sa chair la transparence du vrai. Après vingt ans de solitude et de combat, en toute paix et tranquillité, Antoine apparaît au monde : « Ils furent tous stupéfaits par la grâce de son visage et la dignité de son corps : l'immobilité ne l'avait pas épaissi, aucune pâleur ne marquait ses veilles et ses combats : au contraire, la beauté de ses membres avait traversé le temps... ». ⁷⁰ L'auteur poursuit en indiquant que ce corps laissait transparaître la pureté de l'âme, non déformé par l'illusion et l'apparence, il avait conquis sa conformité à la nature. De là vient l'importance de la Transfiguration dans la spiritualité monastique.

En regardant son Père, Jésus entraîne les disciples qui sont avec lui à le voir tel qu'il est, au delà de l'épaisseur du monde. C'est alors

manière de percevoir la Création et son sens, de même que le rôle de l'homme dans cet achèvement. Aussi ne peut-il y avoir de véritable vie spirituelle sans démonologie. On retrouve à la base du monachisme le verset de Paul : « Nous n'avons pas à lutter contre la chair et le sang, mais contre les principautés, contre les puissances, contre les chefs de ce monde de ténèbres, contre les esprits de malice répandus dans l'air » (Eph., 6, 12 : *Vie d'Ant.*, 137 B ; CASSIEN, *Conférences de l'abbé Serenus, des principautés*, SC 54, etc.). « Ces diableries ne sont pas un élément détaché, comme aberrant dans leur histoire et leur spiritualité. Elles ne sont, au contraire, qu'un affleurement très logique d'une vaste notion du mal en général qui sous-tend leur combat spirituel » (L. BOUYER, *La vie de saint Antoine*, p. 72). Cette expérience ne répugne pas au positivisme scientifique. Il y a là « bien autre chose que de la psychologie. Mais il est bon d'y reconnaître tout d'abord la valeur, la sûreté précise, étonnamment moderne d'apparence, des observations psychologiques qu'elle embrasse. On trouverait peu de documents de cette époque, chrétiens ou non, qui offrent une concordance aussi impressionnante avec les acquisitions de la psychologie analytique que nous serions tentés de croire toutes récentes » (*Ibid.*, p. 80).

68. Rm. 8, 20.

69. *Ibidem*.

70. *Vie*, 134 B, C.

la lumière divine qui est manifestée. Lumière, source de la création, qui ne retrouve sa splendeur dans la création que par la purification. Cette lumière est le but de la vie du moine. Son espérance en cette lumière est liée à l'espérance de sa prière quotidienne. Il sait que l'être même du créé est lumineux de Dieu. Ce savoir est aussi bien expérimental qu'intellectuel : tension d'amour où tout le corps participe par son appel à la résurrection, et où l'esprit s'illumine de l'Esprit parce que « l'amour est un œil, et qu'aimer, c'est voir ». ⁷¹ Amour intellectuel ou intelligence d'amour, qui fait de l'homme un être naturellement ordonné à voir la lumière de Dieu : ⁷²

Je ne comprends pas, tout de même, comment on peut avoir la certitude d'être dans l'Esprit de Dieu. Comment pourrais-je reconnaître en moi-même, d'une façon sûre, sa manifestation ?

— Je vous ai déjà dit, fit le Père Séraphin, que c'est bien simple. Je vous ai longuement parlé de l'état dans lequel se trouvent ceux qui sont dans l'Esprit de Dieu ; je vous ai expliqué aussi comment il faut reconnaître sa présence en nous... Que vous faut-il encore, mon ami ?

— Il faut que je comprenne mieux ce que vous m'avez dit.

— Mon ami, nous sommes tous les deux en ce moment dans l'Esprit de Dieu. Pourquoi ne voulez-vous pas me regarder ?

— Je ne peux pas vous regarder, mon Père, répondis-je, vos yeux projettent des éclairs ; votre visage est devenu plus éblouissant que le soleil et j'ai mal aux yeux en vous regardant.

— Ne craignez rien, dit-il, en ce moment vous êtes devenu aussi clair que moi. Vous êtes aussi à présent dans la plénitude de l'Esprit de Dieu ; autrement vous ne pourriez me voir tel que vous me voyez.

Et penché sur moi, il me dit tout bas à l'oreille :

— Rendez donc grâce au Seigneur Dieu pour sa bonté infinie envers nous. Comme vous l'avez remarqué, je n'ai même pas fait le signe de la croix ; il a suffi seulement que j'eusse

71. « Quia amor oculus est et amare videre est » RICHARD DE SAINT-VICTOR, *Tractatus de gradibus charitatis*, cap. 3, PL 196, 1203 B ; cf. le travail de G. SALET, *Les chemins de Dieu d'après Richard de St-Victor*, dans *L'homme devant Dieu, Mélanges offerts au P. H. de LUBAC*, vol. 2, Théologie n° 7, Paris, 1967, p. 73-88.

72. Ce Voir, lumière naturelle de l'âme orientée à la vision de Dieu, créée par l'auteur de la nature, est la charité. Il y a deux yeux à cette vision, vers cette lumière qui manifeste Dieu, l'amour et l'intelligence, deux yeux naturels et toujours relancés dans leurs désirs... » GUILLAUME DE SAINT-THIERRY, *Liber de natura et dignitate amoris*, cap. VIII, 21 PL 184, 393 A ; cf. J. M. DECHANET, *Amor ipse intellectus est. La doctrine de l'amour-intellection chez Guillaume de Saint-Thierry*, dans *Revue du Moyen Age latin*, Lyon, 1945, t. I.

prié Dieu en pensée, dans mon cœur, en disant intérieurement : Seigneur, rends-le digne de voir clairement de ses yeux corporels cette descente de ton Esprit, dont tu favorises tes serviteurs, lorsque tu daignes leur apparaître dans la lumière magnifique de ta gloire...

...Encouragé par ces paroles, je regardai et fus saisi d'une frayeur pieuse. Imaginez-vous au milieu du soleil, dans l'éclat de ses rayons éblouissants du midi, la face de l'homme qui vous parle. Vous voyez le mouvement de ses lèvres, l'expression changeante de ses yeux, vous entendez sa voix, vous sentez ses mains qui vous tiennent par les épaules, mais vous ne voyez ni ces mains ni le corps de votre interlocuteur, rien que la lumière resplendissante qui se propage loin, à quelques toises à l'entour, éclairant par son éclat le pré couvert de neige et les flocons blancs qui ne cessent de tomber...

— Qu'est-ce que vous ressentez ?... me demanda le Père Séraphin.

— Un bien-être infini...⁷³

Lumière, pureté, transparence, pacification, bien-être : c'est l'accomplissement monastique. Toute l'histoire des grands moines est jalonnée d'expériences de ce genre ; ils arrivent en un lieu inculte, rebelle, ténébreux, la nature même leur est hostile — le sol, la végétation, les animaux sont ligués dans leur hostilité -- mais, sereins devant la haine,⁷⁴ ils retrouvent par leur prière le regard même de Jésus vers le Père, tel que manifesté sur le mont Thabor. Alors l'opacité du mensonge disparaît, l'être se libère, la nature devient cultivable, les animaux sont pacifiés, le regard de l'homme devient pur de Dieu. L'intelligence amoureuse est créatrice par sa manifestation du Verbe ; c'est là le message monastique fondamental. « La transfiguration de la nature créée commençant dès ici-bas est une promesse du nouveau ciel et de la nouvelle terre, l'entrée de la créature dans la vie éternelle avant la mort et la résurrection ».⁷⁵ Bien sûr, ces « expériences » sont rares et expriment davantage le terme que le cheminement de la démarche monastique. Mais c'est vers ce but que s'achemine le moine, selon le don de Dieu, et comme il le peut. Son expérience spirituelle quotidienne, quoique dans l'ensemble beaucoup plus humble et

73. Extrait de l'entretien de S. Séraphin sur le but de la vie chrétienne, traduit et cité par VLADIMIR LOSSKY dans *Théologie mystique de l'Église d'Orient*, Paris, 1944, p. 225-227. Il s'agit d'un texte de la tradition monastique orientale, écrit au début du XIX^e siècle par le disciple même de saint Séraphin de Sarov dont il est question dans le texte.

74. Parmi les premières vertus qu'Antoine acquiert au « coenobium » sont celles de l'urbanité « jucunditas » et de la patience « patientia » (*Vie*, 129 A). Le saint ermite commentera aux moines venus l'écouter le verset « la colère de l'homme n'opère pas la justice de Dieu » (Jac. 1). Ces vertus seront une des caractéristiques du monachisme médiéval (cf. L. BOUYER, *La vie de saint Antoine*, p. 60).

75. V. LOSSKY, *op. cit.*, p. 228.

terne n'est viable que dans la mesure où elle est branchée sur la foi en ce ressurgissement de vérité que crée la purification, avec l'assurance que ce surgissement sera manifesté dans le Verbe, sinon aujourd'hui, du moins à la résurrection. C'est là l'enseignement des Pères du désert, de la spiritualité occidentale — telle que manifestée surtout dans la littérature monastique du XI^e siècle — et de la gnose orientale.⁷⁶

VISAGE DU MOINE. — Chevalier errant de l'infini,⁷⁷ le moine lutte avec les armes de la purification, il lutte en fraternité et seul. S'il a le courage de se battre, c'est qu'il sait que la victoire est déjà sonnée; cette assurance est toute sa force, elle fait partie de son appel aux armes, c'est son alliance, sa promesse de richesse...

— Où étais-tu, ô bon Jésus, où étais-tu ? Pourquoi n'étais-tu pas là pour soigner mes plaies ?

— Antoine, j'étais là, je regardais ton combat, visiblement tu n'as pas abandonné la lutte, je serai ton secours...⁷⁸

La croix a vaincu et c'est par amour, par création, que le Christ associe l'homme à la conquête de la liberté de la croix. Cette lutte qui burine le premier trait du visage du moine est une lutte hors-monde. Elle implique le retrait du monde. Pour que l'adversaire prenne consistance, la dualité des combattants et de leur cité doit se manifester, d'où une certaine étrangeté du moine au monde, son état

76. Voir : Tout le chapitre *La lumière divine*, de l'œuvre citée de LOSSKY. C'est à juste titre que l'auteur mentionne les difficultés irréductibles existant entre « la tradition doctrinale de l'Église d'Orient et les thomistes orientaux » concernant la nature de la lumière divine (p. 218); « ce fut — au cours du XVI^e siècle — un conflit entre la théologie mystique et une philosophie religieuse ou, plutôt, ... le Dieu de la Révélation et de l'expérience religieuse s'est trouvé confronté avec le Dieu des philosophes et des savants ». Là se manifeste le véritable problème. Il est peut-être encore plus aigu en ces jours d'œcuménisme. La pensée néo-aristotélicienne, telle que développée surtout à la Renaissance à partir d'un type d'interprétation des ordres du monde, est-elle conciliable avec la gnose orientale et la littérature spirituelle rencontrée dans le monachisme occidental du XI^e siècle ? Autrement dit, notre néo-thomisme fait-il obstacle à un œcuménisme : rend-il impossible la conciliation entre le concept et l'image, la logique et la symbolique, etc., sans que le symbole ne perde toute densité ontologique ?

77. La littérature monastique ayant employé la langue chevaleresque est énorme. Dans le cadre de cette image du chevalier de l'infini empruntée à KIERKEGARD (*Furcht und Zittern*, p. 37), mentionnons l'expression « miles Christi » que l'on trouve déjà dans notre version latine de *La vie de saint Antoine* (130 B) et qui revient si couramment sous la plume de saint Bernard et Guillaume de Saint-Thierry. A titre d'exemple, mentionnons aussi le livre de saint Bernard, *Aux chevaliers du Temple*, où Bernard s'adressant aux Templiers établit de nombreux parallèles entre moines et soldats du Christ (Mabillon, vol. primum, pars prior, 1247 et suite); de même que cette œuvre littéraire : *La Quête du Graal*, roman chevaleresque, issue du courant cistercien. Certains moines ne furent-ils pas chevaliers : saint François, saint Ignace de Loyola, etc. ?

78. *Vie*, 132 D.

de pèlerin et étranger. L'histoire enseigne que s'il y a des moines vainqueurs, il y en a aussi qui sont blessés dans le combat ; il y en a même qui tombent. Mais ce n'est pas tellement la victoire qui fait le moine — la victoire est celle du Christ — que la tension vers la lumière : les blessures ne sont pas mortelles si elles ne brisent pas cette tension qui seule permet l'espérance. Cette dimension de lutte, avec ses victoires et ses échecs fait du moine un humble et un retiré dont la seule parole est témoignage de silencieuse fidélité.⁷⁹

L'autre trait du visage du moine est sa dimension de gloire. Dans la mesure où il a laissé le Christ vaincre en lui, il est devenu porteur de lumière. Il a alors, non seulement droit, mais devoir de parler : « Vous êtes la lumière du monde. Une ville ne peut se cacher, qui est sise au sommet d'un mont. Et on n'allume pas une lampe pour la mettre sous le boisseau, mais bien sur le lampadaire, où elle brille pour tous ceux qui sont dans la maison ». ⁸⁰ Le moine est donc, de soi, apôtre. Après le cœnobium et l'anachorèse, il ne peut pas ne pas parler. Ainsi Antoine s'adresse à la foule des visiteurs venus quêter sa sagesse :

Sa parole pleine de vigueur reconfortait les affligés, enseignait les ignorants, réconciliait les courroucés, les persuadant tous de ne rien préférer à l'amour du Christ, A tous il montrait l'excellence des biens à venir...⁸¹

C'est ainsi que les œuvres de saint Bernard sont remplies de sermons adressés à toutes les classes de la société.⁸² Celui qui entend l'appel évangélique et y répond devient égal aux apôtres, affirme saint Siméon le nouveau Théologien : « Il peut, comme saint Jean l'Évangéliste, se retourner vers les hommes et leur dire ce qu'il a vu en Dieu. Il le peut et il le doit. Il ne peut même faire autrement ». ⁸³ « Sa joie pascale ne vient pas de son tempérament, mais fait entendre le chant de l'orthodoxie même », est-il dit de saint Séraphin de Sarov. « Avec une langue ordinaire, il dit des choses extraordinaires, qu'il a reçues de l'Esprit-Saint. Après une lutte redoutable, à l'ombre d'un silence qui cache une vie qu'aucun moine ne pouvait supporter, saint Séraphin quitte ces formes extrêmes d'ermite et de stylite, et sort vers le monde... »⁸⁴ François d'Assise également quittait quelque ermitage ou retraits

79. C'est ce retrait qu'expriment le cloître et le désert, on ne parle pas dans un cloître ou au désert ; à la rigueur, on témoigne d'un combat. La mortification ou l'échec invite au silence et à l'humilité ; seule la victoire va permettre le langage.

80. Matt. 5, 14.

81. *Vie*, 134 C.

82. Il faudrait mentionner ici l'ensemble de son activité épistolaire, l'influence qu'il eut alors sur toute l'organisation de l'Europe, son rôle auprès du pape, auprès du roi, auprès de Suger, dans les croisades, etc.

83. P. EVDOKIMOV, *Le monachisme intériorisé*, dans *Le millénaire du Mont Athos*, t. I, p. 332.

84. *Ibidem*, p. 336.

te solitaire pour se faire « prédicateur de l'Évangile... il savait que la vertu est plus nécessaire que les paroles... quelques mots lui suffisaient pour suggérer l'inexprimable... Le secret de sa puissance, c'était la seule vraie puissance et la seule vraie sagesse : le Christ ». ⁸⁵

Ombre et silence du combat, lumière et parole de la gloire, une seule et même esthétique du visage de tout chevalier de l'infini. Cœnobium et anachorèse d'une part, apostolat de l'autre, taillent le relief de ce visage. En supprimer un seul c'est rater l'œuvre en sabotant le travail qui lui confère sa splendeur. Certains moines au long de leur cheminement ont vécu davantage les uns de cœnobitisme, les autres l'anachorèse, mais tous ont vécu intensément la fraternité et la solitude pour acquérir *l'oculus simplex*, cette simplicité du regard qui rend le corps entier lumineux, et la parole transparente. ⁸⁶

TRADITION ET ÉVOLUTION. — La constante qui apparaît à travers les avatars de la figure du moine au long de l'histoire est le souci de laisser transparaître la Vérité en sa nature d'homme. Qu'il se tourne ou non vers un passé dont il est toujours plus ou moins tributaire, pèlerin, le moine tente de pénétrer toujours plus avant dans le rayonnement de la Vérité immuable, éternelle, qui transfigure l'homme et le monde. Le cheminement du moine vers cette lumière, de même que le mode par lequel les différentes tonalités de lumière envahissent son visage, sont un, car le rayonnement qui relie le Verbe créateur et l'ensemble des hommes est un : le Christ. Il n'y a qu'un modèle humain, qu'un homme parfait, qu'un pauvre, chaste et obéissant, le Fils de l'homme, seul véritable prototype monastique. Tous les moines de l'histoire ne sont que l'illustration de la tension de l'homme vers son destin, destin de filiation. Il n'y a pas d'autre gloire de l'homme que cette destinée de gloire de Dieu. Tout ce qui n'est pas cette gloire est accidentel, non constituant du réel. C'est là le Réel dans son seul chemin et sa seule consistance : chemin de fraternité et de solitude, consistance de lumière. Le moine n'a pas le pouvoir de sacréaliser ou de désacraliser, de monachiser ou de démonachiser. Toute société qui n'est pas cœnobium, au moins inchoativement, est un théâtre d'ombres, une société illusoire et malade parce que pécheresse. Le cœnobium est la société dans son entité, la société créée et rachetée ; la solitude, anachorèse, est principe constitutif de l'individu : il n'y a pas d'homme sans solitude, sans conquête sur la nébuleuse du « non-seul » ; ⁸⁷ la vision est l'unique source de la parole : il n'est pas d'apos-

85. CELANO, *Deuxième vie de saint François d'Assise*, 107, éd. T. Desbonnets et D. Vorreux, Paris, 1968, p. 436.

86. Luc, II, 34.

87. « Comme le dit une fois saint Jean Chrysostome : « Ceux qui vivent dans le monde, bien que mariés, doivent par tout le reste ressembler aux moines ». « Vous vous trompez tout à fait, si vous pensez qu'il est des choses exigées des séculiers, et d'autres des moines... Ils auront les mêmes comptes à rendre ». La prière, le jeûne, la lecture des Écritures, la discipline ascétique s'imposent à tous au même titre. Saint Théodore Studite, dans sa

tolat sans la vision qui jaillit du dépouillement que crée le cœnobium et l'anachorèse; pas d'apostolat sans monachisme.

De tout ceci il appert que le monachisme n'est pas propriété des moines. Fidèle au sens de la création tel qu'explicité par la Révélation, il n'est pas non plus la propriété d'une institution, fût-elle la hiérarchie ecclésiastique. Le monachisme est le fait de l'homme, il appartient à tout être humain, et on peut dire que tout homme a droit sur lui.

Le monachisme, tout centré sur les choses dernières, a changé jadis la face du monde. Aujourd'hui il fait appel à tous, aux laïcs comme aux moines, et pose une vocation universelle. Il s'agit pour chacun du mode d'adaptation, d'un équivalent personnel des vœux monastiques.⁸⁸ Car « le témoignage de la foi chrétienne dans les cadres du monde moderne postule la vocation universelle du monachisme intériorisé ».⁸⁹

Aussi :

Celui qui construit sa vie sur les trois vœux monastiques, le fait sur les trois paroles du Christ — « adressées à Satan au désert ». — Il peut alors se tourner vers le monde et dire ce qu'il a vu en Dieu. S'il a su croître jusqu'à la stature de « l'homme nouveau », de l'adulte en Christ, le monde l'écouterait.⁹⁰

Les moines, eux, ne sont que ces privilégiés qui rappellent à l'homme qu'un pur monachisme, totalement « intériorisé », sans incarnation en aucune forme cénobitique ou anachorétique, risque d'être utopique. Les moines sont ceux qui affirment que la quête du Vrai ne se peut sans s'engager dans la chair. Le monachisme n'est pas leur propriété, ils sont seulement chargés de l'affirmer, de le proclamer. Ils n'ont ce droit qu'en vertu de ce qu'incarnent leur cénobitisme et leur anachorèse.

lettre à un dignitaire byzantin, dresse le programme de la vie monastique et précise : « Ne croyez pas que cette liste vaille pour le moine et non pas, tout entier et également, pour le laïc ». Quand les Pères parlaient, ils s'adressaient à tous les membres du Corps, sans aucune distinction entre le clergé et le laïc ; ils parlaient au Sacerdoce Universel. Le pluralisme actuel des théologies de l'épiscopat, du clergé, du monachisme, du laïc, étant inconnu au temps des Pères, serait même incompréhensible pour eux. L'Évangile dans sa totalité s'applique à tout problème particulier de tout milieu » (P. EVDOKIMOV, *art. cit.*, 335-336).

88. P. EVDOKIMOV, *art. cit.*, 339.

89. *Ibidem*, 344. Ici l'auteur rejette la distinction occidentale entre conseil et précepte évangéliques. Tout l'Évangile s'adresse à tous, et tous doivent le suivre « intérieurement ». « Le Royaume est en dedans de vous » (Luc, 17, 21). « Intériorisé » veut dire ici spirituellement, n'impliquant pas nécessairement un type d'incarnation.

90. *Ibidem*, 352.

DECALAGE ENTRE « L'ÉTAT » DE VIE CONTEMPLATIVE ET LA « VIE » MONASTIQUE

Selon la conception de « l'état » de vie contemplative prônée par certains auteurs depuis Vatican II, la création, foncièrement bonne puisqu'issue de Dieu, n'a pas à être conquise. Un ensemble de valeurs manifeste et finalise sa bonté. Certaines, compatibles avec l'état de contemplation sont assumées par le moine; d'autres, étrangères à la spécificité qui définit ce dernier, ne le concernent pas, d'où une distanciation qui force le moine à un certain retrait, conséquence de sa spécialisation, et qui, en même temps, témoigne de la condition pécheresse de l'homme, condition qui souvent flétrit les choses. Dans la « vie » monastique, telle que dégagée dans la Tradition, la création est une réalité à conquérir, et comme telle, ne comporte aucune valeur qui ne se rapporte à cette conquête. A l'origine elle est le fruit d'une apparente indépendance que le serpent fait miroiter aux yeux de l'homme : fruit que le menteur présente en dehors du dessein de gloire, et donc nécessairement faussé, fruit pourri du mensonge qui ne donne que l'illusion de la gloire : « Vous serez comme des dieux »,⁹¹ mais qui se révèle rapidement infidèle à l'être, infidèle à la vie, porteur de mort.⁹² C'est le monde auquel le moine n'appartient pas. Au terme, la création est la ville de l'Apocalypse, la « Jérusalem nouvelle » : avec, en elle, la gloire de Dieu. Elle resplendit autant qu'une pierre des plus précieuses, comme du jaspé cristallin.⁹³ Son étendue recouvre la totalité de l'espace, « J'aperçus quatre anges debout aux quatre coins de la terre »,⁹⁴ et du temps, c'est l'éternité du jour de Yahvé « car il est arrivé, le grand jour ». ⁹⁵ Entre l'origine et le terme il y a la conquête, le Verbe et le déroulement de sa parole créatrice et rédemptrice dans le temps et l'espace, la Croix et l'espérance de la Résurrection. Dans la mesure où le moine participe à cette conquête en s'associant à la victoire de la croix, la totalité de la création réapparaît à la lumière de la vérité. C'est ce qui fait du moine le réconciliateur; par le Verbe qu'il porte en lui, il réajuste les rapports entre l'homme, les choses et les animaux. A sa lueur, la totalité de la création s'éclaire, tout se récupère, il n'y a pas de pertes. Le monde pour lequel Jésus-Christ n'a pas prié, devient dans sa totalité, ce monde qu'il a tant aimé.⁹⁶

L'attitude du moine à l'égard des choses, vue par nos écrivains, entraîne ou suppose deux autres décalages. La création étant perçue, par eux, indépendante du Mal, se présente dans une neutre objectivité et peut donc comporter des valeurs qui ne s'intègrent pas à la

91. Gen. 3, 5.

92. L'assassinat d'Abel, le déluge, sont la suite qu'entraîna cette rupture initiale.

93. Ap. 21, 11.

94. Ap. 7, 1.

95. Ap. 6, 17.

96. Jn. 17, 9 et Jn. 3, 16.

quête de Dieu. Entre les deux cités de saint Augustin, cité de l'être et cité du mensonge, se crée un *no man's land* qui se constitue bientôt en une sorte d'état tampon, état neutre, état « naturel », la cité terrestre, cité sécularisée, cité des valeurs profanes. Celles-ci étant étrangères à la contemplation, le sont donc à ce qui spécifie le moine, et ce dernier se trouve coupé irrémédiablement, comme moine, de la cité terrestre et devient ainsi le témoin par excellence de l'isolement. Ce témoignage se veut celui du silence, celui du rappel d'un ordre de valeur. Dans la « vie » monastique, telle que vue par la Tradition, il n'y a pas d'autre manifestation du Vrai de la création, hors de la conquête du Christ à laquelle participe le moine. Cette conquête fait de ce dernier l'apôtre par excellence. Cet apostolat peut être celui d'un témoignage silencieux, c'est alors le silence de la prière, la prière étant l'état naturel de toute chose pacifiée ; mais *ek sigês Logos*, de son silence jaillit spontanément la parole.

Enfin, si on reconnaît l'existence d'une cité terrestre aux valeurs indépendantes de la conquête du créé, à cette cité terrestre correspond un type d'homme, un humanisme sécularisé, autonome, indépendant de tout monachisme. Mais si cette conquête du Christ est celle même des choses, aucun humanisme ne peut échapper à cette conquête. Lorsque Dieu a créé l'univers, bon en soi, son geste était trop puissant pour ne pas englober la possibilité de la chute d'un monde de l'esprit, et de la faiblesse de l'homme. Dieu ne s'est pas désintéressé d'une création devenue trouble et ce « non-désintéret » récapitulateur est compris dans l'acte créateur lui-même. L'être ou le non-être des choses est fonction de cette intégration du combat sur la croix au Verbe créateur. On ne peut être fidèle à la création et à sa bonté qu'en participant à ce combat. Si l'humanisme est la mise en valeur de cette bonté et l'épanouissement de la liberté, il n'y a pas d'humanisme autre que le monachisme puisque la bonté et la liberté ne sont que cette victoire. Lorsque Antoine a décidé de partir en cette quête, aucune neutralité n'était possible, aucun autre humanisme n'était envisageable : ou bien il était fidèle à son appel et le monde qui s'offrait à lui était à conquérir dans sa totalité, ou bien il optait pour l'artificiel et le mensonge, et il trahissait.

CAUSES. — La première cause n'est peut-être que la complexité même de l'homme. Composé de chair et d'esprit il a un besoin logique de la lettre pour manifester et reconnaître toute vie, fût-elle d'ordre charismatique. C'est pourquoi règles et constitutions ont balisé le cours de la vie monastique. Réformes et adaptations successives scandent cette perpétuelle tension de l'homme en quête d'une fidélité à la vie par le truchement de la lettre. Les « saint Antoine » sont des privilégiés de Dieu, pleins de grâce, ils illuminent le chemin du Fils. Mais il est clair que leur vie n'est pas plus institutionnalisable que ne l'est le souffle divin. L'Histoire enseigne qu'il est catastrophique de vouloir posséder pareille perfection sans y être amené de l'intérieur par l'Esprit. On ne violente pas l'être. Ces saints étaient mus par une certitude liée à leur foi, certitude du don de Dieu, certitude

furent toujours très prudents et disciplinés dans tout agir qui n'était pas dicté par cette certitude. D'où pour nous, le besoin de lettre et d'institution pour équilibrer la pesanteur de la chair. Béquille pour un boiteux dans son itinérance vers Dieu, cette loi n'a jamais la souplesse suffisante pour épouser les sinuosités de la vie. Un « état », bien que nécessaire, ne peut suffire à définir une « Vie ». La béquille empêche de tomber, elle ne fait pas courir. Lorsque les moines légifèrent, ils instaurent un état — étape ou succession d'étapes — qui représente une espérance et facilite la montée mais n'en est pas la définition. La vie appelle un dépassement de l'état comme la transfiguration témoigne du dépassement de l'esprit au travers de la chair.⁹⁷

Comment se fait-il qu'aujourd'hui une description du monachisme qui se veut objective, au delà des règles et des constitutions dues aux différentes spiritualités de tout temps — différentes manières d'incarner le cénobitisme et l'anachorèse — définisse ce dernier, et remette en cause l'élan même qui le constitue ? Comme nous l'avons vu, le moine qui répond à cette conception ne reconquiert plus le monde, il le quitte et le perd totalement, malgré l'essai de raccrochage de quelques valeurs, tentatives condamnées d'avance par le caractère accidentel de ces valeurs. Son projet propre est eschatologique, mais d'un ordre eschatologique qui exclut un monde irrécupérable, aussi se réduit-il ici-bas à une identification formelle : le moine est l'image du priant. La solitude n'est plus qu'une présence purement formelle, non une observance⁹⁸, qui impliquerait un « faire ». On se défend d'angélisme en parlant de combat contre le péché, mais cette lutte se situant uniquement au plan de la subjectivité de l'homme — au niveau de l'intention — ne peut récupérer la consistance du réel. De fait, malgré toute précaution philosophique et prévention contre un faux platonisme, ce dernier n'est pas loin.

Au cœur même de cette tentative d'attribuer une spécificité à la vie monastique s'originent nos décalages. Lorsque l'auteur cherche à expliciter ce qu'est le monachisme il utilise un passage de *Lumen Gentium*, pour montrer que la nature du monachisme, son essence, sa spécificité, est l'exemple du Christ contemplant sur la montagne.⁹⁹ De là toute l'ambiguïté : dans quelle mesure le Christ contemplant sur la montagne peut-il, dans la nature des choses — dans le réel, dans le plan divin — se spécifier — se différencier — du Christ annonçant aux foules le Royaume, du Christ guérissant les malades et convertissant les pécheurs ? Cette « séparation » a-t-elle une consistance ontologique qui lui permette de parler du monachisme comme d'une essence distincte ? Le Christ contemplant sur la montagne accomplit-il là cette conquê-

97. Cf. le rôle de la loi tel que développé dans l'*Épître aux Romains*.

98. C'est pourquoi dans cet état solitude est liée à « solidarité » (LECLERCQ, *Aspect*, 181-187). « La solitude n'est pas une observance, une clôture, une grille : elle est une présence » (186).

99. *Ibidem*, chap. 2.

te du monde en laquelle s'enracine toute guérison et toute conversion, ou n'accomplit-il qu'un geste réellement différent de celui de guérir et convertir ? Autrement dit, le Christ en contemplation, révélant par là son être de transfiguré, pose-t-il le geste fondamental du Verbe, geste dont surgit tout être et toute plénitude, geste cosmique par excellence, ou un autre geste de nature différente de celui de guérir et de convertir, qui se distinguerait du geste de création ? Peut-être plus fondamentalement encore : la prière, retour du Fils au Père, est-elle essentielle à l'être ou lui est-elle accidentelle ?

Notre auteur est conscient de la portée créatrice du geste de contemplation du Fils et donc de la répercussion de ce geste accompli par le moine :

L'activité la plus haute de l'Eglise, parce qu'elle fut telle dans le Christ, est la contemplation, à laquelle toute action est ordonnée comme cela est dit clairement dès le début du premier texte promulgué par le Concile, le préambule de la constitution sur la liturgie sacrée.¹⁰⁰

Mais il serait important de connaître le sens de ce mot « ordonnée ». Est-ce une ordination essentielle de nature, ou est-ce une ordination de fonction, régissant une discipline ecclésiastique ?

L'auteur comprend fort bien que ce geste est déterminant dans la nature chrétienne :

Ce qui le caractérise (le moine), est peut-être le fait qu'il poursuit avec absolu ce que le chrétien ordinaire poursuit de plus loin ; c'est ainsi que le dit le Concile : il y a des hommes dans l'Eglise qui suivent de plus près le Seigneur (Lumen Gentium, 42). Les moines ne veulent faire que cela, au moins *essentiellement*.¹⁰¹

Ainsi le moine serait quelqu'un se définissant par une nature bien spécifique à l'égard du monde et des chrétiens, et cette spécificité, dans son essence, serait qu'il est meilleur chrétien que les chrétiens... !

Ce n'est pas tant au sein d'une Théologie du monachisme comme telle que s'originent ces décalages, mais plus proprement au sein d'une christologie. Le « lieu » de l'unité monastique ne peut être distinct du « lieu » de l'unité du Christ, et tant que ne sera pas clarifiée dans la christologie l'unité fondamentale entre le Christ Verbe, principe premier à la création, source de l'être, et le Christ historique, homme Jésus, et rédempteur ; entre Logos source du dynamisme structurel de l'être, et Jésus fondateur de l'Eglise ; autrement dit entre le monde et l'Eglise, entre nature et surnature, entre profane et sacré, le moine qui ne méprise pas la lettre mais la traverse et l'orienté. Eux-mêmes

100. *Ibidem*, 40.

101. *Ibidem*, 169. L'auteur cite là et reprend à son compte un extrait d'un travail de V. TRUIJEN, *Are monks religious ?*

restera écartelé dans d'impossibles distinctions. Cette difficulté de cohésion est sous-jacente à la théologie de Vatican II :

L'identification entre le Christ archétype et le Christ historique est fortement maintenue, mais le principe d'intelligibilité de l'histoire qu'elle offrait n'est pas retenu et, par voie de conséquence, la porte reste ouverte à la dualité des ordres et donc, finalement, les schémas conciliaires font implicitement appel à deux christologies. On les retrouve l'une et l'autre tout au long des schémas, tantôt s'excluant, tantôt s'ignorant, tantôt se chevauchant, tantôt se rencontrant dans des compromis. D'où ces énoncés au tour paradoxal articulés sur des « oui... mais », cette recherche d'équilibre par des affirmations qui se compensent mutuellement sans trouver toujours leur point d'unité.¹⁰²

APPLICATIONS. --- Reposer le problème monastique en terme de signification de la contemplation du Christ apparaît comme fondamental. Il ne s'agit pas ici d'une querelle de mots — si tout être puise son principe d'être dans le Verbe qui le nomme, les mots ne sont pas des contenants indifférents au contenu qu'ils véhiculent — encore moins de rivalités de chapelle, ce qui serait plus triste ! — Peu importe que saint Ignace ait été plus ou moins moine que saint Bernard, si le mot moine est un contenant formel qui se réfère à une définition canonique. Par contre, il peut être déterminant dans une vie de savoir si le projet auquel chacun appartient de par sa spiritualité est un projet différencié, au milieu d'autres projets humains, ou si c'est « le » projet non seulement humain, mais cosmique. S'agit-il de la Parole, Parole qui, parce qu'issue du Père implique l'origine des choses, qui, parce qu'éternellement prononcée une fois pour toutes implique l'actualisation des choses, Parole dont l'implication même comporte les dimensions de création et de rédemption incluant l'homme dans son rapport aux choses, en l'incluant par le cenobium et l'anachorèse, Parole une et indivisible ? Ou bien s'agit-il de projections de cette Parole, en images divisibles, que l'homme peut calquer dans différents secteurs, l'homme « icône » reproduisant la copie formelle d'une projection du Christ contemplant, différenciée de l'unité du Verbe et coupée de la plénitude du Christ orant dont seule l'imitation totale rend la réalité incarnée ?

Là est le problème. Le moine ne peut se spécifier par le monachisme, ce dernier n'étant pas une spécificité. La seule fonction spécifique du moine est d'incarner la vie monastique en une forme cenobitique ou anachorétique, voire une fusion des deux. Or les termes du problème ont été inversés ; il ne s'agit pas en effet de savoir si le moine a, aujourd'hui, un rôle dans l'Eglise — seul le chaos, le non-verbe, pourrait faire disparaître le monachisme de l'univers ---, mais il s'agit de

102. J. G. PRUNIERES, *Le Concile : saint Paul ou la néo-scolastique ?* in E.F., t. 17, n° 42, 1967, p. 125.

savoir comment tout homme, et de façon plus explicitée, tout chrétien peut vivre du souffle monastique qu'incarnent certains privilégiés et sans lequel toute vie s'étiolé. Les conséquences sont nombreuses. Reprenons quelques points mentionnés par l'auteur :

LE MOINE ET LE SACERDOCE. — Puisque le cas est à l'ordre du jour, abordons le problème par le biais du célibat ecclésiastique ; ceci vaut de même pour la prière du prêtre, son rôle social, etc.

Il est évident que la fonction sacerdotale, comme fonction, n'est pas liée au célibat.

Il est clair et irréfutable que dans l'histoire c'est sous l'influence, non fonctionnelle, des moines que le clergé séculier s'est engagé dans le célibat. Si, au nom de la spécificité monastique, on enlève au clergé latin la dimension monastique de son célibat, il ne reste plus à celui-ci comme justification que sa dimension fonctionnelle.

Alors le problème de vie apparaît : est-on tellement plus efficace pour distribuer les sacrements, et pour répandre la Parole, célibataire que marié ? Surtout si l'on pense à ce que signifie le mariage au plan des valeurs, c'est avec raison et en toute logique que le prêtre demande à se marier. La question surgit alors : quelle est la saveur d'un sacerdoce fonctionnel qui ne puise pas sa spiritualité dans le monachisme ? Pourquoi n'ordonne-t-on pas une machine — dans le sens le plus rigoureux d'ordonner : finaliser l'ordre vers — plutôt qu'un homme, à devenir distributeur des sacrements et de la Parole ? Que deviendra la Parole ainsi exprimée, reproduction toute textuelle — sans âme — parce que coupée d'une incarnation que seule l'imitation assimilatrice fait partager ? Le problème n'est donc pas de savoir si les prêtres peuvent se marier, mais de savoir si un sacerdoce qui ne puise pas son souffle dans le monachisme est un sacerdoce viable.¹⁰³

LE MOINE ET LA VIE RELIGIEUSE. — Faire de « l'état de vie contemplative » une fonction exclusive, celle de suivre le Christ contemplant, implique par contre-coup que la fonction exclusive de « l'état de vie religieuse » est de suivre le Christ guérissant les malades, puisqu'on a clairement distingué ces deux « états » ou « institutions » de vie dont chacun garde sa valeur sans que l'on doive chercher à les confondre.¹⁰⁴

103. Nous n'excluons pas du tout l'existence d'un sacerdoce qui puiserait son souffle dans le monachisme par un autre moyen que le célibat ; il est possible que pour des raisons de culture — comme le cas semble se présenter en pays de missions — des adaptations soient à envisager. Mais quel que soit l'ordre de ces adaptations, le problème du lien au monachisme demeure ; et il n'en reste pas moins vrai qu'au delà des cultures, la chasteté reste une des dimensions les plus manifestes du monachisme parce que la plus sensible, oserait-on dire la plus incarnée. A ce titre, le célibat restera toujours un langage privilégié.

104. J. LECLERCQ, *op. cit.*, p. 17.

La seule ressource spirituelle du religieux, pour qu'il puisse guérir ses malades, est donc de se situer dans ces « vocations personnelles grâce auxquelles on peut être un « contemplatif » dans toutes les institutions ou hors de toutes ». ¹⁰⁵ Certains instituts post-tridentins, auxquels alors le terme de « religieux » en ce sens spécifique se rapporte de façon plus adéquate, ont été institués uniquement en fonction d'une œuvre apostolique particulière, ce n'est pas d'eux que nous parlerons. Il est par ailleurs toute une catégorie de religieux, de saint François d'Assise à saint Ignace de Loyola, qui perd complètement sa raison d'être comme Ordre si l'on ne maintient pas l'unicité du projet monastique. C'est uniquement pour cette quête de Dieu qu'ils ont été fondés : le souffle qui anima la vie de leurs fondateurs fut identique à celui qui inspira la vie de saint Antoine. Cette identité est telle qu'une superposition des traits révèle une étrange affinité. Affirmer des franciscains, dominicains et jésuites qu'ils ne sont pas moines les amène nécessairement à chercher à se définir par la condition de médecin, sociologue, ouvrier, psychologue, paysan..., ce qui ne serait pas si grave, pour eux-mêmes sinon pour l'Église, si cela ne risquait pas de les éloigner de leur incarnation monastique, de toute anachorèse et cénobitisme, de toute réflexion théologique, de toute prière, car si des moines ne savent pas que l'on ne peut pas être à la fois un cénobite et un ingénieur, les ingénieurs, eux, le savent. Ainsi définis, ces moines ont-ils encore leur raison d'être, n'auraient-ils pas égaré la clef de ce qu'ils sont. On peut concevoir des vocations spéciales : certains moines, par de plus grandes facilités intellectuelles et spirituelles peuvent acquérir des techniques apparemment étrangères au monachisme, mais ils ne gardent alors leur unité et ne restent adultes dans leur démarche que dans la mesure où la lumière de leur monachisme en constitue le spectre révélateur. C'est ainsi qu'un Teilhard de Chardin aborda la paléontologie, qu'un saint Thomas aborda l'aristotélisme, etc. Mais il faut du temps et une vie pour traverser les combats du cénobium et de l'anachorèse.

LE MOINE ET LE MONDE. — Il n'y a qu'une véritable façon de parler : garder à la Parole sa chasteté d'expression du réel. La lutte monastique redonne au réel la transparence du Vrai, au delà du mensonge. Il n'y a de véritable témoignage que celui de la lumière dans laquelle toute chose jaillit, c'est la condition même de tout dialogue. La parole de saint Antoine n'a pas été le témoignage d'un « orant » lointain et idéologisé, mais celle du maître qui transmet à son disciple la parole et par là lui fait saisir que le monde n'est pas une entité neutre aux valeurs indifférenciées, mais un destin à conquérir. Refuser ce combat c'est opter pour le mensonge ; l'assumer, c'est opter pour le vrai. Saint Antoine est par sa vie le commentateur par excellence de la parole du Christ, en toute sa rigueur : « Qui n'est pas avec moi est contre moi ». ¹⁰⁶

105. *Ibidem*, pp. 18 et 19.

106. Matt. 12, 30.

*

Le problème que pose la lecture des pages de dom Leclercq est le suivant : le monachisme appartient-il bien à une culture, ou n'appartient-il pas plutôt à « la » culture — expression de la structure même de l'homme dans ce qu'elle a de permanent au travers du temps et de l'espace ;

Le moine ainsi est le seul véritable humaniste. Car lui seul ne recueille pas de la pensée antique seulement des débris momifiés, mais l'âme qui la traversa. Seul il l'amène enfin à voir le jour vers lequel, heurtant le plafond et les parois de la caverne platonicienne, elle tendait vraiment... Ce que l'homme cherche quand il ne croit chercher qu'une patrie terrestre, comme le pressentait Platon, c'est la patrie céleste, car c'est la seule qui puisse être la sienne; c'est plus qu'une Patrie, c'est le Père... Cette connaissance, ou plutôt cette reconnaissance, c'est la *via crucis* qui seule nous permet d'avancer, comme seule elle a permis à l'autre d'y venir jusqu'à notre rencontre. C'est pourquoi l'unique humanisme dont la réussite puisse être totale et définitive devait être un humanisme radicalement eschatologique...¹⁰⁷

Dominique GAGNAN

107. L. BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Paris, 1965, p. 312

Au moment d'envoyer cet article sous presse, nous lisons dans *Acta Ordinis Fratrum Minorum*, an. LXXXIX, julii-octobris 1970., fasc. IV-V, un article intitulé *The Franciscan tradition of contemplative life* (p. 286-296). L'auteur introduit l'article par un commentaire de l'affirmation : « We are Friars, not Monks » (Nous sommes frères, et non des moines). S'appuyant sur une vue d'ensemble de l'histoire de l'Ordre, il cite alors Thomas Merton : « La « manière » franciscaine survint au cœur du moyen âge comme une saine révolte contre un système monastique devenu extrêmement institutionnalisé... On peut voir là un retour à l'authentique liberté du monachisme primitif... ».

Pourquoi je n'ai pas marché

« **J**amais l'homme ne sera à la hauteur de sa raison, tant qu'il n'acceptera pas le traitement que le christianisme lui offre », répètent les chrétiens à chaque tournant de l'Histoire.

Cette opinion assigne au christianisme une tâche exaltante mais qui ne suffirait à l'occuper, me fait remarquer quelqu'un. La mission de l'Eglise est l'annonce du Kérygme et non le développement de la civilisation, à moins — faut-il ajouter — que la rupture entre l'homme et la raison ne provienne d'un séisme originel, auquel seule l'intervention d'une force supérieure à celle de notre monde puisse remédier. Et tout esprit sérieux ne peut que se demander où mènera ce développement d'un monde de plus en plus sécularisé et à quoi tend finalement l'« autonomie » des réalités temporelles.

Si le rôle de l'Incarnation n'a pour but que de restaurer la condition humaine telle qu'elle était à l'origine, le pas que la naissance du Christ a fait faire au monde n'est — si bénéfique soit-il — qu'un pas en arrière. Tant de nouveau... pour en revenir au point de départ ! Le cri de joie des Prophètes en devient grotesque. Si la mission du Christ est de rétablir la religion primitive dans sa pureté originelle et l'homme dans son intégrité première, il ne nous apporte rien de nouveau, et l'Histoire non plus. Et toutes les réformes ou retours aux sources — des retours tant vantés à la Nature, à la Raison ou au Droit naturel, jusqu'aux retours à l'Eglise apostolique ou au Franciscanisme primitif — ne sont que le pâle ersatz chrétien de l'Eternel Retour cher à tout esprit païen.

Mais si le véritable but de la naissance du Christ est de « réaliser enfin le vrai visage de l'Homme en revêtant l'image de l'Homme Ultime, du dernier Adam, de Dieu fait homme »,¹ tout devient alors différent et c'est à la célébration

1. Louis BOUYER, *Le sens de la vie monastique*, Paris 1950, p. 312.

définitive de l'Homme que nous assistons. Le métier de Sauveur guérissant de ses carences la nature humaine corrodée par le péché fait partie des urgences de la mission du Christ, de sa fonction de Glorificateur de l'Homme. Ma fonction de prof de lettres est d'enseigner la littérature, mais si je me trouve en face d'analphabètes, il me faudra d'abord leur apprendre l'ABC, c'est-à-dire revenir aux sources du langage, avant d'exercer mon vrai rôle qui est de faire comprendre Racine ou Claudel. Et cela exige un grand amour de son métier et de ses élèves pour remédier gratuitement à l'ignorance qui empêche leur compréhension de ces auteurs, comme le péché qui fait obstacle à la glorification de l'Homme a décuplé l'amour du Fils de Dieu.

Ce retour « aux commencements » consiste à prendre le point de départ pour référence et non pour point d'arrivée comme le font, hélas, tous ceux dont le discours ambigu prône le « retour aux sources » ou « retour aux origines » comme le but et l'aboutissement final de leurs réformes. Le but du devoir-être que le christianisme propose à l'homme n'est pas l'état initial, mais l'état final qui est de devenir « parfaits comme le Père céleste » et non « comme Adam ». Mais pour y parvenir, il faut d'abord être parfait comme l'était Adam au commencement, et c'est pourquoi le christianisme et la science — dans la difficile dépendance, dans l'interdépendance qu'est l'autonomie de la raison humaine — sont l'un et l'autre à l'œuvre pour refaire de l'homme actuel l'image « native » de Dieu, capable de viser à l'infinie perfection du Père céleste. On ne construit pas une voiture pour la garder dans un garage mais pour lui faire parcourir une longue route, et quand elle est accidentée on la « remet en état », c'est-à-dire dans son état premier, pour la relancer sur cette route qui est sa raison d'être.



Un vieil « ami utopiste » — c'est lui qui le dit — vient de m'envoyer une lettre contenant l'Appel d'un Comité pour la Paix invitant, la cinquième fois en un an, à participer à une Marche de la Paix pour la fin de la guerre au Viet-Nam et la paix dans le monde. Les quatre autres fois, je m'étais contenté de remercier mon « ami utopiste » de l'invitation : cette fois, j'ai cru bon de répondre pour mettre fin, une fois pour toutes, à la signification équivoque de ces Marches soi-disant pacifistes. En voici la copie :

Cher et vieil ami,

Je crains que ce ne soit pas l'amour, mais la haine d'une même chose qui nous allie au lieu de nous unir. Je suis — et combien ! — pour la fin de la guerre au Viet-Nam et pour la paix dans le monde, mais ne me sens pas intérieurement la force d'accepter ton invitation, non que je sois allergique à la marche, mais pour marcher j'attends que les motifs invoqués englobent toutes les guerres, sinon le choix est équivoque et dangereux pour la paix.

L'Appel du Comité organisateur me laisse froid, il est à sens unique et sa motivation fragile. Il y est dit que le but de la Marche est le suivant : « Exprimer, par fidélité à l'idéal de la Résistance, notre ferme opposition à la guerre ». Or je ne puis m'empêcher de penser que, si l'opposition à la guerre en général et à celle du Viet-Nam en particulier n'a d'autre raison qu'un motif aussi ambigu et « historicisé » que celui-là, c'est à désespérer de la paix dans le monde. Que fait l'Amérique en restant au Viet-Nam sinon de poursuivre fidèlement son idéal de « Résistance » au communisme ? Chacun comprend à sa façon l'idéal de la Résistance. Tout le monde se réclame des « idéaux de la Résistance », mais sont-ils bien les mêmes pour un communiste, un libéral, un socialiste, un démocrate, un catholique, un protestant ou un juif ? Beaucoup ne seraient-ils pas prêts, au moins les communistes et les libéraux, à reprendre les armes les uns contre les autres au nom même de ces idéaux ?

Même si ceux-ci avaient pour tout le monde le même sens, ne faudrait-il pas s'entendre aussi sur le sens à donner dans cette perspective aux « guerres de libération » ? Privilégier par hypothèse une guerre pour mieux en condamner une autre, n'est-ce pas se perdre dans un processus à l'infini ? Autant de questions qui me clouent sur place. Résister, qui ne l'a fait ? Russes et Américains ont résisté aux nazis, Américains et Chinois aux Japonais, mais au nom d'idéologies fort différentes et de buts totalement opposés. Aussi ne marcherai-je que si les leaders de cette marche veulent bien se donner la peine de définir l'idéal auquel se réfère leur « Résistance » et surtout ne le fassent pas d'une manière négative qui évite de dévoiler les buts trop réels du Parti.

Tu me fais beaucoup d'honneur en me comptant d'avance, cher « ami utopiste », parmi les éventuels sympathisants du Parti. Merleau-Ponty m'a en effet mis en garde voici déjà quinze ans contre les dangers qu'ils courent :

En même temps que distante, la sympathie est si proche qu'il faut que le sympathisant soit dupé quand il ne dupe pas. Il n'est pas dans l'action communiste et ne veut pas le pouvoir communiste sans plus. Mais il veut un à un les résultats qui, pour le communiste, sont les étapes de cette action. Il accepte donc en détail ce dont il ne veut pas en gros.²

Plus clairvoyant que d'autres compagnons de route, ce philosophe a trop bien démonté la tactique dont on se sert pour entraîner le sympathisant sur une route qui n'est pas la sienne pour que je ne la reconnaisse pas dans l'Appel que je te renvoie :

Il suffit de lui poser les questions une à une, et surtout sous

2. Cette citation et les suivantes sont tirées de M. MERLEAU-PONTY, *Les aventures de la dialectique*, Paris 1958, pp. 235-237.

forme négative : Vous n'êtes pas pour les armes atomiques ? Non, n'est-ce pas ? Vous allez donc signer ce papier qui les condamne [...]. Vous ne voulez pas que le monde flambe parce que le Laos est envahi ? Vous ne refuserez donc pas votre nom à cet appel contre l'internationalisation de la guerre. Le sympathisant sent bien que ces protestations ont, par ailleurs, une face positive sur laquelle il n'est pas consulté. Mais, comme sympathisant, il a accepté de décider sur ce qu'il ne veut pas, il ne cherche qu'à s'innocenter. On lui pose donc les questions comme il les pose, et il faut bien qu'il cède.

Tu comprendras que je n'ai que faire de cette innocence malhonnête qui, si je marchais, me laisserait au bout de la route tout seul avec mes principes, comme l'a constaté Merleau-Ponty :

De temps en temps, il se retrouve seul : le communisme -- qui, lui, a une ligne d'action, ne procède pas par jugements particuliers et n'a pas besoin, à chaque instant, de prouver qu'il est contre le capitalisme -- évacue les positions que le sympathisant avait juré de tenir, et l'y laisse avec ses principes [...]. Le sympathisant soupçonne vaguement que les communistes et lui ne sont pas tout à fait dans le même monde. Mais n'importe, il est en règle avec lui-même, et d'ailleurs quelque nouvelle protestation lui donnera bientôt l'occasion de retrouver le coude-à-coude humain.

Comment as-tu pu croire, cher et vieil ami, que j'accepterais ce marché de dupes, alors que l'on se connaît et s'estime depuis si longtemps ? Ou bien c'est que tu te fais une piètre idée de mon intelligence, car comme le dit le philosophe que je te conseille de lire et de méditer :

C'est ainsi qu'une grande politique met au pied du mur l'entendement. Ou plutôt, c'est l'entendement lui-même qui tend les pièges où il tombera, parce qu'il ne croit pas à la dialectique, qu'il réduit l'action à des jugements, comme Zénon le mouvement à des positions, et qu'il s'est ainsi offert par avance à fournir une action qui n'est pas sienne de jugements dont elle se sert à d'autres fins.

Nous en faisons, nous catholiques, la cruelle expérience en tant de pays d'occident, que tu me permettras bien de ne pas aller augmenter -- ne fût-ce que d'une unité -- le nombre des dupes.

Qu'il juge pour ou qu'il juge contre, peu importe, le sympathisant est hors de l'action, et l'action n'est pas une série de sentences fulgurantes, mais l'art d'organiser la conjoncture.

La leçon ne sera pas perdue. Un jour viendra, crois-le bien, où le laïc chrétien reconstitué et instruit par cette douloureuse expérience se ressaisira et, prenant enfin son destin en main, contestera le monopole que marxistes et gauchistes profitant de la psychose de l'Eglise

du xx^e siècle se sont arrogés, et revendiquera finalement l'art d'organiser la conjoncture. Et ce, sans verser pour autant dans un anti-communisme viscéral ou dans une politique centriste ou de droite, car

Ces nuances variées, ces alternances de la sympathie, nous ne les mentionnons pas comme des signes de contradiction : spéculativement, il n'est pas contradictoire de respecter le PC comme négation de l'histoire bourgeoise et de le juger librement dans ce qu'il est et dans son action quotidienne; les deux choses se complètent même fort bien, parce qu'elles ne sont pas du même ordre : l'une concerne un objet mental, le PC en tant qu'il exprime le prolétariat, l'autre un être historique, le PC qui ne l'exprime peut-être pas. Le même homme peut, sans inconséquence se donner ces deux représentations. Mais il ne peut pas en suivre les conséquences dans l'action [...], car le Parti ne veut pas d'opposition, c'est même pourquoi l'opposition reste dehors.

Il y a en outre dans l'Appel de ce Comité organisateur un point qui me surprend péniblement et me glace. On veut nous mobiliser, pacifiquement s'entend, pour la défense d'« Etats libres, égaux et souverains », c'est-à-dire pour une conception xviii^e siècle de l'Etat à laquelle je ne puis plus adhérer.

En conséquence, avant d'entreprendre une marche avec qui ce soit, j'ai besoin, cher et vieil ami, que les organisateurs me présentent leurs lettres de créance et que celles-ci soient nettes. J'adhérerai à une marche quand ses leaders et ses membres auront rédigé une Charte qui soit autre chose que le programme d'une marche coude-à-coude, autrement dit, la Charte d'un vouloir-vivre commun après la marche : alors seulement serai-je à peu près sûr que c'est bien l'amour qui nous unit et non une commune haine. Mais pour en être complètement certain, j'ai besoin de connaître les présupposés philosophiques de chacun afin de savoir si parmi les membres et surtout les leaders il n'en est pas qui aient des principes moraux, en contradiction avec le but officiellement poursuivi, qui leur permettraient d'admettre des idéologies capables de provoquer des actions ou une *praxis* découlant d'un dualisme ou l'autre et menant aux luttes sociales et aux guerres.

Quant la Charte de cette vie en société et la métaphysique d'un chacun seront clairement formulées, en d'autres termes quand tout le monde se sera mis d'accord sur ce qu'on aime, je n'aurai plus de difficulté à entreprendre cette Marche pour la Paix dans le monde, mais en partant de l'extrême pointe de l'Afrique pour y faire retour après être passé par tous les parallèles en relevant à chaque point du globe ce qui dans les différents Etats, y compris celui de la Cité du Vatican, tout ce qui est contre l'homme.

Tu me permettrais bien, en attendant, de ne pas marcher parce que celui qui marche avec un autre sous le même parapluie quand il pleut démontre seulement qu'il n'aime pas la pluie et non qu'il aime

son prochain. Je craindrais de grossir simplement la masse sans témoigner d'aucun idéal ou d'aucun amour. Tu te rappelles sans doute ce qui est arrivé aux moineaux dont parle Tolstoï : pris dans les rets, ils essayèrent de les soulever en unissant leurs forces dans un même vol ; mais, le soir venu, chacun cherchant un coin pour dormir, ils tirèrent le filet, qui vers la forêt, qui vers les champs, qui vers l'étang, si bien qu'après tant d'efforts discordants et contraires, ils tombèrent à terre exténués de fatigue et furent capturés sans peine. Je ne voudrais pas, cher « ami utopiste », qu'après la marche il ne nous arrive à tous la même chose, c'est pourquoi je me vois dans la cruelle obligation de te renvoyer ton invitation.

La marche de l'agneau au milieu des loups est déjà suffisamment incommode pour que ton amitié n'en aggrave pas la difficulté en demandant à un chrétien de se joindre à une cohue d'aveugles qui ne rêvent que marathons et sauts d'obstacles et en s'y essayant se cognent la tête les uns aux autres et empêchent les gens lucides d'avancer.

Aldo BERGAMASCHI

Chronique

1^{er} juillet 1970.

A cette date où la plupart des écoles et des facultés ont fermé leurs portes et que s'étalent à portée de la main les semaines et les mois de vacances, quelle tête un peu grisonnante n'agite pas des images du passé, du temps où l'on était « écolier » ?

Ce qui me frappe, quand ces images se transforment en paroles dans la conversation, c'est que nous évoquons bien plus nos années d'éducation que nos années d'instruction, comme si les connaissances qu'on nous avait livrées avaient eu moins d'influence sur nous que l'éducation qu'on nous avait donnée.

J'entendais ces jours-ci un enseignant prétendre qu'un étudiant devait être considéré uniquement comme quelqu'un qui étudie, un travailleur dont le métier est d'apprendre et qu'il était inutile de lui compliquer la vie avec une discipline inutile et un système d'éducation qui le traumatise. Soit, pour la discipline inutile et les traumatisations ! Soit, même pour la reconnaissance du métier d'étudiant : l'étudiant travaille au moins autant pour la société que la plupart des adultes, surtout à long terme. Mais poursuivant sur sa lancée, mon interlocuteur, sans le savoir, construisait à partir de là tout un nouveau système d'éducation..

Ce qui veut dire qu'on ne pourra jamais faire abstraction de l'éducation... Un jeune homme, dont je connaissais le milieu familial, se plaignait de l'éducation qu'il avait reçue chez lui. Or je savais pertinemment bien qu'il n'en avait reçu aucune. Du moins dans l'esprit de ses parents, soit qu'ils ne voulaient pas lui en donner une, soit qu'ils n'en étaient pas capables ou qu'il n'en avaient pas pris le temps. Pourtant ce jeune homme se sentait marqué par son enfance, son adolescence et sa jeunesse, et il jugeait tout naturellement ses parents responsables.

C'est là le premier problème de notre société : quelle éducation donner à la jeunesse ? On ne peut pas se soustraire à cette question. Ne pas lui en donner c'est encore lui en donner une.

L'instruction et l'information abondantes qui sont caractéristiques de notre époque ne pourront jamais la remplacer mais serviront uniquement à la rendre plus claire, plus solide et plus rationnelle. Il faut agir, s'engager, opter. Il faut vivre et la vie est courte, même si elle s'est allongée de 30 ans. Il faut contester, mais il ne suffit pas de contester. Il faut s'informer, mais cela ne suffit pas non plus. Il y a tout un passé que l'on connaît, un présent qu'on a à peine le temps de connaître et un avenir qu'on ne connaît pas. On ne peut réformer que quelque chose qui existe, améliorer ce que l'on possède, critiquer ce qu'on a pratiqué...

Devant l'apport énorme de choses et de situations nouvelles, nous perdons pied. Quel est encore l'éducateur qui sait où il va ? Pourtant que ce soit dans la famille, à l'école, dans les Ordres, l'éducateur n'a pas le droit de démissionner, parce que la vie est là qui nous oblige.

1^{er} août.

Durant ces vacances j'ai rencontré un vieil ami. Nous nous connaissions depuis l'adolescence. Il avait toujours été un homme aux idées indépendantes et originales. Il avait toujours été « en avance sur son temps ». Rien ne le mettait hors de lui comme la bêtise qui se confond souvent avec le conformisme. Il avait choisi d'ailleurs une vie qu'il jugeait peu conformiste — en dépit de sa famille, de son milieu —, puisqu'il était « entré dans les Ordres » et dans l'Ordre franciscain. Il en vint à me confier ceci : « Ce qu'il y a de plus pénible actuellement dans nos milieux c'est le conformisme ». Je lui rétorquai que le dernier Concile avait furieusement ébranlé ce dernier. Mais il n'en voulut pas démordre.

— « Ecoutez-moi bien, me dit-il, le conformisme se trouve maintenant divisé et peut-être multiplié ».

Je le trouvai fort pessimiste et me hasardai à le lui dire. Mais il continua :

— « Auparavant, le conformisme consistait uniquement à s'intégrer dans un ordre établi et bien souvent sclérosé. Aujourd'hui, il y a deux façons de pécher en la matière : c'est de prendre le Concile comme un aboutissement d'un ordre nouveau qui remplacerait l'ordre ancien, mais aussi de considérer toute nouveauté comme un bien en soi ».

Je lui demandai des explications. Fort animé, il m'en donna :

— « Des exemples ? j'en ai par centaines. Auparavant, il était conforme à l'opinion reçue d'expliquer que les prêtres étaient vraiment prêtres, continuaient le sacerdoce du Christ et que les laïcs étaient vraiment laïcs, destinés à tout recevoir du prêtre : enseignement, sacrements, direction, eucharistie. Je me souviens d'avoir été suspect aux yeux de certains il y a quinze ans parce que j'avais exposé à des laïcs leur participation au sacerdoce du Christ... Aujourd'hui on doit faire entendre que les laïcs possèdent un sacerdoce fondamental, qui prend

ses racines dans leur baptême et que les prêtres n'ont reçu qu'un sacerdoce ministériel, fonctionnel qui prend sa source dans le sacrement de l'ordre. Il s'agit de « faire passer » le Concile... Sur ce plan, les laïcs en sortent avantagés et les prêtres plutôt déçus.

— « Ce qui se traduit en termes quantitatifs, enchaînai-je, que les laïcs ont beaucoup plus et les prêtres beaucoup moins ! ».

— « Exactement. Or il n'y a rien de plus nocif pour faire « passer » une soi-disant vérité de la présenter sous cet angle, de plus nocif... et de plus efficace. Le conformisme est nocif parce qu'il est bien souvent acceptation d'une vérité déformée, appauvrie... et découpée. N'est-ce pas du découpage que de donner une espèce de sacerdoce aux uns et une autre espèce aux autres ? Ce n'est plus faire une distinction, c'est faire une exclusion : et certains prêtres en arrivent déjà à oublier qu'ils sont partie prenante dans le sacerdoce commun à tous.

« J'y vois là aussi une autre source de conformisme : celle de confondre une réalité à laquelle on est appelé avec une réalité toute faite qu'on possède une fois pour toutes. C'est ce qui arrive à ce sujet. On veut faire croire que tous les baptisés « possèdent » ce sacerdoce en question. Alors qu'ils y sont plutôt appelés. C'est confondre la semence avec le fruit. Or le sacerdoce ministériel doit être un accomplissement bien concret du sacerdoce commun qu'il ne suffit pas d'être laïc pour le réaliser, mais que certains laïcs réalisent très bien évidemment. Tout cela est fort nuancé, trop pour des hommes à slogans ».

— « Mais vous m'aviez parlé d'un nouveau conformisme : celui de la nouveauté ».

— « J'y arrive. Quand il y a vingt ans on voulait mettre en lumière une vérité qu'on avait reléguée dans l'ombre, il fallait du courage... et bien peu en avaient. Car on n'aimait pas dans nos milieux les « nouveautés malsaines ». Nova, falsa..., disait Bossuet à propos de Fénelon. Aujourd'hui nous jouissons de plus de liberté et de tolérance. Alors tous les timorés relèvent la tête et se complaisent à innover pour innover. Car maintenant faire du neuf est à la mode et sans danger. Il suffit de se conformer au goût du jour pour se rendre intéressant. J'ai entendu un prêtre qui proposait que, le jour de leur mariage, les fiancés puissent célébrer eux-mêmes l'Eucharistie. Il trouvait cela plein de sens. Je lui répondis que ce serait pour eux l'occasion de bénir le mariage d'un prêtre. Il n'a même pas ri ».

Cela, moi, me fit bien rire.

— « Vous me semblez bien sévère, lui dis-je. Seriez-vous pessimiste parce que le renouveau que vous souhaitiez est mis en place. Ce qui vous donnerait la désagréable sensation de devenir inutile ».

— « Je le suis à cause de ce conformisme actuellement multiplié ».

— « J'y verrai plutôt le commencement de sa défaite car le voilà actuellement divisé ».

Ce fut la conclusion sur ce sujet. D'ailleurs est-ce un sujet pour un temps de vacances ?

1^{er} septembre.

N'y aurait-il pas une politique chrétienne ? Répondre par la négative serait reléguer le christianisme au rang des autres religions. Or c'est ce qui se fait pratiquement. Nous n'aurions plus de Dieu incarné... Depuis plusieurs siècles l'Eglise boude la chose publique. Elle s'est retirée dans une tour d'ivoire et demande à ses enfants de la défendre si elle est attaquée. Pour le reste, les chrétiens entrent dans les systèmes politiques qui n'ont que peu de rapport avec leur foi et même qui s'acharnent à la miner. La distinction entre spirituel et temporel est tout à fait consommée, comme on l'a fait remarquer courageusement dans cette revue à plusieurs reprises.

A ce sujet, je veux encore vous relater une conversation entre un confrère relativement jeune et passablement éclairé et moi-même.

— « Il est regrettable, lui dis-je, que nous soyons à la remorque de mouvements politiques désuets et tellement ambigus. Quand donc les chrétiens réfléchiront-ils à la chose publique d'une façon neuve et originale ? »

Il me regarda avec méfiance et passa, après quelques instants d'hésitation, à l'attaque.

— « Vous voudriez peut-être que se forme un nouveau parti. Le parti des chrétiens. Un parti de surcroît. La confusion qui remonte à la Tour de Babel est suffisamment grande. Dans la petite ville où je suis né, il y avait une fanfare catholique et une fanfare laïque. Mais l'une et l'autre interprétaient les mêmes morceaux de musique, et à peu près de la même façon. La dernière en trait une fois par an à l'église ».

— « Votre réaction contre le passé, lui dis-je, ne vous empêche-t-elle pas d'envisager l'avenir ? Voilà que vous parlez déjà de parti. Les chrétiens pourraient-ils former un parti ? Le peuple de Dieu mis à part, le petit reste qui doit être un levain dans la pâte ne peut pas facilement et impunément se transformer en parti : je comprends votre réticence et je la partage. Mais ne pourrait-on pas avoir, au moins jusqu'à un certain point, une politique indépendante des partis. Je ne sais pas comment. Mais la question me semble prématurée... »

— « Nous devrions donc nous rabattre sur la doctrine. Confectionner de toute pièce une doctrine politique et sociale chrétienne. A quoi servirait-elle dans la pratique ? Nous aurions une morale politique très belle, mais qui resterait dans le domaine de l'intention. A moins d'en arriver à une synopsis très claire et très légaliste aussi naïve que certains manuels de morale qu'on a enseignés un temps dans certains séminaires ».

— « Certes, n'allons pas nous couvrir de ridicule : je vois d'ici l'« Héribert Jones » de la politique chrétienne et catholique ! Mais je crois que vous faites allusion à un temps qui ne reviendra plus. La maturité de l'Eglise — espérons-le — nous écartera de ce travers. Elle a acquis un sens du relatif et de l'histoire qui ne peut que lui faire honneur, elle qui a les yeux fixés sur la permanence de l'homme et sur l'éternité ».

Je ne sais si ce fut ma phrase que je trouvai trop belle, ou l'éloge que je fis de l'Eglise qui en fut la cause, mais mon compagnon rougit d'une rougeur indignée. Son grand front robuste et prématurément chauve, qui est, dit-on, signe d'intelligence et de grande volonté, devint écarlate :

— « Mais les papes ont parlé des questions sociales, économiques et politiques. Que reste-t-il de tout cela ? Paul VI lui-même s'est adressé à l'O.N.U. Qu'a-t-on fait de ces belles déclarations ? Qu'y a-t-il de changé ? Toutes ces belles encycliques ont été inefficaces ! »

J'avoue que je fus embarrassé pour trouver ma réponse. Mon silence paraissait une approbation, ou du moins une défaite. Le sourire revint sur ses lèvres après quelques instants. Et comme la sérénité est souvent le meilleur climat pour accepter une vérité, je lui répondis :

— « Les papes ont parlé. C'est très bien. Ils ont fait leur devoir. Mais les évêques, qu'ont-ils dit ? Et les prêtres, ces bergers si près du troupeau, quel fut en cela leur apport ? Et les fidèles (les vrais et les moins vrais) les a-t-on jamais consultés dans un domaine qui est le leur, les a-t-on consultés et instruits ? Et nos théologiens, qu'ont-ils fait ? Les moins bons se sont occupés à poser des distinctions entre nature et surnature, les meilleurs à distinguer le mythe et l'histoire de nos livres saints... Vous dites que les interventions papales sont restées lettre morte ! N'avez crainte, elles seront moins vite démodées que la plupart des théories marxistes qu'on doit actuellement faire tenir debout à l'aide de béquilles... Dans le renouveau actuel, si le mouvement prend l'ampleur voulue, dans toute l'Eglise, à tous les échelons et d'une façon permanente, les chrétiens peuvent jouer dans la vie politique du monde un rôle original et des plus fructueux ».

— « A condition, dit-il sans hésiter, de ne pas réduire le chrétien à l'« homo politicus ».

Ce en quoi je fus avec lui bien d'accord car il n'y a pas pire chose que réduire le chrétien à quelque chose.

Roland GUIGNET

Comptes rendus

Manuel d'archivistique. Théorie et pratique des Archives en France. Ouvrage élaboré par l'Association des archivistes français. Paris, S.E.P.E.N., 1 vol. 23 x 15,5 cm., 805 pp.

Cette somme monumentale de la science archivistique est le résultat de l'œuvre commune due à l'initiative de l'Association des archivistes français. Depuis longtemps, certes, on en attendait la parution, mais il n'y a pas lieu de regretter cette longue attente en raison de la densité et de la richesse du contenu, car ce livre fera date dans la littérature archivistique. On ressentait, d'ailleurs, le besoin d'une œuvre semblable, car le code des Archives de France ne pouvait le remplacer du fait que celui-ci ne traite que des questions d'ordre juridique, et non essentiellement d'archivistique, et la France ne pouvait présenter aucun manuel de ce genre. Seuls les excellents articles publiés dans la *Gazette des Archives*, le cours professé à l'École des Chartes par M. Pierre Marot, membre de l'Institut, et dispensé à quelque vingt-neuf générations de chartistes, ou les conférences du Stage technique international pouvaient pallier cette absence. Il fallait de toute nécessité coordonner ces éléments épars, constituer un corps de doctrine et le matérialiser en un volume qui fût un vrai instrument de travail que tout archiviste, fonctionnaire de l'Etat ou simplement chargé de gérer des fonds privés, devra avoir en main car ce *Manuel* se veut être à la fois théorique et pratique. Semblable entreprise ne pouvait être que collective, aussi a-t-il été rédigé par quelque quarante-deux collaborateurs spécialistes des questions qu'ils ont assumé de traiter. Cette collaboration est d'autant plus nécessaire actuellement qu'en raison de l'évolution technique, l'archivistique traditionnelle, à base d'érudition, doit aussi s'ouvrir aux nécessités modernes pour accueillir et traiter des documents nouveaux ou présentés sous une forme nouvelle : archives imprimées, documents audio-visuels, documents reproduits par machines mécanographiques et électroniques. Autre aspect sur lequel s'étendent longuement les auteurs de ce *Manuel* : le rôle d'animation qui doit être celui de l'archiviste dont la fonction est aujourd'hui, non seulement de conserver ou de classer, mais encore d'animer et de créer la recherche.

Certaines notions sur la domanialité des archives sont tout d'abord

rappelées au début et en guise d'introduction, et ce rappel succinct, qui fait état de la jurisprudence récente en matière d'archives, ouvre de nouvelles perspectives surtout en ce qui touche aux minutes notariales considérées jusqu'à maintenant comme bien des notaires, sinon en droit du moins en fait. Or, cette appropriation n'existe pas juridiquement et ne peut exister, un arrêt de la Cour de Cassation déclarant les minutes notariales propriété publique et non bien mobilier. A la domanialité des archives de l'Etat se rattache, par le fait même, la notion de revendicabilité des papiers publics et l'exercice du droit de reprise par l'Etat, et à ce sujet certaines dispositions pénales sont ici rappelées, ainsi que la jurisprudence en vigueur, et il ne sera pas inutile de noter que ce droit de reprise de l'Etat se justifie sur deux plans, l'un relatif au droit de propriété de la collectivité sur les papiers publics, l'autre concernant la sauvegarde des secrets de l'Etat. Le cas peut et s'est déjà exercé sur les papiers des fonctionnaires publics, du xvii^e au xx^e siècle, voire même sur les documents qui ne se rapportent pas exclusivement à l'activité exercée par certains fonctionnaires, et l'auteur de citer certains exemples à l'appui.

Il est un aspect que ce *Manuel d'archivistique* se plaît aussi à souligner, c'est celui du sort des papiers en cas d'annexion ou de cession de territoires, en mettant en lumière le principe de la territorialité des archives. Il va, en effet, de soi que dans le cas d'un territoire cédé, les documents, fonds d'archives et titres de propriété soient également cédés, ainsi que tous ceux qui sont nécessaires à la continuité de l'administration publique et à la préservation des intérêts des populations.

A cet exposé des problèmes juridiques des archives fait suite une excellente étude sur l'organisation, la législation et l'évolution des Archives françaises où sont étudiés le fonctionnement de celles-ci ainsi que la réglementation qui les régit. Puis, les auteurs abordent l'archivistique générale, soit la formation des archives dans les bureaux des administrations qui les secrètent et le rôle des archivistes à ce stade. Et là se pose déjà le problème du pré-archivage ou traitement des archives avant leur intégration définitive dans un dépôt déterminé. L'encombrement des bureaux des administrations pousse, en effet, celles-ci à verser aux Archives des papiers de plus en plus récents et dont la consultation est encore nécessaire par les services versants, d'où la nécessité, en France, l'expérience est déjà commencée, des dépôts intermédiaires, c'est-à-dire de locaux économiques beaucoup plus rudimentaires que de vrais dépôts d'archives pour y déposer et classer provisoirement ces fonds. Il semble que là soit la solution au moins actuelle de ce problème de place devant les versements parfois énormes de documents récents faits par des administrations dont les bureaux sont surchargés.

Avant leur intégration dans les séries déterminées doivent avoir lieu les triages et éliminations indispensables, tout ne pouvant être conservé, et il est assez curieux qu'en France, réserve faite du décret du 21

juillet 1936 relatif au versement des papiers administratifs, il n'existe aucune règle uniforme concernant les durées de conservation des papiers à trier. Il n'en reste pas moins vrai que la connaissance par les archivistes des services et organismes de toute nature ayant un caractère public ou semi-public produisant des archives, reste primordiale afin qu'ils puissent se mettre en relation avec eux et même à leur disposition pour susciter des versements. Il reste, d'ailleurs, souhaitable que des accords puissent avoir lieu entre les Archives de France et les services versants sur les dates d'élimination de certaines catégories de documents en plus de tableaux d'éliminations, et sur la détermination de certains critères dont l'usage demande beaucoup de doigté et de souplesse.

Quant à la pratique de la numérotation continue, à l'encontre du maintien des séries et sous-séries traditionnelles, les auteurs du *Manuel* reconnaissent que, en dépit des objections que l'on peut formuler, sa pratique, qui est déjà en usage dans près de la moitié des départements, ira sans cesse en s'imposant puisqu'elle permet un gain de place considérable et qu'elle deviendra nécessaire en raison des attributions variées et sans cesse modifiées des administrations. Il faut reconnaître, cependant, que la principale objection que l'on puisse faire consiste surtout dans la reconnaissance et la dissociation immédiates des éliminables à court terme. A y regarder de près le classement intersériel ne fait pas éviter la pratique du pré-archivage.

Puis le *Manuel* étudie la théorie et la pratique des instruments de recherche, compris les *Guides* d'archives qui se sont généralisés depuis une douzaine d'années, et souligne à juste titre les mérites du répertoire numérique sommaire détaillé, genre intermédiaire entre le répertoire numérique simple et l'inventaire sommaire, et qui consiste, non dans l'indication du simple contenu d'une liasse et des dates extrêmes des documents, mais dans la signalisation de la nature des documents qui offrent un intérêt particulier. Reste, évidemment, à découvrir le critère qui doit déterminer l'analyse plus développée de certains articles : notoriété des personnes, importance des faits rapportés sur le plan des événements, de la vie économique, politique, religieuse ou sociale. Des pièces annexes donnent différents exemples d'instruments de recherche, exemples qui s'avéreront de la plus grande utilité pour ceux qui auront des inventaires de ce genre à rédiger.

Les questions étudiées dans la seconde partie du *Manuel* concernent des fonds plus particuliers, aussi les conseils donnés concernent-ils essentiellement ces derniers. Tels sont, en particulier, les papiers constituant les Archives communales, hospitalières et surtout notariales, mais aussi les archives privées, et en tout premier lieu les documents constituant des chartriers, d'autant plus que des efforts ont été tentés depuis 1949 pour sauvegarder les papiers des grandes familles françaises, mesures qui ont débuté par la formation d'un comité pour la sauvegarde de ces fonds en vue d'en éviter la dispersion dans les ventes publiques et chez les marchands d'autographes. Il va sans dire qu'en raison de la législation encore flottante, il est parfois très

malaisé d'exercer une action de préservation des documents de familles. C'est ce qu'expose le *Manuel* au long des pages consacrées à cette question. Notons, cependant, qu'un cadre de classement de ces archives privées, à simple titre indicatif, aurait été le très bienvenu, tel le cadre indiqué dans la circulaire AD 54-16 du 29 juin 1954 et publiée dans le *Code des Archives de France, T. II, Organisation technique des Archives départementales* (Paris 1958), p. 231, cadre de classement qui aurait pu être reproduit. Les auteurs du *Manuel* soulignent aussi l'importance primordiale des Archives d'associations dont on s'est si peu occupé jusqu'alors et qui revêtent une si grande importance pour l'histoire des syndicats, des mouvements d'idées, et parmi ces fonds figurent en premier lieu ceux des Académies et autres sociétés savantes. Mais c'est aussi à juste titre que l'on insiste sur l'importance des Archives dites économiques, archives d'entreprises et d'établissements bancaires, industriels et commerciaux, source essentielle de l'histoire économique. Ce n'est certes pas un des moindres mérites de ce *Manuel* d'avoir attiré l'attention des archivistes et des chercheurs sur ces fonds et d'en avoir organisé la collecte. L'intérêt du présent ouvrage est encore mis en évidence par l'exposé consacré aux archives culturelles, car si l'on n'ignore pas l'existence des fonds des évêchés, des paroisses ou des Ordres religieux, par contre, celles des organismes centraux de l'Eglise de France, bien que non encore consultables, passent fort inaperçues et méritent d'être signalées comme reflétant la vie de l'Eglise de notre pays à l'époque contemporaine. On notera aussi l'effort réalisé en 1961 par le Secrétariat de l'Episcopat pour le classement et la sauvegarde des Archives diocésaines et paroissiales à la suite du motu proprio « *Pastoralis sollicitudo* » de Jean XXIII, texte qui détermina les réunions parisiennes des archivistes des Ordres religieux et des Congrégations religieuses.

Soucieux également de ne pas rappeler seulement les grands principes de l'archivistique traditionnelle, les responsables du *Manuel* ont réservé une place importante à des catégories de documents jusqu'alors peu employés mais dont la consultation se fait chaque jour plus fréquente, comme les cartes et plans, et les documents iconographiques, collections et inventaires des richesses d'art. Une excellente initiative a été réalisée au sujet des cartes et plans par l'établissement d'un tableau, dont le but n'est certes pas d'être exhaustif mais seulement indicatif, et qui groupe par grandes catégories les principaux sujets que représentent cartes et plans et en désignant, en outre, la ou les séries des Archives nationales, départementales, communales et hospitalières auxquelles ils doivent normalement appartenir et où il convient de les classer. Une autre initiative consiste dans l'exposé pratique de tout ce qui touche au microfilmage, non seulement sur le plan théorique, mais qui plus est, en donnant pour celui à qui incombe la charge d'équiper un atelier de microfilmage, les conseils les plus judicieux. Au microfilm fait suite la conservation de nouveaux genres de documents qui commencent à entrer dans les dépôts : les documents audiovisuels. Nombreux sont les problèmes que posent la collecte et la conservation de ces documents, d'autant plus que certains d'entre eux,

tels que les films, ne sont pas encore soumis au dépôt légal. Si leur conservation et leur classement sont relativement simples quand il s'agit d'archives privées — telles celles d'un Ordre religieux — car les documents audio-visuels sont surtout dans ce cas constitués par quelques disques ou bandes sonores ou quelques films de propagande peu nombreux, le problème est tout autre quand il s'agit des innombrables documents d'archives audio-visuelles provenant des administrations. Dans quelle mesure, comment et dans quelles conditions les archives publiques peuvent-elles les recueillir ? Il semblerait plus judicieux, et le présent *Manuel* le souligne, de confier la conservation de ces documents issus de techniques nouvelles à des dépôts spécialement conçus pour eux. S'il est vrai que les dépôts d'archives devraient conserver surtout les films tournés sur l'ordre des administrations, comme le fait se pratique en Angleterre, cette manière de résoudre le problème réduit considérablement le rôle du document historique en refusant films dramatiques ou films de « mise en scène » dont l'importance est indéniable pour ce qui touche à l'histoire du costume, du mobilier et des mœurs. Dans le but d'éviter de répartir d'une manière peut-être trop artificielle ces documents entre Archives, Bibliothèques et Musées, la meilleure solution est, semble-t-il, de les confier aux cinémathèques et aux photothèques spécialement organisées pour les accueillir.

A ce genre de documents s'en rattachent aujourd'hui certains autres utilisés ou produits par machines mécanographiques et électroniques. Bien que ces documents ne soient pas encore entrés dans les dépôts publics, ils le seront dans un avenir assez proche, et nécessitent déjà que l'on y pense. Il faut, cependant, souligner un fait certain, ce que ne manque pas de rappeler le *Manuel*, à savoir, la nécessité d'une coopération étroite entre archivistes et techniciens pour élaborer des directives précises en même temps que pour constituer des groupes de travail sur le plan national. Mais il convient de souligner aussi que ces documents, en dépit de leur « technicité », sont et demeureront une partie des sources historiques de demain.

Un manuel d'archivistique se devait de ne pas passer sous silence la question des bâtiments et des aménagements de dépôts d'archives. Cet ouvrage a traité de cette importante question avec le souci de donner une claire vision des problèmes à résoudre et d'indiquer dans quelle direction il convient de chercher les solutions. Après l'exposé du plan d'ensemble, l'auteur de ce chapitre, lequel a déjà publié en 1966 un excellent ouvrage sur cette question¹ expose, non seulement les éléments du bâtiment d'archives type : construction, magasins, locaux de travail, mobilier, mais encore les bâtiments spéciaux comme ceux du pré-archivage et des services annexes. D'excellents renseignements sont également donnés sur le traitement et la restauration

1. Michel DUCHEIN, *Les bâtiments et équipements d'archives* (Conseil international des Archives), Paris, 1966, in-8°, 312 p. et 49 pl.

des documents endommagés, avec l'indication des moyens chimiques modernes employés actuellement.

Restait à mettre en évidence le rôle éducateur des Archives et leur éminente valeur pédagogique, en même temps que rappeler la nécessité de l'étude du passé, d'aider ceux qui ont ou sont amenés à avoir le goût de l'histoire ou au moins un certain sens de l'évolution humaine. Ne convient-il pas de faire connaître aux jeunes et aux adultes les sources de notre histoire nationale que sont nos archives françaises ? La prise de contact avec ces documents anciens et modernes n'a-t-elle pas pour but de vivifier et d'illustrer l'enseignement historique, à éveiller le goût de l'histoire en même temps qu'à donner une connaissance plus approfondie des activités des hommes d'une époque donnée ? Et c'est bien dans ce but qu'ont été organisés les services éducatifs, qu'on a édités les recueils de textes pour l'enseignement de l'histoire et, pour le grand public, les expositions organisées à l'occasion d'un anniversaire national ou local.

Ce *Manuel* fait, ainsi, grand honneur aux archivistes français et est appelé à rendre d'éminents services à tous ceux qui, fonctionnaires de l'Etat ou archivistes à quelque titre que ce soit, ont un dépôt à organiser ou à gérer. Son rayonnement sera, également, grand à l'étranger car la France, par cette somme collective, vient de se placer au premier rang de la littérature archivistique. Le temps n'est plus, en effet, où l'on regrettait qu'un ouvrage comme celui des Hollandais Müller, Feith et Fruin² n'existât pas en France. Pour qui fréquente depuis plusieurs décennies les archives françaises et est en contact régulier avec ceux qui en ont la garde et la responsabilité, c'est un sentiment de légitime fierté et de profonde admiration que l'on ne peut manquer d'éprouver devant les réalisations accomplies tant sur le plan plus spectaculaire des dépôts modernes que sur celui d'enrichissement des collections, des classements, des intégrations, des instruments de recherche qu'ont réalisés les archivistes français formés aux rigoureuses disciplines de notre vieille Ecole des Chartes. Cette formation, ces réalisations, nos collègues étrangers peuvent légitimement nous les envier car elles ont eu pour résultat de faire de nos Archives de France les plus importantes et les plus riches du monde.

J.R. MAUZAIZE

2. MÜLLER, FEITH et FRUIN, *Manuel pour le classement et les descriptions des archives*, La Haye, 1898, in-8°. Traduction et adaptation française par J. Cuvelier et H. Stein, La Haye, 1910.

Erhard KUNZ — *Glaube, Gnade, Geschichte. Die Glaubens-
theologie des Pierre Rousselot*. Frankfurter Theologische
Studien 1, Joseph Knecht, Frankfurt am Main, 1969, xiv-302
pp., 23 x 16 cm.

Qui ne connaît les deux articles du P. Rousselot *Les yeux de la foi* et l'immense intérêt qu'ils ont soulevé ? Il n'est plus possible d'aborder les problèmes que soulève l'acte de foi sans y faire référence. C'est dire toute l'importance de l'étude de Kunz, la première à examiner avec une telle ampleur la théologie de la foi du P. Rousselot. L'effort de compréhension que l'auteur poursuit tout au long des 300 pages du volume ne laisse rien dans l'ombre. Sa démarche se décompose fort justement en trois mouvements : le premier, consacré au problème de la connaissance tel que le présente *L'intellectualisme de saint Thomas* ; le second, à la théologie de la foi développée dans les articles sur *Les yeux de la foi*, et le troisième, aux ultimes développements de la pensée de Rousselot.

*

Il est difficile d'analyser un livre aussi riche. Nous voudrions simplement faire ressortir l'ampleur et l'intérêt de la matière étudiée. Pour cela rien de mieux qu'un bon panoramique :

Dans une première partie Kunz examine en marquant bien le lien entre philosophie et théologie, la philosophie de la connaissance développée par Rousselot comme base de sa théologie (ch. I). Après avoir caractérisé la connaissance intellectuelle (ch. II), il examine les rapports entre la connaissance et l'amour (ch. III), et aborde la connaissance par connaturalité (ch. IV). Il se demande ensuite comment une connaissance peut être libre (ch. V) et à la fin de cette première partie schématise la structure de pensée de Rousselot (ch. VI).

La deuxième partie présente la doctrine de la foi telle qu'on la trouve dans *L'intellectualisme de saint Thomas* (ch. I), indique la problématique des deux articles sur *Les yeux de la foi* (ch. II), montre comment Rousselot refuse la solution dualiste (ch. III) pour élaborer sa propre solution : la grâce comme principe efficient de l'accomplissement intégral de la foi (ch. IV), et aborde la question fondamentale : Qu'est-ce que croire ? (ch. V). Un dernier chapitre amorce la partie suivante en indiquant un problème que Rousselot n'a pas éclairci : le caractère rationnel de la connaissance de crédibilité (ch. VI).

Dans la troisième partie, notre auteur montre combien ce problème reste à l'arrière-fond aussi bien du traité sur la charité où Rousselot étudiait en 1911 les rapports Nature/Grâce (chap. I) que de ses réflexions personnelles en 1911-12 (ch. II), ce qui lui permit en 1913 d'aborder avec profondeur les problèmes des rapports FOI/RAISON (ch. III).

En conclusion Kunz rappelle que Rousselot voit la source de l'unité de l'homme dans son rapport personnel avec Dieu et que sa théologie de la foi représente l'accomplissement réflexif subséquent du mouvement de la grâce. Il note que Rousselot n'a pas assez pris en considération le caractère inter-personnel et communautaire de la foi, ni suffisamment développé son caractère d'histoire. L'ouvrage se termine en signalant l'apport de Rousselot dans la discussion actuelle sur Foi et Révélation.

*

Il suffit d'avoir survolé le terrain pour se rendre compte de l'immense richesse de ce livre écrit avec clarté et maîtrise. L'envie nous prend, irrésistible, d'explorer, avec lui, les moindres replis du terrain, d'éprouver la solidité des constructions et de goûter l'harmonie des paysages qu'il nous fait découvrir. Il faut remercier l'auteur de nous conduire avec aisance sur les lignes de crête d'un terrain fort accidenté. Les panoramas qui s'offrent au regard compensent l'effort d'élévation qui est demandé.

Ce livre est un exemple de ce qu'une recherche positive bien menée peut apporter à l'histoire de la théologie contemporaine. Une série de monographies aussi denses sur les grandes figures théologiques du début du xx^e siècle permettrait l'élaboration d'une véritable histoire de la théologie moderne. En cette période de remue-ménage théologique, nous avons plus que jamais besoin de cette histoire pour nous comprendre nous-mêmes, en découvrant les sources de la problématique actuelle. Qui douterait que Rousselot ne soit l'un de ceux qui ont le plus influencé notre problématique de l'acte de Foi ?

Cette prise de conscience ne devrait pas se faire sans quelque critique. Après un tel inventaire, il est nécessaire de prendre la juste mesure de l'effort de Rousselot et de voir si sa problématique permet bien de répondre aux questions qu'il affrontait. Kunz, on peut le regretter, s'y risque rarement. Cela l'aurait probablement entraîné trop loin. Une telle entreprise suppose en effet une discussion serrée sur l'épistémologie de Rousselot, puisque c'est elle qui conditionne sa théologie de la foi, comme l'a bien vu Kunz. Ce problème nécessiterait une étude pour lui-même. Ce n'est qu'après cela qu'il deviendrait possible d'évaluer la force et la faiblesse de la solution proposée. Nous envisageons d'ailleurs de revenir sur cette question lorsque nous en aurons le loisir.

Le livre de Kunz constitue un remarquable exposé de la pensée de Rousselot. On ne peut que gagner à le fréquenter et c'est pourquoi nous le recommandons vivement. A celui qui le pratiquera avec soin, il fournira maints thèmes de réflexions et de méditations, l'invitant même à refaire le point sur sa propre compréhension de la foi. Rien ne peut être actuellement plus salutaire. La fréquentation des grands esprits nous élève toujours un peu au-dessus de nous-mêmes en nous faisant mieux pressentir la Vérité.

A. MENARD

LIVRES REÇUS

F R A N C E

SIREY

Jean Dauvillier, **Les Temps Apostoliques, 1^{er} siècle**, Paris 1970, XVIII-733 pp., 16 x 24. Coll. Histoire du droit et des institutions de l'Église en Occident, dir. G. Le Bras, t. II.

EDITIONS DU CHALET

Jacques Guichard, **Hommes nouveaux, nouveaux chrétiens ?** Lyon 1970. 190 pp., 13 x 18.

Daniel Boureau, **L'avenir du baptême**, Lyon 1970. 160 pp. 14 x 22.

B E L G I Q U E

NAUWELAERTS PUBLISHING HOUSE

Edward J. Sillem, **John H. Newman, The Philosophical Notebook**, vol. II, **The Text**, Louvain 1970, 218 pp. 16 x 24.

C A N A D A

EDITIONS « RAYONNEMENT »

L.M. Boutin, **La spiritualité de Mgr de Mazenod**, Montréal 1970, 196 pp. 13 x 19.

S U I S S E

DROZ

Jean Descrains, **Jean-Pierre Camus, Homélie des Etats Généraux 1614-1615**, Genève 1970, 648 pp. 11 x 18.

E S P A G N E

SECRETARIADO TRINITARIO

Semanas de Estudios Trinitarios :

El misterio Trinitario a la luz del Vaticano II, Salamanca 1967, 185 pp. 17 x 24.

La Santísima Trinidad, fuente de salvación, en la constitución sobre la Iglesia, Salamanca 1968, 175 pp. 17 x 24.

Dios al encuentro del hombre, en la constitución Dei Verbum, Salamanca 1968, 168 pp. 17 x 24.

Cardenal Stefan Wyszynski, **Un obispo al servicio del Pueblo de Dios**, Salamanca 1969, 270 pp. 12 x 19.

José Gamarra, **Cristianos nuevos**, Salamanca 1970, 148 pp. 12 x 19.

Nereo Silanes, **La Santísima Trinidad en el Vaticano II**, Salamanca 1967, 64 pp. 11 x 16.

Nereo Silanes, **A la Trinidad por los sacramentos**, Salamanca 1967, 126 pp. 11 x 16.

Juan del Sdo. Corazon, **La vida contemplativa a la luz del concilio Vaticano II y del Misterio de la Santísima Trinidad**, Salamanca 1967, 78 pp. 11 x 16.

M.M. Philipon, **Trinidad y Pueblo de Dios**, Salamanca 1967, 118 pp. 11 x 16.

Antonio Sanchis, **La vida religiosa en el Misterio Trinitario**, Salamanca 1967, 152 pp. 11 x 16.

Ruiz-Gimenez et Pérez Lozano, **Fe y compromiso humano**, Salamanca 1969, 88 pp. 11 x 16.

Nereo Silanes, **Ven, Espíritu Santo**, Salamanca 1969, 120 pp. 11 x 16.

I T A L I E

ISTITUTO STORICO OFM CAP

Philippus a Firenze, **Itinera Min. Gen. Bernardini ab Arezzo, III, per Flandriam et Germaniam, 1691-1698**, ed. Mariano ab Alatri, Roma 1970, XXVIII-482 pp. 16 x 24.

P O R T U G A L

EDITORIAL FRANCISCANA

Joaquim Cerqueira Gonçalves, **Homem e Mundo em sao Boaventura**, Braga 1970, 536 pp. 16 x 23.

U S A

FRIENDS GENERAL CONFERENCE

Ferner Nuhn, **Friends and The Ecumenical Movement**, Philadelphia 1970, VI-58 pp. 14 x 23.

EVANGILE - AUJOURD'HUI — N° 69

Se décider pour le Christ

Liminaire	Jean-Joseph BUIRETTE
Témoignages :	
Enquête auprès de nos lecteurs	Jean-Bertrand BARY
Evangile invivable... et cependant vécu	Michel PEYSKENS
Foi et sens	Dominique MARTIN
« Celui qui perd sa vie à cause de moi, la sauve »	Jean-Pierre LEGRAND
La parole de la croix et le cri de l'homme	Hervé CHAIGNE
Un saint pour temps de crise	Louis-Antoine DJARI
« Rendez compte de l'Espérance qui est en vous »	Patrick BERTHIER
Petit lexique pour notre temps	Jean-Joseph BUIRETTE
Notes de lecture :	
Le mystère Pascal source de l'apostolat, de F.-X. Durrwell	Chanoine GUERIN
Le Cantique des Créatures ou les symboles de l'union, de Eloi Leclerc, ofm.	Alexis CASTRO



EVANGILE-AUJOURD'HUI
Revue trimestrielle de spiritualité franciscaine
9, rue Marie-Rose, PARIS (14^e)

(C.C.P. Editions Franciscaines, Paris 1013-34)

Abonnements aux 4 numéros de l'année 1971 (69 à 72)
France : 12 F. Belgique : 130 FB. Etranger : 13 F.
De soutien : 25 F.
Le numéro (80 pages) : 3,50 F. ; franco : 4 F.

CUM PERMISSU SUPERIORUM

Le Directeur de la publication : Raymond Steindre

Imprimerie des Editions N.-D. de la Trinité - Blois

Dépôt légal Edit. n° 202. Dépôt légal Impr. n° 332

RÉDACTION : 26, rue Boissonade, Paris 14^e / tél. 333.94.40

ADMINISTRATION : 9, rue de Vauquois, 41 - Blois / c.c.p. Orléans 726.38