

Claude BRUAIRE

Le don de Dieu

Le mariage n'est pas don de Dieu seulement parce que l'union de l'homme et de la femme dépasse leurs seules forces, mais surtout parce que l'Amour est don et fidélité. Le Christ a rendu le mariage possible et fécond.

« ILS feront une seule chair ». Les mots du Christ ne sont ici ni symboliques ni interprétables. Comment a-t-on pu, dans les eaux troubles d'une abstraite « spiritualité » serve d'un vieux dualisme, réduire le sacrement du mariage au signe sans efficace d'une vague « union des âmes » ? Une telle insignifiance ne vaut pas mieux que la prolifération des « libérations sexuelles » qu'elle a suscitées et qui dissimulent d'autres asservissements.

L'unité de la chair où s'incarne tout notre esprit implique réellement l'échange réciproque, selon l'univoque logique du don. Don de l'être d'esprit, indélicable du don de la vie. Réciprocité qui contredit seule tous rapports de domination à servitude et qui juge les institutions comme les mœurs du mariage. La volonté de Dieu d'intervenir de tout l'efficace de sa grâce pour que s'accomplisse l'échange absolu exhausse et exalte ce que connaît la claire analyse des rapports homme-femme. Marx lui-même y voyait l'unique type de relation sociale d'où est révoqué, hors nos prostitutions, l'asservissement de l'homme par l'homme. Il demeurerait toutefois bien en-deçà de la Bonne Nouvelle que nous explique saint Paul : « ...ni esclave ni homme libre, ni homme ni femme ». C'est que là même où l'unité humaine est effective, une destinée de libération de toute différence naturelle est promise par Dieu seul.

Mais ce n'est pas la seule raison divine du sacrement de mariage. Plus précisément, cette ultime assomption de l'union conjugale en la vie divine éclaire d'une même lumière la double intervention nécessaire de Dieu dans le mariage.

L'échange réciproque de l'être dans la chair enrôle homme et femme dans la puissance créatrice. Car de lui procède la reconnaissance mutuelle dans l'enfant. Mais la venue d'un être nouveau, qui fait tout un monde à lui seul, n'est pas sans l'aveu des parents de n'être que pro-

créateurs, agents privilégiés d'une merveille qui les dépasse infiniment, où toutes les forces de la Nature à l'oeuvre glorifient, par leur moyen, par leur amour, le Dieu créateur de l'être d'esprit. Nulle part ailleurs ce qui fait le privilège des hommes et honore leur vie n'est à ce point disproportionné avec ce qui dépend d'eux-mêmes, de leur désir et de leur force. C'est bien pourquoi tout mariage fait une famille selon l'engagement de ses partenaires, mais l'échange du don de soi ne peut pas davantage : à Dieu seul il appartient que le mariage soit une famille avec enfant. Et seul le Christ, fruit éternel du Père, peut signer l'efficace absolue de notre Origine.

Conjointement, le sacrement dit et fait une autre exigence que nous sommes incapables de remplir : celle de la fidélité, de la réussite de la continuité de l'union que veulent l'homme et la femme, quand ni les sentiments ni les aléas de la vie, ni une forme de contrat humain toujours révocable ne peuvent garantir le vœu du désir contre l'implacable loi d'effacement du temps et de l'oubli.

AINSI, la fastidieuse question toujours posée : pourquoi le sacrement du mariage ? doit nous apparaître dérisoire. Dérisoire comme toutes nos affirmations de suffisance dans les mimes du divin que nous jouons tristement. Simplement, le Christ a fait de ce qui n'est qu'exigence du don de Dieu une vérité historique dans le mariage. Et s'il est demeuré parmi les hommes sous la figure de l'Époux de l'Église, c'est bien que la vérité de celle-ci est de continuer de donner le don de Dieu aux hommes.

Claude BRUAIRE

Claude Bruaire, né en 1932. Marié, deux enfants. Agrégé de philosophie, docteur ès-lettres. Professeur de philosophie à l'Université de Tours, et maintenant à Paris-Sorbonne. Parmi ses publications : *L'affirmation de Dieu* (Seuil, Paris, 1964), *Philosophie du corps* (Seuil, Paris, 1968), *La raison politique* (Fayard, Paris, 1974), *Le droit de Dieu* (Aubier, Paris, 1974), *Une éthique pour la médecine* (Fayard, Paris, 1978), etc. A paraître prochainement dans la collection « Communio » : *Pour la métaphysique*. Directeur de la rédaction de *Communio* francophone.

————— **Pensez à votre réabonnement !** —————

Karl LEHMANN

Le mariage comme sacrement

De tous les sacrements, le mariage est sans aucun doute celui qui actualise le plus concrètement, dans la vie la plus quotidienne, le mystère du salut, réalisé dans l'union du Christ et de l'Église.

LE mariage constitue une réalité qui, d'une manière toute spéciale, concerne la quotidienneté du monde. Certes, cela reste bien souvent totalement dissimulé dans une routine sans apparence. L'expérience sans fard du mariage et de la famille signifie déjà en soi une critique indirecte à l'encontre de toute considération un peu trop bavarde du théologien sur le sujet. Ceci vaut en particulier pour le caractère sacramental du mariage : on ne conteste pas qu'il appartienne bien aux sept sacrements de l'Église catholique, mais pour beaucoup, cette vérité de foi a perdu tout impact sur la vie. Quand les gens en entendent parler, ils repensent, dans le meilleur des cas, au jour de leur mariage et à la bénédiction nuptiale. Mais après coup, tout cela n'apparaît plus à beaucoup que comme un *extra*, bel et bon, mais facultatif. Le sacrement semble venir s'ajouter du dehors à la réalité humaine du mariage, comme une fête et une sublimation. Celui qui s'est soustrait à la pratique de l'Église ou qui est en conflit avec elle ne voit plus dans le sacrement qu'un obstacle à la liberté, qui lui arrive comme un carcan, endossé un jour par une victime à demi consentante.

Quand on a bien à l'esprit ces objections, on comprend qu'il ne faut parler du mariage chrétien qu'avec prudence et réserve. Ce qui ne veut pas dire ne reconnaître la sacramentalité du mariage que du bout des lèvres, honteusement, mais seulement que le chemin qui conduit à la fonder s'expose, aussi bon soit-il, à rencontrer des résistances. Il ne faudra donc pas attaquer d'emblée en brandissant le mot « sacrement ».

1. Amour, fidélité, mariage

Tout l'attrait fascinant de l'amour entre un homme et une femme ne dépend pas de la gratuité spontanée et parfaitement brutale qu'il peut montrer. Une éruption de force détermine cet amour, qui peut s'emparer de toutes les couches de l'être humain. C'est bien pourquoi l'on peut, dans l'amour, s'aveugler totalement et dépasser toutes les bornes. Mais l'envoûtement peut tout aussi bien dis-

paraître en un instant. Les amours déçues tournent souvent à la méfiance et à la haine. C'est parce que l'amour humain, menacé et menaçant, a peur et fait peur, qu'il lui revient de porter un anneau — pour garder ordre et mesure. C'est seulement quand il trouve sa forme et son cadre qu'il peut à la longue devenir effectivement humain.

On le constate déjà dans la simple amitié. C'est surtout vrai quand deux êtres commencent une nouvelle communauté de vie. Ils ne peuvent pas laisser tout uniment l'ardeur et l'humeur de l'amour aller leur chemin. S'ils se veulent vraiment l'un l'autre, alors ils doivent se préoccuper de la solidité de leur amour. Or l'amour authentique dit *oui* à l'aimé : « Je désire que tu sois toujours là, près de moi ; il faut que tout reste entre nous comme aujourd'hui ». Bien entendu, il ne doit pas s'agir d'un lien inconsidéré, où l'homme tomberait par inattention. Il faut que l'amant décide s'il peut dire *oui* pour toujours à son partenaire. C'est seulement avec ce *oui* soigneusement mûri, qui sourd de la liberté humaine, qu'on donne à l'amour sa chance de tenir vraiment. Quand ce *oui* vient effectivement de l'amour, il accepte (et entérine) l'autre tout entier. Il ne s'agit plus seulement d'aimer « quelque chose » en l'autre, mais de le recevoir entièrement, comme personne. Ce qui implique que l'amant connaisse les faiblesses et les fautes de l'autre et que néanmoins, il dise *oui*. Alors ce mot *oui* s'étend sur le temps de toute la vie, et d'abord sur le futur encore inconnu. L'amour doit rester fidèle, sans restriction à sa propre volonté. Pour lui, il n'y a plus de possibilités infinies. Peut-être rencontrera-t-on plus tard une femme encore plus belle. Mais se décider, ce n'est pas seulement prendre, c'est aussi donner. Se décider, c'est ne libérer les forces que de cet unique amour, qui peuvent s'épanouir totalement dans l'espace ordonné et protégé du mariage. C'est alors seulement que l'amour ne se fonde plus sur l'inclination, mais sur un *oui* libre et personnalisé, librement assumé par l'amour. Le *oui* mutuel n'opère pas seulement une reconnaissance mutuelle, mais englobe la plus intime communauté de vie — ce qui signifie : communication, échange, engagement et aide réciproque. Si ce *oui* devient effectif et sérieux, il comporte aussi qu'on soit prêt à consacrer son existence entière, et à s'offrir avec elle.

2. La fragilité et l'échec

L'homme a toujours parfaitement compris qu'en disant ce *oui*, il atteignait aux limites extrêmes de ce qui lui est possible. Ce *oui* sans restriction ni condition a donc ainsi quelque chose à faire avec ce que les hommes appellent « Dieu ». « Dieu » ne donne pas seulement à chaque mariage assez de sa puissance créatrice pour assurer la durée des créatures ; il se donne aussi lui-même comme témoin de l'amour commun et comme soutien de la foi des époux. Il accepte ce *oui*, le confirme et le renforce, le défend et le garde. Pour toutes ces raisons, on peut bien dire que dans le mariage, c'est finalement Dieu lui-même qui unit les êtres.

Pourtant, ils gardent toujours la force de leur finitude : ils doivent faire l'expérience de la fragilité de leur *oui* et de la dislocation de leur mariage. Même dans les situations sociales où l'on met au plus haut la fidélité sans retour, il se produit des situations d'épreuve. Dans l'amour d'un homme et d'une femme, on peut toujours reconnaître, d'une manière ou d'une autre, la nostalgie pour la durée solide ; mais elle semble bien difficile à réaliser.

Il y a des raisons à cela. D'abord parce qu'on n'a pas tenu compte de ce que, dans toute mise en commun, il reste toujours un dernier quant-à-soi de chaque

partenaire, voire une étrangeté. Les circonstances adverses se chargent de le développer. Peut-être aussi le soutien que chacun attendait de l'autre n'a-t-il pas été suffisant. Ce sont souvent des processus lents, qu'on ne remarque même pas, qui conduisent à un éloignement irréversible. Peut-être les deux partenaires ne se convenaient-ils tout simplement pas. Tout ceci peut expliquer l'échec d'un mariage, mais ne justifie ni la séparation ni le divorce. Jésus montre clairement aux juifs que le divorce n'avait été toléré au peuple de l'ancienne Alliance qu'à cause de sa « dureté de cœur » (*Marc* 10, 5). Et d'une manière ou d'une autre, dans tous les drames du mariage humain, se cache une « sclérose du cœur ». Les êtres se renferment et se verrouillent. Ils ne sont plus assez ouverts les uns aux autres. On devient incapable de revenir en arrière, pour se réconcilier. Puis viennent s'ajouter la volonté d'avoir raison, le durcissement des positions. La souffrance de l'autre, on ne l'éprouve presque plus. La sensibilité s'émousse jusqu'à durcir le cœur, et le rendre, lui, le moyen même de la vie humaine, incapable de rien ressentir. Par manque de cette sensibilité et de cette souplesse, des situations difficiles ne peuvent plus être maîtrisées par un effort commun. L'endurcissement du cœur peut aller jusqu'à devenir de l'étrangeté et du détachement, qui conduit directement à la rupture et à la séparation. De l'extérieur, on ne peut guère déterminer à quel moment le cours de l'amour s'est pour la première fois défilé. Souvent, les époux eux-mêmes ne le savent pas trop. Mais Jésus n'épargne pas les avertissements, sur ce que l'endurcissement du cœur peut faire pour détruire un mariage.

3. Jésus intègre le mariage dans sa parole et son action

Que Jésus ait pris position sur le mariage, c'est un fait qu'on ne saurait trop souligner. Cette prise de position n'est pas indifférente. Elle appartient, comme le montre *l'Évangile de Marc*, à son enseignement sur la vie sociale. Mais cet enseignement ne s'attarde pas à tous les domaines de la vie. Pourtant le mariage, les enfants et la richesse de quelques-uns sont évidemment les sujets particuliers de sa préoccupation. Et l'intuition de l'évangéliste Marc — faire comprendre que, dans ces domaines, la parole de Jésus vaut comme une norme déterminante pour le choix du présent — a aussi une grande portée.

Jésus démasque d'abord la réalité du mariage : il dévoile violemment les manoeuvres par lesquelles l'homme arrive à ses fins, et en plus les camoufle en prétendant que cette violence n'est que son « droit ». Jésus fait éclater une casuistique qui n'appartient pas seulement à son temps, et son diagnostic met au jour la cause véritable de la séparation et du divorce : la dureté du cœur de l'homme. Il ajoute en même temps qu'un pareil « ordre » des choses dans le mariage ne répond pas à l'intention du Créateur. En brisant ainsi la conception historique du droit matrimonial de son temps, Jésus remonte en-deçà de l'ordre établi par les hommes, et découvre dans sa parfaite pureté l'unité de l'homme et de la femme dans le mariage, qui demeure dans celui-ci. Ce retour prophétique aux récits de la Création fonde d'abord véritablement l'interdiction du divorce, et manifeste que, selon la volonté du Dieu créateur, le propre du mariage, c'est d'être définitif et irréductible.

Lorsque Jésus l'annonce dans son enseignement sur la vie sociale, il ne se contente pas de l'exprimer par des mots stériles et desséchés. Ce qu'il dit, il le fait aussi. En plaçant toute la pratique antérieure du mariage sous la lumière de l'Évangile, il n'en dévoile pas seulement toute l'injustice, mais il inclut la réalité quotidienne du mariage dans l'espace du salut qu'il ouvre. La réalité du mariage

est concernée de fond en comble par l'annonce, dans la Parole de Jésus, du Règne de Dieu. Enfin, ce n'est pas un hasard, si la parole sur le mariage intervient dans le voisinage de celle sur l'exigence de suivre Jésus (*Marc* 8, 31-38) et dans le contexte d'un enseignement sur la vie commune.

4. Le mariage chrétien rend effectif dans l'histoire le mystère du salut

Quand Jésus prend position sur le mariage et l'inclut dans sa prédication sur l'avènement du Règne de Dieu, une conséquence s'en déduit aussitôt : la relation du mystère rédempteur de Jésus-Christ avec le mariage va devenir encore plus claire après Pâques. Ceci vaut d'abord pour la compréhension du mariage qu'auront ceux qui ont suivi Jésus et cru en lui. C'est très clair en *1 Corinthiens* 7, 39, où Paul exhorte à contracter mariage « dans le Seigneur ». Il faut comprendre cette expression — qui revient en dehors des écrits pauliniens, à des endroits décisifs — en ce sens que les croyants ne se marient que conformément à l'enseignement du Seigneur, sur le fond de sa Parole et de sa puissance. Celui qui est baptisé et qui croit s'engage pour le Christ-Jésus même et aussi bien dans la condition concrète d'un mariage quotidien. Et Jésus se manifestera aussi dans ce mariage, comme Seigneur, en y faisant réussir la force de l'amour. Le Christ-Jésus avec sa mort et sa Résurrection, fournit aux chrétiens la possibilité réelle de vivre, dans la puissance de son Esprit, un mariage conforme à la création originelle. Désormais, le mariage n'est plus un phénomène « naturel » ; l'histoire l'a au contraire totalement repris. Concrètement, le mariage se situe toujours, qu'on le sache ou non, sous le signe de la chute et du salut. Le mariage entre baptisés, qui mérite pour cela d'être appelé chrétien, s'inscrit dans le mystère de la Nouvelle Alliance. L'Alliance est la condition nécessaire pour que le mariage puisse être conforme à la création originelle.

A partir de ce cadre général, il devient manifeste, dans un passage capital du Nouveau Testament, que le mystère du salut de Dieu en Jésus-Christ revendique et implique la réalité du mariage. En *Éphésiens* 5, 32, on lit la phrase célèbre : « Ce mystère (*mysterion, sacramentum*) est grand. Je veux dire qu'il fait référence au Christ et à l'Église ». « Mystère » ne signifie pas d'abord ici le mariage, mais le dessein éternel de salut formé par Dieu, rendu effectif dans l'histoire par le Christ-Jésus et rendu actif à chaque instant de cette histoire par l'Église. *Mysterion* indique également le sens fondamental du salut chrétien : le rapport du Christ-Jésus à l'Église éclaire de manière décisive la relation homme-femme baptisés. Il ne s'agit donc plus d'une simple comparaison extrinsèque ; et les termes de métaphore ou image sont ici très équivoques. Le mariage comme tel participe de l'amour du Christ pour son Église ; le dévouement du mari pour sa femme et l'amour de celle-ci pour lui donnent à voir l'intervention vivante du Christ-Jésus et l'engagement réciproque et permanent du Christ et de l'Église. Avec le mariage, ce n'est plus seulement, comme dans l'Ancien Testament, l'union de l'homme et de la femme qui sert d'illustration à l'Alliance entre Dieu et son peuple ; mais c'est toute la Nouvelle Alliance entre le Christ et l'Église qui s'actualise dans la communauté de vie du mariage entre baptisés. Les époux réalisent effectivement dans leur vie commune cela même que manifeste l'essence de l'Église toute entière. Ce rapport de similitude n'intervient pas de l'extérieur et après coup, mais la liaison est réciproque : il y a un mariage parce qu'il y a l'Alliance — la relation du Christ à l'Église restant, bien sûr, première.

5. Le sacrement de l'Église et l'être-chrétien

En ce sens, le mariage est un sacrement, c'est-à-dire une réalité terrestre, qui vaut en même temps comme le signe efficace de la grâce christique. A partir de là, il est clair que le mariage participe du sacrement originel de la foi chrétienne — la révélation de l'amour de Dieu en Jésus le Christ, par son Église. Le sacrement de mariage articule, concentre et concrétise le sacrement premier du Christ : son Église. On comprend dès lors pourquoi le mariage chrétien peut être considéré comme constituant une *ecclesiola*, une église locale ou domestique.

Ces dernières années, la théologie a souligné avec de plus en plus d'insistance le rapport étroit qui existe entre le sacrement de mariage et le sacrement radical qu'est l'Église. Cette accentuation est sans doute un enrichissement, mais n'a pas de validité exclusive. Car il ne faut pas oublier que le sacrement de mariage ne vaut que par le *oui* que prononcent deux baptisés. Ceux-ci n'interviennent évidemment pas là comme personnes privées, et en s'engageant réciproquement dans le mariage, ils agissent fondamentalement en tant que membres de l'Église. Mais il ne faudrait pas sous-estimer le fait que leur mariage se réalise par le *oui* qu'ils échangent. La foi et le baptême confèrent aux chrétiens qui se marient une force spirituelle particulière, pour fonder leur vie en commun dans le Seigneur. Aussi la tradition ecclésiale dit-elle avec raison que ce sont les époux qui se donnent le sacrement de mariage. Le prêtre n'intervient t que » comme le témoin qualifié du serment de mariage et le représentant spécialement mandaté de toute l'Église (de *même* d'ailleurs que les témoins des époux). Il serait regrettable que cette structure originale du mariage chrétien, où le sacerdoce commun des fidèles s'exerce à plein, perde son relief et que ce sacrement revête la *même* forme que tous les autres (par exemple le sacrement de réconciliation).

La spiritualité et la théologie du mariage ne doivent pas jouer l'une contre l'autre les deux dimensions (ecclésiale et individuelle) du mariage, ni en estomper les significations respectives. Sinon, le mariage sera ou bien absorbé dans le champ du collectif ecclésial, ou bien isolé et privatisé. Dans les deux cas, on défigurerait la référence à l'Alliance du Christ et de l'Église.

6. Le sacrement de la vie quotidienne

Le Nouveau Testament ne fournit pas de doctrine détaillée du mariage. La réalité concrète s'y trouve simplement, ici et là, prise dans la lumière de la foi chrétienne. Ainsi, *même Ephésiens 5* ne donne qu'une perspective sur le rapport fondamental du Christ avec l'Église. Sur la base de ce texte, on peut mettre la fidélité éternelle du Christ pour son Église en rapport avec l'engagement irrévocable des époux. Mais d'autres perspectives ne sont pas à exclure.

Ce qui importe, en fait, c'est que la sacramentalité du mariage n'est pas limitée à son début et à sa fin. L'essentiel, c'est que le mariage se construit dans la vie quotidienne à partir d'un fondement sacramentel. Si le mariage est compris dans la grâce christique, cela veut dire qu'il vit du mystère du Christ, dont la Passion et la Résurrection, avec leurs fruits, sont à chaque instant présents. Il ne s'agit pas là d'une formule théologique abstraite : le mariage vit de l'imitation de Jésus et de la réconciliation qu'accomplit sa mort. Ce n'est pas un hasard que, dans *l'Évangile de Marc*, l'enseignement sur le mariage soit placé entre l'appel à suivre le Christ et les préceptes sur la vie en communauté. Celui qui s'engage dans le mariage chrétien s'engage à sa manière propre sur les pas de Jésus. Et cela peut aller jusqu'à la croix. Si le mariage engage aussi sur le chemin de la croix, c'est qu'il se nourrit sans cesse du pardon et de l'amour infatigables

du Seigneur, qui ressemble à une folie. Aussi bien le dévouement inépuisable qui, dans le mariage, va souvent jusqu'au don silencieux de soi, rejoint-il l'itinéraire de Jésus. Les heures de colère, d'étrangeté, les sentiments d'insatisfaction, les reniements, les fautes, tout cela peut être surmonté par la grâce de Jésus.

Le sacrement veut dire ici que le *oui* des époux reçoit, avec la grâce du Christ, protection, force, puissance et ratification. Parce que le mariage s'inscrit sous le signe de la Croix, il a aussi le courage de la lucidité. Les faiblesses ne sont pas des ruptures irrémédiables ; les reniements ne sont pas des catastrophes irréparables, car la grâce donne toujours les possibilités d'un retour. Sacrifice et renonciation ne signifient pas ici destruction, anéantissement purs et simples ; mais dans le dévouement et le don de soi tout entier, c'est une vie nouvelle qu'on reçoit. Et ceci concerne la vie quotidienne, apparemment obscure et sans attrait, du mariage et de la famille, quand chacun des époux s'oublie lui-même jusqu'aux limites de l'épuisement. Sans aucun doute, dans une telle vie perce quelque chose de la « folie » du Christ et de la Croix. Aussi le mariage chrétien n'a-t-il rien de « naturel » ni d'évident en lui-même.

La vision catholique du mariage vécu chrétiennement *n'y* reconnaît pas seulement un symbole ou une allusion à la grâce de l'Alliance. Ce n'est pas une esquisse encore floue du salut. La sacramentalité au sens plein veut dire ici qu'il n'y a pas seulement dans l'union de l'homme et de la femme une ressemblance avec l'union du Christ et de l'Église, mais que la réalité terrestre et créée, le mariage, est totalement assumée et reprise dans le mystère du salut. Aucune réalité humaine n'est nulle part ailleurs aussi profondément imprégnée de grâce. Le mariage est, par définition, le sacrement le plus terrestre. En disant cela, on ne le falsifie pas : on peut prendre le mariage dans toute sa froide réalité, les signes de la Croix et de la Résurrection n'y transparaissent pas moins en filigrane. Ainsi le sacrement de mariage, sans rien renier de ses pesanteurs terrestres ni de sa corporalité, se fait-il transparent pour montrer le Créateur.

LA théologie du mariage a fort à faire. Parle-t-on de sacramentalité ? On a très vite l'impression de bégayer. Ceux qui vivent du mariage ont, plus que d'autres, le sentiment qu'on leur parle par énigmes. Mais les théologiens sont ici un peu dans la situation des prophètes de l'Ancien Testament : ils sont envoyés pour parler, qu'ils le veuillent ou non, qu'ils le puissent ou non. Mais la tâche qu'ils définissent ne peut pas être surestimée, car de son accomplissement dépend, pour une très large part, l'avenir non seulement de la famille chrétienne, mais" encore de l'Église et de l'humanité.

Karl LEHMANN

(traduit de l'allemand par Al Hawavith)

Karl Lehmann, né en 1936. Études de philosophie et théologie à Fribourg-en-Brigau, Rome, Munich et Münster. Docteur en philosophie en 1962 et en théologie en 1967. Assisant de Karl Rahner de 1964 à 1968. Professeur de dogmatique à Mayence de 1968 à 1971, et depuis à Fribourg-en-Brigau. Membre de la Commission théologique internationale et de la rédaction allemande de *Communio*. Publications (outre de nombreux articles) : *Auferweckt am dritten Tag nach der Schrift* (Fribourg, Herder, 1968) ; *Gegenwart des Glaubens* (Mayence, Matthias Grünewald, 1974). Sur le sacrement de mariage, signalons : e Glaube, Taufe, Ehesakrament (Dogmatische Überlegungen zur Sakramentalität der Ehe) », *Studia Moralia*, XVI (1978), p. 71-97, et e Ehe als Lebensentscheidung (*Antwort des" Glaubens*, 13) », Informationszentrum Berufe der Kirche, Fribourg-en-Brigau, 1979.

Rémi BRAGUE

La totalité et le consentement

Le mariage se caractérise par l'assomption de la totalité de la relation intersubjective — au contraire de la passion. Que gagne-t-il à être un sacrement chrétien ? Les moyens de sa politique : l'alliance quotidienne, la fidélité jusqu'à la mort, l'adhésion de toute la volonté. En entrant dans le Christ, le mariage devient effectif, ni plus, ni moins.

IL peut paraître gentiment excentrique de parler du mariage chrétien, alors que la santé du mariage, tout court, n'est déjà guère florissante. Ne vaut-il pas mieux, entend-on, « garder sa liberté » ? Car « comment puis-je savoir si, dans dix ans, dans vingt ans, j'aimerai encore cette fille ? » Ou alors, à la rigueur, mais après expériences et périodes d'essai — la critique du mariage dit « bourgeois » renouant ainsi avec la pratique du siècle de la bourgeoisie, celle du « il faut bien faire une fin »... Si tout ceci vaut contre le mariage en général, à combien plus forte raison attaquera-t-on la conception chrétienne du mariage *indissoluble*. Un moyen commode de le défendre serait-il de le séparer radicalement du mariage commun, pour placer le sacrement hors de portée, et le réserver à une élite de purs, fortement « motivés » — quitte à bénir dis-traitsément ceux qui continueront à réclamer, sociologiquement, une petite cérémonie ?

Je voudrais montrer, au contraire, que la plénitude du mariage humain et celle du sacrement chrétien s'appellent l'une l'autre, et qu'il serait catastrophique, pour l'un comme pour l'autre, de renoncer à la souple articulation qui les lie.

Toute la vie

1. ON entend parler du ou des « problème(s) du couple ». On s'imagine que cette expression désigne quelque chose de précis. Et l'on considè-

re le mariage, éventuellement le mariage chrétien, comme une solution apportée au problème du couple, et dont on pourra comparer les avantages et les inconvénients avec d'autres solutions possibles. On est donc tenté de défendre le mariage, le mariage chrétien en particulier, en montrant qu'il est la meilleure de toutes ces solutions.

Il faut pourtant résister à cette tentation, et refuser un tel point de départ. Car il suppose que le mariage ajoute une dimension juridique ou religieuse à une réalité qui le précède et ne dépend pas de lui, qui est « le couple ». Or, on peut se demander s'il existe quelque chose comme « le couple » ailleurs que dans le roman moderne et le cinéma, qui, depuis les *Affinités électives* jusqu'à *Annie Hall*, consacrent une bonne partie de leurs prestiges à en évoquer la fantasmagorique existence. Ce que l'on nomme « le couple » et qui se compose de « partenaires » ne concerne en effet que des adultes et ne désigne qu'un seul type de relations, à un moment déterminé — comme dans la danse, ou au jeu. Impossible d'en parler sans faire abstraction d'une quantité d'aspects : le « couple », en tant que couple, n'a ni parents ni enfants, ne travaille pas, etc., et ne fait finalement rien d'autre que de ressasser la question de savoir si ses membres vont ou non se séparer pour former avec de nouveaux venus de nouvelles combinaisons. Le « couple » est une robinsonnade biplace, une pure abstraction.

Le mariage, en revanche, a une existence autrement plus concrète. Et le problème qu'il résoud est bien plus profond, puisqu'il touche au fond de la question posée par l'existence de l'homme — son incapacité à former un tout. Prolongeons ici une indication de Hegel, qui remarque que le mariage englobe « *la vie en la totalité de ses aspects* » (1). C'est justement cette totalité de la vie que l'homme ne peut atteindre, puisqu'il n'existe que comme divisé. Et d'abord, parce qu'il est sexué : tout être humain est *ou* homme, *ou* femme, jamais les deux à la fois. Puis, parce qu'il a un âge déterminé : il ne peut être en même temps enfant, adolescent, homme fait, vieillard. On peut multiplier les exemples : il a une existence publique mais aussi privée, spirituelle mais aussi biologique, etc. Or le mariage porte sur tous ces aspects. Il rassemble, bien sûr, les deux sexes, mais aussi tous les aspects de la personne humaine : l'individu dans sa singularité unique et irremplaçable (dans son « âme »), mais aussi comme exemplaire d'une espèce biologique (dans son « corps ») ; dans sa vie privée, de fait, mais aussi dans son existence publique, codifiée par le droit ; dans toutes les nuances de la vie affective : « amour », mais aussi amitié, fraternité, voire charité ; dans tous les âges, en ce que le mariage comporte (comme possibilité) la naissance et l'éducation d'enfants. Ce dernier point est sans doute décisif. Car il montre que le mariage n'englobe pas seulement tout l'homme, mais qu'il dépasse de façon pratique l'abstraction qui consiste à supposer des individus isolés,

(1) *Principes de la philosophie du droit*, § 161 Glockner, 7, p. 239.

qui s'assemblent ensuite en couples, — en faisant surgir de nouveaux individus, les enfants. Bien sûr, il n'est nullement nécessaire d'être marié pour avoir des enfants, pas plus qu'un couple marié n'a toujours la chance d'en avoir. Mais on n'a guère de mal à faire admettre que, si l'on veut en avoir, le mariage des parents est pour ceux-ci la moins mauvaise de toutes les solutions.

Cette constatation banale n'est en réalité qu'un aspect d'un fait plus général. On peut dire contre le mariage tout ce que l'on voudra. On peut dire qu'il n'est pas la meilleure solution aux problèmes du prétendu « couple » — lesquels sont sans doute insolubles, le « couple » n'existant pas. Mais on aura du mal à trouver une meilleure manière de rendre justice à *tous* les aspects de la vie humaine, et d'en permettre le libre développement. On pourrait montrer que les autres solutions sont abstraites, en ce sens qu'elles laissent de côté tel ou tel aspect de l'homme, qu'elles excluent l'union de l'homme et de la femme de tel ou tel domaine pour le restreindre à tel ou tel autre. Incomplètes, ces solutions ne peuvent se justifier qu'en présentant de l'homme une image mutilée, qui le réduit d'ailleurs assez souvent à des choses qui existent à peine (la « sexualité » ou, pire encore, la « psychologie »). Un exemple : le libertinage ne peut se défendre qu'en supposant que les « expériences » n'engagent pas à fond l'être humain, ce qui implique que le fait d'être sexué est extérieur à l'humanité de l'homme — véritable castration théorique. Le mariage, en revanche, est total et comporte une exigence de totalité. Bien sûr, personne n'est obligé de choisir la totalité. Mais pour qui veut tout, et tout de suite, c'est le mariage qu'il faut choisir.

2. TOUT ce qui vient d'être dit vaut du mariage en général, tel qu'il est connu sous nos climats (2), et non sur un mariage qui serait spécifiquement chrétien. Comment caractériser ce dernier ? Si l'on essaie de l'approcher progressivement, du dehors, on devra d'abord dire que le christianisme participe au mouvement historique qui pousse et pense jusqu'au bout le souci de totalité propre au mariage, et qu'il défend celui-ci contre ce qui tend à séparer les éléments qu'il concilie. C'est sans doute ce qui explique la manière dont il défend l'égalité des sexes : en comblant la dénivellation entre les âges des époux au mariage, en dégageant leur consentement de l'aval donné par les parents, il empêche le mariage de se réduire à un lien purement physique ou juridique et y fait entrer des aspects qui avant lui n'y étaient que peu intégrés (3). Les interventions

(2) L'ethnologie n'a pas ici à intervenir, faute d'être capable de fournir le concept qui lui permet de reconnaître ou non comme mariage tel fait social glané çà et là. Quant au concept, on peut se contenter de la formulation géniale, indépassable et définitive de Kant : « Lien existant entre deux personnes de sexe différent et les menant à la possession mutuelle et à vie de leurs caractéristiques sexuelles » (*Métaphysique des mœurs*, Doctrine du Droit, § 24).

(3) Le même souci d'égalité mène à privilégier, parmi les moyens d'espacer les naissances, ceux qui demandent aux *deux* époux des périodes de continence, plutôt que ceux qui interviennent sur le corps d'un des deux partenaires, généralement la femme qui, là aussi, « n'a qu'à se débrouiller » — le

actuelles du magistère en morale sexuelle expriment le même principe de totalité. Loin de condamner la vie sexuelle, il s'agit au contraire d'en défendre l'intégrité, de lui éviter de se dissocier en éliminant la reproduction (4). On croit en effet valoriser l'aspect personnel et humain en disant que l'activité sexuelle est avant tout un moyen de communication, d'échange, etc. Cela peut être vrai, mais à condition d'aller jusqu'au bout de la logique de cette idée. Il faudra alors faire remarquer une particularité notable de ce moyen d'échange : la communication ne s'y étend pas seulement aux partenaires actuellement présents, mais elle est capable d'appeler à l'existence des êtres nouveaux, qui seront de nouveaux partenaires. Parler de « communication » n'est honnête que si l'on ne s'enferme pas par avance dans le cercle (le « club privé ») de ceux qui sont déjà là, que si l'on ne se refuse pas à la possibilité d'admettre au dialogue des participants imprévisibles, les enfants, qui en sont d'ailleurs les protagonistes cachés (5). Autrement, il est à craindre que la prétendue communication ne reste illusoire (6).

Le vrai et le tout. Le mariage, le mariage en général, concentre, comme un miroir ardent, la totalité des aspects de la vie.

Qu'apporte alors le mariage *chrétien* ? En un premier temps, quitte à nuancer plus tard, il faut dire : rien. Si ce n'est ce petit détail, que le lien qu'il établit entre les hommes en général est ici établi entre les baptisés. C'est de la même façon qu'il faut répondre, quand on demande ce que le Christ a apporté de plus par rapport à l'Ancienne Alliance : rien. Rien d'autre que la nouveauté qui fait que celle-ci devient réelle : l'alliance, que le péché de l'homme rendait toujours boiteuse, est parfaite dans l'obéissance du Christ. Le mariage chrétien, le mariage comme sacrement, n'a rien à ajouter au lien qui unit deux personnes qui décident de contracter mariage. Ce qu'il ajoute lui vient du dehors, de ce qui est déjà là, du baptême reçu autrefois par ceux qu'il unit. Le sacrement de mariage est fait pour les baptisés — à condition qu'ils se reconnaissent tels. Et pas, et surtout pas, pour les « laïcs » conscients et organisés (7). Le

(fin de la note 3)

mettant ainsi à la discrétion de l'autre. La prétendue « libération de la sexualité » a, dans ce cas, nous fait payer le fait qu'elle nous *délivre* de la hantise de la grossesse en nous *livrant* aux forces impersonnelles, biologiques ou infra-psychologiques, du désir, qui nous manipulent à notre insu (cf. Schopenhauer). Il n'y a pas alors émancipation de la personne, mais, comme le mot le dit, « libération » de la sexualité — de la même manière qu'on parle de libération de l'énergie nucléaire.

(4) La reproduction n'est pas l'unique signification de la vie sexuelle humaine. Mais il est étrange d'entendre parler, comme c'est quelquefois le cas, de « la sexualité » sans qu'aucune mention soit faite de la reproduction. Bien plus pesant que le tabou qui, dit-on, aurait frappé l'acte sexuel, est peut-être celui qui s'est déplacé sur la reproduction. Faut-il y voir à l'oeuvre une logique paradoxalement analogue à celle de la gnose des premiers siècles de notre ère, ou du catharisme médiéval, qui, s'ils condamnaient sans appel la procréation, admettaient très bien la fornication ?

(5) Huit vers de Hofmannsthal disent ici tout le nécessaire. Cf. « Gesang der Ungeborenen », dans *Gedichte und Kleine Dramen* (Suhkamp, 1966), p. 28.

(6) Cf. Baudelaire, *Mon cœur mis à nu*, XXX.

(7) Sur la distinction entre « laïc » et baptisé, on suppose ici l'acquis du cahier IV, 2 de *Communio*, « laïcs ou baptisés » (mars 1979), en particulier les articles de J. Duchesne et J.-L. Marion.

(fin de la note ci-contre)

mariage ne consacre pas la vie militante et n'a donc pas à être réservé à une élite. Il consacre la vie même. Et la même vie (8). Et toute la vie. C'est pourquoi il dure aussi toute la vie.

L'alliance quotidienne

1. LE mariage chrétien, sacramentel, est indissoluble une fois qu'il est consommé. C'est ce qui le distingue d'un contrat, qui peut toujours être résilié. On aurait même du mal à concevoir un contrat qui ne mentionnerait pas des clauses de résiliation. Il en est ainsi parce qu'un contrat n'est qu'un engagement partiel. Un engagement total, en revanche, doit être sans retour parce qu'il est donné. Il en est ainsi du mariage. *Le mariage engage pour toute la vie parce qu'il engage toute la vie.* Quand l'Eglise affirme l'indissolubilité du mariage, elle n'ajoute rien à un mariage « naturel » qui subsisterait indépendamment du sacrement. Elle constate que le mariage, que *tout* mariage implique l'indissolubilité, c'est-à-dire la traduction dans le temps d'un don fait jusqu'au bout de toute la personne. Le mariage chrétien ne fait par là que rendre pleinement justice à la réalité humaine du mariage. Mais il est seul à pouvoir le faire, car l'humain ne s'éclaire en totalité qu'à la lumière du Christ.

L'indissolubilité est la traduction dans le temps de quelque chose de plus fondamental. On ne peut donc bien la comprendre qu'en se référant à l'original qu'elle monnaie ainsi ; on n'arrive à la justifier que si l'on sait percevoir, à la source de la perpétuité de l'engagement, ce qui est vraiment décisif, c'est-à-dire la totalité du don qu'il scelle. On peut tirer de ceci deux conséquences :

- La peur de s'engager irrévocablement, par souci de « garder sa liberté », doit être caractérisée comme *risible*. Qu'est-ce qu'une liberté qui n'est capable que de demi-mesures et d'atermoiements, qui ne peut dire « oui » ou « non » que du bout des lèvres ? C'est la liberté impuissante, la liberté de *ne pas* choisir, celle du taxi, que l'on dit « libre » quand il est vide et ne va nulle part. Qui veut « garder sa liberté » la perd, faute de pouvoir la donner.
- Il faut poser la question de la fidélité de telle manière que le temps n'y joue pas le rôle décisif. Il ne sert à rien de se demander si l'on aimera encore son conjoint après dix ou vingt ans. Poser cette question suppose que l'amour est un fait psychologique, un sentiment que nous constatons comme un fait extérieur qui ne dépend en rien de notre volonté. Or, la vraie question est de savoir si, *maintenant, je veux* aimer mon conjoint. Je dis bien : « si je *veux aimer* ». Mais les sentiments, dit-on avec

(8) La vie et l'amour qui sont consacrés dans le sacrement de mariage sont les mêmes que ceux que l'on vit. La vraie vie est *ici*. En revanche, le repas eucharistique, par exemple, n'est pas le même que celui de la vie quotidienne, mais un repas eschatologique.

ne se commandent pas... C'est que justement, dans ce cas, l'amour n'est pas un sentiment. Ce qui se commande, ce qui, au besoin, se force, c'est ce que l'on *fait* et non ce que l'on ressent, c'est une attitude de bienveillance et de respect, incluant le refus du mensonge.

Quel nom peut-on donner à l'engagement total et définitif, si celui de contrat ne convient pas ? Le terme propre est sans doute celui d'*alliance*. Dans la Bible, il désigne la manière dont Dieu se lie irrévocablement à son peuple. Ce n'est pas par hasard que le mot désigne d'abord un engagement qui concerne Dieu : la fidélité de Dieu est le modèle de celle de l'homme. Le mariage chrétien est l'image de l'alliance du Christ et de l'Église (*Éphésiens* 5, 25-32). Or, la foi chrétienne confesse, à la différence de toutes les autres doctrines, et contre toute évidence, que la réalisation de l'alliance n'est pas future, qu'elle n'est pas pour la fin des temps, mais qu'elle est déjà, maintenant, réalisée dans le Christ. Le mariage chrétien met en pratique, à son niveau, le même paradoxe : l'alliance des époux, leur don total l'un à l'autre, est une réalité quotidienne. Il serait certes, plus facile de remettre à plus tard, de faire du mariage indissoluble un « idéal » trop beau pour pouvoir être exigé, trop « eschatologique » pour être vrai, et de relâcher ainsi la tension entre l'humilité de la vie et l'absolu de l'exigence, tension que seule la grâce quotidienne de Dieu peut surmonter — et le sacrement est là pour la donner. Il faut maintenir l'unité des deux, et affirmer la sainteté du banal : l'Église ne bénit pas seulement l'union spirituelle des époux, encore moins leur militantisme au service de la même cause. Sa bénédiction ne s'arrête pas au seuil de la cuisine, de la nursery ou de la chambre à coucher (9).

2. LA réalisation à chaque instant de la totalité de l'alliance est la *fidélité*. Si *l'alliance* est réalisée dès maintenant dans le Christ, qui est le fidèle (*Apocalypse* 3, 14), une fidélité absolue pourra être demandée à ceux qui se marient dans le Christ. Elle est demandée *dès maintenant*. Mais, *en même* temps, elle n'est possible que *maintenant*. L'infidélité devient possible dès que l'on fait intervenir le temps, dès, par exemple, qu'on se demande « si, dans dix ans, etc. ». Elle menace, même si l'on répond « oui ». Car on prétend alors disposer de son temps, au lieu de le recevoir de Dieu, — maintenant ou jamais ; et l'on se promet à soi-même de rester fidèle, au lieu de s'adresser à celui que l'on aime. Le reniement de saint Pierre est déjà contenu dans sa promesse de ne jamais renier ; sa fidélité est toute entière dans son humble aveu : « Tu sais que je t'aime ». Pas question, dans ce cas, de s'assurer du futur. Le futur est d'aller où l'on ne veut pas, mené par un autre (*Jean* 21, 18). Il ne faut donc pas insister, quand on parle de « promesse » à propos du mariage

(9) A mettre au programme de la prochaine réforme liturgique : rétablir la bénédiction du lit nuptial. En attendant, on méditera devant le tableau de Jan Van Eyck, *Portrait de Jean Arnolfini et de sa femme* (Londres, National Gallery — voir ci-dessous l'article de Denys Coutagne).

(comme à propos des vœux religieux), sur le fait que cet engagement est pris pour le futur — comme si le temps devait être par là privé de sa liberté d'être imprévisible. Il faut au contraire souligner que l'engagement est pris envers une personne.

Si la promesse et l'effort de durer n'est que la conséquence d'autre chose de plus fondamental, quel est le sens de la fidélité, et qu'est-ce qui y est fondamental ? Habituellement, on se représente justement la fidélité comme un effort de la volonté permettant de compenser un amour déclinant. On suppose qu'il y a, séparés l'un de l'autre, d'une part l'amour, de l'autre la fidélité. Lorsque l'« amour » est intense, la fidélité n'a pas à entrer en jeu. On s'y accroche en revanche quand il s'attédie, en évoquant la valeur de la parole donnée, le charme de l'habitude, l'avenir des enfants, ou mille autres raisons. Mais chacun sait que l'on n'est pas capable de serrer longtemps les dents quand, comme on dit, « le sentiment n'est plus là ». L'amour est compris et vécu comme un sentiment qui va et vient, et doit pour durer recevoir une sorte de corset qui le canalise mais n'a rien à voir avec lui. L'amour n'a rien de commun avec la volonté, et devient sentiment. Et de son côté, la volonté n'a rien à voir avec l'amour, et devient volontarisme. Si le sentiment est fluctuant, et doit donc être étayé du dehors, c'est parce que son objet a changé, en son corps, en son caractère, en ses préoccupations. « Elle a changé », « il n'est plus le même » : l'éphèbe a pris de la brioche, l'amazone a tourné à la jument.

Que se passe-t-il alors ? On croyait que l'on aimait une personne. Et l'on découvre avec effroi que l'on aimait que l'un de ses aspects, passer comme les autres : la jeunesse, la beauté, etc. Or, aimer une qualité, ce n'est pas aimer l'autre. C'est se complaire dans le sentiment agréable que cette qualité me permet d'éprouver. C'est aimer son propre plaisir — c'est finalement s'aimer soi-même, seul. Faut-il appeler cela de l'amour ? N'est-ce pas « aimer » de la même manière que l'on aime » le plaisir que vous procure un plat, un paysage ou une musique ? Cet amour mérite-t-il qu'on lui soit fidèle ?

3. SI l'on veut comprendre ce qu'est la fidélité, il faut se placer

d'emblée à un autre niveau. Non sans rendre justice à ce que l'on entend habituellement par là. Le volontarisme peut servir de bouée de sauvetage. Mais seulement en attendant mieux. Cela peut durer, et parfois, dans certains cas peu spectaculaires, mais où le mot d'héroïsme n'est pourtant pas déplacé, toute une vie. Une telle « fidélité » n'est qu'un pis aller, et l'acte de la volonté qui se raidit est, dans la plupart des cas, une mesure provisoire, par exemple pour surmonter une tentation. La fidélité ne se limite pas à ces coups de collier, mais s'étend à tous les instants. Et elle commence dès le début. A partir de quand puis-je dire que « j'aime » ? Tout part d'une certaine inclination vers l'autre : je me plais à sa présence, à sa gaieté. Je suis attiré par le mystère d'un visage,

d'une vie, d'une liberté inconnus. A ce moment, je ne sais pas encore si c'est bien l'autre que j'aime. La question se pose quand je me rends compte que ce pourrait très bien être un autre « autre » : notre rencontre est contingente et aurait très bien pu ne pas se produire. Et même s'il est louable de réfléchir avant de s'engager, je ne m'engagerai jamais qu'envers un individu contingent. La contingence du choix du conjoint ne peut pas davantage être levée que celle de notre propre existence. Mais il y a un moment où je m'engage à partager sa vie, *quoi qu'il arrive*, et définitivement — ce qui est impliqué par le fait que je lui donne tout ce que je suis. A partir de ce moment, je sais que ce que j'aime n'est pas telle ou telle qualité changeante dans mon conjoint, mais lui-même. Et à partir de ce moment seulement. Tant que je ne prends pas l'engagement d'aimer irrévocablement, je ne puis affirmer que j'aime autre chose que moi-même. La décision d'être fidèle ne vient pas s'ajouter à une amour qui existerait déjà, à part, comme « sentiment ». C'est au contraire par elle que mon conjoint m'est donné comme objet d'un amour véritable. La fidélité ne suit pas l'amour. C'est le contraire : elle le précède et lui donne son objet. Il n'y a donc pas d'amour sans fidélité.

On voit les conséquences pratiques de cette conception de la fidélité, et ses exigences. Elle suppose de la part des époux une transparence totale et de tous les instants l'un à l'autre. Aucun domaine réservé parmi ce qui peut se communiquer, une collaboration parfaite dans ce qui peut être fait, une confiance entière. Cela est-il possible ? Comment oser dire que oui ? Mais « ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu ». Il y a cependant une difficulté plus grave encore, qui fait que le problème, qui semblait ainsi résolu, se repose de façon plus aiguë. Non seulement une telle fidélité est très difficile, voire impossible à atteindre sans l'aide de Dieu, mais elle semble même illusoire. Car quel est cet objet de l'amour, que la fidélité me donne, s'il n'est aucune des qualités qui peuvent plaire ? Que reste-t-il à aimer ? « *Aimerait-on la substance de l'âme d'une personne abstraitement, et quelques qualités qui y fussent ? Cela ne se peut et serait injuste* » (10). Cela ne se peut : car ce que l'on aimerait ainsi existerait-il ailleurs que dans le ciel des idées pures ? Ce serait injuste : car serait-ce encore une personne que l'on aimerait ainsi ?

Si l'on regarde du côté du sujet, la difficulté s'épaissit encore. La fidélité est possible si un amour total, à chaque instant, est possible. Mais est-ce bien le cas ? La liberté d'un être qui n'est pas infini, et qui vit dans le temps, peut-elle s'engager totalement ? Et qui suis-je, moi qui m'en imagine capable ? Je ne pourrais me donner en entier que si je pouvais d'abord me prendre tout entier, saisir ma vie d'un seul tenant. Or, ma vie m'échappe, dans l'oubli ou dans le futur imprévisible, de telle sorte que je ne puis en disposer. Allons plus loin encore : qui me dit qu'elle est bien *ma vie* ? Que reste-t-il de moi si l'on ôte tous les éléments collectifs et

(10) Pascal, *Pensées*, Brunschvicg 323.

impersonnels, plus ou moins conscients (données biologiques et sociales, langage, etc.) qui me conditionnent ? Qui me garantit ma singularité ? Autant de questions qu'il faudra garder à l'esprit. Nous verrons que, paradoxalement, le mariage est mieux armé pour y répondre quand il est envisagé comme sacrement.

Dans le Seigneur

1. QUE le mariage soit un sacrement, voilà qui ne va nullement de soi. On sait qu'il a fallu assez longtemps pour que le développement du dogme le mette sur le même plan que des sacrements plus faciles à saisir comme tels, par exemple le baptême ou l'eucharistie. Il ne s'agit pas ici de raconter cette histoire (11), mais de montrer en quoi le fait humain qu'est le mariage comporte la *possibilité* d'être consacré par un sacrement. Tous les sacrements de l'Église sont fondés dans le mystère pascal, mort et résurrection de Jésus-Christ, et l'actualisent, chacun dans un cadre humain particulier. Pour que le mariage puisse être un sacrement, il faut que l'on puisse montrer qu'il comporte une structure pascalle. En quoi, donc, le mariage est-il mort et résurrection ?

Il faut d'abord écarter une réponse trop facile. Il ne suffit pas de relever ce qui, dans la vie des gens mariés, relève de la croix et de la résurrection, et de dire, par exemple, que les soucis des parents pour leurs enfants, ou *même* la douleur de la mère sacrifiant son corps dans la grossesse, l'accouchement et l'allaitement, sont une mortification qui les fait participer à la Croix. Pas plus qu'il ne suffit, inversement, de dire que la complaisance des époux l'un dans l'autre reflète et anticipe la joie de la Résurrection. Non que ces deux idées soient fausses. Elles sont au contraire très vraies. Mais on peut leur faire deux reproches : d'une part, elles identifient trop rapidement la mort à la douleur, la résurrection à la joie (12), alors que toute douleur n'est pas de soi cruciale ni toute joie résurrection, pas plus d'ailleurs que la mort ne s'identifie à la tristesse, la résurrection à la joie. Et d'autre part, mort et résurrection y apparaissent juxtaposées, extérieures l'une à l'autre, et non pas l'une *dans* l'autre — ce qui caractérise la Pâque du Christ et par suite tous les sacrements qui en dérivent. Faute de quoi, on risque d'en rester à la loi générale « meurs et deviens », ou plus prosaïquement, à l'alternance des « hauts » et des « bas » qui rythme aussi bien l'économie que l'humeur.

(11) Sur l'histoire du sacrement de mariage, on trouvera des indications dans E. Schillebeeckx, *Le mariage (Réalité terrestre et mystère de salut)* (tr. fr. Cerf, Paris, 1966), t. 1, ch. 3.

(12) Pour des exemples d'une illustration très précise et consciente — jusqu'à friser le blasphème — des intermittences du cœur par la symbolique des jous saints, cf. P. Dronke, *Medieval Latin and the Rise of European Love Lyric* (Clarendon Press, Oxford, 1965), t. 1, p. 14 et 131s. Il serait intéressant de s'interroger sur la manière dont la littérature européenne dans son ensemble associe, comme elle le fait très souvent, les thèmes de l'amour et de la mort. On devrait alors se demander si son incapacité presque constante à dépasser à ce sujet le niveau du psychologique ne pourrait pas expliquer une autre incapacité, aussi constante, à décrire l'amour ailleurs qu'en dehors du mariage.

2. LE point de départ doit donc nous être fourni par la présence de la résurrection *dans* la mort. Il permet de dégager la structure pascalle du mariage :

A. On peut me dépouiller de tout, on peut montrer que je suis le jouet d'influences extérieures qui n'ont rien de personnel. Mais on ne peut me priver de ma mort. C'est *moi* qui meurs, et personne ni rien d'autre, moi comme individu unique et irremplaçable — car la mort est le seul événement qui m'affecte en propre. La mort est le sceau de la singularité : elle me dévoile que je n'existe qu'en un seul exemplaire. Réciproquement, tout ce qui affirme la singularité irremplaçable de l'individu anticipe sur la mort. Il en est ainsi de l'amour : aimer quelqu'un d'amour, c'est l'aimer, lui, parce qu'il est lui-même et personne d'autre. Ce qui vient d'être dit vaut de l'amour humain en général. Mais on ne rend pleinement justice au caractère exclusif de l'amour que si celui-ci est définitif, s'il va jusqu'à la mort. C'est le cas dans le sacrement de mariage, où les époux promettent de s'aimer « jusqu'à ce que la mort les sépare ». Cette mention de la mort ne fait pas qu'indiquer une limite — ou plutôt l'absence d'une limite — dans le temps. Elle implique que je dois aimer mon conjoint en tant qu'il est capable de mourir, c'est-à-dire dans sa singularité (13). Aimer quelqu'un, c'est lui dire : toi, tu mourras. Il n'y a là rien de morbide (14). Voir l'aimé à partir de sa mort, c'est au contraire refuser de le ramener à ce qu'il n'est pas, pour pouvoir ne se donner qu'à lui.

Le mariage est donc de structure pascalle en ce qu'il prend totalement acte de ce qui fonde la singularité dans la mort. Le mariage chrétien s'enracine dans le sacrement qui introduit dans la mort du Christ, c'est-à-dire le baptême. C'est pourquoi il ne peut y avoir de mariage sacramentel qu'entre baptisés.

B. La mort à laquelle introduit le baptême n'est pas n'importe laquelle, mais celle du Christ, inséparable de sa résurrection. Il faut donc que *les deux*, mort et résurrection, se retrouvent dans le mariage. La résurrection dépasse la mort, mais sans l'ignorer ni la banaliser. Elle l'approfondit au contraire. En particulier, la résurrection ne relativise nullement la façon dont la mort singularise l'individu. Elle porte au contraire à l'incandescence la contingence qui fait que je suis moi, et pas un autre — parce que je suis né en un temps et en un lieu contingents, et que j'ai eu une histoire contingente. Une mort qui me supprimerait purement et

(13) Il n'y a pas à notre époque d'attitude aussi violemment contestante que le mariage chrétien. Celui-ci refuse en effet radicalement d'appliquer aux rapports humains le modèle de la circulation de la marchandise, lequel suppose que les êtres humains sont au préalable considérés comme des choses. Le libertinage se conforme en revanche à ce modèle, en refusant de se lier à une personne singulière comme telle, et en traitant les personnes comme interchangeable.

(14) Le morbide tire ses effets, tout au contraire, de l'anticipation dans le vivant, non de la mort comme telle, mais de ce qui semble devoir *survivre* à sa mort : cadavre décomposé, symbolique funéraire, souvenir douloureux. Loin de lire le présent à partir de son absence, absence qui est bien *la sième propre*, il voit en lui ce qui en restera, et jouit d'avance de la douleur que lui causera l'idée que ce ne sera pas vraiment lui.

simplement effacerait ma contingence en rétablissant la nécessité des processus naturels, rendus à la pureté que troublait ma vie. Avec la résurrection, la contingence de l'individu singulier devient définitive et irrécupérable.

Ma vie ne constitue pas un tout. Elle reste indéfiniment ouverte sur les événements possibles. Seule la mort fait de la vie un tout. La résurrection saisit le tout que forme ainsi la vie, et la donne comme liberté. S'il en est ainsi, nous sommes en mesure de répondre à la question posée par la fidélité. Celle-ci nous livre l'objet de l'amour en nous faisant nous donner totalement à lui. Or, le don total de la vie semblait impossible, parce qu'il donne une totalité que nous ne possédons pas. Nous pouvons dire maintenant que ce don de la vie en sa totalité n'est possible qu'en anticipant sur la mort et en se plaçant du point de vue de la résurrection. C'est pourquoi, encore une fois, le mariage sacramentel n'est possible que pour ces ressuscités en sursis que sont les baptisés.

D'un autre côté, la légitimité d'un don total fait à un individu singulier semble douteuse. Le choix pour le conjoint n'est-il pas qu'un caprice que l'on ne peut justifier ? On ne peut pas l'expliquer par des raisons générales, car justement elles ne peuvent que défendre le mariage en général, non le choix de cette personne-ci, à l'exclusion de toute autre. Nul ne peut aimer des généralités. Mais on ne peut pas non plus fonder la fidélité requise par l'amour véritable sur un terrain aussi mouvant que ne l'est l'attirance pour les qualités passagères d'un individu singulier. Tant qu'on en reste donc à l'alternative du général et du singulier, la voie est barrée des deux côtés. Le mariage chrétien échappe à ce dilemme. Le mariage de deux baptisés unit bien deux personnes singulières, mais du point de vue de leur résurrection, dans le Christ ressuscité. Le rapport entre la personnalité empirique du conjoint, avec ses qualités, telle qu'elle existe au moment du mariage, et l'objet de la fidélité (la personne à laquelle je dis « oui ») est analogue au rapport entre le Jésus d'avant Pâques et le Seigneur ressuscité: le Christ ressuscité est bien le Jésus de l'histoire, mais il est devenu Seigneur de tous les lieux et de tous les temps. L'Esprit ne l'a pas fait pour autant devenir un concept. La résurrection le fait au contraire accéder à son universalité *propre*. La résurrection universalise le singulier en tant que tel. Le mariage sacramentel réconcilie l'universel et le singulier.

C. Ma mort est, à la limite, la seule chose que je possède en propre — parce qu'elle me prive de tout ce que je possède. Elle ne donne qu'en prenant. Là où donner et prendre coïncident, l'échange doit être paradoxal. La mort fonde une sorte d'échange totalement originale, irréductible à l'économie du monde. C'est cet échange qu'envisage saint Paul quand il écrit : « La femme ne dispose pas (*exousiazei*) de son propre corps, mais bien son mari ; et de la même façon, le mari ne dispose pas de son propre corps, mais bien la femme » (1 Corinthiens 7, 4). Chaque conjoint donne son corps à l'autre, le lui abandonne et le reçoit de lui. Donner son corps, c'est-à-dire dans le vocabulaire de Paul, sa personne.

toute entière) et le recevoir de nouveau est un mouvement analogue à celui d'une mort et d'une résurrection. Le sacrement de mariage greffe ce mouvement sur la Mort et la Résurrection du Christ, dans lesquelles le Christ montre qu'il a le pouvoir (*exousia*) de déposer sa vie et le pouvoir de la recevoir à nouveau » (Jean 10, 18). Deux points sont à noter ici :

- Si le mot « corps » équivaut à peu près à t personne » dans le texte paulinien, il y est quand même question du corps de chair et d'os. C'est bien des rapports sexuels qu'il s'agit, comme le contexte suffit d'ailleurs à le montrer. Ce sont bien eux qu'il s'agit d'intégrer à la structure pascalle, et donc sacramentelle, du mariage. La vie commune des époux, qui constitue la matière du sacrement, englobe aussi la vie sexuelle (15).
- Tout ce qui relève du corps sexué est intégré au sacrement non pas directement comme tel, mais par l'intermédiaire d'un « pouvoir » (*exousia*) accordé au conjoint. Ce pouvoir ne peut être cédé que par un *consentement*, c'est-à-dire par un acte de la volonté, et un acte par lequel celle-ci s'en remet à la volonté de l'autre. Pour la foi chrétienne, le modèle du consentement est celui par lequel le Christ, au jardin des oliviers, a acquiescé à la volonté du Père en dépassant son vouloir propre. Ce consentement a rendu possible l'ensemble du mystère pascal. Si le mariage chrétien est fondé sur le consentement demandé aux époux, ce n'est pas seulement une précaution juridique destinée à s'assurer qu'ils s'engagent de leur plein gré. C'est aussi un reflet du mystère pascal présent dans le sacrement : le conjoint devient le « prochain » le plus proche, le visage du Christ. Faire la volonté de son conjoint — dans la mesure où celui-ci est fidèle au ressuscité qu'il sera —, c'est imiter le Christ. Et en ce sens, les époux certifient que c'est de leur plein gré qu'ils renoncent à leur volonté propre pour vouloir, avec le Christ, celle du Père.

Le consentement

1. LE sacrement de mariage n'a pu apparaître, dans l'histoire de l'alliance de Dieu avec l'homme, qu'à l'issue d'une évolution qui mena à retirer à la sexualité son caractère sacré. Le sacrement renonce au sacré. Cette évolution commença lorsque la foi de l'ancienne Alliance élimina impitoyablement de l'idée de Dieu toute représentation sexuelle. C'est ainsi par exemple que le Dieu d'Israël, à la différence des dieux des peuples d'alentour, n'a pas de partenaire féminine. La foi chrétienne ne peut associer Dieu aux réalités les plus corporelles du mariage que si

(15) Il convient ici de s'esclaffer quelques instants sur ceux qui répètent que le christianisme méprise le corps et la « sexualité ». Car qui d'autre l'intègre dans un sacrement, c'est-à-dire dans ce qui fait participer l'homme à la sainteté de Dieu ? Toutes les déviations qui, dans l'histoire de l'Eglise, ont pu offusquer ce fait fondamental et faire croire à un tel mépris, doivent d'abord être traitées en réaffirmant la dignité du sacrement.

elle maintient une parfaite désacralisation de la sexualité. Elle le fait justement en fondant le mariage sur le consentement des époux, et non sur la vie sexuelle. Car un consentement, acte d'une volonté libre, ne peut être sacralisé. Seule peut être sacrée, en effet, l'action qui entraîne celui qui la pose au-delà de lui-même — parce que son action se dépasse elle-même vers les rythmes cosmiques et l'entraîne vers eux, lui faisant ainsi découvrir qu'en agissant il ne fait que les imiter et, à la limite, que les refléter. En revanche, le consentement ne peut jamais aller au-delà de lui-même, où il est tout entier contenu : « *Je vous aime à la mesure du lien qui nous unit ; ni plus, ni moins .* » (16).

Le consentement est indépassable et n'engage en un sens 'qu'à lui-même. La liberté ne s'aliène pas. Elle s'engage en son propre intérieur, à une profondeur telle qu'elle ne pourra plus se laisser arracher à elle-même sans se tuer. La liberté que je voudrais « reprendre » ne serait qu'un moignon sanglant. Supposons, ainsi, que je croie m'apercevoir que ma femme n'est pas celle qu'il me fallait, et qu'une autre me conviendrait mieux. Je me suis donc trompé et il faut réparer cette erreur. Mais si je me suis trompé, c'est que je ne suis pas infaillible. Je pourrais donc me tromper une seconde fois: La liberté que je croirai avoir recouvrée sera condamnée à traîner ce soupçon, et à s'en venger sur son passé, sur tout ce qui survit de celui-ci (à commencer par ma femme), et sur elle-même. Comme « on ne se refait pas », on ne peut pas non plus « refaire sa vie ». L'ennui est que l'on peut la défaire...

Que faire alors ? La solution n'est pas ailleurs que dans le consentement lui-même. C'est justement parce qu'il est indépassable qu'il nous arrache à nous-mêmes, nous ravit. La décision prise à un moment donné se révèle lourde de possibilités infinies d'applications et d'explication, sans jamais engager à autre chose qu'à une conformité accrue à elle-même. Les circonstances nouvelles — extérieures ou psychologiques — dans lesquelles le consentement doit s'actualiser à chaque instant, ne peuvent être prévues. Elles sont pourtant impliquées dans le consentement. C'est sa richesse interne qu'il faut alors découvrir. Le difficile est de ne pas se fermer *a priori* aux possibilités que nous n'avions pas comprises — par manque d'imagination. Mais ici, la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, elle m'empêche de me tromper, en m'attachant même à ce que je ne puis comprendre dans mon consentement. On entrevoit par là en quel sens l'amour dépend de la volonté, et non du sentiment. Car, alors que le sentiment ne porte que sur tel ou tel aspect de la personne à laquelle j'ai donné mon consentement, la volonté seule est capable de s'ouvrir irréversiblement à l'infini des possibles qu'elle contient.

(16) Shakespeare; *Le roi Lear*, I,1, v. 94 s.

(17) Cf. Albert Chapelle, *Sexualité et sainteté*, Bruxelles, 1977.

2. LE rapport entre les sexes, une fois réduit au consentement de la volonté, contraint à passer par le chas d'aiguille du « oui » et du « non », se trouve ainsi brusquement désacralisé. La vie sexuelle devient le signe d'un consentement de la volonté qui seul est décisif. On comprend alors que le signe devienne superflu lorsque la communion des volontés est parfaite, dans la vie éternelle. C'est pourquoi « à la résurrection, on ne prend ni femme ni mari » (*Matthieu 22, 30* et parallèles). La sexualité n'est pas indigne de la résurrection, mais son usage, signe d'une communion des volontés, est absorbé dans une union plus parfaite des volontés à celle du Père, et entre elles. Cette union plus parfaite est d'ailleurs au fond du mariage chrétien, dès cette vie. C'est la *fraternité*. Ma femme est d'abord une sœur ; l'amour que je lui porte n'est pas un fait premier, car elle est aimée du Père avant moi. Seul l'amour de Dieu a créé ma femme, non le mien. Seul il l'a donc aimée telle qu'elle est. Ce n'est que si je reconnais la priorité de l'amour du Père que j'échappe à la tentation de recréer ma femme à l'image de mon désir — d'en faire une idole, de la sacraliser.

L'inattendu est ici que ce qui élimine de la sexualité toute sacralisation est justement ce qui mène à sa sanctification (17). La sanctification suppose la désacralisation. Seule la volonté, avons-nous vu, ne peut être sacrée. Mais seule la volonté peut être sainte. La sainteté est la sacralité de ce qui ne peut être sacré. La volonté se sanctifie en entrant dans le jeu pascal de mort et de résurrection auquel l'initie le baptême. Le sacrement de mariage actualise le baptême et permet de le vivre dans un certain état de vie. La sainteté du mariage n'est pas une autre sainteté que celle du baptême.

3. LE consentement, dans le sacrement de mariage, ouvre à une déprise de la volonté s'en remettant à Dieu, lui confiant l'avenir et le reconnaissant comme seul capable de rendre les époux fidèles l'un à l'autre en leur communiquant sa propre fidélité. La parole qui consent et dit « oui » est prononcée alors par anticipation. Elle est une traite tirée sur la résurrection.

Ce fait permet peut-être d'indiquer comment résoudre le problème de savoir qui est le ministre du sacrement de mariage. On sait que le mariage à ceci de particulier, parmi les sacrements, que ce sont les époux qui se le donnent l'un à l'autre, et non l'évêque, ou le prêtre qui en tient lieu. Mais en *même* temps, dès l'origine de l'Église, la règle exige la présence d'un prêtre qui « reçoit le consentement ». La question se pose donc de savoir qui, du prêtre ou des époux, est ministre du sacrement. La poser ainsi suppose qu'il faut choisir. Mais en réalité, la présence du prêtre n'empêche nullement les époux d'être ministres du sacrement. Elle est au contraire ce qui le leur permet. Elle ne s'ajoute pas du dehors au consentement des époux ; elle lui donne de l'intérieur de quoi être vraiment lui-même. Seule la présence de l'évêque ou du prêtre peut rassem-

bler une communauté pour en faire l'Église des baptisés. Elle seule peut permettre que le consentement des époux émane de leur personnalité ressuscitée, et que le sacrement qu'ils se donnent les fasse aller plus loin sur la voie, ouverte par leur baptême, de la Pâque du Seigneur.

R é m i B R A G U E

Rémi Brague, né en 1947 à Paris. École Normale Supérieure en 1967, agrégation de philosophie en 1971, thèse de 3e cycle en 1976. Attaché de recherches au C.N.R.S. Publication : *Le Restant*, supplément aux commentaires du *Ménon* de Platon (Vrin-Belles Lettres, Paris, 1978). Marié, trois enfants. Rédacteur en chef adjoint de *Communio* francophone.

La Revue Catholique Internationale COMMUNIO se trouve dans les librairies et maisons suivantes :

12000 Rodez :

La Maison du Livre
Passage des Maçons

25000 Besançon :

Librairie Paul Chevassu
119, Grande-Rue

Librairie Cart
10-12, rue Moncey

31000 Toulouse :

Librairie Jouanaud 8,
rue des Arts

Librairie Sistac Maffre
33, rue Croix Baragnon

33000 Bordeaux :

Librairie Les Bons Livres
70, rue du Palais Gallien

38000 Grenoble :

Librairie Notre-Dame
10, place Notre-Dame

39100 Dole :

Librairie Saingelin
36-38, rue de Besançon

42100 Saint-Etienne :

Culture et Foi
20, rue Berthelot

44000 Nantes :

Librairie Lanoé
2, rue de Verdun

58000 Nevers :

Librairie Siloé
17, avenue du Général-de-Gaulle

60500 Chantilly :

Centre culturel « Les Fontaines »
B.P. 205

64000 Pau :

Librairie Duval
1, place de la Libération

69002 Lyon :

Librairie Decitre
• 6, place Be/écour

Librairie des Editions Ouvrières 9,
rue Henri-IV

Librairie Saint-Paul

8, place Bel%cour

75005 Paris :

Librairie Saint-Séverin
4, rue des Prêtres-Saint-Séverin

Presses Universitaires de France
48, boulevard Saint-Michel

75006 Paris :

Apostolat des Editions
46-48, rue du Four

Librairie Saint-Paul 6,

rue Cassette

La Procure

1, rue de Mézières

Si vous connaissez une librairie, une paroisse, un centre d'accueil où *Communio* pourrait être mis en dépôt, n'hésitez pas à prévenir notre secrétariat (28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél. : (1) 527.46.27).

Jean-Yves LACOSTE

Acquiescer au monde et au temps Petite logique du consentement

L'engagement des époux l'un envers l'autre ne devient significatif qu'en assumant ses véritables enjeux, qui le précèdent : le pari sur un temps de promesse, l'ouverture à la réalité lourde du monde, et surtout l'alliance de Dieu avec l'homme comme le modèle de leur union.

QUE le mariage soit un sacrement signifie qu'il est un projet divin sur l'homme avant d'être un projet humain ; ou, que le projet humain qui se déclare dans la démarche des fiancés trouve son centre de gravité et son avenir dans l'acquiescement réfléchi à la part qu'il leur est offert de manifester de l'économie du salut. Avant donc de s'interroger sur la vie du couple — sur cette « dramatique » du mariage que constituent les efforts, les problèmes et les bonheurs vécus par les époux chrétiens —, il convient de cerner la part d'héritage qui est leur. C'est pour autant que le mariage est une réalité devant Dieu, théologique, spécifique (« *Le Christ donne le secours d'un sacrement spécial à ceux qu'il a déjà consacrés par le baptême* ») (1) que sa théologie peut être nette. Ce qu'on entend ici comme logique du consentement est cette mesure d'exigence chrétienne impliquée dans la réception du sacrement, abondamment décrite par la liturgie du mariage, et selon laquelle la vie du couple peut être en son ordre un signe prégnant du Royaume.

POUR se marier, il faut d'abord accepter le délai : accepter que ce monde-ci continue son train, et avoir du temps pour ce monde. En une époque où l'interprétation des signes des temps fait recette, l'inquiétude de nombreux contemporains nous apprend que, justement, si les derniers temps sont là, si le monde a pour nous un visage menaçant d'apocalypse, on ne se marie pas. Parier sur la durée si demain se profile

(1) Les textes cités sont ceux de la liturgie du mariage, d'après le *Rituel pour la célébration du mariage d'usage des diocèses de France*. Nous indiquons seulement le numéro de la rubrique. Ici : n°10.

comme éternité, ou comme néant, n'est pas tout à fait sérieux ; on veut bien avoir du temps pour le monde, mais à condition que le monde ait du temps devant lui. Un monde où ne puissent pas s'inscrire les traces de l'œuvre et de la mission, qui soit fin et non champ d'une histoire, n'est pas un monde où s'engager à durer.

Les toutes premières générations chrétiennes ont vécu cette interrogation, et y ont répondu ; nous savons, de leur expérience de foi, qu'il convient à la fois de veiller — car le Royaume viendra comme vient un voleur — et d'attendre en serviteurs préparant le retour de leur maître : vivre à plein cette tension de la patiente impatience, sans gommer ni l'attente ni le service, nous préserve tant de la version laïcisée de l'eschatologie (où tout est à faire ici et tout de suite) que de la variante apocalyptique...

Reste encore que, même si ce monde-ci est un lieu où j'ai du temps pour faire la volonté du Père et préparer son règne (puisqu'il faut l'horizon d'une histoire pour en viser le terme transcendant), il m'est encore possible dans le monde de donner un signe rigoureux de la fin des temps : la vie religieuse veut figurer au milieu des hommes une présence toute eschatologique ; par la triple purification des vœux — la pauvreté qui libère de l'avoir en propre, l'obéissance qui libère du vouloir pour soi, et la chasteté qui biffe tout désir qui n'est pas désir de Dieu —, par le rassemblement liturgique d'un temps qui n'est plus que représentation des mystères du salut, l'existence religieuse se donne comme espace de jeu une durée ôtée du monde, n'y tenant plus que pour le servir, dans la double liturgie (au sens exact du terme) de la contemplation et de l'apostolat, comme un extérieur.

Mais opter pour le mariage, discerner qu'on y est appelé, engage dans l'épaisseur de la vie humaine sans aménagements. Dans la quotidienneté, comme on dit. L'union des époux « *pour nous aimer fidèlement dans le bonheur ou dans les épreuves, et nous soutenir l'un l'autre, tout au long de notre vie* » (n° 29), manifeste qu'en elle se tisse toute la trame de l'histoire des hommes. L'union « *établie dès le commencement, la seule bénédiction que n'aient effacée ni le châtement venu de la faute originelle, ni la condamnation par le déluge* » (n° 54), aussi originelle que l'histoire et que le dialogue de l'homme avec son créateur, est le préalable à ce qu'il y ait de l'histoire. Le devenir des hommes passe par l'union des sexes, que ce devenir éclate comme dispersion et éloignement de Dieu ou comme conversion et approche. Sans doute convient-il ici de méditer les généalogies du Christ, dans *Matthieu* et dans *Luc*, pour voir de quelle succession, de quelles générations de crapules et de, pieux croyants l'histoire, même sainte, se fait. On sait bien qu'entrer dans une vie humaine est pénétrer là où une liberté se déploie pour la charité comme pour le péché. Mais on sait aussi que la liberté qui consent à agir dans le monde n'est pas condamnée au monde comme à une louche compromission : le salut n'est pas réservé à de bons » baptisés qui trouveraient dans l'état de perfection évangélique (la vie religieuse) une issue qui brise l'histoire et installe

immédiatement dans la transcendance et l'eschatologie, les autres étant livrés aux périls de l'historicité et voués à une médiocrité peu sûre, étayée par un minimum de prière et de vie sacramentelle, ainsi que par l'intercession des religieux... Le monde est plutôt ce qui attend de l'active liberté des enfants de Dieu sa seule forme qui ne soit pas pervertie : la matière, en ce sens, de la charité.

Consentir au mariage, consentir au monde : prendre la mesure du temps jusqu'à la parousie, et vouloir que ce temps soit celui d'une histoire sensée porteuse de salut.

MARIAGE et « oui » au monde n'entrent certes pas dans un rapport d'équivalence. Pour le dire, il faudrait oublier les innombrables vocations réalisant l'appel à la sainteté en dehors de la vie religieuse comme du mariage. Mais le certain est qu'en aucun état de vie plus que le mariage n'est assumée toute la multiplicité de l'agir' humain : faire comme tout le monde fait, non par laisser-aller, mais parce que ce que fait tout le monde doit pouvoir être fait devant Dieu, sauf à être inhumain. Non plus en termes de renoncements pour le Royaume (afin de le signifier proleptiquement), mais en termes d'engagements (afin de le désigner inchoativement), le consentement des époux est responsable de la transfiguration du monde. Que les époux « *acceptent les responsabilités d'époux et de parents.* » (n° 24) mêle l'insouciance du lendemain que le Père fera advenir selon sa bienveillance d'un souci divers du temps présent : se marier est une tâche pour la vie du monde. Mais la symétrie se brise entre vie religieuse (où le moi empirique se coupe de son agir propre dans le monde pour vivre au plus près, déjà, la vie ressuscitée) et la vie de mariage, en ce que les vœux religieux sont l'engagement d'un baptisé poussant au bout une logique de sa concrétisation au Christ par son baptême, alors que du sacrement de mariage naît devant Dieu un sujet nouveau. Il faut prendre au sérieux que, par le mariage, un couple humain (un plus un) est constitué en une unité interpersonnelle neuve d'un mode unique : sacrement non de la juxtaposition, non de l'accommodement, mais de la communion de l'homme et de la femme, où la différence n'exclut ni n'oppose, mais prend le visage de la relation et de la proximité.

Accéder à une présence nouvelle au monde, telle qu'en elle les personnes ne s'évanouissent pas dans un escamotage fantastique dont le résidu serait un amour métaphysique hypostasié, telle en même temps que l'un ne puisse être présent sans engager aussi en quelque manière l'autre, et dire que dans le mariage un sujet nouveau surgit (et non une simple personne morale au sens où l'entend la loi), c'est poser que, dans ma relation sacramentelle à l'autre, tout autre rapport au monde est médiatisé. Il faut accepter une solidarité non pas fonctionnelle et pour certains temps, mais aussi permanente qu'une qualité ou une manière d'être. Vouloir « être ensemble » : « *Père très Saint, tu as créé l'homme et la*

femme pour qu'ils forment ensemble ton image dans l'unité de la chair et du cœur, et accomplissent ainsi leur mission dans le monde... » (n° 47).

Quelque chose qui n'est pas, s'il n'est donné. Une tentation guette, en effet, qui parle du mariage : d'en faire un accomplissement humain, un produit de choix de la vie morale, le terme d'un effort. Mais si le couple est plus que rencontre et marche parallèle de deux projets humains, s'il est venue d'un acte neuf, si le mariage est un sacrement, il est en son fond grâce. Professer que le mariage est sacramentel nous gardera toujours des bonnes vieilles idolâtries éthiques auxquelles on résiste mal, à mesurer le couple et son existence à l'aune d'une normalité existentielle et d'un minimum de réussite visible. Mais, que le couple soit plus qu'une métaphore, qu'il forme une réalité originale devant Dieu, et nous serons conduits à énoncer que le couple est toujours en quelque sorte antérieur à ses manifestations, et qu'un mariage authentiquement — librement et responsablement — contracté excède les forces et les désirs des fiancés ; la relation dans laquelle le sacrement fera entrer un être humain avec cet autre qu'il aime est assurément imaginable ; elle est offerte pour être vécue, mais ne pourrait être expérimentée.

LE « oui » sacramentel des fiancés est donc identiquement un « oui » à Dieu. Toutefois, que la vie d'un couple se laisse penser comme acquiescement au nouveau et à l'inédit n'implique pas démission à l'arbitraire. Tant s'en faut : puisque c'est comme figure des très concrets engagements de Dieu avec les hommes que l'union conjugale nous est donnée à comprendre. S'en remettre à lui, sans doute, mais pas pour sombrer dans l'ineffable et l'irreprésentable (ce qui ferait bon marché du premier préalable de « vouloir le monde ») : pour le manifester, « pour qu'ils forment ensemble ton image ».

D'abord, apercevoir que tout amour humain porte en lui, même confusément, la force de parler de l'amour du Père, et ici encore plus : *Tu as voulu que l'amour de l'homme et de la femme soit déjà un signe de l'Alliance que tu as conclue avec ton peuple » (n° 48).* Avant le Christ, le mariage est déjà comme un pré-sacrement ; et dans le temps de l'Église, il est possible de voir comment il connaît, jusqu'à sa célébration, quelque chose comme son Ancien Testament. S'éprouver en effet comme « promis » l'un à l'autre, serrer le dialogue des « tu » jusqu'à ce qu'un « nous » paraisse ; connaître que l'autre ne sera pas un corps opaque qui cache la face du Seigneur, mais tout un geste qui le désigne et une main qui conduise à lui ; faire aller et converger une histoire vers une histoire, passer par les péripéties de l'alliance (qui peut toujours être rompue et relancée) vers une union que Dieu garantit... Tels pourraient être les linéaments d'une théologie des fiançailles.

Ceci nous apprend deux choses. Premièrement, que partout où un homme et une femme, hors de la révélation chrétienne, ont signifié

(quand même nul n'aurait été là pour déchiffrer cette signification) l'amour de Dieu pour l'homme dans leur amour mutuel, dans une alliance pleinement consentie, s'ils viennent à connaître Dieu en Jésus-Christ, leur baptême conformera au Christ, avec les personnes, le couple qu'elles forment : ce qui était alliance loyale et pleine, esquisse de sacrement, devient sacramentel par le baptême. Il n'y a pas de monopole chrétien du couple, mais de sa plus haute vérité.

La seconde : que l'innovation où advient le nouveau sujet théologique qu'est le couple chrétien doit aussi être le terme d'une expérience de l'alliance : le consentement des époux doit être libre, non d'une liberté formelle, mais d'une liberté mûrie et grandie dans une esquisse d'histoire commune sous le regard de Dieu ; liberté de recevoir plus que de faire, qui sache peser que seul le Père, qui témoigne pour le mariage parce qu'il donne à connaître un peu de son amour, peut aussi donner à cette union taille et forme définitive.

La liberté est ici de se choisir comme créatures. Le « oui » à Dieu dans le mariage dit que l'homme et la femme veulent être ceux qu'il a bénis à l'origine : en confessant l'exacte concordance de la prévenance divine et du plus parfait projet que l'homme puisse former, le couple chrétien dépasse tout ressentiment possible. Se vouloir tel qu'on est voulu : il est de la nature du mariage chrétien que le couple ne soit pas une superstructure, une émergence culturelle toujours questionnable. Le consentement à l'être-créé, à la différence sexuelle — où l'on voit derrière les raisons des biologistes se profiler un mystère que nos ontologistes percent malaisément — se révèle peut-être, en acceptant une destinée et une contingence de créature, le meilleur moyen de les empêcher de finir en destin.

QUAND des chrétiens se donnent le sacrement de mariage, ce n'est pas leur Ancien Testament, fait d'une première histoire de fidélité et de charité communes, qui peut donner la norme de leur amour, mais la mesure de tout amour manifestée dans le Fils. L'analogie de l'ancienne alliance, où l'histoire peut porter à la fois le succès et l'échec, cède désormais la place à l'analogie eschatologique de l'union du Christ et de l'Église : « *Tu as sanctifié le mariage par un mystère si beau que tu en as fait le sacrement de l'alliance du Christ et de l'Église » (n° 15).* Ainsi mis en face des exigences ultimes, l'amour humain peut connaître adéquatement sa fin, son infirmité et son lieu.

L'amour connaît sa fin. Il faut voir ici que la vocation commune des chrétiens à aimer du même amour dont leur Seigneur les aime a, dans le mariage, un modèle encore plus étroitement christologique. Accepter d'aimer l'autre comme le Christ — et à ce point, il semble que le texte de *Ephésiens 5, 25* puisse aussi s'inverser, et s'entendre de l'amour de l'épouse pour l'époux, comme de celui de l'époux pour l'épouse — et d'être soi-même aimé de l'autre d'un amour christique entraîne dans un

jeu de purification totale des désirs et des volontés ; et de la coopération parfaite des vouloirs, telle que l'amour n'est plus que de bienveillance (où *l'amor benevolentiae* chasse tout *amor con cupiscentiae*), il n'y a pas de meilleur modèle que la synergie des deux vouloirs, divin et humain, dans le Verbe incarné. L'analogie est sans doute asymétrique : l'écart entre la volonté de chacun des époux, écart de deux volontés humaines, n'est pas exactement comparable à celui d'une volonté humaine et de la volonté divine. Mais dans l'union humaine la plus étroite et la condescendance mutuelle de deux volontés humaines, il n'est pas impossible de saisir le reflet de l'union plus haute, non plus interpersonnelle mais personnelle — hypostatique.

La même analogie de l'amour conjugal et de l'amour sponsal du Christ pour l'Église fournit aussi de quoi interpréter les faillites de l'amour humain. Consentir à être le Christ l'un pour l'autre dit aussi en creux que les époux l'un pour l'autre ont à être l'Église pécheresse et pardon-née. La part de fragilité de tout l'humain n'est pas rayée, on le sait, par le sacrement. Le visage de péché que peut avoir le couple est le visage même de l'Église pérégrinante quand elle se détourne de son Seigneur. Visage aussi du pardon et de la conversion de tout moment ; il faut savoir que l'on a toujours à accepter l'amour auquel on sait mal répondre : s'engager à figurer la tendresse du Christ appelle l'humble certitude de ne jamais le pouvoir, s'il ne le donne.

Enfin, pour autant que l'Église est cette réalité dont le mariage chrétien est la figure, et la seule interprète de ce qui est signifié par l'engagement du couple, c'est en elle et par elle seule que le mariage cesse de n'être qu'une constante ethnologique et devient totalement mystère de salut. Prenons garde que si l'on néglige le dialogue fondateur où l'Épouse fait aux époux l'interprétation des signes qu'ils portent déjà sans tout à fait les comprendre, on finira par ne plus voir dans l'Église que la bénisseuse d'une quelconque « institution de nature ». Et c'est alors, dans la mesure où l'on ne percevra plus la parole de l'Église sur le mariage que comme extériorité, comme du « légal » parlant sur du « naturel », que le mariage risquera de devenir formalité, et le consentement simple accord.

DANS le consentement à l'Église est donné au mariage d'être déjà une esquisse eschatologique. Mais autre chose est le sacrement, autre chose pour les époux de « réaliser par toute leur vie ce qu'il exprime » (n° 15). Les chrétiens savent que la tâche de se convertir à la volonté du Père est infinie, et que par la croix du Christ seule on ressuscite à la charité. Accepter de figurer dans le monde et d'être en quelque manière l'amour miséricordieux de Dieu, expose peut-être à une dépossession de soi radicale.

Crucifixion du vouloir : c'est doublement, dans l'obéissance filiale au Verbe incarné et dans l'attention à l'autre qui signifie l'amour du Verbe, que le vouloir apprend à n'être que volonté de service, à épurer sa volonté

jusqu'à ne plus vouloir en propre, ne plus « vouloir seul », mais pour et par un autre, et à lever les désirs privés et les égoïsmes pour que la volonté des époux soit consonante à celle du Père, et entre eux, compose le lieu d'une vraie obéissance, où la référence à l'autre ou l'Autre nourrit d'une féconde extériorité le signe à la source même qu'il signifie.

Crucifixion du pouvoir : pour que « leur vie soit belle aux yeux de tous, et qu'ils soient parmi les hommes de vrais témoins du Christ », « pour accomplir leur mission dans le monde » (n° 47), les époux chrétiens, pour autant qu'ils sont dans le monde les plus visibles des chrétiens, sont exposés à rendre compte dans toute leur vie de l'espérance qui est en eux. Dans la mesure où leur présence n'est pas fonctionnelle ou ministérielle (au sens hiérarchique), c'est à toute une existence qu'il est demandé d'être ministérielle, diaconale. La tension sera ici entre la requête globale de la charité (« Ne permets pas que, par notre faute, un seul de nos frères meure de faim ») (2) et le devoir de répondre pour mon époux, mon épouse, mes enfants, du minimum d'aisance matérielle (« Accorde-leur de pouvoir assurer par leur travail la vie de leur foyer ») (n° 49). C'est le lieu d'un constant et délicat discernement. L'esprit de pauvreté s'atteint, ici, à rapporter constamment les besoins (tant matériels que spirituels) de la famille à ceux de tous les frères, à faire de la conjugalité un instrument de fraternité, où la possession est toujours ordonnée au don, et le pouvoir au service. La vie « belle aux yeux de tous » ne peut être une économie privée, mais trouve sa fin à effectuer dans le monde l'amour dont vit le couple chrétien. L'amour des époux les engage à la fraternité universelle, tandis que, réciproquement, l'amour de tous les frères entre eux, ou leur moindre amour, doit trouver dans le couple un exemple et un achèvement. Il est possible aussi dans le mariage, à manifester l'unique nécessaire, de vivre la pauvreté évangélique.

Crucifixion du désir : faire grandir l'Église s'entend aussi bien de la mission que de l'engendrement de nouveaux croyants du sein de l'Église ; parce qu'un lieu est vraiment donné où chacun puisse parvenir à la connaissance du salut, consentir à donner la vie est la première mission des époux. L'envoi missionnaire de tout baptisé s'incarne d'abord (et non exclusivement) dans l'état de mariage par la disponibilité à la paternité et maternité charnelles en vue de la paternité et maternité spirituelles. Peut-être même faut-il dire que l'un et l'autre ne font ici qu'un acte : donner la vie est identiquement donner la vie nouvelle en Christ. Mais ceci exige une désappropriation maximale : il faut consentir que notre désir ne soit pas notre affaire, mais qu'il soit transi de l'amour divin et le serve. Dans le bousculement qui élargit la tendresse de l'époux et de l'épouse aux dimensions d'une famille, est exhibé tout le dynamisme du mariage, qui est de ne pas garder, ni se garder, mais de se livrer.

Les apories du désir — psychologiques, sexuelles, voire économiques — se résolvent quand le sens de la vie est ôté des calculs et des

(2) Prière d'intercession des Vêpres.

projets et replacé dans l'universelle liturgie du créé. Les douleurs de l'enfantement ne peuvent cacher que, dans le temps nouveau du Christ, toute naissance est pour la vie divine :... « Pour la joie de ton Église »... « car toute naissance ajoute à la beauté du monde » (n° 17 et 73).

Un amour humain qui se laissera purifier ainsi aux exigences de la Croix pourra, et ainsi seulement, s'éprouver comme pleinement aimant. Il n'est pas si facile d'éviter qu'un couple se fasse de la communion, non de deux amours, mais de deux amours-propres... Et que le e nous » revendiqué contre l'intrusion dénoncée d'une loi, de l'Église ou de Dieu soit mieux que le refus frileux de s'exposer à la charité ; comme on n'est pas sans narcissisme son propre spectateur, ou son propre consommateur, ici aussi l'extériorité est salvifique.

Il n'est que de consentir à se recevoir ; consacrer le monde au Père par le travail, l'exemple d'une tendresse à l'image de la sienne, et la croissance de son Église, n'est une tâche que pour autant que c'est une mission ; et une mission que pour autant que tout, et nous-mêmes, est accueilli comme don de sa bienveillance, à lui rapporter en action de grâces.

UN tel consentement requiert une liberté adulte. Loin d'être la simple ratification d'un projet humain, ne sanctionnant que la mesure de générosité et de foi qui y est investie, il signifie une vocation au maximum. En réintégrant, par la voie de l'acquiescement actif au monde et à l'histoire, toutes les exigences d'un témoignage eschatologique — d'un signe dans l'historicité de la vie ressuscitée —, le consentement des époux chrétiens montre sa vraie cohérence, qui est eucharistique :

*« Car tu as voulu que l'homme, créé par ta bonté,
atteigne une telle grandeur,
que l'affection mutuelle des époux
soit une image de ton amour.
Et ceux que tu as ainsi créés pour que tu les aimes,
tu les appelles sans cesse à aimer comme toi,
pour leur donner part à ton amour éternel.
Seigneur, nous te rendons grâce,
car le sacrement de mariage,
qui nous révèle ton amour,
consacre aussi l'amour humain
par le Christ, notre Seigneur... »*

Jean-Yves LACOSTE

Jean-Yves Lacoste, né en 1951. École Normale Supérieure en 1972. Agrégation de Lettres en 1976. Études de patristique et d'exégèse à Paris ; travaux en histoire de la philosophie ; s'occupe de catéchèse et de scoutisme ; prépare un livre sur le concept de révélation.

Jean-Hervé NICOLAS

Éloge de l'institution

Par définition, l'amour aime librement. Mais la liberté a ses exigences, entre autres la radicalité du choix, donc la durée, la réussite, la fécondité de l'enfant. La liberté exige finalement l'institution, comme la structure concrète de sa gratuité.

L'AMOUR par nature est libre. La seule chose qu'on ne puisse contraindre un homme, une femme à faire, c'est aimer. Toutes les menaces et toutes les promesses, toutes les supplications et toutes les remontrances, si elles peuvent, à l'extrême, obtenir les signes et les gestes de l'amour, sont impuissantes sur un cœur qui se ferme, ou qui, plus simplement, ne s'ouvre pas de *lui-même*. Celui-là ne s'y trompe pas qui, sous les apparences de l'amour qu'il réclame, découvre la soumission craintive, le froid calcul ou la pitié.

Peut-on, dès lors, l'institutionnaliser ? « Enfant de Bohême », il échappe à toute réglementation, à toute loi ; il est à lui-même sa loi. Il est peu de dire que l'institution est sans prise sur lui ; elle le fait fuir. Toute pression extérieure qui prétend s'exercer sur lui fait que le cœur se rétracte, se dérobe. Si on veut permettre à l'amour, cette valeur exaltante et comblante, de naître et de vivre, de s'épanouir et de fructifier, qu'on le laisse entièrement libre. Il trouvera en lui-même, dans sa générosité innée, l'inspiration et le courage de tous les dévouements, dont la seule ombre du devoir éteindrait la flamme.

L'amour, pourtant, si libre, si spontané qu'il réclame d'être, ne concerne pas seulement celui qui aime. Il implique un partenaire et sa liberté, avec sa spontanéité, son amour à lui. S'il est accueil de l'autre en sa propre intériorité, c'est en étant don de soi à l'autre, sortie de soi pour entrer en l'autre. Il tisse un lien qui n'est plus à la discrétion ni de l'un, ni de l'autre, qui échappe à la liberté de chacun. Il est de sa nature aussi de sécréter une ébauche, au moins, d'institution.

L'opposition entre l'amour et l'institution ne va pas de soi.

ON peut pourtant refuser de dépasser cette ébauche et vouloir vivre un amour véritable sans lui donner le cadre institutionnel qu'est le mariage, célébré publiquement dans la société et régi par ses lois (1). C'est l'union libre, si fréquente aujourd'hui et qui paraît si naturelle à tant de jeunes gens, dans les milieux chrétiens aussi bien que dans les autres. Ce n'est pas toujours le sacrement de mariage qui est refusé expressément, et pour des raisons religieuses ; c'est le mariage lui-même, comme institution sociale.

Pour certains — un assez grand nombre, semble-t-il — ce refus est provisoire. Le mariage, envisagé dans un avenir plus ou moins proche, est seulement différé, souvent pour de simples raisons pratiques.

Mais il l'est aussi, bien souvent, pour cette raison que les conjoints ne se sentent pas encore sûrs de leur amour. Ils disent s'aimer pour le moment, mais ne pas pouvoir assurer à l'autre qu'ils l'aimeront toujours. Ils veulent garder leur liberté de ne plus aimer leur compagnon actuel, leur compagne, de laisser naître en eux un autre amour. Ils veulent... bien souvent un seul le veut, l'autre est prêt au don définitif et attend anxieusement la décision de son partenaire.

Ceci finalement les conduit, et certains très délibérément, au refus exprès d'aliéner leur liberté par un engagement public et légalement reconnu, institué. L'institution, pensent-ils, ne peut rien ajouter à leur amour, tant qu'il dure. Elle ne pourra rien pour le conserver, s'il vient à disparaître. L'exemple trop fréquent de couples que rien n'unit, sinon les liens de l'institution et des habitudes qui se sont tissées autour d'elle, fortifie leur conviction. La seule raison qu'un homme et une femme, que ne lie par ailleurs aucun lien de parenté ou d'intérêt, ont de vivre ensemble et de tout partager est l'amour. C'est une raison nécessaire, pensent-ils, et suffisante. Elle ne concerne qu'eux ; la société n'a pas à s'en mêler. Ni pour couler cet amour dans des formes juridiques et sociales, ni pour briser ces formes quand, l'amour ayant cessé, elles sont devenues vides, et, partant, dépourvues de sens.

Au fond de tous ces raisonnements, même dans le premier cas où il semblerait que l'institution est suffisamment présente dès lors que le mariage est concrètement envisagé et seulement différé, on trouve la méconnaissance pratique et le refus de cette institution élémentaire, dont nous avons vu que l'amour la secrète. N'est-ce pas méconnaissance et refus de l'amour au moment même où on se réclame de lui ?

(1) Dans un numéro antérieur de cette revue, le professeur H. Battifol a montré, du point de vue du droit — ou plutôt de la morale nécessairement sous-jacente au droit —, comment et pourquoi la société ne peut pas considérer le mariage comme une affaire purement privée (s Le mariage, institution sociale », dans *Communio*, t. I (1976), n° 4, p. 39-48). Par des voies différentes, le présent article aboutit à des conclusions analogues.

Dans le vrai amour humain, en effet, il y a une promesse, et de soi définitive. Par la médiation du don de son corps, qui est, par nature, transitoire, la personne se donne, et à une autre personne, dont simultanément elle accueille le don qu'elle fait d'elle-même. La personne est corporelle, mais elle n'est pas que corporelle. Elle est e psychique » — c'est-à-dire sensible, passionnée —, mais elle n'est pas que psychique. Elle est spirituelle aussi, et si l'amour qu'elle offre est pétri de passion, enraciné dans le corporel, c'est par ce qu'il a de spirituel qu'il est humain, qu'il est personnel et personnalisant. Par là, aussi, il échappe au pouvoir destructeur du temps.

Un amour qui n'est pas, qui ne se veut pas définitif n'est-il pas menteur ? Qu'il se dise expressément temporaire, il usurpe le nom d'« amour » : celui-là ne se donne pas qui se donne pour un temps, qui se réserve, et l'amour véritable est don de soi. Se réserver, envisager qu'un jour on cessera d'aimer — c'est-à-dire que l'être aimé aujourd'hui sera indifférent demain —, c'est mettre au premier plan son intérêt personnel et accepter le don que l'autre fait de soi-même sans réciprocité, sans se donner à lui. C'est ne pas aimer. Si les deux partenaires sont d'accord pour s'aimer ainsi, ils ne peuvent pas éviter que l'amour qu'ils se déclarent soit menteur, incapables l'un et l'autre de cette sortie de soi par quoi l'amour est grand et noble, par quoi il est lui-même. En outre, même s'ils sont d'accord pour ne pas s'engager à s'aimer toujours, ils ne le seront pas sur le moment de ne plus s'aimer, et rien ne pourra empêcher que la rupture soit déchirante pour l'un des deux au moins. Où il apparaît que l'amour est trop fortement ressenti comme devant durer toujours pour que les avertissements les plus clairs puissent empêcher, au moment où l'être aimé se retire, la surprise douloureuse et le désarroi de celui qui aime vraiment.

Aussi bien cet accord reste-t-il le plus souvent sous-entendu, non exprimé. Celui qui garde au fond de lui cette intention de rompre quand il n'aimera plus, quand il aimera ailleurs, ne le dit pas, ne se l'avoue pas toujours à lui-même. On fait semblant de croire à la pérennité du moment présent : « *Ô temps, suspends ton vol !* », alors que c'est l'avenir qu'il s'agit d'assurer, cet avenir qui, inéluctablement, sera présent demain. On s'aime dans l'équivoque, dans l'inquiétude souvent et le trouble, quand on refuse d'envisager cet avenir et de l'assumer en une décision irrévocable. Cela mine l'amour lui-même, l'empêche de s'enraciner et de se déployer. Certes, l'amour commence normalement par l'effort pour conquérir l'être aimé, pour se faire aimer de lui, et cet effort peut s'étendre dans le temps. Il n'aboutit vraiment que dans l'amour partagé, qui est don mutuel de soi-même. Jusque là, c'est-à-dire tant que le cœur de l'un et de l'autre, de l'un ou de l'autre est hésitant, il n'y a pas encore l'amour véritable, et les témoignages qu'on prétend s'en donner ne sont pas sincères.

MAIS que peut faire à cela l'institution ? Suppléera-t-elle l'amour qui n'est pas encore ou qui n'est plus ? Lorsque l'amour est parvenu à maturité, c'est lui qui l'appelle, car c'est pour lui qu'elle a été créée. Il l'appelle, et elle a été créée à partir de cette ébauche qu'il secrète de lui-même quand il est véritable. Il en a besoin, en effet, pour être fidèle à soi-même. Si, en effet, par sa composante spirituelle qui est la principale, il est à la fois offre et demande du don exclusif de la personne, par sa composante sensible et physique il est mobile, au contraire, et changeant. C'est l'expérience de cette mobilité qui fait qu'on recule devant l'institution. On ne veut pas aliéner sa liberté, alors que la liberté appartient à l'esprit, et que la chair, quand elle convoite contre l'esprit, tend, au contraire, à aliéner sa liberté, à l'empêcher de se réaliser, comme il le voulait, dans une vraie union des personnes. N'est-ce pas une autre expérience, et douloureuse, que la dérisoire victoire des sens et de la passion sur la résolution d'un cœur qui s'était donné, qui avait mis sa joie en l'autre et qui gâche, ainsi, en soi-même et en l'autre, la grande, la pure, l'humble valeur qu'était leur amour mutuel ? Valeur personnelle, valeur personnalisante à laquelle on a substitué une fausse et décevante exaltation. Fausse, non par ce qu'elle comporte d'effervescence charnelle et sensible, mais parce que la chair y domine et y opprime l'esprit, par quoi l'homme est une personne jusque dans sa chair : « *La chair est triste, hélas !* ».

L'institution est bien incapable, certes, de suppléer la résolution du cœur. Mais elle lui permet de s'enraciner, de prendre corps, et elle la protège. Elle est le lieu où l'amour se réalise selon sa dimension de permanence par quoi il transcende l'instant et maîtrise le temps. Non qu'il devienne intemporel. Si, comme la personne même, dont il est la plus complète expression, il est dans le temps, présent à chaque instant, il n'est pas immergé dans le temps, emporté par lui comme un bouchon sur la mer, l'embrassant au contraire et demeurant constant dans la durée qui s'écoule. A cela l'institution ne suffit pas sans doute, mais un amour qui refuse l'institution, c'est cette constance qu'il refuse. C'est lui-même (2).

ET puis, il y a les enfants. L'amour humain vrai n'est pas un égoïsme à deux. Il est fécond et tend naturellement à se prolonger et à s'épanouir en amour parental. Un amour qui donne et qui se donne, gratuitement, mais en lequel, parce qu'ils se donnent ensemble et d'un même mouvement, les conjoints achèvent de se trouver et de s'unir en l'enfant qui est le fruit et l'image de leur amour.

(2) « Le véritable amour qui a absorbé en lui l'éternité en devenant devoir ne varie jamais. Ce n'est que lorsque l'amour est devoir qu'il est éternellement libre, dans une dépendance bienheureuse » (Kierkegaard, cité par Lyonnet, dans *La vie selon l'Esprit*. Paris, Cerf, 1965, p. 189 n.).

Que l'enfant ait besoin, pour s'épanouir, de la sécurité du foyer, cela n'est pas à démontrer. Non principalement la sécurité matérielle, mais d'abord la sécurité affective. Cette vie qui est en lui et qui a un tel besoin d'être protégée, nourrie, conduite en son développement complexe, a eu sa source dans l'union de deux corps qui, parce qu'il s'agissait de deux corps humains et de la transmission d'une vie humaine, exprimait, de soi, l'union de deux cœurs, de deux personnes. C'est à l'amour que s'origine cette vie nouvelle et elle a besoin d'être nourrie d'amour. Pas seulement de l'amour de chacun des parents, mais de leur amour conjugué. L'enfant est trop proche de son origine pour ne pas réclamer, inconsciemment, la continuité de cet accord dont il est né et qui lui est encore nécessaire pour grandir et parvenir à l'âge d'homme. Et si cet accord manque ou est déficient dès le principe, l'enfant porte au fond de lui une blessure et se sent mal protégé pour aborder la fascinante et redoutable existence.

L'institution ne suffit pas à assurer à l'enfant la sécurité du foyer, trop d'exemples le montrent hélas, mais elle lui est nécessaire. C'est elle qui assure la stabilité de l'union et sa durabilité. C'est elle qui empêche la perpétuelle remise en question par les parents de leurs raisons de vivre ensemble. Or si les parents ont beaucoup à perdre, chacun, en se séparant, ils peuvent recommencer à exister séparément, ayant été l'un sans l'autre durant longtemps. L'enfant, lui, ne peut être que déchiré par un désaccord qui l'atteint en son existence même, tant, du moins, que dure sa dépendance vitale à l'égard de ceux dont l'amour — ou le simulacre d'amour — l'a fait naître. De cet amour il était le fruit ; de ce désaccord, quand il est profond et définitif, il devient le plus souvent l'enjeu.

Si on objecte à cela le cas d'unions libres dans lesquelles les parents ont su assurer à leurs enfants la sécurité affective simplement par la fidélité de leur amour mutuel, sans l'aide de l'institution, que répondre, sinon que dans un tel cas ils ont pratiquement réalisé — par eux-mêmes — ce que l'institution leur offrait, de sorte qu'ils ne refusent celle-ci que pour des motifs idéologiques, non pour ce qu'elle est en elle-même ? En un pareil domaine, d'ailleurs, il n'est pas de règle absolue ! L'enfant peut trouver dans l'amour d'un seul de ses parents — l'autre s'étant retiré de lui-même ou ayant été enlevé par la mort —, une compensation suffisante à ce dont l'absence d'un foyer le prive. Ce qu'on ne peut empêcher, c'est que cette absence soit en elle-même une privation grave, et dont les conséquences sont lourdes le plus souvent. On ne peut contester non plus que l'institution est le moyen normal et le plus souvent nécessaire de fournir à l'enfant le foyer qu'il réclame.

L'INSTITUTION ne s'oppose pas à l'amour, parce qu'elle en procède et qu'elle le sert. On en conviendra peut-être ; on acceptera de lui reconnaître, de ce fait, valeur et légitimité. Mais quelle valeur, quelle légitimité même pourrait-elle conserver si elle est sans amour ? Or l'institution, même si elle est appelée par l'amour et en

quelque manière secrétée par lui, existe en dehors de lui, non par la seule volonté de ceux qui s'aiment, mais par la volonté du législateur, qui l'a fondée, qui lui donne sa forme et ses lois. Dès lors, tout ce qui a été dit jusqu'à présent ne se retourne-t-il pas contre elle ? Une institution engendrée par l'amour même et, de ce fait, disparaissant avec lui, on peut l'admettre ; mais ce ne serait pas une institution ! Si elle existe à l'avance et qu'on demande aux personnes qui s'aiment d'y entrer, de s'y laisser enfermer, en y coulant leur amour, ne lui confère-t-on pas une primauté sur l'amour lui-même, ce qui est insupportable ? Qui aliène véritablement la liberté de ceux qui s'aiment en la soumettant, non plus aux exigences internes de l'amour, mais à une loi extérieure ?

Bref, l'institution n'est valable que si elle dépend totalement de la liberté individuelle, mais elle ne peut exister que comme une contrainte et une limite imposée aux volontés individuelles par la volonté du législateur. Est-ce l'impasse ?

On ne peut répondre à cette interrogation sans considérer le rapport de la personne humaine à la société. Car l'institution n'existe que dans la société, et fondée par elle.

Fondée pour quoi ? Nous trouvons ici la grave accusation contre toute institution qui prétend, au prix de quelques avantages, restreindre et contraindre la liberté individuelle. N'est-ce pas pour ses propres intérêts, c'est-à-dire, en fait, pour les intérêts et les valeurs particulières de la classe dominante ? Pour mieux assurer, précisément, la domination de celle-ci ? Le refus de l'institution, dans cette perspective, se présente comme affirmation de la personne et de sa liberté contre les entreprises du pouvoir, qui est l'adversaire.

Il est bien vrai que la personne est antérieure à la société. Elle n'aurait pas sans cela de droits à faire valoir contre elle. Il est vrai aussi que souvent les intérêts de la société entrent en conflit avec les intérêts individuels, et que la liberté personnelle peut et doit se défendre contre les prétentions de l'autorité. Mais en est-il toujours et nécessairement ainsi ?

Dans le cas présent, il est remarquable que les sociétés les plus diverses, depuis les plus évoluées jusqu'aux plus primitives, connaissent le mariage comme institution. Si diverses que soient entre elles les formes qu'y prend le mariage, toutes témoignent, par leur existence même et par l'importance qu'elles tiennent dans la vie sociale, de ceci que la société humaine, spontanément, se sent responsable d'organiser la vie du couple et de la famille qui se forme à partir de lui. Est-ce une illusion ? Une société parvenue plus avant dans son évolution ne devrait-elle pas considérer ce soin comme relevant de la vie privée et l'abandonner à la liberté de chacun ? S'il en était ainsi, les personnes, qui prennent l'initiative de se passer de l'institution ne seraient-elles pas dans la voie du véritable progrès ?

Pourtant, il y a tous les dommages que nous avons signalés et qui affectent l'amour lui-même, pas seulement les conditions extérieures,

sociales, de la vie du couple et de la famille. S'il est vrai que l'amour est antérieur, de soi, à l'institution, il reste vrai tout autant qu'il en a besoin pour exister pleinement, survivre et se développer.

Comment le comprendre, sinon en revenant à cette constatation première que l'amour qui unit un homme et une femme fait nature entre eux un lien qui, né de leur liberté, échappe, dès qu'il existe, à la liberté de chacun ? Nous avons traduit cela en disant que l'amour « secrète une ébauche d'institution ». Il serait plus exact de dire qu'il appelle une institution pour pouvoir se réaliser pleinement. Cette institution ne pourra exister que dans et par la société. Mais, avant d'être plus ou moins contrainte par elle en sa liberté, la personne — du moins le couple, quand il commence à se constituer — attend de la société qu'elle fonde l'institution dont l'amour a besoin. Bien plutôt, au moment où la société a commencé de se former et dès ses premiers linéaments, des usages se sont établis concernant la constitution des couples et leur rapports, tant à l'intérieur de la famille qu'à l'égard des autres membres de la société. Ces usages peu à peu ont constitué l'institution, œuvre à la fois, et indissociablement, des personnes et de la société. De même elle est, de soi, ordonnée et au bien des personnes et au bien de la société : mais primordiallement au bien des personnes.

C'est bien pourquoi, d'ailleurs, autre chose est de constater la diversité des institutions du mariage, autre chose de les juger toutes également bonnes et légitimes, comme le fait — ordinairement — l'ethnologue. Mais l'ethnologue, en tant que tel, se garde de porter des jugements de valeur. L'institution, pour correspondre à ce que l'amour humain requiert d'elle, doit en respecter les exigences : la monogamie, car l'amour est don de chaque personne à l'autre en parfaite égalité, et non la possession de l'une par l'autre, comme il en est institutionnellement dans la polygamie ; la fidélité, qui résulte de la totalité du don ; la permanence enfin, que l'institution, précisément, a pour but principal d'assurer, comme nous avons vu.

CECI ne nous renvoie-t-il pas à une autorité fondatrice supérieure à celle de la société, antérieure à l'amour *même* du couple humain ? Si celui-ci, en effet, peut justifier que la société institue le mariage et légifère à son sujet, comment le couple lui-même pourrait-il accepter, une fois entré librement dans l'institution, de résigner entre ses mains sa liberté d'en sortir ? Cela pose le problème redoutable de ce que devient l'institution quand l'amour, pour le bien duquel elle existe, a disparu. Il serait contraire à la nature même d'une institution d'être dissoute par des volontés privées. Mais d'où la société tire-t-elle l'autorité nécessaire pour contraindre des personnes en un domaine où, manifestement, le personnel, l'amour est antérieur au social ? Si c'est de la personne que l'institution tire sa légitimité et sa force, comment cette

légitimité et cette force pourraient-elles jouer contre la personne et son intérêt ?

Si l'institution du mariage est contraignante pour les couples, ce ne peut être, et ce n'est pas de par la seule autorité de la société. C'est par l'autorité de Dieu, qui a fait l'homme social, et, de la sorte, a communiqué à la société une part de son autorité sur les personnes. La toute première charte, la charte fondamentale, de l'institution du mariage est écrite dans la Bible, et dès le récit de la création de l'homme : « C'est pourquoi l'homme quitte son père et sa mère et s'attache à sa femme et ils deviennent une seule chair » (*Genèse 2, 24*).

Pourquoi, dès lors, tant de paroles ? Le mariage a été institué par Dieu, avec toutes ses exigences. Il n'est, pour le couple qui s'aime, qu'à obéir, ou à refuser d'obéir, refuser même de reconnaître et celui qui commande et son commandement.

Les choses sont moins simples. Ce commandement de Dieu n'est pas une limitation arbitraire imposée à la liberté de l'amour et à l'exercice de la sexualité humaine. Tout ce que nous avons tâché de dire du besoin qu'a l'amour humain de l'institution du mariage reste vrai. Reste vraie aussi, par conséquent, cette première justification par les exigences de la personne du droit et du devoir qu'a la société de légiférer en ce domaine. La loi de Dieu ne fait qu'explicitement ces exigences que l'homme a trouvées en lui-même quand il a commencé à aimer et à organiser la société. Elles demeurent, même pour celui et celle qui refusent de reconnaître l'autorité divine. Ce qu'il faut dire seulement, c'est que l'autorité de la société n'est pas assez forte par elle-même pour imposer aux personnes qui la composent l'institution du mariage. Si elle prétend le faire, comme c'est le cas là où les contraintes sociales sont opprimantes, cela ne va pas, le plus souvent, sans dureté ni injustice.

N'est-il pas vrai, d'ailleurs, d'une façon générale, que l'autorité de la société, si justifiée qu'elle soit par les nécessités de la vie humaine, ne trouve pas son ultime justification en elle-même ? Cela n'est pas pour la dévaluer, mais, au contraire, pour la rattacher à la source de sa valeur, Dieu, créateur de l'homme.

DIEU n'est pas seulement le créateur de l'homme ; il est son Père, qui lui offre son amour et le partage de l'intimité trinitaire. Cette vocation est partie intégrante, et principale, de l'idée de Dieu sur l'homme, à laquelle doit se conformer, pour être vraie et normative, l'idée que l'homme se fait de lui-même. L'amour est pour lui une valeur trop intime, et même constitutive, pour ne pas être compris dans cette idée à laquelle il appartient d'éclairer et de diriger tout son comportement, l'exercice de sa liberté. Si, de soi et incoerciblement, l'amour tend à se réaliser dans l'institution du mariage, cette dernière ne peut pas faire

abstraction de la vocation de l'homme à devenir enfant de Dieu. La société civile n'est pas faite pour faire réaliser à ses membres leur vocation d'enfant de Dieu, encore qu'elle ne doive pas l'ignorer ni, surtout, la contrecarrer. Il ne faut pas s'étonner, par conséquent, que l'exigence interne de l'amour à se réaliser en une institution, le mariage, conduise à reconnaître à celui-ci une réalité ecclésiale. Dire que le mariage est un sacrement, c'est reconnaître que le réseau de relations interpersonnelles qui naissent de l'amour, mais s'inscrivent dans la réalité sociale sous la forme de liens d'obligations réciproques et reconnues en quoi consiste l'institution, a place à l'intérieur de l'Église et confère aux chrétiens mariés un statut ecclésial.

Cela aussi apparaît clairement dans l'Écriture. D'abord, on voit dans le récit de la création — qui est aussi le récit de la vocation — que l'idée de Dieu sur l'homme englobe le couple homme-femme : « Dieu créa l'homme à son image, à son image il le créa ; mâle et femelle il les créa » (*Genèse 1, 27*). Par la suite, dans tout l'Ancien Testament, le grand thème de l'Alliance entre Yahvé et son peuple fait apparaître le caractère sacré du mariage. Si, en effet, l'union de l'homme et de la femme est capable de symboliser l'union privilégiée d'Israël avec son Dieu, celle-ci, à son tour, projette sur elle sa lumière et, malgré la tolérance de la polygamie et de la répudiation, découvre ses exigences propres, par quoi elle échappe à la libre disposition de ceux-là même qui l'ont contractée librement. Si elle peut conduire au mystère de la fidélité de Dieu, c'est qu'elle vient de lui et pas seulement de la changeante liberté de l'homme et de la femme. Avec le Christ est dévoilée la nature ecclésiale du mariage, c'est-à-dire sa nature sacramentelle, dès lors que lui est donné comme point de référence et comme exemple à imiter l'union du Christ à son Église. Union indissoluble, fondée sur le don de soi mutuel et la fidélité absolue.

UNION indissoluble : là est le point le plus vif de la contestation contre l'institution. N'est-ce pas s'enchaîner ? N'est-ce pas engager témérement l'avenir, non seulement sur sa propre constance, mais sur celle de l'autre ? Et sur les circonstances imprévues que cache cet avenir, sur le hasard des rencontres et les intermittences du cœur ?

Cette fidélité pourtant à laquelle invite et presse la fidélité du Christ à l'égard de l'Église, et de l'Église à l'égard du Christ, ne contraint pas le cœur de l'homme et de la femme, n'opprime pas leur liberté. Elle est inscrite dans leur amour même, comme nous avons tâché de le dire. Elle est proclamée dans toutes les protestations d'amour, de façon parfois trop évidemment légère pour n'être pas dérisoire, et qui, pourtant, témoigne à sa façon que l'amour n'est pas s'il n'est pas fidèle. Quel amant ne serait désespéré si l'aimé refusait de s'engager pour toujours ? Il ne serait

pas un vrai amant ! Et comment pourrait-il attendre un pareil engagement s'il ne s'engageait lui-même aussi complètement ? Au vrai, quand il aime, il ne saurait arrêter sa pensée à l'idée de ne plus aimer un jour.

Le cœur humain, cependant, est changeant ; on ne l'expérimente que trop. Quelle aide alors apporte à ceux qui se sont unis dans le Christ le sacrement de mariage ? Leur fidélité mutuelle est enveloppée dans leur fidélité au Christ et portée par elle, protégée par elle. Portée jusqu'au terme de l'existence et à travers tous ses avatars, car c'est pour toujours, aussi, qu'au baptême on s'engage à suivre le Christ. C'est une même fidélité, aussi exigeante, aussi comblante. Aussi difficile, également, mais la même grâce sur laquelle le chrétien peut compter pour persévérer dans sa vocation d'enfant de Dieu lui est promise et assurée pour marcher dans cette voie, non plus seul, mais à deux, constituant ce couple humain que Dieu a créé et qu'il a recréé en Jésus-Christ. Les mêmes sacrements, l'eucharistie, la pénitence, la communient à eux deux ensemble, dès lors que, par le sacrement du mariage ils sont devenus « une seule chair » sous son regard. Reconnaître que le mariage est une réalité ecclésiale, ce n'est pas seulement, ni d'abord, le placer sous l'autorité de l'Église et sous ses lois ; c'est surtout placer sous sa protection, sous la protection du Christ dont elle est l'épouse, cette réalité si précieuse, si fragile, si exaltante et si menacée, l'amour mutuel de l'homme et de la femme, le couple humain.

Il reste que, malgré tous ces secours, l'amour trop souvent ne résiste pas aux difficultés qu'il rencontre et se brise. L'union des cœurs se défait. Quel sens conserve encore l'institution, dont la raison d'être est de l'aider à se réaliser et à s'épanouir ? Elle demeure comme un témoin désolé de ce qui a été, de ce qui aurait pu être, et qui n'est plus. Le témoin d'un échec. Mais elle demeure. Si cet homme, cette femme se sont unis librement, c'est Dieu qui les a unis, et ils demeurent encore les parties disjointes d'un tout que leur séparation ne parvient pas à abolir, parce que son unité vient de Dieu : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas ».

Cette parole n'était pas faite pour être dure. Elle exprimait, au contraire, l'accueil par Dieu des promesses faites dans la joie. Promesses indéfiniment renouvelées et qui reprennent chaque fois avec la fraîcheur des commencements l'exclamation de l'homme à l'aube de l'humanité et sa résolution : « Celle-ci, cette fois, est l'os de mes os et la chair de ma chair... » (*Genèse 2, 23-24*). Elle devient dure, pourtant, cette parole du Christ pour ceux qui n'ont pas su ou pas pu maintenir cette résolution, honorer jusqu'au bout cette promesse. La faute de l'un ou de l'autre, de l'un et de l'autre le plus souvent, qui osera la juger ? Ni le Christ, ni l'Église ne leur jettent la pierre, et ils demeurent l'objet de leur miséricorde. Mais comment éviter que leur joie soit changée en tristesse ? Il ne peut leur être accordé de s'attacher à un autre homme, à une autre femme, car chacun reste, devant Dieu, dans le Christ, l'homme, la femme de l'autre.

L'INSTITUTION a ceci de redoutable qu'elle possède une existence propre et indépendante, bien que sa raison d'être soit de servir l'amour. Et une existence lourde, comme toute réalité sociale, qui tend à peser sur la liberté individuelle et à l'opprimer. C'est ainsi que trop souvent au cours des âges, les avantages propres de l'institution ont prévalu sur la liberté et la joie de l'amour. On s'est marié pour des convenances sociales, économiques, politiques, qui faisaient fi de la seule convenance qui regarde l'amour lui-même, celle des cœurs. D'où cette disjonction désastreuse, et devenue à un moment classique, entre l'amour et le mariage. Il n'en est plus ainsi, semble-t-il, aujourd'hui, et le mariage est beaucoup moins recherché pour les seuls avantages sociaux qu'il procure. Ce serait un autre extrême, et aussi contraire au vrai amour, que de le mépriser, sinon comme opposé, du moins comme inutile pour ceux qui s'aiment vraiment. Ce don mutuel de tout soi-même que l'amour veut être pour être lui-même, c'est dans l'institution du mariage qu'il se réalise.

Jean-Hervé NICOLAS, o.p.

Jean-Hervé Nicolas, né en 1910. Entré dans l'ordre des Dominicains en 1928. Professeur de philosophie, puis de théologie dogmatique au Studium dominicain de la Province de Toulouse, à Saint-Maximin, de 1938 à 1955. Professeur de théologie dogmatique à la Faculté de Théologie de l'Université de Fribourg (Suisse) depuis 1955. A publié, outre de nombreux articles de philosophie, de théologie et de spiritualité, plusieurs ouvrages dont les principaux sont : *Dieu connu comme inconnu*, Desclée de Brouwer ; *Les profondeurs de la Grâce*, Beauchesne ; *Homme et femme il les créa (L'idée chrétienne du mariage)*, Téqui.

Souscrivez un abonnement de soutien à Communio.

Pierre-Philippe DRUET

Parler du mariage chrétien

Retour du concordisme aux principes

Si l'on ose parler chrétiennement du mariage, il faut avoir le courage de renoncer aux concordismes, pour déployer la logique propre de la Révélation jusque dans les réalités les plus concrètes. C'est plus efficace — et aussi plus intéressant.

CHOSE rare au plan universitaire, l'institution qui m'emploie a eu le courage, le bon-sens et l'honnêteté d'assumer sa mission éducative jusqu'à consacrer l'un de ses enseignements à *l'information et à l'éducation* affective et sexuelle. Le courage, parce qu'il n'est plus très bien porté aujourd'hui de se vouloir éducateur ; le bon-sens, parce qu'il est vain de se cacher la profondeur du désarroi de beaucoup en ces matières ; l'honnêteté, parce qu'il est évidemment du devoir d'une institution chrétienne d'être éducatrice dans ce domaine central de l'expérience humaine.

Le H cours » (en fait, un cycle de conférences-débats) qui est né de cette intention accueillie, à titre facultatif, les étudiants en Médecine de troisième année, mais aussi tout étudiant qui en fait la demande. Pour des raisons d'ordre académique, il est intitulé « Psychologie sexuelle ». Mais son contenu se déploie dans tout le registre des disciplines qu'il faut prendre en compte pour approcher la réalité complexe de la sexualité humaine. Dans le cadre d'une anthropologie philosophique, chaque problème est envisagé sous son angle empirique (psychologique et sociologique), sous l'angle éthique (éthique rationnelle) et dans la perspective de la foi chrétienne.

Cet-te expérience pédagogique, dont je suis responsable à l'heure actuelle, fournit un point de vue original pour traiter de l'éducation au mariage chrétien. Mon propos n'est pas de la citer en exemple, ce qui serait forfanterie pure et simple, mais d'exposer brièvement *ce qu'elle m'a appris* sur deux ou trois questions essentielles. A savoir : qu'est-ce que le mariage chrétien pour un jeune universitaire (lui-même chrétien, dans la majorité des cas) ? quelles difficultés rencontre-t-on à débattre de ce sujet ? et, de manière plus positive, comment peut-on organiser une pédagogie en ce domaine ?

TROIS constatations s'imposent d'abord, que je voudrais sereines. Mes étudiants comprendront que rien de ce qui suit ne constitue une critique à leur endroit. Je cherche seulement à établir un état de la question, à dégager des tendances. Ces synthèses abstraites gommant évidemment les nuances qui, en l'espèce, font l'éminente valeur des différentes démarches personnelles.

- Première constatation : le mariage comme institution et le mariage chrétien comme mode de la vie de foi n'apparaissent plus « crédibles ». Dans le contexte de la critique générale de l'autorité et des instances « répressives », l'un et l'autre sont considérés comme des législations imposées de l'extérieur dans un secteur de l'existence qui échappe de soi à toute législation. En outre, il se produit ici un amalgame entre l'institution, les valeurs qu'elle promeut accidentellement, celles qu'elle promeut essentiellement et la manière empirique dont elle est vécue. « Le mariage » est donc jugé inutile à proportion de ses échecs de plus en plus fréquents et néfaste comme véhicule du sexisme, de l'instinct de propriété, de la répression sexuelle.

- Deuxième constatation : la notion même du mariage chrétien, — je veux dire : une exacte notion, — semble ne plus faire l'objet d'aucun enseignement. Ou alors cet enseignement est tel qu'à l'instar des encres sympathiques, sa marque s'efface aussitôt qu'imprimée. Je pense en particulier à la dimension ontologiquement opérante du sacrement. La situation est pénible de voir un étudiant opposer aux critiques contre le mariage chrétien une argumentation qui évacue complètement le caractère sacramentel et privilégie un aspect de « garantie transcendante » plutôt suspect. Et il n'est pas rare d'entendre de jeunes clercs durcir brutalement la différence axiologique entre vie sacerdotale et vie en mariage, ou prétendre démontrer l'existence de Dieu à partir de l'insatisfaction nécessaire du désir sexuel, ou encore fonder l'exigence chrétienne du mariage sur le seul souci de l'éducation (éventuellement chrétienne) des enfants.

- Troisième constatation : en tout ce qui concerne la vie sexuelle au sens large et la vie conjugale, on rencontre, au plan des attitudes, un mélange déconcertant de positivisme simpliste et d'affectivisme naïf. Le premier de ces traits aboutit à faire prévaloir une constatation « scientifique » (par exemple, la fréquence des liaisons extra-conjugales) sur un principe moral et à tenir le discours « sexologique » pour seul valide concernant la vie affective et sexuelle. Le second trait se manifeste dans la croyance en la bonté intrinsèque du désir et du *sentiment* d'amour, qui ont d'autant moins besoin d'être dirigés qu'ils sont les seuls guides sur qui la vie même doit être réglée. L'amour est autonome, exactement comme la raison pratique chez Kant, mais en tant que sentiment et désir ! Ou encore : « Ce qui se fait par amour se fait par-delà le bien et le mal », l'amour se définissant sur le plan purement psychologique.

LA « révolution sexuelle » est évidemment passée par là, avec son cortège de « libérations » ambiguës. Sans doute devons-nous éviter de noircir le tableau à plaisir. Beaucoup y ont gagné de sortir enfin leur compréhension de la sexualité du ghetto de la génitalité, de rendre au plaisir un plus digne rôle et de briser un lien trop exclusif de la vie sexuelle à la procréation. De plus,

les excès évidents du mouvement, entre autres dans sa conception ludique de la sexualité, ont déjà suscité une réaction saine et décidée parmi les jeunes, qui refusent en majorité de réduire le « lien sexuel » à une fonction physiologique ou à une technique particulière de communication. Mais quel prix pour cette évolution ! Ne parlons pas du hiatus pathogène qui sépare des comportements « libérés », adoptés par mimétisme, et des attitudes profondes nullement « déculpabilisées ». Bornons-nous à esquisser la compréhension de la sexualité dans laquelle s'intègre la méfiance vis-à-vis du mariage.

« L'homme est naturellement bon, en particulier dans sa sexualité. Celle-ci est le lieu privilégié de son épanouissement ; bien plus, une vie sexuelle réussie est la condition *sine qua non* de l'accomplissement humain. (On voit ici un effet patent de la répression par l'excès et le superlatif, en quoi consiste souvent la prétendue « libération sexuelle »). La valeur de la relation sexuelle consiste en ce qu'elle est relation intersubjective intégrale et ses qualités essentielles sont le naturel, la simplicité et la spontanéité (d'où un refus fréquent de toute contraception). Cette relation sexuelle ne peut être pure entente physique, — « une caresse sans amour n'est qu'un frottement » —, elle exige une relation affective, souvent qualifiée de profonde. Donc pas de sexe sans attachement sentimental, c'est-à-dire sans amour. Car l'amour n'est rien de plus qu'un sentiment, une passion ou une affection au sens propre. C'est une fatalité, une force indépendante de notre volonté qui nous pousse irrésistiblement vers l'autre et qui, par suite, est susceptible de disparaître comme elle est apparue. (On notera que l'amour, théoriquement *distinct* du désir puisqu'il doit s'y ajouter, est décrit comme *identique* à celui-ci dans ses manifestations. Et le langage psychologisant à l'extrême ne permet pas d'envisager autre chose que le « vécu » du phénomène). L'amour est la justification ultime et absolue du rapport sexuel ». (Autant celui-ci est condamné en l'absence de lien affectif, autant il va de soi quand il y a amour entre les partenaires).

Ici apparaissent toutefois des réserves. Mais elles sont d'ordre strictement psychologiques ou sexologiques et concernent les précautions que ces deux « sciences » nous enseignent devoir être prises pour assurer la « réussite » du rapport sexuel. Et nous avons affaire en l'espèce à une conviction inébranlable : il est devenu quasiment impossible de faire admettre que le renoncement à la sexualité pré-conjugale puisse avoir un sens, même au titre d'une option personnelle : « C'est de la névrose, du masochisme, de l'inhibition ou le résultat d'un conditionnement culturel particulièrement réussi », s'entend répondre celui qui tente la gageure.

DANS une telle perspective, quel sens peut avoir le mariage ? Se rencontrent des positions très diverses. Les uns ne voient dans le mariage chrétien qu'un signe purement extérieur d'allégeance à une tradition, compatible dès lors avec n'importe quelle pratique de vie. D'autres soutiennent, au prix d'une incohérence manifeste, que leur théorie et leur pratique sont la vérité, latente ou potentielle, du message chrétien ; les incompatibilités apparentes ne seraient l'effet que des déviations de l'Église dans l'interprétation de la Révélation. Les derniers, plus cohérents, admettent la contradiction avec la

doctrine chrétienne et s'efforcent de mettre au jour de nouvelles formes du mariage ou de la vie de couple. En général, ils inclinent vers une position *x* à la Rogers », c'est-à-dire, étant donné le flou conceptuel qui caractérise cet auteur, que leurs options constituent un éventail très large : mariage *x* *open x au* sens restreint ou au sens large ; mariage à l'essai ; mariage de l'âge mûr, motivé par le désir d'élever des enfants ensemble.

Le point d'attache de l'éventail est cette conviction commune que le mariage relève d'une libre décision du « couple » déjà constitué, qu'il n'est en rien indispensable à la réalité du lien d'amour et qu'il consiste à donner une *forme* particulière et contingente à l'engagement interpersonnel. Quant au mariage « chrétien », il se transforme, dans la majorité des cas, en l'« officialisation » de l'engagement personnel devant la communauté chrétienne. Et c'est l'engagement personnel, effectué en privé, qui constitue le « sacrement », puisqu'aussi bien ce sont les époux qui se confèrent le mariage mutuellement !

En bref, nous assistons à une sur-valorisation, pour ne pas dire : à une véritable sacralisation, de la relation sexuelle au sens large ou relation de couple. Ce qui fonde cette exaltation, c'est le fait que la relation implique les deux sujets en totalité et donc *permet* leur épanouissement total. Mais, d'une part, un glissement s'opère de la possibilité à la nécessité (la relation est *de soi* épanouissante) sans que soient posées de conditions et, d'autre part, une rupture s'instaure entre relation physique, sentiment et engagement *dans le temps même* où leur réunion est proclamée valeur fondatrice. Ce qui signifie que le caractère intégral du lien de couple est pris tantôt comme un fait tantôt comme un idéal, dans une pétition de principe évidente. Aboli le principe vivant et unificateur de la relation, le choix raisonnable, l'unité de celle-ci ne peut plus être attendue que d'un heureux concours de circonstances (extérieures et intérieures).

DÉCELER l'origine d'un pareil imbroglio, ce serait déjà commencer à le débrouiller. A mon sens, cette évolution des mentalités chez les jeunes chrétiens ne s'explique qu'à l'intérieur d'une mutation culturelle globale. Il s'agit de l'adoption des sciences, et spécialement des sciences humaines, comme principe légitimant ultime dans notre modèle culturel, mouvement que les pédagogues chrétiens ont voulu suivre, sans percevoir que pareille démarche ruinait la possibilité même du discours qu'ils ambitionnaient de tenir.

Expliquons-nous. Les sciences expérimentales, d'abord naturelles puis « humaines », sont devenues, sociologiquement parlant, le critère de vérité et de bonté de tout discours et de toute pratique. Est vrai ce qui est vérifiable, universalisable et reproductible ; est bon ce qui est applicable, rentable et productif. Car la science expérimentale a pour but essentiel non l'explication des faits, mais leur re-production et donc, médiatement, la production tout court. Expliquer en science, c'est indiquer les conditions de reproduction du phénomène. L'application de la procédure expérimentale aux problèmes humains entraîne dès lors des conséquences capitales. Nous sommes conduits, par exemple, à admettre une coupure radicale entre le corps et l'esprit. L'explication se fait purement technique et le concept de vérité devient quasiment incongru, orientation illustrée

paradigmatiquement dans la psychologie dynamique. Quant à la réalité humaine, elle est ramenée aux « paramètres maîtrisables », qu'une opération idéologique magistrale réussit à faire passer pour le tout de l'homme (la « nature » humaine). Tout concept issu des sciences humaines est réducteur, non pas en soi, mais par l'usage qui en est fait et cela de manière inévitable.

La psychologie et la sociologie de la sexualité et du mariage n'échappent pas à la règle. Sans doute sont-elles des procédures parfaitement légitimes dans leur champ ; mais qu'on ne vienne pas nous dire qu'elles *expliquent ce* dont elles parlent, ni qu'elles parlent de ce qui est enjeu de vie en ces matières. Il faut ajouter que la sexologie n'est même pas une science, elle qui n'a pas de méthode en propre, mais réalise des synthèses bâtarde entre des approches aussi différentes que celles de l'histoire, de la physiologie et de l'éthologie. Elle est bien plutôt le manteau couleur de muraille dont se drapent des philosophies honteuses d'elles-mêmes et qui ont raison de l'être.

HÉLAS, les sciences expérimentales sont fascinantes parce qu'elles sont opératoires et créent l'accord (relatif) entre leurs praticiens. Il est clair aussi qu'on leur doit le renversement de quelques mythes singulièrement dommageables, mythes qui s'étaient infiltrés jusque dans certaines philosophies et théologies. Mais était-ce là une raison suffisante pour prostituer la philosophie aux sciences humaines et pour leur inféoder la théologie et la pédagogie religieuse ? Quelle illusion de croire que l'on peut, par une méthode « inductive », opérer une transition continue entre la vision scientifique et la vision de la foi ! Quelle naïveté coupable que d'imaginer les concepts scientifiques neutres et aseptisés, transférables comme « instruments d'analyse » dans une problématique autre ! Comme si l'on pouvait dissocier la lutte des classes et le matérialisme historique, la « *behaviour therapy* » et l'empirisme mécaniste, le complexe d'Œdipe et le biologisme. Quelle légèreté que d'assimiler la fidélité au réel à la vénération pour les sciences expérimentales ! Il n'est pas vrai que Rogers, Skinner, Freud, Schelsky, Masters et Johnson puissent éclairer la compréhension chrétienne de la sexualité et du mariage. Cela pour la raison très évidente que ces auteurs parlent d'autre chose et, ne craignons pas de le dire, se situent dans une autre rationalité régie par une autre logique. Le saut de cette rationalité au discours de la foi est au mieux un sophisme, au pire une imposture.

Que ce soit là une cause essentielle du désarroi actuel, l'expérience me le montre quotidiennement. Il faut, me dit-on, tenir compte de la réalité. Et d'objecter au dogme le « vécu des chrétiens », aux impératifs moraux les exigences de l'« épanouissement » ou les « faits scientifiques ». Impossible, par exemple, de limiter la contraception puisque les moyens existent et sont utilisés par des chrétiens. A la limite, impossible de définir quelque norme que ce soit puisque ce serait une entreprise de culpabilisation. Plus profondément, tous les caractères de la démarche que nous analysons apparaissent hériter des sciences humaines : abstraction, fragmentation des problèmes, absence de synthèse, hédonisme, flou conceptuel, etc.

LA conclusion s'impose d'elle-même : il n'y a d'éducation chrétienne que d'un point de vue chrétien, ce que le Pape rappelle fort à propos aux Recteurs des Universités catholiques. La foi chrétienne dans sa formulation théologique possède une rationalité propre, cohérente, triomphante. C'est en elle, c'est à partir d'elle qu'une argumentation est possible qui mène jusqu'aux implications de vie. Autre chose, en effet, de « laisser être » la position chrétienne dans l'indifférence d'une pale tolérance, autre chose de la comprendre dans sa logique dynamique propre.

Et je constate, dans mon expérience pédagogique, que le témoignage d'une ferme conviction et l'affirmation, *même* abrupte, du point de vue chrétien dans son originalité radicale sont le seul mode sous lequel le discours peut devenir « parlant ». Face à de jeunes universitaires, seule une argumentation théologique fondamentale, dogmatique et sacramentaire plutôt que morale (ce qu'oublie parfois les Congrégations romaines) restaure la compréhension du mariage chrétien, la compréhension chrétienne du mariage. Même en termes d'efficacité, c'est cette approche qui s'impose. Car, au fond de lui-même, mon interlocuteur pressent que les préceptes chrétiens ne se peuvent fonder que sur des principes et une option incommensurables à l'approche scientifique. Le concordisme à bon marché lui apparaît à juste titre comme du racolage, le déçoit et ajoute à son trouble. Par contre, la confrontation (au sens premier) de l'humanisme hédoniste ou stoïcien de la psychologie avec le discours de la foi révèle en pleine lumière la différence des ordres de réalité en cause et, par là, éclaire.

Je ne comprends pas cette pudeur qui rougit de la spécificité du message chrétien. Il est malhonnête de chercher à la masquer et hypocrite d'en appeler pour se justifier au respect d'autrui. La doctrine chrétienne du mariage n'est pas « dans le prolongement » des considérations psychosociologiques. Sans doute la Révélation nous donne-t-elle de comprendre l'homme. Mais c'est au titre de *principe* de compréhension. La vérité de la Révélation ne se mesure pas à sa capacité de « récupérer » les « découvertes scientifiques ». Nous lui devons et nous devons aux autres de la dire telle qu'elle est éclairante. Si le sel s'affadit...

Pierre-Philippe DRUET

Pierre-Philippe Druet, né en 1947. Chargé de cours aux Facultés Universitaires Notre-Dame de la Paix de Namur. Travaille principalement sur les doctrines métaphysiques et politiques des idéalistes allemands et italiens. A publié un *Fiche* (Seghers, Paris, 1977). Marié, deux enfants.

Pierre-Alain CAHNÉ

Passion et sacrement dans *La princesse de Clèves*

Si, après la mort de son mari, Mme de Clèves n'épouse pas M. de Nemours, ce n'est pas qu'elle doute de sa passion, mais qu'elle sait que le mariage et la passion ne relèvent pas de la même logique ni du même temps. Le mariage seul appartient à la charité, et son temps à la durée.

J'ÉTAIS alors dans une classe de lycée où les hasards d'une formation sans but m'avaient conduit. Il fallait lire, traduire et commenter. Un jour, la « lumière philosophique » vibra violemment, malgré les fenêtres toujours grises, dans cette salle encombrée de poteaux, vestiges du cloître sur lequel la classe avait été prise. Il s'agissait, je crois, de Schelling : la manière d'être présents des dieux est l'absence, et plus en nous se creuse le sentiment de leur absence, et plus ils sont là. Leur site est la distance prise et seules leurs traces nous sont laissées.

Quelque temps après, on me demanda de parler de *La princesse de Clèves*. Le sujet était indifférent, mais le livre me fit mal comme jamais lecture ne m'avait fait souffrir. Pourtant, le vrai sujet m'échappait ; je savais que ce qui était littéralement lu était un voile jeté sur un drame d'une toute autre portée.

Dans un premier temps, il m'était évident qu'il fallait introduire la pensée de Schelling, elle-même comprise dans l'horizon du « *Deus absconditus* » évoqué par Pascal, dans ce texte romanesque, énigmatique et provocateur : le renoncement de Mme de Clèves veut vivre sur un plan analogique le Retrait qui est la modalité d'être de ce qui nous a semblé miroiter dans la personne aimée. Et c'est pourquoi, afin de préserver sa vigueur d'apparition, elle renonce à l'accaparement mondain. Toute l'analyse psychologique (la peur de la souffrance par la jalousie) et morale (le sentiment de culpabilité) est au service inconscient d'un refus immédiat de l'incarnation qui veut conserver à l'illusion passionnelle son statut d'illusion où justement toutes les contradictions sont levées.

Pour soutenir cette analyse, les références culturelles ne me manquaient pas. J'enrôlais tour à tour le philosophe — « *L'être se retire quand il se déclôt dans l'étant* » (1) —, le poète — « *Pour l'aurore, la disgrâce c'est le jour qui va venir* » (2). On peut varier de mille façons le thème qui fait du réel du virtuel détruit. La

(1) Heidegger, *Holzwege : Chemins qui ne mènent nulle part*, dans l'essai « *Wozu Dichter* » (« Pourquoi des poètes ? »).

(2) René Char, *Recherche de la base et du sommet*.

puissante systématique hégélienne solidifiait cet impressionnisme général : la Négation est au cœur du chemin qui conduit à l'Absolu.

Alors je notais sur mes tablettes, m'enchantant de ma trouvaille : naître, c'est n'Être. Ainsi, le texte romanesque puisait sa valeur exemplaire dans sa puissance à dramatiser une aventure dont la signification anagogique est d'autant plus discrète et efficace que le nom de Dieu n'est jamais prononcé.

MAIS, loin de m'apaiser, cette analyse renouvela le désir d'une nouvelle navigation en direction du même sujet, comme si la fonction secrète de ce drame était de laisser inquiet. Plusieurs couches culturelles devaient être traversées avant que l'on pût espérer que ces sédimentations historiques laissent apparaître le fond solide où le récit prenait appui. L'aventure critique ressemble alors à une authentique descente spirituelle dont je sais maintenant que son moment essentiel n'est pas la découverte du roc, mais est celle de l'Abîme. Car le jeu culturel ne masque pas la vérité, mais bien plutôt nous fabrique les valeurs qui nous en protègent.

Cette culture nous propose une autre référence, celle que développe explicitement Corneille dans *La Place Royale*. Le héros décide de se détacher de sa maîtresse. Pourquoi ?

*« Il ne faut point servir d'objet qui nous possède ;
Il ne faut point nourrir d'amour qui ne nous cède »*
« ...et quand j'aime je veux
Que de ma volonté dépende tous mes vœux ».

D'où cette affirmation qui suit la rupture consommée :

*« Je cesse d'espérer et commence de vivre ;
Je vis dorénavant puisque je vis à moi ;
Et quelques doux assauts qu'un autre objet me livre,
C'est de moi seulement que je prendrai la loi ».*

L'expérience de la passion est l'occasion privilégiée, pour le « virtuoso », d'affirmer sa morale du salut par l'exercice de sa liberté qui est sa seule relation avec l'infini. L'unique ressource restant à la volonté qui rencontre sa finitude dans sa mortalité, les intermittences du cœur et les élans incontrôlés de l'attirance passionnelle, est soit le mensonge de Matamore, qui doit s'installer dans l'illusion pour repousser les limites du « principe de réalité », soit la création de ce principe de réalité. Or cette création ne peut être qu'une règle que l'on se donne et qui ne peut être que plus répressive que celle que le monde nous inflige. Ainsi, le renoncement de Mme de Clèves lui crée un horizon étroit, mais dont la limite a été inventée et n'est donc plus subie.

La morale du renoncement s'inscrit alors naturellement dans la métaphysique de la volonté de puissance, qui non seulement échappe au ressentiment contre le passé par la pensée de l'éternel retour, mais aussi à l'infini de sa finitude par l'affirmation d'une finitude inventée par soi-même.

Il pourrait être suffisant de penser ce livre comme la mise en drame de la morale ascétique parvenue à ce moment extrême et périlleux de sa propre logique où, triomphant, elle se retourne contre la vie elle-même, en laissant des « *exemples de vertu inimitable* » (3). Tel est le sentiment où je m'étais encore arrêté et

(3) Derniers mots de *La princesse de Clèves*.

qui me rendait compte de l'intelligence et de l'atmosphère d'agonie de ce livre tant aimé. Nietzsche permettant de lire le classicisme français, rien n'était plus naturel. « *Mais il ne s'agit plus de vivre, il faut régner* », dit Titus dans la *Bérénice* de Racine qui raconte à peu près la même histoire.

MAIS, sans que cela soit facile à admettre pour qui tient le livre de Mme de Lafayette pour un jeu de société qui fait le bilan de l'ingéniosité analytique d'une certaine culture, il me faut bien reconnaître que cette conclusion nouvelle n'est qu'une préface, c'est-à-dire qu'elle nous décrit le point à partir duquel il est possible d'observer un des rares mythes de création moderne dont il nous revient de rendre compte et qui nous retient comme signe.

Le propre d'un mythe est de fournir un argument dramatique incessamment repris, modifié, dont l'histoire même des gauchissements se confond avec l'histoire spirituelle d'une culture. Or le livre de Mme de Lafayette, lui-même déjà en contre-point du Corneille de *La Place Royale* et du Racine de *Bérénice*, ne cessera plus d'être réécrit, parfois même à l'insu de l'écrivain. Ainsi du premier roman de Stendhal, *Armance*, qui n'eut aucun succès et parut fort incongru. Le dénouement semblait même si improbable que Stendhal éprouva le besoin de fournir, dans une lettre à Mérimée, une pénible explication psychologique qui justifiait le renoncement de son héros par son impuissance. Gide a le mérite, dans *La porte étroite*, de laisser le refus d'Alissa sans mobile. La Camille de Musset s'explique, comme Mme de Clèves. Mais il revient sans doute à Kierkegaard, dans son journal et dans divers textes de *Ou bien, ou bien*, d'apporter sur le thème une lumière plus vive. Alors enfin, le mythe s'extrait des éclairages psychologiques qui exténuent la vraie question.

Les péripéties dramatiques inventées par Mme de Lafayette servent à rendre vraisemblable, même si elle reste provocante, la décision finale de son héroïne. Le sujet demeure le caractère inconciliable de la passion et du mariage :

« *Plus de devoir, plus de vertu qui s'opposassent à ses sentiments ; tous les obstacles étaient levés, et il ne restait de leur état passé que la passion de M. de Nemours pour elle et que celle qu'elle avait pour lui* » (4).

Et ce sera précisément en raison de cette permanence de l'attrait passionnel que Mme de Clèves éprouvera le mariage comme impossible. Et ce non pas dans le sens où une certaine tradition nous le rabâche. L'expérience passionnelle est marquée par le sentiment d'une distance absolument abolie entre soi et le monde. « *Elle me regardait avec un regard qui détruit la mort* », écrit Claudel dans *Le soulier de satin*. Tel est le pouvoir d'Iseut la Blonde qui seule connaît le remède capable de vaincre le venin dont Tristan, dès l'aube de ses aventures, est envahi et par lequel il est toujours guetté. L'illusion passionnelle est de rencontrer « chez nous » le remède assez puissant pour nous délivrer de cette menace qui est notre essence. Et la tradition parle de cette illusion de libération comme d'un envoûtement dont les plus anciens textes matérialisent la cause objective : le « lovendrin » de la tradition médiévale, repris par Shakespeare (le *love-juice*) dans le *Songe d'une nuit d'été*. Shakespeare se débarrasse de ce symbole matériel qu'il remplace par l'échange d'un regard dans *Roméo et Juliette*. Telle est la scène que reprend Mme de Lafayette lors d'un bal où se rencontrent la princesse et M. de Nemours. L'idée d'un envoûtement (e *bewitched*), avait dit Shakespeare

(4) Ainsi parle Mme de Lafayette de ses héros à la fin du livre.

qui poursuivait explicitement le mythe issu des romans de Tristan) est conservé par Mme de Lafayette, qui sobrement parle de « charme » contre lequel la princesse n'imagine que la défense de l'absence et de l'aveu.

SUR ce point, toute l'analyse développée par le XVII^e siècle est convergente : le vécu passionnel, en bloquant la conscience dans l'unité d'un désir, suspend l'exercice de la liberté, et c'est en quoi il est condamnable. Je veux ce que je n'ai pas choisi de vouloir, telle est l'accusation que porte contre lui-même aussi bien le héros de *La Place Royale* que la princesse de Clèves. D'où leur décision de renoncer à l'objet de leur désir, sans vouloir tenir compte de la valeur de cet objet qui, même s'il est possible de retenir en lui de la qualité, même si les règles du monde permettent qu'on le rejoigne, a le défaut de ne pas avoir été choisi dans une situation qui eût permis qu'on ne le choisit point. Le « oui » du mariage est sans doute la possibilité ouverte du « non » qui fonde l'acte libre.

Or une des perversions qui court dans la morale qui met en scène les conflits du père et des enfants, la volonté du père et les penchants des enfants, est de tenir le mariage pour la législation de la passion. C'est alors que le mariage devient cette « *fornicatio jurata* » dont parle saint Thomas ; faire du mariage la cérémonie qui autorise, aux yeux du monde et de Dieu — les deux étant unis, ils se répartissent seulement le temporel et le spirituel, comme l'Empereur et le Pape —, la vie sexuelle partagée et sa marmaille naturellement portée, est un regard qui n'épuise pas la signification du sacrement. En lui se retranche autre chose que manifeste le mythe qui nous sert de guide.

Le mariage connu de Mme de Clèves était d'une part un sacrement et d'autre part un acte social qui légalisait aux yeux du monde la reproduction de l'espèce. Ce mariage laissait la dimension amoureuse hors de son projet, et a *fortiori* la passion ; une des exigences, souvent subtilement masquée, de la préciosité d'origine intellectuelle et bourgeoise, est d'intégrer l'inclination naturelle dans le mariage, afin de rompre avec cette séparation, douloureuse lorsque la passion se heurte aux exigences de la fidélité formelle. Or Mme de Clèves a l'occasion de vivre, innocemment, une telle réunification ; et celle-ci est devenue le symbole même du bonheur humain et de tout le « *contentement* » qu'il nous soit possible d'atteindre. Toute l'idéologie du bonheur fera du mariage de ceux qui se sont amoureux choisit la condition de l'épanouissement, comme on dit. D'où le sentiment de gâchis scandaleux devant l'attitude de Mme de Clèves ; et de conclure, freudiennement, que cette pauvre fille a un « sur-moi » hypertrophié par le sentiment de culpabilité développé au cours de l'amour interdit pour Nemours et que la seule issue, comme chacun sait, est l'autopunition et donc l'étouffement du « ça » par le « sur-moi », le tout idéologiquement expliqué par un « moi » qui ne sait pas littéralement ce qu'il dit. Pour faire bonne mesure, l'appel à la pulsion de mort achève de colmater solidement l'explication psychologique qui emprisonne le mythe dans la dimension spacieusement reposante d'une généalogie de la morale dont la princesse est la victime pitoyable. L'amour fou attend son chantre libéré.

Le propre des explications idéologiques, quand elles sont bien menées, est de dire quelque chose d'exact du point de vue où elles se placent. Et cependant, comme une division qui ne tombe pas juste, il y a un reste qui ne cesse, par sa présence insistante, de brouiller la clarté atteinte et de réclamer non pas une explication phis aigüé, mais la reconnaissance de son irrécupérable existence.

L'univers apaisé, la distance rompue, une durée retrouvée « *sine syllabis temporum* » (5), auxquels l'exigence de Mme de Clèves songe, tout cela M. de Nemours en fut le signe furtif et « *épouvantable* » (6). Le vécu passionnel est un tel soulèvement de tout l'être qu'il ne peut pas ne pas être interprété par la princesse comme une épreuve où l'idole se propose non plus comme un reflet qui porte à l'espérance, mais comme la réalité qu'il faut embrasser ; or la princesse sait que le mariage est la durée, et la traduction psychologique de cette certitude est l'inquiétude jalouse qu'elle manifeste à propos de la constance de Nemours. Elle-même tient la fidélité de M. de Clèves pour la conséquence du peu d'amour qu'elle lui témoigna. Elle habite le temps : de toute sa lucidité volontaire, elle ne veut pas l'oublier et sombrer dans l'illusion d'une immobilisation éternelle donnée par le mariage.

ET ici se situe toute l'ambiguïté du récit comme son inépuisable appel au commentaire. La permanence fidèle du mariage est d'un autre ordre que la permanence amoureuse que Mme de Clèves désespère de vivre dans la relation humaine. Demander au sacrement de légaliser et surtout pérenniser la passion est de la faiblesse d'esprit, celle-là même dont le cours logique conduit à créer des officines de mariages ouvertes en permanence, jour et nuit, à Las Vegas. Le sacrement ne supprime pas la distance ; il lui donne sa signification et permet l'insertion d'une médiation sans quoi toute relation humaine n'est qu'une guerre de la concupiscence aux multiples visages.

C'est parce qu'elle a la connaissance exacte de la signification du mariage que Mme de Clèves se refuse de le penser comme le couronnement naturel du vécu passionnel qui appartient à l'ordre de la chair et à l'ordre de la raison.

A l'ordre de la chair ?

« Il se rangea derrière une des fenêtres, qui servaient de portes, pour voir ce que faisait Mme de Clèves. Il vit qu'elle était seule ; mais il la vit d'une si admirable beauté qu'à peine fut-il maître du transport que lui donna cette vue. Il faisait chaud, et elle n'avait rien, sur sa tête et sur sa gorge, que ses cheveux confusément rattachés. Elle était sur un lit de repos, avec une table devant elle, où il y avait plusieurs corbeilles pleines de rubans ; elle en choisit quelques-uns, et M. de Nemours remarqua que c'étaient des mêmes couleurs qu'il avait portées au tournoi. Il vit qu'elle en faisait des noeuds à une canne des Indes, fart extraordinaire, qu'il avait portée quelque temps et qu'il avait donnée à sa sœur, à qui Mme de Clèves l'avait prise sans faire semblant de la reconnaître pour avoir été à M. de Nemours. Après qu'elle eut achevé son ouvrage avec une grâce et une douceur qui répandaient sur son visage les sentiments qu'elle avait dans le cœur, elle prit un flambeau et s'en alla, proche d'une grande table, vis-à-vis du tableau du siège de Metz, où était le portrait de M. de Nemours ; elle s'assit et se mit à regarder ce portrait avec une attention et une rêverie que la passion seule peut donner ».

Que la passion appartienne également à l'ordre de la raison, rien n'est plus clair ; la force analytique que la romancière prête à son héroïne n'est pas une déformation intellectualiste de sa part. Le passionné est bien dans la « *conscien-*

ce nouée » dont parle Sartre, c'est-à-dire dans une situation analogue à celle du cauchemar. Celle-ci est une fiction qui se donne pour telle, mais dont on ne peut sortir. Alors que la volonté est enchaînée, la raison est libre d'inventer et est même poussée à analyser avec une extrême acuité la situation, mais sans que cette intelligence des choses ait prise sur le réel. C'est ce qui explique que, de fait, la passion exacerbe la puissance analytique, l'ordre de la raison. L'intelligence incessamment en action de Mme de Clèves ne manifeste en rien de la froideur ou de l'insensibilité ; au contraire elle est le signe, chez les natures riches, qui accompagne la passion. Ainsi de ces moments clairs, dans une langue d'une simplicité qui rejoint, par-delà l'habileté analytique, la dimension tragique :

« Elle fut étonnée de ce qu'elle avait fait ; elle s'en repentit ; elle en eut de la joie : tous ses sentiments étaient pleins de trouble et de passion. Elle examina encore les raisons de son devoir qui s'opposaient à son bonheur ; elle sentit de la douleur de les trouver si fortes et elle se repentit de les avoir si bien montrées à M. de Nemours... Elle eût bien voulu se pouvoir dire qu'elle était mal fondée et dans ses scrupules du passé et dans ses craintes de l'avenir... ».

OR c'est à l'ordre de la charité qu'appartient l'essence du mariage en tant qu'il propose une relation médiatisée par l'espérance commune d'une future métamorphose de nos médiocrités unies. L'enfant est l'incarnation et le signe mondain de cette promesse.

Si Dieu est absent du livre de Mme de Lafayette, si l'enfant n'est jamais évoqué, c'est qu'ils appartiennent l'un et l'autre à l'ordre de la charité que mime pathétiquement la passion, sans jamais le rejoindre, elle qui croit inventer l'instant unique où celui qui s'a l'être » se donne l'illusion de rejoindre son site originel. Le paradoxe est de reconnaître que la charité est dans l'endurance, la lenteur, la répétition et les impatiences du temps qui va ; le sacrement ne sort pas du temps mortifère. La grâce offerte est celle de l'Espérance. Mobiliser le mariage pour couronner l'aventure passionnelle, la protéger, est une hérésie, non pas au sens cathare où le chansonnier fredonne : « *J'ai l'honneur de ne pas vous demander votre main* » (7), mais au sens où la passion doit cheminer vers son propre anéantissement, afin de laisser éclore la plénitude humaine dont le signe est l'amour endurent, fécond et sacré du mariage où la complicité parfaite suppose toujours la médiation de l'enfant-Dieu (8).

Ce n'est pas que l'ordre de la chair et l'ordre de la raison soient absents du mariage exigé par la princesse : la charité est l'accueil dans l'Espérance d'un Écart que l'illusion passionnelle promet de réduire, au sens où il a été dit que seule Iseut la Blonde sait guérir Tristan du venin. Le mariage est perverti lorsqu'il se présente comme la pérennisation de l'illusion, car alors il prête l'« *immutabilité* » sacrée dont il est la promesse à un vécu mondain qui ne saurait y prétendre. Mme de Clèves se doit à une fidélité dont le sens supérieur n'a rien à voir avec la fidélité bafouée du vaudeville : la fidélité à laquelle elle se tient est celle qu'elle doit à l'essence même du sacrement par lequel, le temps d'une vie, la chair et l'esprit se fondent en une attente que rien, en cours de route, ne saurait combler. La difficulté scandaleuse pour la poétique de l'amour fou qui s'est

(5) Saint Augustin, *Confessions*, livre XIII, chap. XV, 18.

(6) L'adjectif est d'Alain Fournier, dans une lettre à Jacques Rivière.

(7) Georges Brassens.

(8) Je ne veux pas dire que l'enfant est le roi de la maison.

répandu dans notre culture depuis le Tristan de Thomas est de reconnaître comme un sommet la durée d'un échange où s'épanouit la sensation d'un manque. Afin de rester dans l'attente, le mariage propose une présence qui fait signe en direction de ce dont il est le symbole adorable qui *à la fois apaise et creuse le désir de ce qu'il promet.*

« *Tu as élevé le sommet
Que devra franchir mon attente
Quand demain disparaîtra* »

Ainsi parle René Char qui me résume et dit au plus juste cette pensée qui a eu tant de mal à percer les couches culturelles qui m'empêchaient d'avoir un libre rapport avec mon histoire. Sa parole est celle-là même que je peux dire à ma femme, et je n'en sais pas de plus haute.

Pierre-Main CARNÉ

Denys COUTAGNE

Le miroir d'un mariage

Le réalisme religieux dans « Les époux Arnolfini » de Jan Van Eyck

Ce que dit un tableau (1), quand il actualise, dans un jeu de miroirs et jusque dans ses moindres détails, la valeur théologique du sacrement de mariage.

Le thème du tableau

La scène se présente à notre regard avec tant de naturel et d'évidence qu'elle risque de nous échapper.

Symétriquement disposés, un homme et une femme se tiennent par la main dans un intérieur flamand, plus précisément dans une chambre qu'éclaire une fenêtre à meneau et volets. Quelques éléments (meuble, fruits, chaussures, lustre, miroir...) ainsi qu'un petit terrier accentuent le caractère de simplicité et de familiarité que les époux proposent à notre regard. « *Ung grant tableau qu'on appelle Hernoul Le Fin avec sa femme dedans une chambre...* ». Ainsi était décrit ce tableau en 1516 (2).

Pierre-Alain Calmé, né en 1941. Agrégé des lettres en 1967, docteur as-lettres en 1977. Maître-assistant à l'Université Paris-Sorbonne. Marié, trois enfants. Publications : outre de nombreux articles, *Le philtre et le venin dans les r Tristan* (Paris, Nizet, 1975), *Index du Discours de la méthode de René Descartes* (Rome, Ateneo, 1977). A paraître : *Un philosophe et son langage : Descartes* (Paris, Vrin), ainsi qu'un essai sur Pascal.

(Offrez un abonnement de parrainage à Communio)

(1) Le tableau de Van Eyck : le mariage de Giovanni Arnolfini et Giovanna Cenami, est daté de 1434. Il comporte la signature de Van Eyck. Il mesure 81,9 cm de hauteur et 59,9 cm de largeur. Ce tableau est conservé à la National Gallery de Londres. Jan Van Eyck (1390 T-1441) a achevé le polyptique de l'Agneau mystique de son frère Hubert (T-1426). De la cour de Jean de Bavière, comte de Hollande, il passe au service du duc de Bourgogne, Philippe le Bon, comme peintre et r valet de chambre s. Il accomplit plusieurs missions diplomatiques à son service (Portugal). Il s'installe à Bruges il achète une maison en 1432, se marie (naissance d'un fils en 1434), meurt en 1441.

(2) Le tableau est signé et daté sur le mur au-dessus du miroir : r *Johannes de Eyck fuit hic, 1434 s.* C'est un des rares tableaux eyckiens dont on peut suivre l'histoire pas à pas : il entra, après 1490, dans la collection de Don Diego de Guevara qui l'offrit à Marguerite d'Autriche, régente des Pays-Bas ; l'inventaire (1516) de la collection de cette dernière le décrit comme : « *Ung grant tableau qu'on appelle Hernoul le Fin, avec sa femme dedans une chambre, qui fut donné à Madame par Don Diego, les armes duquel sont en la couverture dudit tableau. Faict du painctre Johannes .. A la mort de Marguerite (1530), il devint la propriété de Marie de Hongrie et figure dans l'inventaire de ses biens (1556). B passa ensuite en Espagne ; en 1789, il était encore à Madrid, au Palais de Charles III ; pendant les guerres napoléoniennes, il aurait été pris par un général français (Belliard ?) qui l'aurait emporté dans un pays septentrional. En fait, le major général anglais J. Hay l'acheta en 1815 à Bruxelles et le revendit en 1842 à la National Gallery pour la somme modeste de 730 livres sterling. Cf. Giorgio F. Faggini, *Tout l'œuvre peint de Van Eyck.**

Si plusieurs titres sont proposés actuellement (les fiançailles des Arnolfini ; portrait des époux Arnolfini ; le mariage de Giovanni Arnolfini et de Giovanna Cenami...), tous font référence à l'engagement matrimonial (futur, présent, passé). La concordance du thème proposé (le mariage) trahit une divergence d'interprétation. Au-delà de la question de savoir si le mariage est futur (fiançailles), passé (portrait des époux) ou présent (célébration), le tableau garde son mystère. Et s'il s'agissait d'une synthèse de ces trois dimensions du temps ?

Du rôle plastique, symbolique et méthodique d'un petit terrier...

Reprenons plus attentivement l'étude du tableau. Il nous faut remarquer tout d'abord que, spectateur, nous ne sommes pas extérieurs à la scène. Une stèle romaine représentant des époux défunts, ou le tableau de Paquius Proclus et de sa femme retrouvé à Pompéi, nous présente les conjoints sans nous introduire dans leur intimité. Ici, le chien dont le regard se fixe vers le spectateur l'introduit dans l'espace même du tableau (et pas simplement dans l'espace de la chambre représentée). Nous devinons alors que l'oeuvre d'art ne se contente pas de décrire un événement, mais le réalise par sa seule présence. Au passé de l'inscription du mur : *Johannes de Eyck fuit hic, 1434*, répond le présent de notre regard (3).

Ainsi, le chien que nous avons remarqué comme un animal décoratif joue un rôle non seulement dans l'organisation plastique du tableau (conçu comme surface plane), mais encore dans l'organisation de l'espace qui nous situe par rapport à l'oeuvre effectivement datée. Ce n'est plus alors en tant que « N chien-animal-familier » qu'il agit, mais en tant que ce dont le « K chien-animal-familier » est-symbole, c'est-à-dire en tant que symbole de l'engagement, de la foi et de la fidélité. Nous voilà renvoyé au sens matrimonial du tableau dans une perspective du temps où présent, passé, futur ne se dissocient pas.

(3) Sans jamais être remise en cause, cette inscription n'a pas toujours été comprise de la même façon. M. Dimier (*Revue de l'Art ancien et moderne*, vol. LXI, Paris, avril 1932, p. 187-193) traduit par : « Celui-ci était Jan Van Eyck ». Ce qui lui permet de supposer que le tableau des époux Arnolfini est autre. Outre le fait que Van Eyck a eu un fils baptisé avant le 30 juin 1434, il n'est guère possible de suivre cette interprétation pour des raisons grammaticales. Pourquoi Van Eyck aurait-il gardé le verbe « être » au passé (*fuit*). Panofsky répond avec justesse (*The Burlington Magazine*, 1934). Plus récemment, Alistair Smith (*Painting in Focus*, n° 8, 1977) critique l'interprétation de Panofsky, non pour retrouver la traduction de Dimier, mais pour prouver que, loin d'être la célébration précise d'un mariage (celui des Arnolfini), il s'agissait d'une simple allégorie du mariage en général. L'argumentation de Smith repose sur le fait que Van Eyck donne une date avec le jour et le mois lorsqu'il fait référence à un événement historique (exemple : *ano dni 1432-10. die octobris*). Cet argument ne me paraît pas suffisant pour dénier à l'origine de ce tableau un événement historique. L'année 1434 pourrait bien être la date du tableau, sans que soit précisée celle du mariage, sûrement antérieure, et selon toute vraisemblance, de la même année que le tableau. Smith veut prouver que les symboles évoquent plutôt la continuité dans le temps du mariage. Sur ce point, nous le suivons volontiers. L'art de Van Eyck est précisément d'avoir pris un événement circonstanciel en lui donnant une dimension temporelle, voire eschatologique. Le tableau ne perd en rien sa référence à un événement donné. Il doit même le garder.



Cette brève analyse, en même temps qu'elle nous apporte une compréhension de l'un des éléments du tableau, nous indique la méthode de lecture à adopter. Il ne s'agit en rien d'une méthode projetée sur l'oeuvre à partir d'une grille extérieure, mais d'une méthode que l'oeuvre elle-

même. nous propose à partir de sa propre composition et de ses propres données. Ni ciel ouvert, ni ange ne viennent comme des réalités eschatologiques apporter le sens à une peinture d'un événement humain (4).

Analyse de quelques éléments du tableau

L'oeuvre se propose dans sa réalité matérielle et naturelle à tel point que certains critiques ont voulu y voir l'une des premières oeuvres profanes de la Renaissance. Mais les objets, les personnages, dans leur réalité terrestre signifient d'eux-mêmes le sens religieux de ce qui s'accomplit, parce que dans le cas du mariage, la réalité charnelle se voit investie d'une signification divine (*Ephésiens* 5, 31-32).

Un rituel du mariage

Nous allons présenter chacun de ces éléments en nous appuyant sur l'analyse faite par Panofsky (5). Rappelons tout d'abord qu'avant le Concile de Trente (et plus précisément 1563), la célébration du mariage ne nécessitait pas la présence d'un prêtre, dans la mesure où la matière du sacrement est le consentement mutuel des fiancés. La présence du témoin et du prêtre prescrite par le Concile de Trente ne porte pas sur la validité mais sur la forme légale nécessaire pour attester le consentement des époux, afin d'éviter les difficultés liées au mariage secret. Or, quels étaient les « *Actus exteriores et verba exprimentia* », ces actes et paroles nécessaires à la célébration du mariage (pour reprendre la formulation de saint Thomas d'Aquin) ? Il s'agissait de : 1) une formule solennelle d'engagement prononcée par chacun des époux et confirmée par le mari qui lève la main en signe de serment ; 2) le gage donné sous forme d'anneau porté au doigt de la main de la femme ; 3) les mains jointes.

Le tableau en tant que registre d'état civil et religieux

Van Eyck note scrupuleusement que Giovanni Arnolfini et Giovanna Cenami accomplissent le rite de mariage, non pas de manière secrète, mais devant témoins (visibles sur le miroir), au point qu'il en reste un

(4) Nous voulons dire que Van Eyck n'emprunte aucun élément au répertoire théophanique antérieur. A la même époque, Fra Angelico conserve le vocabulaire pictural de Giotto. Ainsi, par exemple, dans son Retable de l'Annonciation du Prado (Madrid), Fra Angelico, malgré son obéissance au canon de la perspective élaborée par Brunelleschi, traduit la présence divine par une main dans un halo de lumière envoyant une colombe (au milieu d'un rayon) vers la Vierge. A gauche, on distingue Adam et Ève chassés du Paradis. Il est à noter qu'un médaillon sculpté au-dessus de la colonne sur le portique représente le Christ comme préfiguration de la promesse et de l'accueil de Marie. Ainsi, Fra Angelico intègre les premières données de la Renaissance italienne dans une composition encore traditionnelle, du style du Trecento.

(5) Panofsky a étudié scrupuleusement ce tableau à deux reprises. La première fois dans le *Burlington Magazine*, vol LXXV, Londres, septembre-novembre 1934, p. 117-127 ; la seconde fois dans *Early Netherlandish Painting*, Howard University Press, 1953, vol. 1. La bibliographie concernant ce tableau depuis son acquisition par la National Gallery comporte une cinquantaine de titres d'ouvrages ou d'articles. Je n'ai malheureusement pas pu consulter l'article de M. Nédoncelle : « La structure esthétique du portrait des époux Arnolfini de Jan Van Eyck », *Revue d'Esthétique*, 10 (1957), p. 145-165.

document majeur attestant l'événement. Ce document n'est pas une feuille d'état civil, mais le tableau au milieu duquel Van Eyck écrit son nom en écriture gothique, comme pour la signature d'un parchemin officiel (6).

Ainsi s'explique que le tableau soit autant le portrait de deux personnages (en tant que témoignage, il implique l'exactitude des traits des personnes représentées et ne peut donc être une simple allégorie) qu'une attestation matrimoniale (non pas le portrait de deux personnages plus une attestation jointe, mais une attestation matrimoniale en forme de portrait, ou sinon encore le portrait des époux comme testament du mariage).

A propos de la qualité picturale de Van Eyck

D'une certaine façon, le tableau joue le rôle privilégié du prêtre recevant le consentement des époux. Le caractère officiel explique alors l'attitude quelque peu hiératique des deux personnages, malgré la tendresse dont Van Eyck les a comblés (tendresse des visages, des regards, des mains ; tendresse de la lumière et de la couleur ; tendresse de la peinture dont la qualité traduit à la perfection le bois, le cuivre, la fourrure, le velours) (7).

La chambre nuptiale

Qu'en est-il du local et du décor dans lequel ce mariage est célébré ? Nous nous trouvons dans une chambre, comme l'atteste le lit à droite. Bien des éléments agrémentent cette chambre, de la même façon que la chambre de la Vierge (8) dans les tableaux de l'Annonciation comporte

(6) Panofsky justifie le rôle du tableau comme document-témoin, au même titre qu'un acte notarial, par le fait que la signature officielle imite par sa calligraphie les signatures de documents sur registres et que les deux époux, sans famille à Bruges, avaient choisi comme témoin un artiste connu : Giovanni Arnolfini en effet, originaire de Lucques (Italie), Conseiller du duc de Bourgogne, Général des Finances en Normandie, était arrivé à Bruges vers 1420. Giovanna Cenami, originaire également de Lucques, avait sa famille à Paris. Notons que les deux époux appartenaient à la confrérie de Notre-Dame de l'Arbre-Sec, comme le peintre Petrus Christus.

(7) Vasary a fait de Van Eyck le créateur de la peinture à l'huile. Mais Van Eyck a surtout utilisé la technique de ses prédécesseurs (peinture où la poudre de couleur est mélangée à un agglutinant composé du jaune et du blanc d'œuf), avec un art consommé, renouvelant la conception même spatiale du tableau et le rapport valeur-couleur. A la différence de Masaccio, qui à la même époque (il meurt à 28 ans en 1428) applique les principes de la perspective selon les lois géométriques que Brunelleschi découvre et qu'Alberti systématisera, Van Eyck obéit à des perspectives très souples (ainsi, les lignes de fuite ne se coupent pas en un seul point). Par contre, Van Eyck remarque que, plus les objets sont lointains, plus ils sont petits et s'estompent dans la lumière. Ce n'est plus le dessin qui enferme les personnages et les objets, mais ce sont les rapports de tons et les modelés qui les font surgir dans l'espace du tableau. La variété des teintes et demi-teintes donne alors une véracité aux objets et personnes représentés jusqu'à leur donner leur volume. L'homme n'est plus le dessin d'un homme placé dans un décor (nature, habitat). Il y a continuité grâce à la saisie de l'atmosphère. De dessin coloré, (l'oeuvre devient réalité picturale).

(8) Il est à noter que les Annonciations sont souvent représentées à l'intérieur de la chambre de la Vierge (Philippo Lippi, Boticeili, Van der Weyden...). Dans le Retable de Sainte-Colombe, l'Annonciation de Van der Weyden comporte un lit absolument semblable à celui représenté dans le tableau de Van Eyck. Le prie-Dieu sur lequel est agenouillée la Vierge est même décoré d'un panneau de bois sculpté représentant Adam et Eve autour de l'Arbre.

souvent des éléments propres à donner la signification de la scène (Prie-Dieu, bible, lys, etc.).

La bougie éclairée et la statuette de sainte Marguerite

Il est clair que les éléments de décor ne peuvent être anecdotiques. Pourquoi y aurait-il une bougie éclairée (et une seule) au lustre à six branches, alors que la lumière coule à flot dans la chambre ? La bougie ne peut en rien avoir le rôle que Georges de la Tour lui donne comme source de lumière. Pourquoi encore avoir situé cette bougie à proximité de l'homme, de la même façon qu'une statue de sainte Marguerite terrassant le dragon surmonte le bois du lit près de la tête de la femme ?

Le cierge éclairé a rapport au fait de prêter serment. Et sainte Marguerite est invoquée par les femmes enceintes. La bougie a même un rôle privilégié en matière de rituel de mariage : signe de la sagesse divine, le cierge, lumière du Christ, remplace l'antique *taeda* (9). Il est, en cas de cérémonie à l'église, porté en procession à la tête du cortège. Il est, dans le cas d'une cérémonie intime, installé dans la maison des époux : c'est ici le cas. En ce qui concerne la statue de sainte Marguerite, sa présence ne signifie pas que la femme soit déjà enceinte (10), mais que la fécondité est la conséquence vraisemblable de cette union. C'est à cette fin que sainte Marguerite est invoquée.

Pomme, orange, chaussures, chaînette...

D'autres éléments confirment le sens du tableau (indépendamment du miroir, qui sera analysé d'une manière particulière). La chaînette de perles exprimerait le lien matrimonial et la chasteté. Les oranges seraient symbole de richesse et de fécondité. La pomme, sur le rebord de la fenêtre, n'apparaît plus comme un fruit désirable et défendu. Elle est là, discrète comme le témoin de cet autre lieu où l'homme et la femme ont rompu le lien qu'ils avaient avec Dieu (voir le chapitre 3 de la *Genèse*).

Le mariage ici célébré pourrait bien être la réponse chrétienne à cette chute à la suite de laquelle l'homme et la femme virent qu'ils étaient nus l'un devant l'autre. Mais n'est-ce pas là pousser trop loin le sens de ce tableau ? De même, le fait que l'homme soit déchaussé (on pourrait en dire vraisemblablement autant de la femme, dont les sandales sont visibles au fond) peut-il être rapproché de l'ordre donné par Yahvé à Moïse

(9) La *taeda* (arbre résineux) exprime chez Ovide, Properce, le flambeau de l'hymen, et par suite le mariage lui-même (cf. Virgile, Lucien, etc.).

(10) La représentation de la femme dans la peinture des XVe et XVIe siècles (flamande ou hollandaise) se retrouve dans la figure de l'épouse. Rien ne permet de dire qu'elle soit enceinte. Il suffit de regarder l'Eve du polyptique de l'Agneau mystique à Gand, au titre que la figure de sainte Catherine dans le triptyque de Dresde, pour reconnaître que la silhouette de Giovanna Cenami pourrait être celle de la Vierge. Cranach suivra ce canon de la représentation féminine, très différente de celle qu'adopte l'Italie dans sa référence à la Vénus Antique (cf. la Nymphé endormie de Cranach », au Musée de Besançon).

(Exode 3, 5) : x Ote tes sandales de tes pieds car le lieu que tu foules est une terre sainte » ?

Le reflet, son cadre : une ouverture

Ces références plus proprement bibliques demandent pour être justifiées un sceau : or Van Eyck s'est interdit toute manifestation théophanique. Dans ces conditions, l'artiste ne dispose plus que de trois artifices pour apporter à l'intérieur de l'espace fermé qu'est la chambre une ouverture nouvelle, ouverture spatiale bien sûr, mais surtout ouverture symbolique : le miroir, la baie ou verte, le tableau dans le tableau (11). Ici, Van Eyck use de ces trois procédés de manière synthétique, en donnant priorité à l'un d'entre eux : le miroir.

Un miroir circulaire et convexe

Le miroir n'est pas un pur jeu d'optique ; son enjeu est autre : il intègre les témoins (et les spectateurs virtuels) dans l'œuvre picturale. Ainsi, le miroir correspond au regard du chien déjà fixé vers l'entrée.

Les époux ne sont plus seuls, quoiqu'ils ne paraissent pas se préoccuper d'autres qu'eux-mêmes. Ils paraissent dans le miroir de dos et encadrent l'apparition de deux témoins dont l'un est Van Eyck lui-même (personnage en bleu). Il est à noter que le miroir, du fait de sa forme bombée, renvoie une image irréelle. Nous nous trouvons en effet devant un miroir convexe et circulaire qui, avec les déformations nécessaires, synthétise un espace infiniment plus grand que celui que nous découvrons dans le tableau lui-même. Le miroir opère une métamorphose et donne une perception autre que celle donnée par un œil humain (12).

Le cadre du miroir

Pendant, le miroir ne tient que par le cadre qui le soutient. Au cercle du miroir correspondent dix médaillons également circulaires enchâssés dans l'armature. Ces dix miniatures sont autant de tableaux dont l'intégra-

(11) Nous faisons ici référence à Chastel, qui analyse particulièrement l'utilisation de l'encadrement de la porte et du tableau-dans-le-tableau dans l'ouvrage *Fables, Formes, Figures* (Flammarion, 1978, tome 2, p. 75-97 et 145-153).

(12) Le miroir apparaît au XVe siècle dans des œuvres de Van Eyck bien sûr, mais aussi Petrus Christus, Massys... Il trouve avec Velasquez au XVIIe siècle un rôle privilégié. Le miroir renvoie à l'idée du tableau, lui-même conçu comme miroir du monde avec la Renaissance (cf. Alberti). Le cubisme utilisera le principe du miroir au point d'introduire dans le tableau lui-même des morceaux véritables de miroir (Braque). Comme la baie ouverte, le miroir représenté sur le tableau apporte un nouveau champ de vision. Le miroir renvoie à un au-deçà du tableau, la baie ouverte à un au-delà. Dans le cas de notre tableau, notons que le miroir reflète une baie ouverte. Dans l'encadrement de la porte ainsi révélée apparaissent deux personnages dont Van Eyck. Il n'est pas impossible que Velasquez se soit inspiré de Van Eyck pour son tableau des Menines. Dans l'un ou l'autre cas, il y a utilisation du miroir, de l'encadrement de la porte, et du tableau-dans-le-tableau. Dans l'un et l'autre cas, il y a portrait d'époux.

tion dans la peinture de Van Eyck se fait naturellement. Encore une fois, il ne peut s'agir de simples décorations (13).

Que représentent ces dix médaillons ? En commençant du bas et en continuant dans le sens des aiguilles d'une montre, nous trouvons :

- Le Christ au Jardin des Oliviers,
- l'arrestation du Christ,
- le Christ devant Pilate,
- la Flagellation du Christ,
- le Portement de Croix,
- la Crucifixion,
- la Déposition,
- la Mise au Tombeau,
- la Descente aux Enfers (le Christ ramène Adam et Ève),
- la Résurrection.

Van Eyck veut signifier par là que le mariage célébré ne peut être autre chose qu'une manière de vivre la mort la résurrection du Christ. Ainsi le miroir et ses compléments seraient-ils plutôt le regard, la lumière que Dieu lui-même porte sur la scène du mariage et joueraient-ils alors le rôle privilégié (que nous trouvons dans les tableaux du Moyen-Age) des anges et des apparitions de Dieu (14).

En guise de conclusion

Le tableau reste une représentation réaliste d'un mariage. Mais le réalisme est entièrement religieux : le regard du peintre-témoin ne vient

(13) Les prédelles des Retables complétaient par une série de « miniatures » la scène principale (cf. Giotto, Fra Angelico), imitant en cela les Icônes dont la figure essentielle se voyait encadrée de figurines secondaires plus petites. Le Moyen Age a encore représenté plusieurs épisodes ou aspects d'un *même* sujet dans une seule composition, par exemple : la condamnation à mort et la lapidation de saint Etienne, de Etienne de Bernardo Daddi à Sancta Croce (Florence), ou encore le Retable de l'Annonciation de Fra Angelico au Prado (Madrid). Un siècle après Van Eyck, Van Orley (environ 1492-1541), voulant exprimer les douleurs de la Vierge autour du thème central de Marie au pied de la Croix, présente six épisodes douloureux de la vie de Marie dans des médaillons peints dans le ciel autour de la croix à l'intérieur des nuages (Musée de Besançon). A partir de la Renaissance, la peinture comme telle à l'intérieur du tableau est devenue fréquente autour des thèmes variés, comme saint Luc peignant la Vierge, l'Atelier du Peintre, la Galerie de peintures. Citons des exemples célèbres. Vermeer : la lettre, la dame à l'épingle, le concert ; Heemskerck : saint Luc peignant la Vierge ; Courbet ou Braque : l'atelier ; Maurice Denis : hommage à Cézanne ; Manet : portrait de Zola ; sans oublier Magritte, Picasso. Chastel parle à ce sujet du *cogito* du peintre qui serait alors un « *pinguo ergo sum* ».

(14) Rappelons ici le texte de Focillon (*Art d'Occident*, 1938) : « On voit se développer le goût de l'infinitement petit. Cette passion du détail minutieusement exécutée doit-elle être ici confondue avec l'attitude de passivité vulgaire à laquelle on donne communément le nom de réalisme ? Si nous voyions la réalité avec ces yeux là, nous aurions le vertige. En contemplant ces immenses et minuscules paysages de ville où, sur les places publiques vont et viennent des êtres à peine discernables et pourtant construits pour accomplir avec exactitude toutes les besognes de la vie, on se demande si la pensée de l'artiste ne rejoint pas celle des astrologues et des mystiques et si son intention n'a pas été d'insérer dans le monde de Dieu un monde peint qui en répercute infinitésimalement les mesures, comme la figure humaine placée au centre du cercle zodiacal est le microcosme de l'être universel. B me semble que j'en vois une preuve dans le miroir circulaire et bombé pendu au mur de la chambre nuptiale où les deux Arnolfini engagent l'un à l'autre leur foi ».

pas suppléer celui de Dieu ; il l'introduit plutôt, au point de faire du tableau une célébration (et non la simple représentation d'une célébration).

Le moment choisi par l'artiste (célébration) inclut le passé et le futur (tableau-fiançailles, tableau-portrait). Mais surtout, par l'artifice du miroir, il retourne la situation et nous introduit dans le champ de vision de Dieu, à travers cette lunette transformante que constituent la Passion et la Résurrection du Christ. Ce n'est sans doute pas en vain que Van Eyck a choisi, parmi les dix médaillons, une représentation du Christ libérant Adam et Ève des Enfers, mettant ainsi en relief le caractère proprement pascal du mariage chrétien.

Denys COUTAGNE

Denys Coutagne, né en 1947. Études de philosophie ; maîtrise d'esthétique sur l'art abstrait en 1972. Concours de conservateur des musées nationaux en 1974. Conservateur des musées de Besançon depuis 1977. Peintre (exposition à Grey, novembre 1978). Marié, un enfant.

Donnez-nous des adresses de personnes susceptibles de s'intéresser à Communio. Nous leur enverrons un spécimen gratuit.

Jean-Noël DUMONT

La fuite et la leçon de Kierkegaard

En manquant ses fiançailles avec Régine Olsen, qu'il aimait et aimera encore, Kierkegaard a fui devant le mariage. Mais, pour fuir ainsi, il devait en percer l'essence — à savoir que seul Dieu peut donner assez de foi pour une telle décision.

« Le christianisme n'unit pas les hommes, non, il les sépare
— pour unir chaque individu avec Dieu.
Et quand un homme est devenu tel qu'il peut appartenir à Dieu,
il est mort à ce qui unit les hommes » (11).

QU'AVONS-NOUS à apprendre de l'étrange histoire de la rupture des fiançailles de Kierkegaard ? Quel enseignement ce non-mariage peut-il nous donner sur le sens du sacrement de mariage ? L'événement semble tellement unique, exceptionnel, qu'apparemment il n'y a guère à en retirer. Cependant, tout en y voyant un des événements qui fit de lui l'Exception, Kierkegaard y a attaché une valeur exemplaire puisque sa décision est au centre de sa philosophie. A-t-il déliré en croyant être voué à une mission qui le coupait de la vie conjugale, dans une Église où le célibat n'est pas demandé aux pasteurs ? Alors qu'en se mariant il aurait pu trouver confirmation de sa décision dans la vie quotidienne, dans la solitude il reste comme en suspens, n'ayant aucun moyen pour vérifier la validité de sa décision (2). Ce refus amène Kierkegaard à parler du mariage d'un point de vue « socratique », comme celui qui ne sait pas interroger ceux qui sont sûrs. Comme d'un dialogue socratique, l'enseignement à retirer de ses réflexions est double : il y a l'enseignement direct (ce qui est dit du mariage) et l'enseignement indirect (le paradoxe de la décision). Or ce qui est essentiel ne peut se transmettre directement, car c'est à chacun de le repenser pour son compte...

(1) S. Kierkegaard, *Journal*, 1854, dans *Prières*, choix de textes traduits par P.-I. Tisseau, p. 93.

(2) « Voilà ce que signifie la décision négative : l'individu a engagé une lutte avec l'existence ; c'est pourquoi il ne peut en avoir terminé à aucun moment ; il ne peut pas, comme celui qui a pris une décision positive et est tenu par elle, s'absorber de jour en jour dans la raison originelle de sa décision » (« Propos sur le mariage », dans *Stades sur le chemin de la vie*, Œuvres complètes, t. 9, p. 101). Dans la mesure du possible, nous citerons les textes dans les Œuvres complètes (en abrégé : O.C.), en cours de parution aux éditions de l'Orante, à Paris.

L'enseignement direct, ce que dit Kierkegaard du mariage, aboutit à des contradictions, à des apories : « *Marie-toi, tu le regretteras ; ne te marie pas, tu le regretteras également ; marie-toi ou ne te marie pas, tu regretteras l'un et l'autre ; que tu te maries ou que tu ne fasses rien, tu le regretteras dans les deux cas* » (3). La critique et l'éloge du mariage, tout en ayant chacun leur fécondité, sont renvoyés dos à dos. On comprend alors que la véritable décision n'est pas celle du mariage, mais celle de la foi. L'enseignement indirect est alors : qu'aurait-il fallu pour que les deux hypothèses ne s'annulent pas, pour que Kierkegaard se marie ?

La rupture : séducteur ou martyr ?

En juillet 1840, Kierkegaard se fiance avec Régine Olsen, jeune fille de dix-sept ans. Belle. Il l'aime et en est aimé : la voie du bonheur est tracée. Pourtant, quelques jours après l'aveu de leur amour mutuel, l'abatement de la mélancolie suit l'exaltation de l'amour. Kierkegaard découvre qu'il s'efforce en vain de se lier à un bonheur banal et confiant ; la sérénité commune n'est pas pour lui, *en jouir serait une comédie indigne*. Tant qu'il fallait conquérir l'amour de Régine, il ne remarquait rien ; quand il est aimé avec passion, la mélancolie s'éveille, la distance entre le bonheur commun et l'exil profond de son âme devient insupportable. C'est un pieux mensonge (c'est-à-dire un mensonge encore plus atroce) de faire croire que l'amour guérit la mélancolie, ou alors il faut être assez brutal et égoïste pour faire porter le poids de sa tristesse à l'être « aimé ».

Kierkegaard prend le parti de ne rien concéder à des compromis qui l'auraient pourtant fait passer pour un homme honorable, tout en faisant de lui un imposteur. Il lui faut suivre le destin indiqué par sa mélancolie, assumer l'exception. *x J'étais si profondément ébranlé que je comprenais l'impossibilité radicale où j'étais de trouver le milieu paisible et reposé où la plupart des hommes ont leur vie : il me fallait ou bien me précipiter dans le désespoir et la sensualité, ou bien choisir absolument le religieux comme l'unique chose nécessaire* (4). « *J'appartiens à l'idée* » (5). « *Toute génération compte deux ou trois hommes sacrifiés* », (6). Les mots de « pénitent », voire de « martyr » lui servent à se désigner. Outre-cuidance folle ? Qui a l'audace de tout sacrifier, de « vouloir l'un », sans concession au bonheur normal, mais aussi sans voeu religieux ? On peut voir, Kierkegaard a pu voir dans sa décision l'attitude d'un séducteur, voué à la conquête et non à la possession, une revendication romantique contre les platitudes de la généralité et du *conjungo*. On peut y voir encore une inadaptation malade au réel, faisant de Kierkegaard « l'absent de toute fête ». On peut y voir enfin la vocation à une mission extraordinaire, *mais une telle lecture restera désespérément incertaine car personne ne peut dire de sa propre autorité qu'il est une exception vouée au sacrifice*. Aucune réponse ne viendra apaiser ce doute ; c'est pourquoi les différentes explications coexistent chez lui : *t Je vois clairement que ma mélancolie me met dans l'impossibilité d'avoir un confident, et je sais tout de même bien que la bénédiction nuptiale exigerait de moi qu'elle (la fiancée) en soit un. Mais elle ne l'aurait jamais été, même si je m'étais entièrement ouvert, car nous ne nous entendons pas l'un l'autre. Cela tient à ce que ma conscience a*

(3) L'alternative, O.C., t. 3, p. 39.

(4) *Point de vue explicatif de mon oeuvre*, O.C., t. 16, p. 13.

(5) *La répétition*, O.C., t. 5, p. 87.

(6) *Point de vue...*, O.C., t. 16, p. 56.

une sortie de plus » (7). Se marier sans pouvoir tout communiquer n'est que prendre une maîtresse.

Mais comment rompre sans désespérer Régine ? Impossible à s'ouvrir à elle du secret d'une âme si lointaine. Serait-ce possible qu'elle n'y verrait sans doute qu'un malaise encore plus séduisant, dont ses prévenances affectueuses pourraient venir à bout. Ou alors, si elle voyait la vérité, elle serait anéantie. Faudrait-il rompre avec « délicatesse », en expliquant habilement qu'il y a erreur, et s'en tirer avec élégance ? (8). Personne ne trouverait de reproche à une telle attitude, sincère, honorable ; les fiançailles la rendent possible. Mais c'est là encore une atroce comédie de la société qui plonge la jeune fille dans l'affliction en l'empêchant même de protester. Plutôt que de se croire incapable d'apaiser une âme ou d'éveiller l'amour, mieux vaut que Régine croie Kierkegaard coupable. Aussi va-t-il rompre en se donnant le mauvais rôle, en se montrant indélicat, en mimant une vie dissipée et scandaleuse. En attirant sur soi la réprobation, il croit sauver Régine : « Tout est organisé pour qu'elle voit en moi un trompeur » (9) ; « si elle peut me haïr, alors elle est sauvée » (10).

Arrêtons-nous pour considérer cette histoire. La tentation est grande de la tenir pour l'élucubration romanesque d'un être exceptionnel. En un certain sens, Kierkegaard a bien inventé cette histoire, faisant de Régine une héroïne de théâtre, maintenue en sa jeunesse en étant sauvée de vieillir dans le mariage. Mais il faut aller au-delà de l'histoire romanesque : Kierkegaard est un des rares à avoir pris au sérieux — trop au sérieux ? — la solitude de toute conscience, sans concession aux habitudes qui tendent à la masquer. Cette zone inaccessible aux sympathies et aux consolations, ce mystère incommunicable, n'est-il pas le lot de tout homme (11) ? Quel époux dans les silences du quotidien, dans un regard « absent », n'a pressenti cette vertigineuse solitude ? Les avis bienveillants, l'affection, la psychologie, les conseils matrimoniaux, nous font croire en vain qu'un patient amour ouvre de telles portes. Le plaisir et la confiance sont des appels à donner contact avec cette solitude. La question radicale du sacrement de mariage est peut-être celle-ci : est-il possible de faire entrer une lumière en cette nuit, une parole dans ce silence ? C'est ce que l'on appelle l'amour ; mais l'amour conjugal est-il cet amour ? N'est-ce pas de vaines prédications qui font d'une nécessité sociale une vertu ?

Cette nuit, ce cœur inaccessible est pourtant bien ce qui fascine, depuis le séducteur jusqu'à l'époux, ce qui fait l'attrait des êtres. Ainsi l'interrogation de l'amante dans *Amers* : « Ô toi hanté, comme la mer, de choses lointaines et majeures, j'ai vu tes sourcils joints tendre plus loin que femme. La nuit où tu navigues n'aura-t-elle point son île, son rivage ? Qui donc en toi toujours s'aliène et se renie ? » (12). Telles auraient été les paroles de Régine ; elles pourraient être de toute épouse, de tout mari.

(7) « Coupable ? Non coupable ? », dans *Stades...*, O.C., t. 9, p. 345.

(8) *La répétition*, O.C., t. 5, p. 13 s.

(9) *Lettres et extraits du journal*, p. 44, traduit et édité par P.-H. Tisseau.

(10) *Ibid.*, p. 41.

(11) On ne peut s'empêcher de songer que le secret que Kierkegaard évoque, outre cette zone indicible, est aussi un secret communicable, bien dicible, trop dicible, et que ses hésitations compréhensibles et honorables traduisent un refus de l'aveu. « Il m'aurait fallu l'initier à mes débauches... qui ne sont peut-être pas si révoltantes au regard de Dieu » (*Lettres...*, p. 76). Peut-être a-t-il toujours gardé le secret espoir de trouver issue dans le monde même. Peut-être. Les hypothèses sur ce secret n'ont pas manqué, elles sont l'affaire des biographes, si c'est jamais possible. le veut seulement ici faire de l'histoire de Kierkegaard une occasion, comprendre comment ce secret évoque un mystère.

(12) Saint-John Perse, *Amers*, p. 116 (coll. « Poésie », Gallimard, Paris).

Que faire d'un tel mystère ? Le séducteur essaie d'en jouer, de le redoubler par des attraits théâtraux, des énigmes et des chuchotements : « *L'amour aime le secret* », dit-il (13). Faut-il au contraire le nier, comme l'époux, dans les efforts de patience, de tolérance, de connaissance ? Écoutons-le répondre au séducteur : « *Tu as peur que le mystère une fois dissipé, l'amour ne cesse aussi ; pour moi, je crois au contraire qu'il commence seulement quand le mystère est évanoui... Je prétends que, pour aimer vraiment, il faut savoir ce que l'on aime* » (14). Mais la perception aiguë de l'inconnu qui gît au fond de chacun fait rendre un son bien creux aux plus belles recommandations du bonheur conjugal. La mélancolique peut seulement souffrir de ce mystère comme d'une blessure incurable. Devant Dieu seul, pour Kierkegaard, l'homme rencontre un amour qui le connaît (15).

Un mensonge officiel

Aussi peut-on comprendre les critiques que Kierkegaard réserve au mariage. Il insiste, en dépit de l'opinion reçue, sur l'impossibilité de placer dans le mariage l'équilibre de la vie. Le bon sens y voit le remède à toutes les peines, mais ce n'est alors qu'un analgésique bourgeois, un mensonge profond avec l'accord de tous. Les conventions d'une prétendue honnêteté, ajoutées au caractère soporifique du quotidien, écoeurent Kierkegaard ; il a pu croire impossible de lier à cela les exigences du christianisme.

Mensonge d'abord des relations sociales aux yeux desquelles son mariage avec Régine n'aurait pas fait scandale, alors que c'est précisément lui qui aurait été scandaleux. Il aurait eu le droit de traiter égoïstement sa femme comme une maîtresse, un soulagement à ses humeurs, « *monde de canailles qui m'auraient tenu pour un bon époux si je lui avais tout fait supporter* ». Mais tant que l'on agit sous le couvert de la « morale », il n'y a pas de scandale ; c'est pourquoi une bonne part de l'œuvre de Kierkegaard s'interroge sur la possibilité de mettre la morale entre parenthèses au nom du religieux. En s'offrant à l'indignation générale pour faciliter la rupture avec Régine, Kierkegaard semble avoir vécu pour son compte cette « suspension de l'éthique » en vue du religieux. L'intérêt majeur de la question du mariage est qu'elle se trouve au carrefour du moral et du religieux, qu'il y aurait certes péril à faire d'une simple morale de l'espèce une exigence religieuse.

Mensonge aussi des mariages de « raison ». Si le mariage est une décision, il ne va pas emprunter ses raisons à d'autres soucis : argent, sécurité, etc. Pour que le mariage ait un sens, il faut au moins qu'il y ait une inclination spontanée. Pourtant le mariage n'est pas non plus le résultat de l'inclination spontanée. Au mensonge du mariage de raison répond le mensonge du mariage de simple affection : la passion amoureuse n'a pas besoin du pacte du mariage ; ce serait ne donner au mariage qu'une valeur esthétique. Certes, il y a inclination spontanée ; mais celle-ci est par le mariage transformée en décision, placée sous la garde du devoir.

(5) « Le journal du séducteur », dans *L'alternative*, O.C., t. 3, p. 61.

(6) « Valeur esthétique du mariage », dans *L'alternative*, O.C., t. 4, p. 124.

(7) Pour une analyse plus complète de ces différentes attitudes à l'égard du mystère du mariage, je me permets de renvoyer à une étude parue dans *Exister*, n° 6 (1976). Dans le cadre du présent article, je passe malheureusement sous silence l'éloge du mariage, sensible et profond, que l'on trouve chez Kierkegaard.

Mensonge encore des discours religieux qui flattent les époux et leur font accroire que l'amour vient à bout de toutes les difficultés. Avec de si pieuses paroles on crée bien des désenchantements et des cynismes. Combien d'époux se trouvent désemparés, honteux devant la pénible épreuve, les tracasseries meurtrisantes, l'attédissement du temps ? Pourquoi leur dire que c'est l'amour qui vient à bout de ces épreuves, alors que c'est la décision seule, se rapportant au devoir, qui pourrait lui donner ce pouvoir (16) ?

Mensonge enfin d'un rite de la chrétienté. On sait que dans les derniers temps de sa vie, Kierkegaard a mené une lutte extrêmement violente contre l'idée de chrétienté et l'Église officielle du Danemark. Le scandale de la chrétienté est à ses yeux d'affadir le christianisme, de le confondre avec le conformisme social, de rechercher dans le nombre le signe de la vérité, d'emboîter le pas aux activités profanes pour les bénir après coup. Telle est à ses yeux la famille chrétienne, il s'étonne devant « ces hommes qui n'ont jamais compris qu'ils peuvent avoir en leur vie une obligation envers Dieu, et qui font d'une certaine intégrité civique le maximum de leur idéal » (17). Kierkegaard en arrivera aux plus grandes outrances, ne voyant dans la quiète famille chrétienne qu'hypocrisie, bénédiction honteuse de ceux qui n'ont pu maîtriser leur ardeur et les exigences de l'espèce (18).

« Si j'avais eu la foi, je serais resté près de Régine » (19)

On peut difficilement aller plus loin dans l'outrance et l'injustice du réquisitoire ! Pourtant le même Kierkegaard avoue : « Si j'avais eu la foi, je serais resté près de Régine ». En effet, Kierkegaard a la lucidité de ne pas prendre pour la foi une aspiration mélancolique à l'au-delà, la seule impossibilité de se contenter de la vie ordinaire. Peut-être même est-il l'auteur qui nous permet le mieux de saisir la différence entre la nostalgie spirituelle, qui est le lot de tout esprit un peu exigeant, et la foi. Cette dernière n'est pas la résignation à l'égard des biens de cette terre, mais l'espérance de la réalisation. La foi rend capable de s'arracher au fini et d'y revenir : c'est le deuxième mouvement qui est décisif.

En découvrant que l'on n'échappe pas au mystère de son individualité, à la solitude, le croyant s'ouvre à la dimension du *t* devant Dieu ». Devant Dieu chacun est unique. S'il peut être uni par les liens du mariage, ce n'est pas pour l'oublier, mais pour donner un sens à cette solitude qui, sinon, est pure mélancolie. *Quand deux êtres découvrent que, de façon ultime, ils ne peuvent rien l'un pour l'autre, cette découverte les sépare devant les hommes et les unit devant Dieu.* Par là, l'épouse n'appartient plus à l'époux. Le mariage dans la foi réussirait alors à concilier l'amour et le secret autrement que ne le fait le séducteur, car ici le mystère est infini.

Mais il faut bien comprendre le mouvement : ce n'est pas le mariage qui permet à l'homme d'aimer sans connaître ; c'est la foi. De ce point de vue, il n'y a pas de différence entre le célibataire et l'époux, l'amour du prochain précède l'amour conjugal et le fonde. En aimant son prochain, en s'efforçant d'être le bon samaritain accueillant à l'inconnu et non un Don Juan conjugal, un homme

s'ouvre à tout amour. Contrairement à ce qu'affirment bien des prédications, ce n'est pas le mariage qui unit le temporel et le spirituel, mais la foi. A la différence du mélancolique, le croyant peut donc accepter de se marier. Le « chevalier de la foi », tel qu'il est décrit dans *Crainte et tremblement*, est un bon père de famille sans apparences ; aucun « signe télégraphique de l'infini » ne trahit à l'extérieur son rapport à Dieu, car c'est dans le fini qu'il s'accomplit. Ce dont Kierkegaard a été incapable, mais qu'il comprend très bien. Quand le chevalier de la foi rentre chez lui, « chemin faisant, il songe que sa femme lui a sûrement préparé pour son retour un petit plat chaud, une vraie nouveauté, qui sait ? Une tête d'agneau au gratin et garnie peut-être ». Kierkegaard, l'Isolé, celui qui a tout sacrifié à la vocation qu'il crut lire dans sa mélancolie, commente alors : « C'est à en devenir furieux, cet homme a effectué et accompli à tout moment le mouvement de l'infini » (20).

Par ses critiques comme par cet aveu, il révèle qu'il faut plus d'audace pour prononcer le serment du mariage que pour tout sacrifier.

Serment impossible ou sacrement ?

Reconnaissons que, plutôt qu'une véritable audace, les hommes y mettent souvent de l'étourderie, une insouciance étonnante de la vérité austère de cette cérémonie. Plus aveuglés que confiants, beaucoup reculeraient comme Kierkegaard s'ils étaient lucides et honnêtes.

Le mariage demande un serment, une promesse de vérité, de transparence mutuelle. Que l'un des conjoints garde un secret, et le mariage est une mascarade. Or Kierkegaard a raison : aucun homme, radicalement, ne peut prêter un tel serment devant Dieu, ne serait-ce que parce qu'aucune conscience n'est clairement au cœur d'elle-même.

Le mariage demande un pacte pour l'éternité, et personne ne peut l'envisager sans « crainte et tremblement ». Si les conjoints prenaient conscience du sérieux de ces mots, ils seraient anéantis. N'est-ce pas ce qui est arrivé à Kierkegaard ?

« Si j'avais eu la foi... ». Mais nul ne peut dire de lui-même qu'il est croyant. Aussi Kierkegaard ne crut-il que pouvoir rester sur le seuil et critiquer de manière socratique « ceux qui font bon marché des exigences devant lesquelles il a reculé. Ici, nous pouvons nous interroger sur l'enseignement indirect, ce que montre Kierkegaard au-delà de la limite qu'il ne franchit pas. C'est par le sacrement, la parole du Christ et la présence de l'Église que je suis mené au-delà de ma foi, c'est-à-dire de mon adhésion plus ou moins éclairée aux vérités révélées. Dans le sacrement, j'affirme ma foi, mais aussi son inopérance sans la Grâce. Certes, s'il ne fallait compter que sur ses propres forces, il y aurait un héroïsme grandiose mais insensé à prêter serment de vérité et de fidélité. Telle est d'ailleurs la tentative héroïque de l'union libre (21). *Dans le sacrement qui les unit et les sépare, les époux se reconnaissent pécheurs, dans le même geste par lequel ils acceptent la possibilité de la joie.* Dans le sacrement culmine l'exclamation paradoxale du croyant : « Je crois, Seigneur ! Viens en aide à mon peu de foi ! » (22).

Peut-on se risquer à dire que Kierkegaard ne s'est pas marié parce que la vision luthérienne du mariage en fait une bénédiction sacrée, mais non un sacre-

(16) *Discours sur des circonstances supposées : à l'occasion d'un mariage.* Texte à paraître dans le volume 8 des O.C.

(17) *Point de vue explicatif...*, O.C., t. 16, p. 17.

(18) *L'instant*, n° 7, p. 127, traduit et édité par P.-H. Tisseau.

(19) *Lettres...*, p. 75.

(20) *Crainte et tremblement*, O.C., t. 5, p. 131 et 134.

(21) Kierkegaard avait envisagé cette possibilité. Cf. *Lettres...*, p. 83 s.

(22) Marc 9, 24.

ment agissant « *ex opere operato* » ? Parce qu'il a voulu être parfait par rapport aux exigences du Royaume, il a été brisé par cette impossible perfection, le « précepte impossible » des luthériens, le sermon sur la montagne qui ne peut que mener les auditeurs à désespérer d'eux-mêmes. Qui pourrait remplir les exigences du Royaume ? Personne sans la foi : « *Si j'avais eu la foi, je serais resté près de Régine* »... Or Kierkegaard s'est toujours refusé à suivre le « *pieux et doux exégète* », qui veut faire « *passer l'Évangile en contrebande* » en disant que les paroles de Jésus sur la richesse, la justice, la sincérité sont des hyperboles, des formules imagées qui ne doivent pas être prises au pied de la lettre. Il a désiré, il aurait désiré, tout prendre sans concession.

« *Là où le sérieux est présent, le prêtre, investi de son autorité, en fait une réalité sérieuse — et le pacte est conclu* » (23). Telle est la présentation que Kierkegaard fait du rite du mariage. Si l'on recense rapidement le vocabulaire qu'il utilise à propos du mariage, on trouve « *décision* », « *sainte résolution* », « *bénédictio* », « *pacte* », « *serment* » et l'on ne peut s'empêcher d'éprouver l'absence du sacrement.

« *Sainte résolution* » ? Oui. Mais il y a aussi dans le mariage la volonté de se faire aimer. Cette volonté entremêle le péché et l'amour. « *La plus grande méprise est celle d'un homme qui se fait aimer en faisant comprendre qu'on ne doit aimer que Dieu seul* » (24). Mais quelle lucidité serait à elle seule en mesure de séparer dans l'amour l'égoïsme par lequel je veux me faire idole de l'autre ? Le mariage, si l'on comprend qu'on y renonce à l'autre en même temps qu'on le reçoit, répond aux propos du moraliste sur l'égoïsme à deux.

« *Décision* » ? Certes. Mais seule une décision négative reste aux mains de la volonté. Lorsque je prends une décision positive, un engagement tel que le mariage, je découvre qu'au-delà de ma décision, j'entre dans une relation dont je ne suis pas le centre. C'est ce qu'évoquent d'ailleurs les dernières lignes de *A l'occasion d'un mariage* ; elles auraient pu amener à une théologie du sacrement : « *Dieu crée la décision à partir de l'idée que l'on a de la vie, de soi-même et de Dieu ; aussi bien dispense-t-elle une santé éternelle peut-être impossible à gagner plus tard de la même manière* ».

EN reculant devant l'audace du *serment*, Kierkegaard nous permet de comprendre le *sacrement* qu'il n'a pu marquer qu'en creux. Kierkegaard a parlé de manière socratique. Les époux qui ont eu cette audace ne peuvent manquer de s'interroger devant son exigence abrupte de sincérité, sa volonté sans concession. L'ironie kierkegaardienne peut être placée en gardienne à la porte du foyer pour le prémunir de la médiocrité ; son sacrifice invraisemblable rappelle à l'époux combien est précieux ce qu'il vit. Seul, peut-être, celui qui s'est dérobé devant la haute et terrible exigence du mariage pouvait-il en dire le prix ; les époux ne peuvent parler et laissent passer la Grâce dans les silences du quotidien.

Jean-Noël DUMONT

(23) *A l'occasion d'un mariage* (cf. note 16).

(24) Lettres..., p.88.

Jean-Noël Dumont, né en 1947. Agrégation de Philosophie en 1970. Professeur à l'Internat Sainte-Marie, à Lyon. Fondateur du *Centre Kierkegaard* et collaborateur, depuis sa fondation, en 1975, à la revue *Exister* (11, rue d'Algérie, Lyon). Marié, cinq enfants.

Jean MOUTON

Coventry Patmore, chantre du bonheur conjugal

Il a tant aimé le mariage qu'il a convolé trois fois.

CERTAINS écrivains ont préféré sourire du mariage plutôt que le magnifier. La Rochefoucauld laisse entendre qu'*il y a de bons mariages, il n'en est point de délicieux*. Je me souviens de Julien Benda développant devant un groupe d'amis le thème de la tristesse du mariage, qu'il appuyait sur le peu d'enthousiasme que reflète le visage de l'épousée dans la fresque pompéienne *Les Noces Aldobrandines*, conservée au musée du Vatican : assertion bien subjective ! En fait, la formule d'André Gide que *c les bons sentiments font la mauvaise littérature* s'est assez souvent vérifiée, pour que ceux qui sont tentés par l'exaltation poétique du mariage soient incités à la prudence.

Le titre de « chantre du bonheur conjugal » serait-il donc inatteignable ? Un poète anglais du XIXe siècle, Coventry Patmore, a montré qu'il n'en est pas ainsi. Paul Claudel le considérait comme méritant au plus haut point ce titre et il traduisait lui-même un choix de ses poèmes qui parut dans la *Nouvelle Revue Française* en 1912. Valéry Larbaud, François Mauriac partageaient cette admiration. Charles Du Bos, dans son étude « l'amour selon Coventry Patmore » (dans *Approximations* VII) (1), a montré que ce poète ne peut concevoir qu'il y ait deux amours : l'amour de Dieu et l'amour conjugal sont inséparables. Coventry Patmore en exprimait la raison : « *Et je crois que l'amour est vérité* ». Mais si l'amour conjugal peut devenir le sujet d'une exaltation poétique, n'est-ce pas parce qu'il ne trouve pas en lui-même sa fin dernière, totale ?

La question de l'absolu du mariage a été posée dans un passage de l'Évangile où des Sadducéens proposent au Christ le cas de la femme qui a épousé successivement les sept frères : « À la résurrection, duquel des sept sera-t-elle donc la femme ? ». On connaît la réponse du Christ : « À la résurrection, on ne prend ni femme ni mari, mais on est comme des anges dans le ciel » (*Matthieu 22, 28-30*). Un homme et une femme sont époux et épouse ; ils trouvent dans cet état un

(1) Ces textes de Coventry Patmore sont cités et traduits par Charles Du Bos, dans son étude. Voir *Approximations*, Fayard, 1965.

accomplissement qui approche de l'absolu, mais qui n'équivaut pas complètement à l'absolu ; il y a au-delà de cet accomplissement quelque chose de plus.

C'EST ce que nous montre Coventry Patmore, qui se maria trois fois (2) : en 1847, âgé de vingt-quatre ans, avec Emily Andrews. Au bout de quinze ans, celle-ci mourut, après une longue maladie. En 1864, il épousa Marianne Caroline Byles, qui devait l'amener à entrer dans la religion catholique. Elle décéda subitement et c'est à l'âge de soixante-et-un ans que, six mois plus tard, il contracta une union avec Harriet Robson, amie de sa fille Sœur Mary Christina.

Triple expérience qui peut provoquer de la surprise ; c'est ce sentiment qu'éprouvait une amie de Charles du Bos, la romancière Paule Régner, qui avait lu son étude sur Coventry Patmore « *De Patmore, par exemple, dit-elle, j'ignorais à peu près tout. A la personnalité de l'homme, trois fois époux et six fois père, j'ai quelque peu résisté, je l'avoue. Réussir une fois le bonheur conjugal est beau, mais trois ! quelle absence de lassitude ! Peu importe d'ailleurs, les textes sont admirables...* ». Pour Coventry Patmore, le feu préexiste à la rencontre de deux êtres et le mariage en exalte la pureté essentielle. Dans une brève pièce, « Le feu des Vestales », il cite cette affirmation d'un autre poète : « *Le feu des vestales n'est pas éteint par le mariage, mais n'en jette que plus haut sa flamme* », si toutefois une part de ce feu reste disponible pour Dieu. Et cette disponibilité s'impose lorsque l'union s'interrompt par la mort d'un des conjoints.

Aussi, pour aucun des deux, l'amour ne doit être complètement un monopole. Ainsi l'avait compris Emily Andrews qui, sentant l'approche de sa fin, pouvait rédiger un testament pour son mari : « *Je lègue mon anneau de mariage à votre seconde femme... Mon esprit aimera celle qui vous rendra heureux et ne lui enviera pas la récompense d'une part de son amour, de cet amour dont moi j'ai eu les meilleures années* ». Elle ajoutait : « *Vous ne pouvez être fidèle à Dieu et infidèle à moi* ».

Celui qui est aimé doit savoir que Dieu est plus aimé que lui ; c'est ce que dit un des poèmes de « À l'Eros inconnu » : « *Ô cœur, souviens-toi qu'Homme il n'en est qu'Un qui le soit. Et si cette Dame était ton Âme, et que Celui qui revendique la jouissance de sa beauté sacrée fut, non point toi, mais Dieu !* ». Le premier amour voué à un être pourra se reporter à un autre, mais à condition que ce premier amour constitue une source qui sera toujours jaillissante. Ainsi, Coventry Patmore écrit à Mary, sa seconde femme, qu'il prie pour que « *deux amours et deux possessions puissent survivre à la mort* » ; et il ajoute : « *Je ne pourrais vous aimer davantage si je n'avais aimé une autre. Je puis même dire que je ne pourrais vous aimer autant si je n'aimais Honoria davantage* ». C'était le nom donné par lui à Emily.

(2) Coventry Patmore dépassait ainsi son compatriote Thomas More, marié deux fois. Cf. Germain Marc'hadour, " Saint Thomas More, gloire et ornement de tous les laïcs ", *Communio*, IV, 2, p. 82 (N.d.I.R.).

Au moment de son troisième mariage avec Harriet, il ressentit encore ce supplément d'amour qu'il reportait à Dieu à travers celle-ci ; si bien qu'en mourant, en 1896, à l'âge de soixante-treize ans, il pouvait embrasser sa femme et lui dire : « *Je vous aime, chérie, mais le Seigneur est ma vie et ma lumière* ». L'attachement à Dieu à travers l'être humain, surtout si celui-ci est le plus cher, ne pouvait se manifester plus fortement.

Jean MOUTON

Jean Mouton, né en 1899. Professeur de littérature française en Roumanie, au Canada, à Londres... Marié et plusieurs fois grand-père. Membre du Comité de Rédaction de *Communio* francophone. A publié : *Le style de Marcel Proust* (Corréa ; réédition avec postface : Proust devant la nouvelle critique, Nizet) ; *Marcel Proust devant Dieu* (coll. x Les écrivains devant Dieu », DDB) ; *Charles du Bos, sa relation avec la vie et avec la mort* (DDB) ; *Du silence au mutisme dans la peinture* (DDB) ; *Littérature et sang-froid* (DDB) ; *Suite d la peinture* (Falaize) ; *Les intermittences du regard chez l'écrivain* (DDB) ; a édité : *Jean Bourgoing (Le retour de l'Enfant terrible)* (DDB) ; vient de publier : *Nouvelles nouvelles exemplaires* (DDB).

**Les ouvrages parus dans la collection « Communio »
sont disponibles chez votre libraire**

A défaut : chez les libraires où la revue est en dépôt (voir page 51)

Charles BONNET

Sur le mariage chrétien en Afrique

A propos de quelques publications récentes

Dans une question en pleine évolution, les difficultés semblent tenir autant aux conceptions du mariage chrétien lui-même qu'à son (ou ses) visage(s) africain(s).

LES publications sur le mariage chrétien en Afrique et les problèmes qu'il pose ne manquent pas (1). Il s'agit le plus souvent d'articles de revues, de chapitres d'un livre ou de photocopiés rendant compte des travaux d'une session pastorale. Ce sont habituellement des études partielles concernant la dot, la polygamie, la fécondité ou l'indissolubilité dans le mariage traditionnel africain et qui établissent, à ce sujet, une confrontation avec les positions du christianisme. Mais jusqu'ici, les études d'ensemble étaient rares. On avait vu cependant se multiplier ces dernières années les numéros spéciaux de revues consacrés à ce sujet. En mai juillet 1971, la revue du clergé africain publiait son compte-rendu de la cinquième semaine théologique de Kinshasa de 1970 sur le mariage chrétien en Afrique. En septembre 1975, *Spiritus* consacrait tout son n° 60 à la question sous le titre « des mariages ?... Un mariage ? ». Et en juin 1976, *Pro Mundi Vita* éditait son dossier africain n° 2 sur « Vie de famille et Mariage des chrétiens en Afrique subsaharienne ». Dans des styles très différents, on avait là des essais très intéressants de synthèse.

(1) Nous reproduisons ici un texte déjà paru dans *Savanes, Forêts* (Religion et culture : Bulletin de théologie et de catéchèse édité par l'Institut Catholique de l'Afrique de l'Ouest ; 08 B.P. 22 — Abidjan, 08 République de Côte d'Ivoire), en remerciant l'auteur et la publication d'origine pour l'amabilité avec laquelle ils ont bien voulu mettre ce texte à notre disposition.

Et voici que coup sur coup, fin 1977 et début 1978, paraissent deux livres -qui essaient de faire le tour des questions posées par le mariage aux chrétiens d'Afrique. Leurs perspectives ne se recoupent pas totalement, mais il est intéressant de les regarder ensemble, car ils veulent tous les deux éclairer la réflexion des pasteurs d'Afrique confrontés tous les jours au problème crucial de l'implantation du mariage chrétien en Afrique.

Une enquête impressionnante

Commençons par un ouvrage en langue anglaise (2). Il s'agit en fait du rapport final d'un programme de recherche de cinq ans sur les aspects théologiques et sociologiques du mariage en Afrique. Ce projet de recherche, appelé CROMIA (*Churches' Research on Marriage in Africa*), s'est déroulé simultanément dans huit pays d'Afrique : Kenya, Malawi, Tanzanie, Ouganda, Zambie, Rhodésie, Lesotho, Afrique du Sud. Mais s'il concerne surtout l'Est et le Sud Anglophone de l'Afrique, il n'hésite pas à faire éventuellement référence à tout le continent africain. C'est en outre une recherche interconfessionnelle, qui a obtenu à la fin la coopération de seize Églises : Église anglicane, Église méthodiste, mennonite, etc., jusqu'à l'Église grecque orthodoxe. C'est donc une recherche de grande ampleur qui fut menée. Et le rapport final résume des centaines de documents : enquêtes sociologiques, études ethnologiques, notes théologiques, interviews divers, qui furent présentés et confrontés au cours de plusieurs rencontres et colloques. On ne peut donc être que plein d'admiration devant une entreprise si impressionnante, dont on ne trouve nulle part en Afrique l'équivalent. Et l'on souhaiterait que d'autres régions d'Afrique s'attellent à une telle exploration de façon aussi systématique.

Ce livre est donc le témoin de cette recherche dont il cherche à dégager les axes essentiels et à fixer les points de convergence ou les divergences irréductibles. Il est donc écrit de façon très systématique. Chacun des huit chapitres étudie l'une des questions-clés du mariage : mariage à l'Église, divorce, polygamie, relations dans le couple, rapports parents-enfants et éducation sexuelle, mariages mixtes, population et paternité responsable et, pour finir, mariage et communauté. Et chacun de ces chapitres est bâti sur le même schéma tripartite : analyse de la situation — réflexion théologique — propositions d'action pastorale.

Des résultats suggestifs

C'est dans la première partie de chacun de ces chapitres qu'on découvre le mieux la richesse de la recherche menée. Elle fourmille toujours de sondages d'opinions, d'enquêtes sur le terrain, d'aperçus ethnographiques,

(2) Benezeri Kitembo, Laurenti Magesa et Aylward Shorter, *African Christian Marriage*, Chapman, Londres, 1977, XXVI et 242 p.

de notations démographiques. On est ébloui par le matériel rassemblé. Et en même temps, on est un peu dépité de voir qu'il s'agit toujours de l'Afrique de l'Est et du Sud, et si peu de l'Afrique de l'Ouest ou de l'Afrique centrale francophone. C'est parfois ignorance : on dispose certainement sur les ethnies de nos régions d'études aussi détaillées que celles qui sont citées dans le rapport pour d'autres régions. Mais c'est aussi un signe de carence de l'Afrique de l'Ouest. Au niveau des enquêtes d'opinion par exemple, à part les enquêtes de Deniel plusieurs fois citées dans le livre, nous n'avons certainement pas l'équivalent de ce qui a été entrepris là-bas. Il y a là un vide à combler de notre part.

Et pourtant cette accumulation de chiffres, de résultats, de notations ethnographiques multiples ne satisfait pas pleinement. C'est plus une marquetterie qu'une mosaïque, car aucun visage d'ensemble ne se dessine. On juxtapose des points de vue ; on ne cherche pas tellement à les relier, à les harmoniser. On cherche encore moins à les expliquer : tout au plus collectionne-t-on les explications fournies par les auteurs, en soulignant de temps en temps les faiblesses les plus visibles de telle ou telle hypothèse. Il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'un rapport de synthèse : il y avait à faire le point des recherches et des points de vue sans privilégier aucune des positions. Ce serait aux destinataires du rapport de le faire.

On retrouve, encore plus accentués, les mêmes caractères quand il s'agit de la réflexion théologique et pastorale de chaque chapitre. On y présente plutôt un catalogue raisonné des opinions avancées par les diverses parties prenantes de l'enquête qu'une réflexion proprement théologique. On se contente de mettre en ordre les diverses positions théologiques possibles ou lès diverses solutions pastorales envisageables, en présentant honnêtement les arguments qui les justifient. Assez rarement, les auteurs du rapport se permettent de laisser paraître discrètement leurs préférences. Il ne faut pas oublier qu'il s'agit d'une oeuvre interconfessionnelle et qu'il était sans doute difficile d'aller plus loin que le simple inventaire de ce qui est pensable, faisable ou déjà réalisé. Le rapport avait à élaborer le maximum de propositions et d'éléments de réflexion, en laissant ensuite à chaque Église le soin de faire ses propres choix.

Tel qu'il est, ce livre est une mine de réflexions et de suggestions. Le théologien d'Afrique qui voudra faire le point sur une question concernant le mariage et envisager toutes les hypothèses possibles ne pourra plus l'ignorer. Il est le type d'ouvrage qu'on rêve d'avoir en sa possession pour aborder les problèmes du mariage en Afrique francophone de l'Ouest ou du Centre, mais à condition de le transposer et non de le traduire. Il faudrait réécrire la première partie de chaque chapitre pour tenir compte de la réalité de ces régions. Mais aurait-on les matériaux suffisants ? Il faudrait même sans doute reprendre les autres parties car les approches théologiques et pastorales sont peut-être trop pragmatiques et parfois trop peu approfondies pour répondre aux attentes des

instances pastorales francophones et à leur type de démarche théologique et pastorale.

Un livre pour les pasteurs

Le livre du Père Legrain (3) est-il cette transposition dont on rêve pour les pays francophones ? Cet ouvrage n'a certainement ni les ambitions ni les moyens du rapport du CROMIA, et pourtant il est peut-être plus proche que l'autre des attentes des pasteurs.

Son objet est beaucoup plus restreint. Il n'aborde ni les problèmes de la vie du couple et de la paternité, ni celui des mariages mixtes, et le problème du divorce n'est guère évoqué autrement qu'en cas d'infécondité. Il veut répondre aux problèmes des pasteurs d'Afrique qui, dans la plupart des pays, connaissent un échec dans leur pastorale de sacramentalisation. Ils baptisent beaucoup, mais marient fort peu. D'où vient cet échec ? Est-ce qu'il ne vient pas d'une discipline du mariage chrétien trop étrangère à l'Afrique ou trop difficile et qu'il faudrait aménager et assouplir quelque peu ? Ce livre est celui d'un homme qui a mesuré la détresse et les angoisses des pasteurs d'Afrique et qui utilise toutes les ressources de ses connaissances canoniques, théologiques, historiques, sacramentaires pour débrouiller un certain nombre d'impasses nées de la rencontre du mariage chrétien et de l'Afrique.

Et parce que les pasteurs sont pressés, il va tout de suite aux réponses. Il suppose toujours la situation connue et la rappelle à grands traits seulement. Il ne s'encombre pas de longues études statistiques ou ethnologiques préliminaires, qui sont d'ailleurs trop variables d'une région à une autre et qu'on peut toujours trouver ailleurs. Tous les curés d'Afrique savent bien qu'il y a peu de mariages chrétiens et que le nombre va plutôt en diminuant. Quelques statistiques parcellaires de Centre Afrique, du Cameroun et du Gabon suffisent à illustrer l'affirmation (p. 10 et 11), et tant pis pour la Haute Volta si elle connaît une situation différente (cf. *Fidélité et Renouveau* du n° 109, qui proteste). De toute façon, l'affirmation est globalement vraie. Bien sûr « *le processus du mariage coutumier varie selon les races, mais avec un petit air de famille évident* » (p.79). Alors on s'en tiendra aux grandes étapes et aux situations qu'on retrouve un peu partout. Chacun fera les adaptations qui conviennent. Ces raccourcis et ces simplifications risquent de faire frémir des sociologues et des ethnologues un peu sourcilleux. Mais peut-on faire autrement, quand on veut tenir un discours pour toute l'Afrique ? Cela montre, en tout cas, qu'il faudra aller chercher ailleurs que dans le livre de Legrain l'équivalent des analyses de situation qui font la richesse du rapport du CROMIA.

(3) Michel Legrain, *Mariage chrétien, modèle unique ? Questions venues d'Afrique*, Chalet, Paris, 1978, 125 p.

C'est au contraire dans les analyses théologiques et pastorales qu'on trouvera la richesse du livre. Sa tâche est facilitée parce qu'il n'a à tenir compte que de la tradition catholique. Mais il montre une bonne connaissance des dossiers et de la bibliographie, y compris de ces polycopiés précieux et introuvables qui naissent dans les divers pays d'Afrique. Son livre fait le tour des questions-clés et pour chaque problème apporte des réponses nuancées. Ce ne sont d'ailleurs pas tellement des réponses.

L'auteur fait, lui aussi, l'inventaire des diverses solutions théologiques et pastorales, mais il s'engage plus directement ou plutôt pèse délicatement la valeur théologique, canonique, les avantages, les inconvénients de chaque solution. Au terme, on mesure très clairement ce qui est en jeu dans chaque solution, mais on a perdu toute illusion : il n'y a pas de solution-miracle. Chaque option est pleine de risque et on balance autant qu'avant, même si c'est plus consciemment !

D'où viennent les difficultés du mariage en Afrique ?

Une différence qui saute aux yeux quand on compare le livre du Père Legrain et celui du CROMIA, c'est la place donnée à la notion de sacrement de mariage. Le Père Legrain, en bon catholique, donne une place privilégiée à la notion de sacrement de mariage. Et il est typique qu'il présente, dans le premier chapitre, les variations du sacrement de pénitence à travers l'histoire, pour montrer que les sacrements peuvent évoluer dans leurs formes, et donc que le sacrement de mariage peut évoluer aussi. On en est immédiatement induit à considérer le mariage d'abord comme un sacrement, et ses variations comme des variations d'abord sacramentelles. Le rapport du CROMIA ne parle que très marginalement du mariage comme sacrement, puisqu'il est commandité par un certain nombre d'Églises qui ne reconnaissent pas le mariage comme sacrement. Comme nos frères protestants semblent avoir eu autant de difficultés que les catholiques dans le domaine du mariage, cela montre que les difficultés de l'Afrique avec le mariage chrétien ne viennent pas de là. Il ne s'agit pas d'un refus où d'une difficulté à admettre le sacrement de mariage, mais d'une difficulté à admettre la conception du mariage apportée par les chrétiens.

Or ce qui commande la conception du mariage depuis les textes fondateurs du Nouveau Testament, c'est la notion de « couple indissoluble ». Si on pose que le mariage est indissoluble, il devient indispensable de savoir qui est marié avec qui, et à partir de quand commence cette indissolubilité. A long terme, cela a amené à « ponctualiser » le mariage : il a fallu se mettre d'accord sur un moment précis à partir duquel le mariage serait définitivement indissoluble. Cela a entraîné aussi la nécessité d'« officialiser » le mariage : il fallait qu'il fut bien clair pour tous que Un et Une telle étaient mariés. Pour que ce soit plus sûr, l'Église a fini par poser au Concile de Trente que cette « officialisation » aurait nécessairement lieu devant un de ses représentants qualifiés.

Présenter le mariage comme « Alliance d'un couple » entraîne, de son côté, trois conséquences principales. Insister sur le couple, c'est d'abord marginaliser la famille. Son rôle et son influence se réduisent progressivement, et la conception du mariage comme « alliance de familles » finit par disparaître complètement. Cela conduit ensuite à diminuer l'importance de la fécondité. L'amour que se portent les époux suffit à donner sa consistance au mariage. Ne pas avoir d'enfants cesse d'être une raison suffisante pour dissoudre le mariage. Enfin, cela fait apparaître toute idée de polygamie, quelle qu'en soit la forme, comme une atteinte directe à cet engagement réciproque des époux dans le couple. Ainsi, à partir du moment où on pose le mariage comme « l'Alliance indissoluble d'un couple », les évolutions que nous venons d'esquisser paraissent inéluctables, même si elles mettent des siècles à se faire.

L'Évangile ou l'Occident ?

C'est l'évangélisation occidentale qui a amené cette conception du mariage en Afrique ; mais appartient-elle à l'Occident ou à l'Évangile ? C'est là le vrai problème. Il est difficile de dire que la notion d'indissolubilité appartient à l'Occident quand on sait les difficultés que l'Occident a eues et connaît toujours pour la vivre. Et la notion de couple ? C'est une notion qui semble avoir bien réussi en Occident — presque trop pourrait-on dire quand on voit les repliements que cela entraîne. Mais cela n'a pas été sans peine. Et l'Église qui aujourd'hui rappelle que le mariage doit être ouvert à l'enfant, que le couple doit rester ouvert et ne pas couper les liens de famille, a eu autrefois autant de peine qu'ailleurs à faire comprendre qu'un mariage sans enfant était quand même un vrai mariage et que les parents n'avaient pas un droit absolu sur l'avenir matrimonial de leurs enfants. Il n'est pas sûr que cette notion du mariage comme « alliance d'un couple » ait été naturelle à l'Occident qu'a rencontré le christianisme. Et il n'est donc pas sûr que c'est là que le christianisme occidental l'a empruntée puis christianisée, comme on semble le dire facilement.

Et si c'était une originalité de l'Évangile et non de l'Occident ? Ce voudrait dire que l'Afrique, comme le reste du monde, n'a pas fini d'avoir des problèmes avec le mariage chrétien. C'est en tout cas le problème majeur qui commande tout le reste. Et tous les changements disciplinaires dont on peut rêver pour faciliter, par exemple, l'accès aux sacrements des chrétiens en difficulté avec le mariage, sont sans doute utiles mais ne touchent pas à l'essentiel du problème : doit-on, oui ou non, demander aux chrétiens d'accepter le mariage comme « alliance indissoluble d'un couple » ? Est-ce les occidentaliser ou les évangéliser ?

Quelle Afrique ?

Mais l'Afrique est-elle encore l'Afrique ? On se réfère toujours, et le Père Legrain n'y manque pas, à une conception traditionnelle du mariage

en Afrique que le christianisme serait en train de dissoudre. N'y a-t-il pas aujourd'hui des forces qui sont en train de réussir ce que le christianisme a échoué à faire en Afrique : changer la conception du mariage ? Bien sûr, le mariage traditionnel a encore de beaux jours et les questions qu'il pose ne sont pas près de disparaître. Mais d'autres questions se posent, et à trop voir les questions d'hier qui continuent à se poser aujourd'hui, on risque d'oublier les questions de demain qui commencent à se poser aujourd'hui. Le problème est d'autant plus complexe qu'on voit la nouvelle façon de concevoir le mariage se servir comme alibi du mariage traditionnel. On considèrera comme une forme de polygamie les liaisons qu'on entretient à côté du mariage, alors que cela n'a rien à voir avec la polygamie traditionnelle. Celle-ci comportait un vrai mariage et pour toute la vie avec chacune des épouses. Dans la liaison au contraire, on ne s'engage que pour un temps et pour une partie de soi-même. Pour justifier ses hésitations à s'engager dans le mariage ou ses changements fréquents de « fiancées », on rappellera qu'en Afrique le mariage se conclue progressivement et par étapes, en oubliant que cet engagement progressif dans le mariage était très contrôlé socialement, qu'il était habituellement irréversible et que ce n'était en tout cas jamais les intéressés qui décidaient d'interrompre le processus d'engagement. Aussi on ne sait plus trop à quelles conceptions africaines du mariage se rattacher, puisque les conceptions des Africains en matière de mariage sont en pleine évolution et que le mariage coutumier lui-même est transformé par ces mutations. Ce n'est pas simple de vivre le christianisme dans une Afrique en mouvement. Au moins ne faut-il pas oublier qu'elle est en mouvement !

Faire des choix stratégiques

Et c'est ce que ne doivent pas oublier les lecteurs du Père Legrain ou du rapport du CROMIA. Ils risquent d'être déçus par ces livres, car ils voudraient qu'ils leur donnent des solutions toutes faites. Ils voudraient qu'ils répondent à leurs questions d'aujourd'hui : est-ce qu'on ne pourrait pas admettre les polygames au baptême ? Est-ce qu'on ne pourrait pas continuer à admettre à l'Eucharistie quelqu'un qui est engagé dans un mariage coutumier, mais ne s'est pas encore marié à l'Église ? Est-ce qu'un chrétien doit nécessairement se marier à l'Église pour être marié ? etc.

Et à ces questions, on trouve dans ces livres des réponses si nuancées et si balancées qu'on ne sait pas plus qu'avant ce qu'il faut faire. Mais n'est-ce pas poser la question en terme moralisants : qu'est-ce qui pourrait être permis ou défendu aujourd'hui ? Alors qu'il faudrait la poser en termes stratégiques : où veut-on aboutir demain ? Et donc que faut-il faire aujourd'hui pour y aboutir ? Il y a là un problème d'objectifs : quel type de mariage le christianisme veut-il implanter en Afrique pour être fidèle au Christ ? Et un problème de moyens : comment y aboutir à long terme ?

Prenons le cas de la polygamie. Les questions se posent à deux niveaux. Au niveau des objectifs : la monogamie est-elle essentielle au mariage chrétien et est-ce là l'idéal auquel doivent aboutir tous les chrétiens ? Au niveau des moyens : faut-il garder la stratégie adoptée jusqu'ici qui en fait une condition du baptême ? Ou faut-il adopter une stratégie plus souple et admettre provisoirement au baptême ceux qui ne la vivent pas ? Après tout, il n'est pas théologiquement impensable d'admettre au baptême des gens qui ne vivent pas encore la totalité des exigences chrétiennes. Mais ce qui est théologiquement possible est-il pastoralement souhaitable ? Quel sera l'impact à moyen et long terme d'une telle décision sur la conception même du mariage chrétien ? Ne risque-t-on pas de voir des gens repousser non pas seulement leur mariage, mais aussi leur baptême pour bénéficier de cette concession ? Vaut-il mieux être exigeant au début et se créer des difficultés pour gagner sur le long terme, ou transiger au début au risque de voir ne jamais entrer dans les mœurs des chrétiens l'objectif qu'on vise ?

A ces questions, jamais un expert ne voudra répondre, car elles ne sont pas de sa compétence. C'est aux responsables de choisir et de prendre leurs risques. C'est à eux qu'est confié l'avenir de leur Église. Et on comprend que les responsables hésitent quand il faut prendre des décisions si lourdes d'avenir et dont on ne sait quels seront exactement les effets. Alors on voit les responsables demander qu'on multiplie les études, qu'on crée des commissions. Je crains que cela ne fasse guère avancer les choses, car finalement tout a été dit, tous les arguments ont été avancés de part et d'autre et on peut en trouver la collection complète dans les livres dont nous venons de parler. Au contraire, ça risque de déstabiliser encore plus les chrétiens en les démobilisant parce qu'on leur fait espérer des choses qui se révéleront peut-être impossibles. On aura beau multiplier les commissions et les enquêtes, on n'évitera jamais le moment de la décision et donc du risque. Tous les livres de théologie du monde ne dispenseront jamais les pasteurs de choisir l'avenir de leur Église et donc de connaître l'angoisse.

Charles BONNET, p.s.s.

Charles Bonnet, né en 1936 à Nantes. Prêtre en 1962. Entre ensuite dans la compagnie des Prêtres de Saint-Sulpice. Enseigne au Séminaire Saint-Sulpice à Issy-les-Moulineaux, puis à celui de Ouidah (Bénin). Actuellement, professeur de théologie morale à la Faculté de théologie d'Abidjan (Côte d'Ivoire). Travaux en cours sur les problèmes posés à l'éthique chrétienne en Afrique par la rencontre des cultures, spécialement en matière politique et familiale.

Cardinal Joseph RATZINGER

Problèmes théologiques de la musique religieuse

Les problèmes que rencontre la musique religieuse s'inscrivent dans une crise de la culture et, par là, dans des ambiguïtés théologiques. Face aux tentations d'une vaine spiritualisation et de l'enfouissement dans le quotidien, la musique d'Église a cependant pour rôle (essentiel) d'introduire les hommes dans l'harmonie du cosmos qui chante la gloire du Verbe incarné.

DANS la « crise » générale de l'Église depuis Vatican II, la musique religieuse devait sans tarder entrer dans une situation critique. Il ne s'agit pas ici de la crise des arts, à laquelle la musique religieuse est actuellement exposée, comme tout autre art, mais d'une crise de la musique religieuse en raison de la situation de la théologie — donc, au fond, d'une crise de la théologie et de l'Église.

Car la musique religieuse semble prise entre deux feux, deux tendances théologiques bien distinctes, qui n'ont de commun que leur volonté d'œuvrer ensemble pour la réduire. On trouve d'un côté le fonctionnalisme puritain d'une liturgie de conception purement pragmatique : la liturgie ne doit pas être prise pour un culte ; il faut la ramener à son modeste point de départ : un repas communautaire. On sait que la position de l'individu dans la liturgie est décrite par Vatican II comme « participation active » (1). Cette notion chargée de sens a souvent conduit à penser que le but idéal de la réforme liturgique était une égale activité de tous les présents. A ceci correspond alors le nivellement des tâches à caractère particulier. Et la musique religieuse festive et solennelle passe un peu partout comme le signe d'une conception inadaptée, fondée sur la notion de culte et apparemment inconciliable avec une activité collective. Dans cette perspective, la musique religieuse ne peut plus subsister que sous la forme du chant communautaire, qui à son tour ne doit pas être apprécié selon sa valeur artistique, mais uniquement à partir de sa fonctionnalité, c'est-à-dire de sa capacité à susciter et animer la communauté. On peut mesurer le degré de renoncement aux exigences artistiques au fait qu'un éminent spécialiste allemand en matière de liturgie a déclaré après le concile que rien de la musique religieuse tradition-

nelle ne pouvait désormais satisfaire aux nouvelles prescriptions liturgiques et que tout devait être refait. Il est évident que, dans cette prise de position, la musique liturgique n'était pas considérée comme un art, mais comme un simple objet d'usage courant.

Ici, la tendance que nous avons appelée celle du fonctionnalisme puritain rencontre l'autre, que je nommerai volontiers fonctionnalisme de l'adaptation. On a maintes fois caractérisé comme étrange et contradictoire que, parallèlement à la suppression des maîtrises et orchestres classiques, de nouveaux ensembles se soient imposés avec du jazz « spirituel ». En pratique, ces nouvelles formations n'étaient pas moins des élites ; mais elles n'étaient pas critiquées comme telles. Là où de semblables « adaptations » étaient appliquées avec une passion exclusive se révélait une conception selon laquelle toute la musique religieuse (et la culture occidentale acquise) ne peut plus être prise en compte à l'époque actuelle et ne peut donc plus faire partie d'un acte s'inscrivant dans le présent, comme la liturgie veut et doit le faire. La culture traditionnelle se trouve reléguée à la salle de concert, dans une pratique musicale qui tient plus ou moins du musée historique. Cette attitude rejoint la précédente dans sa pensée exclusivement fonctionnelle, qui ne se manifeste plus seulement ici comme une théorie liturgique, mais en tant que valeur de principe : le monde d'aujourd'hui est tellement compris à partir du fonctionnel que le lien avec l'histoire est rompu, que l'histoire ne peut plus avoir de valeur qu'en tant que fonction, c'est-à-dire comme objet de musée — ce qui la rejette entièrement dans le passé et lui fait perdre toute force de création.

Nous avons ici à faire à un phénomène grave, aux racines profondes, et pour lequel la polémique seule serait vaine. Une réflexion sur les fondements de cette attitude est nécessaire pour parvenir à la surmonter de l'intérieur. Si nous essayons d'ordonner et de compléter les remarques déjà faites, nous pouvons, semble-t-il, distinguer quatre points de tension où s'enracinent les difficultés.

I. Panorama des problèmes

1. Une première tension, relativement inoffensive, réside dans le vieux dilemme entre le pragmatisme du pasteur chargé d'âmes et la prétention de l'art à l'absolu. Ce conflit a toujours existé ; il existera toujours. Que l'on pense aux sorties de saint Jérôme contre la vanité des artistes, ou à l'archevêque de Salzbourg qui prescrivait à Mozart un maximum de longueur tolérable pour ses compositions liturgiques. La friction entre deux exigences différentes est toujours la même. Il faut essayer de voir le bon droit de chacune pour trouver le milieu où elles peuvent se rencontrer. La liturgie est un « agir » communautaire ; l'intelligibilité et la possibilité de l'exécution font donc partie de ses lois. L'art est, à certains égards, l'« agir » d'une élite ; il résiste donc à l'insertion dans une légalité qui n'est pas la sienne.

Il y a ainsi un conflit inhérent à la musique religieuse ; mais il peut être fécond, car la musique religieuse renvoie également à une unité intérieure qu'il ne faut sans doute jamais perdre de vue : la liturgie n'est pas seulement « agir » communautaire ; elle est aussi « fête » (2). Là où les surenchères des théories du

(1) Voir à ce sujet l'article du cardinal Ratzinger dans *Communio*, II, 6, p. 45 s. (N.d.I.R.).

(2) Le cardinal Ratzinger a déjà développé ce qu'implique la « fête » dans *Communio*, III, 6, p. 35-44 (N.d.I.R.).

repas (3) négligent ce caractère essentiel, son être profond est obscurci au lieu d'être éclairé. Mais, comme fête, elle vit d'éclat, et c'est pourquoi elle appelle le pouvoir de transfiguration de l'art à la rescousse. Oui, la liturgie est le véritable lieu de la naissance de l'art, à partir duquel celui-ci a reçu sa nécessité anthropologique et sa légitimation religieuse. Mais inversement, on peut dire maintenant que, IA où il n'y a plus véritable fête, l'art relève du musée, précisément dans ses représentations les plus grandioses. Il vit alors du souvenir que la fête a autrefois existé et il conjugue au passé. Mais la fête n'existe pas sans liturgie, sans ce pouvoir de célébrer donné à l'homme et qui le dépasse. Ainsi, en fin de compte, l'art est renvoyé à la liturgie ; il vit de son côté en se remettant sans cesse au service de la liturgie festive, et en elle il renaît (4).

2. L'opposition entre le pragmatisme du pasteur chargé d'âmes et l'absolutisme des artistes est, nous l'avons vu, un éternel problème d'ordre pratique ; mais ce n'est pas forcément un problème de principes. La question que nous avons évoquée plus haut avec le mot de « puritanisme » va beaucoup plus loin. Pour être théologiquement et historiquement plus précis, il faudrait revenir à la querelle de l'iconolâsme. Dans son livre *Où va le Vatican ?*, R. Rafftait a décrit de manière impressionnante la percée de tendances iconoclastes dans l'Église postconciliaire, en tentant d'en déceler les fondements bibliques : jusqu'à présent, l'Église, « la vieille Église » (comme il dit), se basait par exemple sur la parabole des ouvriers envoyés à la vigne et sur celle des lys des champs pour cerner le symbole de son existence ; maintenant, ce sont les vendeurs chassés du Temple et le trou de l'aiguille — ce qui rend l'accès du ciel difficile aux « riches » (5). Des percées d'iconoclasme ont effectivement toujours existé dans l'histoire de l'Église : aux Vile et Ville siècles, Byzance fut secouée par cette querelle jusqu'à en être ébranlée au plus profond ; l'orthodoxie célèbre en conséquence le second concile de Nicée, qui marqua la victoire définitive des images et en général de l'art dans la foi, comme la fête de la vraie foi — ce qui veut dire qu'il faut voir là le point nodal de l'existence de l'Église, le lieu où se décide fondamentalement la compréhension chrétienne de Dieu, du monde et de l'homme (6).

En Occident, l'époque carolingienne est un peu secouée par cette question (7). Mais il faut attendre la Réforme pour assister au grand drame iconoclaste, dans lequel, en opposition à Calvin et à la « gauche » réformatrice, les rêveurs (comme on les appelle), Luther se met du côté de la « vieille Église ». Les secousses que nous vivons actuellement dans l'Église s'inscrivent dans ce contexte historique. Nous tenons là le cœur de la question théologique du droit de l'image et de la musique dans l'Église. L'examen de cette question constituera donc la partie centrale de nos réflexions. Mais il apparaît déjà que le problème de la musique religieuse n'est pas seulement une question pour la musique, et aussi

une question de vie ou de mort pour l'Église. C'est d'ailleurs pourquoi, réciproquement, il y a là aussi une question pour la musique — et pas uniquement la musique religieuse. Nous avons vu en effet que, si l'on retire à la musique son terrain religieux, elle se trouve menacée, et l'art en général avec elle, même si cela ne se manifeste pas immédiatement.

3. Il s'avère alors que la crise théologique de la musique religieuse ne peut être isolée de la crise que traversent les arts en général à l'heure actuelle. J'ai entendu dire que Maurizio Kagel a récemment créé un opéra où l'histoire contemporaine se déroule en sens inverse : l'Amérique des Incas, Mayas, Chibchas, etc. n'est pas découverte par les Espagnols chrétiens, mais c'est l'Europe qui est découverte par les Indiens d'Amérique et délivrée de son « paganisme » chrétien. Ce mythe a valeur de programme utopique : l'histoire aurait dû se passer ainsi ; c'eût été un progrès de l'humanité vers l'unité du monde ; les hommes auraient pu se rencontrer dans le préchrétien et l'antichrétien...

De telles images ne sont pas seulement une protestation contre le christianisme. Elles se veulent aussi une option culturelle, un refus de la culture marquée par le christianisme et une recherche de nouveaux horizons d'expression culturelle indépendante du christianisme (8). Ceci veut dire que, pour un homme retourné au paganisme, la prétention de la culture chrétienne, ses réalisations mêmes, apparaissent comme une menace. Il faut dire que beaucoup de choses dans la commercialisation de l'art au cours de ces dernières décennies ne peuvent être vraiment comprises que comme persiflage voulu de ce qui, jusqu'à tout récemment, constituait l'art comme tel, que comme un essai pour se libérer de sa grandeur par le mépris et la raillerie, en le dépassant pour recouvrer une supériorité sur une prétention impossible à maîtriser.

4. Ceci à son tour est en rapport avec le phénomène décrit plus haut du fonctionnalisme, qui est le véritable dénominateur commun des diverses manières contemporaines de vivre et de concevoir le monde. Hugo Staudinger et Wolfgang Behler ont très finement analysé le caractère envahissant de ce fonctionnalisme dans leur livre, *Chance et risque du temps présent* (9) n'est significatif que cette mécanisation devienne finalement un modèle universel pour l'homme, et que toute réalité se trouve réduite à des grandeurs mesurables : la possibilité de réduction a valeur de principe général. Le caractère d'unicité de l'artistique n'a plus sa place ici ; il faut le remplacer par du quantifiable. L'art est soumis aux lois du marché, sous lesquelles il ne peut plus vivre en tant qu'art (10).

(8) Cette position est philosophiquement la plus développée chez C. Lévi-Strauss, en particulier dans *La pensée sauvage* (1962). Pour l'arrière-plan spirituel, voir G. Martelet, *L'éu-de/9 retrouvé* (*Christologie des fins dernières*), Paris, 1974, p. 35 s.

(9) H. Staudinger-W. Behler, *Chance und Risiko der Gegenwart*, Paderborn, 1976, particulièrement p. 97-224.

(10) La tentative d'échapper aux lois du marché par une « créativité » qui se détache de tout acquis et projette une nouvelle réalité conduit au néant. Les implications de la tentative de recréer l'art en l'isolant de son origine religieuse sont probablement le mieux explicitées chez Ernst Bloch. Pour lui, l'artiste est « celui qui dépasse les frontières », le « pionnier aux frontières d'un monde qui avance, lui-même une partie essentielle de ce monde qui se construit seulement ». Le génie, alors, est « une conscience en extrême avance ». Ainsi disparaît tout caractère qualitatif propre : l'art n'est plus qu'anticipation du lendemain. Et Bloch aboutit infailliblement à la prédiction d'un monde où « les centrales électriques et l'église Saint-Marc » (de Venise) seront identiques. Voir l'étude détaillée de J. Hartl, *Der Begriff des Schöpferischen bei Ernst Bloch und Franz von Baader* (à paraître bientôt).

(3) Sur les théories de l'eucharistie comme repas, voir l'article du cardinal Ratzinger dans *Communio*, II, 5, p. 21-32 (N.d.I.R.).

(4) Cf. J. Pieper, *Zustimmung zur Welt (Eine Theorie des Festes)*, Munich, 1963 (2e éd.) ; W. Durig, *Das christliche Fest und seine Feier*, Saint-Otilie, 1974.

(5) R. Rafftait, *Wohin steuert der Vatikan ?*, Munich-Zürich, 1973, spécialement p. 93 s.

(6) Cf. Ch. von Sdtônborn, o.p., *L'icône du Christ / Fondements théologiques élaborés entre le premier et le second concile de Nicée : 325-787*, Fribourg, 1976.

(7) Voir la présentation de F. Schupp, *Glaube-Kultur-Symbol (Versuch einer kritischen Theorie sakramentaler Praxis)*, Dusseldorf, 1974.

A La lumière de tout ce qui précède, il devrait apparaître clairement combien les problèmes de la musique religieuse aujourd'hui proviennent peu de l'Église même. Mais inversement, il devrait être clair également que les difficultés du temps présent et de sa culture ne sont pas sans rapport avec la « crise » du christianisme. C'est pourquoi, dans une seconde partie, nous nous efforcerons de cerner le noyau théologique précis de toute la question : le christianisme est-il iconoclaste jusque dans ses racines ? N'est-il devenu créatif dans le domaine de l'art que par une *felix culpa* (comme Gottlieb Söhngen a pu appeler Salzbourg une *felix culpa*, un — heureux — malentendu de type prince-évêque dans la succession apostolique) (11) ? Ou alors l'iconoclasme est-il tout de même antichrétien, au point que l'art, et précisément la musique religieuse, serait une exigence profonde du christianisme, et qu'avec la musique religieuse, toute musique puiserait ici une espérance toujours nouvelle ?

La crise interne de la chrétienté actuelle vient du fait qu'elle ne peut plus concevoir l'orthodoxie telle qu'elle a été formulée par le second concile de Nicée, et qu'elle tient effectivement l'iconoclasme pour primordial. Alors il ne reste plus ou bien que la schizophrénie désespérée de la joie devant l'« heureux malentendu » survenu dans l'histoire, ou bien que l'appel et le départ pour une nouvelle entreprise iconoclaste. Pourquoi admet-on aujourd'hui entre experts que l'hostilité à l'art du fonctionnalisme puritain soit proprement chrétien ? Cette conception a deux origines.

1. La première réside dans le fait que le passage de l'Ancien Testament à la communauté de Jésus-Christ apparaît comme une sortie, un abandon du Temple pour le service divin du quotidien. Jésus reprend la critique du culte inaugurée par les prophètes d'Israël et l'accentue jusqu'à la destruction symbolique du Temple dans l'expulsion des vendeurs. La crucifixion de Jésus « hors les murs » (*Hébreux* 13, 12) apparaît donc à ses disciples comme le nouveau culte (12), et par là comme la fin de tout culte, en rigueur de sens. On en déduit aujourd'hui que le christianisme au sens de Jésus s'oppose au Temple, au culte, aux prêtres ; qu'il ne conne d'autre sainteté et d'autre espace saint que ceux du quotidien. La réapparition du culte, de la prêtrise serait un retour au préchrétien.

Cette conception profane du christianisme produit le double effet que nous avons noté au départ : il faut d'un côté enlever au service divin tout caractère de fête et expulser la musique religieuse traditionnelle, car elle apparaît comme « sacrée » ; et de l'autre côté, tout doit se passer dans le service divin comme dans le quotidien, la musique n'y étant acceptable que si elle est profane.

La primitive Église n'a pourtant pas connu de telles idées. Les épîtres du Nouveau Testament nous parlent déjà d'une vie très riche et pas du tout profane des services divins. Les psaumes d'Israël continuaient d'y être chantés, complétés par des hymnes et des chants nouveaux. Erik Peterson a montré comment, dans *l'Apocalypse*, la vision du Temple chez *Isaïe*, où les anges crient et parlent, a été enrichie, puisqu'il n'est plus seulement question de cris et de paroles, mais

aussi de chants, d'appels et de louanges (13). Il y a là un développement capital dans la liturgie, qui consiste à compléter le psaume par l'hymne, la parole par le chant, et qui ouvre une nouvelle dimension au culte de louange. A ce propos, Peterson renvoie à un texte curieux d'Origène : « Aux hommes revient le chant des psaumes, alors que le chant des hymnes revient aux anges et à ceux qui vivent comme les anges » (14). Retenons : le service divin chrétien était dès le départ un service divin détaché du quotidien ; il était même dès l'origine caractérisé par le fait qu'il s'efforçait de trouver une nouvelle forme de louange poétique et musicale, et ce pour des raisons théologiques.

2. Il est vrai par ailleurs que le service divin chrétien suppose la rupture avec le Temple, et qu'il est donc plus près du service de la synagogue que de la liturgie du Temple, du moins dans sa forme extérieure. Cela ne signifie pas un passage au profane, mais plutôt une sacralité dépouillée, simplifiée, qui tend vers la spiritualisation (et c'est la seconde racine du fonctionnalisme puritain).

Les Pères de l'Église ont décrit le chemin depuis le culte du Temple vétéro-testamentaire jusqu'au culte chrétien, et, d'une façon générale, le passage de l'Ancien au Nouveau Testament, comme une spiritualisation ; de ce point de vue, ils étaient pour une liturgie de la seule Parole, dans toute la mesure du possible, et s'opposaient dans tous les domaines au moindre déploiement de faste liturgique. Ceci est particulièrement vrai chez le « père » de la théologie occidentale, saint Augustin. Celui-ci a d'ailleurs retenu pour son diocèse un décret iconoclaste, qui exprime sa théologie spiritualisante et a marqué de façon particulière le chemin occidental de l'Église et de la théologie (15).

Cette idée de spiritualisation n'aurait pourtant pas dû avoir de telles conséquences. Car, en fin de compte, le grand art est précisément le résultat d'un maximum de spiritualisation. C'est plutôt l'enracinement platonicien de la pensée chrétienne des premiers siècles qui perce ici, et qui durcit l'idée de spiritualisation et de passage de l'Ancien au Nouveau Testament. A certains égards, c'est Platon qui, pour l'Occident, a découvert l'esprit — et cette gloire lui demeure. Il appelle l'humanité à cheminer du sensible au spirituel. Son vaste programme pédagogique est formulé à partir de là. En vrai Grec, il accorde une place centrale à la musique dans l'éducation de l'homme. Mais sa pédagogie de la musique repose aussi sur l'idée d'une spiritualisation de la musique. Il tient d'ailleurs à y faire triompher l'humanité grecque de la musique des religions orientales, qui est toute soumise au sensible. Cette pensée doit être reconnue pour éminemment respectable et fondamentale. Mais celui qui reconstruit la réalité du monde en laboratoire finit toujours par faire tout de même violence à la réalité (16).

Ces intuitions apparaissent aux Pères comme une préfiguration du passage chrétien du Temple à l'Église. A leur tour, ils considéraient la riche musique de l'Ancien Testament et de la culture gréco-romaine comme faisant partie de ce

(11) G. Sbhngen, *Der Weg der abendländischen Theologie (Grundgedanken zu einer Theologie des « Weges »)*, Munich, 1959, p. 61.

(12) Voir mon article, « Weltoffene Kirche », dans Th. Filthaut, *Umkher und Erneuerung*, Mayence, 1966, p. 273-291. Sur la désacralisation, cf. H. MOhlen, *Entsakra/isierung*, Paderborn, 1971.

(13) Erik Peterson, « Von den Engeln », dans *Theologische Traktate*, Munich, 1951, p. 323.407, spécialement p. 356.

(14) *Ibid.*, p. 357 (Commentaire du Psaume 118, 71).

(15) Cf. J. Van der Meer, *Augustinus der Seelsorger*, Cologne, 1951. Cf. aussi mon article, « Zur theologischen Grundlegung der Kirchenmusik », dans *Gloria Deo, Pax hominibus*, Cologne, 1974, p. 39-62.

(16) Cf. mon article cité note 15, spécialement p. 50 s. et 58 s.

monde sensible que le monde spirituel chrétien devait vaincre et abolir. Ils tenaient à comprendre la spiritualisation comme une fuite hors du sensible, jusqu'à se rapprocher de très près de l'iconoclasme : voilà l'hypothèque historique de la théologie, qui réapparaît sans cesse dans la question de l'art d'Église (17).

II. Fondements de la musique religieuse dans l'essence de la liturgie

Ces réflexions nous auront, malgré les apparences peut-être, tout de même rapprochés de la solution à notre question essentielle : le christianisme est-il de naissance iconoclaste, opposé au culte, ou appelle-t-il à l'expression artistique précisément pour se rester fidèle ? Nous avons vu que le service divin fait partie intégrante du christianisme, et que, dans sa première phase, la nouveauté apparue avec le Christ se manifeste dans une expression plus riche, représentée par le passage du cri au chant. C'est ce point de vue qu'il nous faut approfondir pour atteindre la vraie réponse à notre problème.

Pour ce faire, retournons aux analyses de Peterson. A propos des changements opérés dans *l'Apocalypse* par rapport à *Isaïe*, il montre que l'on passe, entre autres, des simples séraphins aux chœurs ordonnés et formés d'une multitude d'anges. Ceci correspond au fait que la vision *d'Isaïe* s'applique strictement au Temple de Jérusalem. Le judaïsme a toujours cru, même après la destruction du Temple, que la gloire de Dieu séjournait dans le seul Temple de Jérusalem. Les chrétiens par contre croient que la gloire de Dieu n'est plus enfermée dans le Temple, dont le voile s'est déchiré à la crucifixion du Christ, mais séjourne désormais là où est le Christ, c'est-à-dire au ciel et dans l'Église qui se rassemble en son nom. Ainsi, le ciel et la terre sont proclamés comme les lieux où éclate le chant de louange (18).

Cela signifie que l'Église est alors tout de même bien autre chose que la synagogue, qui est restée dans le judaïsme après la destruction du Temple et qui n'a jamais pu ni voulu le reconstruire. La synagogue est le lieu d'un service divin purement laïc et, en tant que tel, un service purement parlé. Celui qui voudrait réduire l'Église à cette forme de service divin la maintient au niveau de la synagogue et lui coupe tout chemin vers le Christ. Mais l'Église assume également avec le Christ, et d'une manière nouvelle, l'héritage du Temple. Dans la liturgie, cela s'exprime par le fait qu'elle ne se rassemble pas seulement pour la lecture et la prière, mais pour le sacrifice eucharistique.

Ceci implique également que, dans la forme de sa célébration, l'Église doit revendiquer et assumer l'héritage du Temple, ce qui entraîne que la liturgie chrétienne, qui considère désormais le cosmos comme Temple, devra faire chanter le cosmos. Peterson formule cela de manière frappante, bien qu'un peu forcée : « *En fin de compte, ce n'est pas par hasard que les traités de musique du Moyen Âge commencent leurs exposés avec une référence à l'harmonie des sphères. Comme la louange de l'Église éclate de concert avec celle du cosmos, toute considération au sujet de la musique dans le culte de l'Église doit intéresser au style de la louange du soleil, de la lune et des étoiles* » (19). Ce que cela

veut dire concrètement devient déjà plus évident quand on pense à une prière pseude-cyprienne dans laquelle on parle de Dieu comme de « *Celui à qui les anges, les archanges, les martyrs, les apôtres, les prophètes portent louange, dont les oiseaux chantent la gloire, que célèbrent les langues au ciel, sur la terre et dans les profondeurs : toutes les eaux du ciel et sous le ciel te glorifient...* » (20).

Petite histoire de l'orgue

Ce texte est intéressant parce qu'il nous dévoile le principe théologique d'après lequel on a compris « *organon* », désormais appelé simplement « *l'instrument* » (par excellence, en comparaison avec les autres). L'orgue est un instrument théologique, qui a son origine dans le culte impérial. Quand l'empereur de Byzance parlait, un orgue jouait, parce qu'il symbolisait l'union de toutes les voix du cosmos. Le jeu d'orgue pendant le discours de l'empereur signifiait donc : quand l'empereur-dieu parle, le cosmos résonne ; sa parole, en tant qu'elle est divine, réunit tous les accents de l'univers. *L'organon* est l'instrument cosmique, et comme tel la voix du souverain, de l'empereur qui règne sur le monde (21).

A cette coutume de Byzance, Rome a opposé la christologie cosmique, et la fonction cosmique du vicaire du Christ. Ce qui convenait à l'empereur convenait *a fortiori* au pape. Il ne s'agit pas là de problèmes superficiels de prestige, mais de la représentation publique, politique et culturelle des charges pontificales. A l'exclusivité de la théologie impériale, qui livrait de plus en plus l'Église à l'empereur et dégradait les évêques au rang de fonctionnaires impériaux (22), Rome a opposé la prétention cosmique du pape, et du coup la dimension cosmique de la foi, indépendante de la politique et supérieure à celle-ci. Pour cette raison, l'orgue devait aussi résonner durant la liturgie pontificale.

Cette assumption de la théologie impériale sera mal acceptée par notre « science » théologique actuelle, qui y dénoncera pêle-mêle l'impérialisme constantinien et le centralisme romain, bien pires que l'hellénisation. Mais en fait, après ce qui a été dit plus haut, les raisons contraignantes et la logique interne du christianisme foncier du processus devraient transparaître : par ce détour circonstanciel, la « *synagocalisation* » de l'Église a été évitée et la prétention de la foi chrétienne à assumer l'héritage du Temple en le transcendant dans l'universel s'est mise en oeuvre. L'histoire de l'orgue restera d'ailleurs encore longtemps théopolitique : si un orgue joue à la cour carolingienne, c'est pour exprimer une revendication d'égalité avec Byzance ; parallèlement, l'usage romain se transmet par la suite aux évêques et aux abbés ; et il y a de cela moins d'une génération, dans nombre de monastères, la récitation du Notre Père par l'abbé était encore accompagnée par l'orgue — ce qui doit être compris comme un héritage direct de cette conception cosmique de la liturgie (23).

A partir de là, nous pouvons formuler notre thèse : une musique religieuse à visée artistique n'est pas contraire à l'essence de la liturgie ; mais elle est une

120) *Ibid.*, p. 352.

121) Je dois tout ce développement au T.R.P. Abbé Urbanus Bomm de Maria Laach.

(22) Cf. A. Grillmeier, « *Auriga Mundi (Zum Reichskirchenbild der Briefe des sog. Codex Encydius 1458)* », dans *Mit ihm und in ihm*, Fribourg, 1975, p. 386-419.

(23) Je dois également ce fait au T.R.P.U. Bomm.

(17) Voir à ce sujet le même article cité note 15 et le livre de Ch. von Schönborn cité note 6, spécialement p.77-85: « *Origène et les racines de la théologie anti-icônique* ».

(18) Cf. E. Peterson, *loc. cit.* (note 13), p.334s. (19) *Ibid.*, p. 359.

forme d'expression nécessaire de la foi en la gloire universelle de Jésus-Christ. La liturgie de l'Église a le devoir impérieux de percevoir le chant à la gloire de Dieu que recèle le cosmos et de le faire résonner. C'est ce que signifie l'orgue. L'essence de la liturgie, c'est de transposer le cosmos, de le spiritualiser dans le chant de la louange pour le délivrer ; c'est d'humaniser le monde.

RESTE une dernière question : celle de la sacralité, de la distinction entre musique sacrée et musique profane. Elle était bien présente dans l'Église des Pères, mais presque complètement dissimulée sous d'autres problèmes. La question se pose explicitement lors de la séparation entre culture sacrée et culture profane au XIV^e siècle, puis de nouveau avec acuité à l'époque de la Renaissance. Elle s'était déjà manifestée au XI^e siècle avec l'apparition de la musique polyphonique.

Pendant « l'exil » des papes en Avignon, les habitudes romaines se trouvèrent confrontées aux inventions de l'art français (24). L'Église eut en quelque sorte à choisir entre un refus puritain des nouvelles formes musicales et une adaptation à celles-ci qui aurait enlevé à la liturgie son caractère propre et l'aurait empêchée de rester une source de réalité humaine indépendante de toute mode. Dans la constitution *Docta SS. Patrum* promulguée en 1324-25, Jean XXII trouva la voie, qui était plus qu'un compromis au sens d'une moyenne arithmétique : « *Ce n'est pas la polyphonie en soi qui fut récusée..., mais le remplacement de la mélodie grégorienne par une polyphonie qui agit trop exclusivement sur les sens et exclut toute visée liturgique tant par la sonorité, le mouvement rythmique... que par l'expression* » (25). Le pape disait : « *Que des chants polyphoniques à caractère mélodique s'unissent aux simples chants d'Église, mais de façon à ce que l'intégrité de la mélodie ne souffre aucun dommage* » (26). Ce qui signifie respect du texte, dominance de la mélodie et renvoi à la structure du choral comme point de départ de la polyphonie d'Église, contre une conception qui fait du texte un prétexte et le détruit, contre aussi l'accentuation des « effets » musicaux qui, en étourdissant les sens, obscurcissent l'intelligence.

Le concile de Trente a confirmé et approfondi ces dispositions : rien de profane ne doit « *se rencontrer dans les chants spirituels et dans la partie instrumentale; que tout soit hymne et louange à Dieu* ». Il ne s'agit pas de chatouiller agréablement mais vainement les oreilles, et plutôt de faire passer et accompagner le sens des paroles et des actes liturgiques pour que le cœur des fidèles soit transporté (*rapiantur*) vers le désir de l'harmonie céleste et de la participation aux félicités des bienheureux (27). Si l'on parle ici de ravissement (*raptus*) et de désir (*desiderium*) orientés vers l'harmonie céleste, on suppose une force de transposition telle qu'une activité fonctionnelle ne pourrait jamais la provoquer, et qui exige une inspiration au-delà du présent rationnel. Hubert Jedin a récemment montré que l'influence bien connue de la messe du pape Marcel sur les Pères du concile n'est pas une simple légende, mais a un solide fondement historique :

(24) K. G. Fellerer, « Die *Constitutio Docte SS. Patrum* Johannes XXII. », dans *Geschichte der katholische Kirchenmusik*, Cassel, 1972, p. 379 s.

(25) *Ibid.*, p. 379.

(26) *Ibid.*, p. 380.

(27) Fellerer, « Das Konzil von Trient und die Kirchenmusik », *op. cit.*, vol. II, p. 9.

c'est l'œuvre qui doit convaincre, et non la théorie, qui ne peut que suivre l'œuvre (28).

Il ne faut évidemment pas chercher dans ces textes conciliaires des recettes valables pour tous les temps. Les autres déclarations du Magistère de l'Église sur la musique sacrée (comme celles faites en notre siècle par Pie X, Pie XII et Vatican II) ne sont pas inutiles ! Mais l'essentiel reste valable : la liturgie demande, pour être conçue et mise en œuvre dans l'esprit de la foi, cette transposition artistique de la musique du cosmos dans la musique des hommes à la gloire du Verbe fait chair. Une telle musique est soumise à une loi plus rigoureuse que la musique du quotidien : elle se doit au Verbe et de conduire à l'Esprit.

La musique religieuse est donc toujours obligée de chercher sa voie de nouveau en combattant sur deux fronts : face à l'orgueil puritain, elle doit justifier la nécessaire incarnation de l'esprit dans l'acte musical ; vis à vis du quotidien, elle doit rechercher le chemin de l'esprit et du cosmos vers le divin. Là où il y a réussite, c'est à chaque fois un don ; mais ce don ne peut être reçu sans la préparation où nos efforts et notre peine vont à sa rencontre. Là où de telles tentatives sont poursuivies dans la foi ne s'exerce pas seulement une activité aimable et secondaire. C'est au contraire une dimension indispensable de la vie chrétienne qui est ouverte, et une dimension fondamentale de l'homme, sans laquelle culture et humanité tombent irrémédiablement en ruines, rongées de l'intérieur.

Cardinal Joseph RATZINGER

(traduit de l'allemand par Jean-Pierre Fels)

(28) H. Jedin, *Geschichte des Konzils von Trient*, IV, 1, Fribourg, 1975, p. 208 et 345, n. 47, où il est dit : « La version répandue par Agazzari, que la messe du pape Marcel a retourné les Pères conciliaires, était autrefois considérée comme une légende... Qu'elle ne manque pas de tout fondement a été rendu vraisemblable par O. Ursprung ».

Joseph Ratzinger, né en 1927. Prêtre en 1951. Thèses sur saint Augustin et saint Bonaventure. Membre de la commission théologique internationale. Professeur de théologie dogmatique à Münster, Tubingue et enfin Ratisbonne. Archevêque de Munich et cardinal en 1977. Parmi ses publications traduites en français, outre plusieurs articles dans *Communio*, on relève : *Foi chrétienne hier et aujourd'hui*, Tours, Marne, 1969 ; *Le nouveau peuple de Dieu*, Paris, Aubier, 1971 ; *Le Dieu de Jésus-Christ (Méditation sur Dieu-Trinité)*, coll. « Communio », Fayard, Paris, 1977. A paraître prochainement (dans la collection « Communio » chez Fayard) : *La vie éternelle*. L'article publié ici est la reprise d'une conférence donnée à l'École Nationale Supérieure de Musique de Stuttgart à l'invitation du prof. Dr. Walter.

Pierre-Marie HASSE

Perceval le Gallois ou le Graal intérieur

Le dernier film d'Eric Rohmer parvient à rendre visible ce qui ne peut se voir : l'intériorisation même de la quête du Graal.

L'ART de mettre des actes en paroles, c'est le récit ; l'art de mettre un récit en actes, c'est la comédie. Le récit, lorsqu'il est fidèle, atteint la vérité. La comédie, lorsqu'elle est juste, crée l'illusion. Et l'illusion arrive à sa perfection dans le cinéma.

Supposons maintenant, comme c'est le cas dans *Perceval*, que le récit demeure ce qu'il est en sa vérité au moment même où il est mis en acte : chacun des acteurs est simultanément le récitant de ce drame qu'il joue et le héros, partant de soi comme du héros, nous dit lui-même ce qu'il est dit avoir fait ou pensé ou dit, en le faisant ou en le pensant ou en le disant au discours direct ou indirect, selon les nécessités du récit. Alors, plus de pensée qui ne le soit tout haut, plus de jeu qui ne soit déjà joué, toute illusion se dissipe, comme par un tout autre enchantement. Si ce n'est plus du cinéma, c'est pour autant que tout le côté « cinéma » du cinéma s'y trouve découvert, afin qu'il n'y reste plus rien que de naïf et de vrai tout à la fois, de cette vérité qui sort de la bouche des enfants : car eux aussi parlent naturellement d'eux-mêmes à la troisième personne, comme en parlerait un autre à un autre en quelque mystérieux concert de trois qui ne font qu'un.

Mais un tel usage n'est jamais mieux fondé que lorsque le conte est celui du Graal, c'est-à-dire de ce ciboire où est

parlant de lui-même indirectement à travers son prêtre : le prêtre le premier est ce récitant du récit de la Cène qui en devient acteur, en ce moment de la consécration où ce n'est plus lui qui parle mais le Christ qui parle en lui — la Parole se faisant elle-même nourriture. Il n'est que cette Parole dont la récitation de Perceval puisse recevoir un sens, ou plutôt sa mesure : ce qui nous est signifié, c'est qu'à l'inverse du prêtre, Perceval n'est que son propre interprète, — Perceval joue à être Perceval.

Aussi voit-il passer devant lui le Graal sans comprendre ni demander rien, quelque désir qu'il en ait, car on lui a enseigné à parler, pour être un sage, le moins possible : et ainsi laisse-t-il en même temps l'occasion qui lui était donnée par une seule question, alors, de délivrer du sort qui leur était jeté le Roi pécheur, gardien du Graal, et son royaume. S'il pêche, c'est par obéissance, mais s'il obéit, c'est à la lettre, et cette obéissance littérale est ce qui lui interdit la révélation, l'irruption de l'éternité dans son propre temps, puisqu'en cette occasion ce n'est rien de moins que l'éternité qui lui passe devant. C'est parce qu'il pense répondre parfaitement à ce qui lui est demandé qu'il ne demande rien, donc ne reçoit rien, se réservant pour plus tard une enquête au lieu de la requête où il s'ouvrirait au présent de ce qui lui est donné. Or « *Malheureux est celui qui voit / Aussi beau temps qu'il lui convienne /*

Mais attend qu'encor plus beau vienne ». La faute de Perceval est d'avoir pris son temps, comme il s'est pris lui-même à son récit, dans une obéissance littérale à ce jeu où tout est déjà joué, encore que chacun n'y joue que le rôle qui lui plaît.

C'EST par la même obéissance aveugle qu'il s'est rendu innocemment coupable envers une jeune fille, pour « obéir » à sa mère avec un scrupule qui tranche sur l'inattentive impatience qu'il avait montrée à son écoute. Mais la contradiction n'est qu'apparente, et ce scrupule n'a d'autre fin que de racheter cette impatience, la précipitation avec laquelle il la quitta, pour suivre non pas les recommandations maternelles, mais le cours de cette sienne histoire qu'il se raconte. Son obéissance du présent règle ses comptes avec sa dépendance du passé, la faute faisant, de ce qui n'est que demande, obligation. Il n'obéit jamais que par acquit de conscience, pour ne plus avoir à obéir. Voilà pourquoi l'ermite, auquel il s'accusera de son silence devant le Graal, refusera de reconnaître là son péché, le renvoyant à celui d'avoir abandonné sa

mère et de n'avoir pas voulu d'autre origine que celle qu'il se donnerait : « *Ce péché ta langue trancha* », lors du passage du Graal, au moment de faire ce pour quoi la parole nous est donnée, c'est-à-dire demander : attester que l'on attend d'un autre .que soi ce que l'on ne peut tenir de soi. Et ce péché « originel » de Perceval, qui va l'assujettir à la lettre d'une loi, aura lui-même été précédé de la tentation sur laquelle s'ouvre le récit : la rencontre de chevaliers dont il prend l'un pour Dieu, et qui suscite en lui le désir de devenir comme Dieu même, ou « du moins selon l'image qu'il s'en fait. Car *Le dedans et le dehors / Ne forment qu'un comme il me semble* ». Or le dehors, ce sont les armes et l'armure, qui rend invulnérable, symboles de la puissance et de l'incorruptibilité divines. Et c'est de l'armure qu'il dira : « *Dieu en garde les biches et les cerfs / Car nul occire n'en pourrais* », en un mouvement inverse de celui du Christ : lui qui « ne retint pas jalousement le rang qui l'égalait à Dieu », mais qui « s'étant comporté comme un homme / S'humilia plus encore / Obéissant jusqu'à la mort / Et à la mort sur une croix ».

C'est pourquoi la seule pénitence qui convienne au péché de Perceval, c'est de prendre sa croix et de vivre la passion du

ABONNEMENTS

Un an (six numéros)

France : 100 FF

Etranger : 110 FF

Par avion : 120 FF (ou leur équivalent)

Suisse : 45 FS

Belgique : 780 FB

(« Amitié Communio »,
C.C.P. : 000-0566-165-73,
rue de Bruxelles 61 - 5000 Namur)

Abonnement de parrainage (en plus de son propre abonnement) : 80 FF, 40 FS, 650 FB ; par avion : 100 FF (ou leur équivalent).

Abonnement de soutien à partir de 150 FF, 1200 FB, 90 FS, etc.

Le numéro : 18 FF en librairie, 20 FF en expédition franco, ou leur équivalent.

28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

Tél. : (1) 527.46.27

C.C.P.: 18.676.23 F Paris

Les abonnements partent du dernier numéro paru (ou de celui indiqué sur le bulletin d'abonnement au verso).

Pour tout changement d'adresse, joindre la dernière enveloppe et la somme de 3 FF (ou leur équivalent) en timbres.

Pour éviter erreurs et retards, écrire lisiblement nom, adresse et préciser le code postal.

Dans toute correspondance, joindre autant que possible la dernière enveloppe, ou le numéro de l'abonnement.

novembre 1979

L'HISTOIRE DE L'ÉGLISE — Claude Bruaire, Guy Bedouelle, Hans-Urs von Balthasar, Jean-Robert Armogathe, Aloysius Grillmeier, etc.

janvier 1980: « II souffrit sa Passion »

mars 1980: la violence

mai 1980: les religions de remplacement

Conformément à ses principes, la Revue Catholique Internationale : Communio est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie et spiritualité catholiques: Réponse et retour des manuscrits ne sont pas garantis.

Sujets déjà traités

tome I (1975-1976) : 1. **La confession de la foi** *

2. **Mourir** *

3. **La création** *

4. **La fidélité** *

5. **Appartenir à l'Eglise** *

6. **Les chrétiens et le politique** *

7. **Exégèse et théologie** *

8. **L'expérience religieuse**

tome II (1977) : 1. **Jésus, « né du Père avant tous les siècles »** *

2. **Les communautés dans l'Eglise** *

3. **Guérir et sauver** *

4. **Au fond de la morale** *

5. **L'Eucharistie (I)** *

6. **La prière et la présence (Eucharistie-I)** *

tome III (1978) :

1. « **Né de la Vierge Marie** » *

2. **La justice** *

3. **La loi dans l'Eglise**

4. **La cause de Dieu**

5. **La pénitence** *

6. **La liturgie** *

tome IV (1979) :

1. « **Il a pris chair et s'est fait homme** » *

2. **Laïcs ou baptisés**

3. **Satan, « mystère d'iniquité »**

4. **L'éducation chrétienne**

* Ces numéros sont déjà totalement épuisés, et il ne reste plus que quelques exemplaires disponibles des autres numéros parus.

Dépôt légal : troisième trimestre 1979 - N° de Commission Paritaire : 57057 - N° ISSN : 0338 781 X - Imprimerie TIP, 8, rue Lambert, 75018 Paris, tél. : 606.87.91 - Le directeur de la publication : Jean Duchesne.

Christ. Le génie de Rohmer est d'avoir donné cette seule fin possible au roman inachevé de Perceval, et on peut dire que la seule idée de cette fin suffit à nous garantir la profondeur de son interprétation du texte de Chrétien de Troyes.

La pénitence de Perceval est véritablement une fin — non le moyen d'une réparation — parce qu'elle est d'abord le dénouement de tous les noeuds de son péché, qui l'attachaient au fil de sa propre histoire. Pour la première fois, le temps de Perceval coïncide avec celui de l'éternité, qui est le temps liturgique. C'est un Vendredi saint qu'on le voit mimant la Passion du Christ : et s'il ne dit plus un mot, c'est que toute la Parole est au chœur, c'est-à-dire à l'Eglise, dans le temps même où il en est animé. Il en atteste la vie, puisqu'il en est animé. En cette obéissance parfaite où il n'a rien à dire, ni même rien à redire, ce n'est plus lui qui vit, c'est la Parole qui vit

en lui. En un sens il n'est plus qu'une image du Christ : mais c'est parce qu'il n'est plus rien d'autre que dès le moment où la couronne d'épines est posée sur sa tête, le sang commence à couler de cette image. Il coulera encore à la crucifixion, et la Passion s'interrompt sur la pénétration de la lance au côté de Perceval, cette même lance qui accompagnait le Graal dans le château du Roi Pêcheur : « la lance qui saigne ». Aussi peut-on dire qu'à ce moment précis s'achève la quête du Graal. Ce que Perceval ne voyait et ne cherchait que du dehors, il l'a trouvé maintenant et le connaît du dedans. La dernière image nous le montre chevauchant à nouveau, libre cette fois et rendu à lui-même. On ne voit pas ses mains qui portent les stigmates de la croix. Mais ce sont des mains de ressuscité.

Pierre-Marie HASSE

Pierre-Marie Hasse, né en 1948. Marié. Professeur de philosophie à Paris. A collaboré à la revue *Résurrection*.

BULLETIN D'ABONNEMENT

à retourner 28, rue d'Auteuil - F 75016 Paris

(pour la Belgique : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 61, B 5000 Namur)

NOM : Prénom •

Adresse :

Code postal

Nouvel abonnement, à partir du n° inclus (voir ci-contre) (1)

Ré-abonnement (numéro de l'abonnement :) (1)

Tarif : (voir au dos, p. 95)

Règlement joint par : C.C.P. - Mandat-carte - Chèque bancaire - Espèces (1).

Date : 1979

Signature :

(1) Rayer les mentions inutiles.