

revue
catholique
internationale



communio

L'examen de conscience

« Tu me scrutes, Seigneur, et tu sais !
Tu sais quand je m'assois, quand je me lève ;
de très loin tu pénètres mes pensées. »

Psaume 138, 1-2

« Fais-toi juge de tes actes ; cite-toi à ton propre tribunal ; souvent
aussi condamne-toi ; ne te renvoie pas impuni. Que la justice siège
comme juge en permanence ; que la conscience compare en
prévenue et s'accuse elle-même. Personne ne t'aime plus que toi ;
personne ne te jugera avec plus d'équité ».

Guillaume de St Thierry, *Lettre aux frères du Mont-Dieu*,
éd. J. Déchanet, Cerf, [1975], 2004 p. 229

Le Repentir de Pierre, sculpture réalisée par Giovanni d'Enrico, vers 1640, complétée au ^{xix}^e siècle (Sacro Monte de Varallo, chapelle 26). À la fin du ^{xv}^e siècle, le franciscain Bernardino Caimi eut le projet de reproduire en Italie les lieux de pèlerinages qu'il avait connus en Terre sainte et fit construire les premières chapelles de Varallo. Très vite, Gaudenzio Ferrari, peintre, sculpteur et architecte, donna une importance essentielle à la représentation visuelle des mystères du salut à travers des statues grandeur nature placées dans un décor sculpté et peint. La formule s'étendit rapidement à d'autres lieux du Piémont et de Lombardie. Profondément agrandie et enrichie au fil des ^{xvi}^e et ^{xvii}^e siècles, portée par la réforme borroméenne, la « Nouvelle Jérusalem » de Varallo invite le pèlerin à s'associer à chacune des scènes de ce théâtre sacré, au fil des 44 chapelles disséminées sur la sainte colline. Dans *Le Repentir de Pierre*, l'apôtre se détache seul, dominé par le coq qui vient de chanter : la gestuelle théâtralisée permet de saisir l'instant où l'apôtre reconnaît son péché ; elle met aussi en valeur, dans l'expression intense du visage, l'énergie de la contrition.

L'examen de conscience

SOMMAIRE

Éditorial

6 Christophe Bourgeois

Thème L'examen de conscience

15 Florent Urfels : Purifier la conscience

L'Épître aux Hébreux montre les limites de « l'anamnèse des péchés » dans l'ancienne Alliance à la lumière du régime nouveau inauguré par le Christ. Quelle fonction peut encore avoir, pour celui dont le cœur a été purifié à la racine par le sacrifice du Christ, l'examen de conscience ? L'Épître offre une piste pour répondre à cette question.

27 Arnaud Perrot : L'attention à soi-même chez Basile de Césarée

« Sois attentif à toi-même » : l'homélie consacrée par Basile de Césarée à cette phrase du Deutéronome permet de comprendre le dialogue qui se construit entre les exercices spirituels de la philosophie antique et la vie chrétienne. La traduction et le commentaire de cette homélie présentés ici permettent d'esquisser les principaux traits d'une compréhension chrétienne de soi.

39 Augustine Casiday : Connaissance de soi et examen de conscience – Évagre le Pontique (iv^e siècle)

L'examen de conscience est chez Évagre un cas particulier de la connaissance de soi, passage indispensable pour tout progrès spirituel : la conscience d'un manque conduit à attendre du Christ le complément nécessaire pour atteindre la plénitude, et porter à sa perfection « l'icône inachevée ».

49 Pauline Bruley : « C'est un excellent exercice. Il ne faut pas en abuser » – L'examen de conscience dans le *Mystère des saints Innocents*

La réserve formulée par Péguy permet peut-être de situer à sa juste place l'examen de conscience tel que le conçoit le poète. Pour cela, la méditation sur le péché indénombrable et sur « l'abandonnement » de l'homme comptent autant que le point de vue audacieux construit par la prosopopée divine.

61 Michel Sales : Pourquoi examiner sa conscience selon saint Ignace de Loyola ?

À plusieurs reprises, les Exercices spirituels donnent des recommandations précises sur « l'examen particulier » comme sur « l'examen général ». Il apparaît peu à peu que l'examen de conscience tient dans l'itinéraire des Exercices une place centrale car notre conscience est ce milieu divin où, pour tout faire Lui-même, Dieu attend notre décision – ce qu'Ignace appelle notre « élection ».

Dossier La vie consacrée

- 87 Pierre Raffin : Huit cents ans de vie dominicaine
Rappelant l'intuition fondatrice de l'ordre dominicain il y a près de huit cents ans, Mgr Pierre Raffin montre comment les Frères Prêcheurs ont cherché et cherchent encore à répondre à une double mission d'évangélisation, à l'égard des chrétiens comme de ceux qui ignorent l'Évangile.
- 95 Étienne Vetö : La vie consacrée au défi de la mixité et de la communion des états de vie – L'exemple du Chemin Neuf
Beaucoup de nouvelles communautés religieuses offrent une forme de mixité et une communion de différents états de vie. Quelles en sont les conséquences sur la vie consacrée, et quel est le sens même d'une telle vie consacrée ?

Signets

- 104 Jan-Heiner Tück : Adam, où es-tu ? Le pape François à Yad Vashem et la question de l'abîme de l'homme
Inversant la question de la justification de Dieu face à la souffrance, le pape François, lors de sa visite à Yad Vashem, parle d'Auschwitz comme lieu de la révélation de l'inhumanité de l'homme et de la souffrance de Dieu. Sa brève et intense méditation se transforme en prière pour les victimes et pour les bourreaux.
- 109 Grégory Solari : La crise de la philosophie européenne et l'avenir de la liturgie
Si la liturgie ne va toujours pas de soi aujourd'hui, la raison de ce décalage vient non pas d'abord de carences, effectives ou supposées, de la réforme du rituel, mais de la persistance, à l'intérieur de la théologie, d'une épistémologie inadéquate qui s'est constituée en dépendance de la métaphysique classique. Pour accéder au sens de l'énoncé dogmatique, il faut être rendu participant de l'expérience originelle d'où il procède, à savoir se laisser toucher par le Christ, sans mettre de limites ou de conditions a priori à sa manifestation. La liturgie nous rend contemporains de cette expérience originelle dont témoignent les apôtres par l'Écriture.

Nous remercions Jean-Robert Armogathe et Françoise Brague pour leur concours gracieux comme traducteurs.

« L'examen de conscience est-il un exercice démodé ? » se demandait déjà, en 1963, le P. Servais Pinckaers, pour défendre avec vigueur les bienfaits d'un exercice destiné à nous faire « prendre pleine conscience de notre personne morale¹ ». Il n'est pas certain que la question ait perdu de son actualité, tant cette pratique semble être aujourd'hui tombée en désuétude. Certes, le regard sur sa propre existence est souvent sollicité dans la culture chrétienne contemporaine et l'exercice de la mémoire fortement valorisé : mais cette attitude vise surtout à saisir la cohérence d'une histoire personnelle, à faire mémoire des bienfaits reçus de Dieu – et non à examiner ses propres actes pour approfondir le jugement moral que l'on porte sur eux.

Certaines des préventions contemporaines à l'égard de cette pratique traditionnelle ne sont peut-être pas sans fondement. Si l'on ouvre l'un des nombreux fascicules intitulés *Examen de conscience* largement distribués à la fin du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle, la description n'est guère engageante.

On ne doit jamais se présenter au tribunal de la pénitence sans préparation ; or, cette préparation renferme trois choses : 1^o la prière pour demander à Dieu la grâce de faire une bonne confession ; 2^o l'examen qui consiste à rechercher soigneusement dans sa mémoire l'espèce, le nombre et les circonstances de ses péchés ; 3^o la contrition qui est une douleur et une détestation des péchés qu'on a commis avec la ferme résolution de ne plus offenser Dieu à l'avenir. Faute de l'une de ces préparations, on s'expose à faire une confession nulle ou sacrilège, tant elles sont indispensables².

L'examen de conscience est d'emblée limité à un exercice préparatoire qui conditionne l'efficacité du sacrement. S'il vise un dénombrement exhaustif, c'est dans une finalité à première vue toute négative : il s'agit d'abord et avant tout de pallier le risque d'oublier certaines fautes. Le fascicule se présente d'ailleurs très classiquement comme une liste des péchés possibles, recensés avec minutie en suivant l'ordre du Décalogue. Le P. Bordeyne rappelait qu'un certain nombre de catéchistes conservent des « souvenirs négatifs – voire traumatisants » de ces « listes » qu'ils ont connues dans leur enfance, ce qui explique probablement que la pratique ne soit plus transmise³. Il y a peut-être

1 *La Vie spirituelle*, 1963, n° 494, mai 1963, p. 537-553.

2 *Examen de conscience*, avertissement, Imprimerie de Trenel, St Nicolas du

Port, 1841

3 « Examen de conscience et vie morale », *La Maison-Dieu*, n° 214, 1998/2, p. 65.

plus grave : si la définition de la contrition que propose un tel texte est exacte, sa fonction d'exercice préparatoire risque fort de la réduire à un état d'âme, voire un sentiment bien proche de l'attrition, en la détachant du véritable dynamisme propre à la *metanoia* chrétienne. Voilà l'examen de conscience presque réduit à une caricature : dénombrer des maux pour s'en affliger, afin de conjurer la peur du sacrilège.

On comprend l'appel à la mesure lancé par Péguy dans le *Mystère des saints Innocents* : « C'est un excellent exercice. Il ne faut pas en abuser ». Dans son article, Pauline Bruley montre en particulier comment certaines affirmations du poète engagent une critique résolue de l'obsession du dénombrement développée par la catéchèse de son temps. Mais son analyse montre aussi que cette méfiance n'est pas liée, comme pourrait le penser une approche psychologisante très en vogue aujourd'hui, à la peur d'une pratique culpabilisante. Si, dans le discours que Péguy lui prête, Dieu rejette l'image du « registre parfait » des péchés, c'est que le livre de compte ne considère le péché que « de l'extérieur », ce qui est moins une manière de le dramatiser qu'une manière de le neutraliser⁴.

Il est probable que le ressassement et la rumination des fautes, le décompte sans cesse repris des manquements à la règle finissent par fatiguer et épouvanter l'âme au lieu de la fortifier. Mais la raison n'en est peut-être pas que de tels examens parlent trop du péché mais plutôt qu'ils en parlent mal et demeurent captifs, contrairement aux apparences, d'une forme d'anesthésie spirituelle. Il y a fort à parier que la disparition pure et simple de l'examen de conscience avant la confession ne soit nullement un remède, dans la mesure où la difficulté n'est peut-être pas liée à la pratique elle-même mais à la logique dans laquelle elle s'inscrit : la pénitence ne saurait être guidée par la peur de manquer à une règle tout extérieure ou par l'angoisse du sacrilège, elle tend autant que possible à s'enraciner dans l'amour du bien pour lui-même. Or celui-ci ne se déploie pas en l'homme sans la formation et l'exercice du jugement moral qui lui permet de recevoir la norme comme une loi intérieure, c'est-à-dire comme un bien ordonné à son accomplissement authentique. Étrangement, la conception du sacrement de pénitence n'a peut-être pas connu le renversement qu'on lui attribue parfois dans les mentalités catholiques : de l'insistance sur la nécessaire exhaustivité des aveux pour obtenir le pardon sans risque à l'insistance contemporaine sur un pardon qui agit indépendamment de celui qui le reçoit, la même éclipse du progrès proprement moral et humain, dont jaillit la pénitence sacramentelle et auquel elle reconduit, semble opérer. Comme l'écrit le P. Bordeyne, « le sacrement du pardon, souvent tenu pour un

4 Voir son article, p. 49

Éditorial ● dispositif-clé de la formation de la conscience morale, a sans doute plus à le devenir qu'à le redevenir⁵».

Examen de conscience et exercice spirituel

Les contributions rassemblées dans ce numéro montrent à l'évidence que la tradition de l'examen de conscience révèle des pratiques plus riches que le dénombrement préparatoire des fautes commises. Il est d'ailleurs significatif que Michel Foucault s'y soit intéressé en l'abordant comme l'une des « techniques », c'est-à-dire l'un des arts au sens ancien du terme, qui manifestent le « souci de soi » dans la philosophie antique conçue comme « spiritualité⁶ ». Traduction postmoderne de la *cura animae*, on sait que l'expression « souci de soi », dérivée de l'*epimeleia heautou*, désigne le « soin » avec lequel le sujet se construit comme sujet et découvre la vérité non comme un objet extérieur à lui mais comme un itinéraire de métamorphose de soi. Il importe peu à notre propos de savoir si la mise en série qu'il opère est rigoureuse et si elle permet ou non de faire de chaque mode de subjectivation un processus historiquement situé⁷ ; on ne cherchera pas non plus à savoir si la subjectivation est ou non une construction que l'on peut historiciser : ce n'est pas le lieu de discuter cette problématique. En revanche, son intérêt pour l'examen de conscience comme une des formes de ce « souci » indique qu'il est peut-être un lieu décisif pour comprendre la finalité de l'exercice de soi dans la vie chrétienne.

Ce numéro n'a pas pour objectif de décrire un parcours archéologique et de retrouver coûte que coûte l'origine ancienne, biblique ou extrabiblique, de l'examen de conscience moderne⁸. En revanche, le cadre monastique dans lequel la pratique s'élabore, avant que ses formes canoniques ne se fixent vers le XII^e siècle, permet de le saisir au sein d'une dynamique ascétique dont il convient de mesurer la cohérence d'ensemble.

Au VI^e siècle, Dorothée de Gaza est, par exemple, un bon témoin du développement de cette pratique, devenue en son temps non une simple attitude mais bien un exercice répété auquel des moments précis sont dévolus.

5 Art. cité, p.63.

6 Voir par exemple *L'Herméneutique du sujet*, Gallimard/Le Seuil, 2001, p.460-464.

7 Ainsi, dans l'ouvrage cité, les p.460 et 461 rapprochent d'une manière peut-être discutée un exercice pythagoricien et un exercice stoïcien.

8 Voir en particulier l'article détaillé de H. JAEGER sur « L'examen de conscience dans les religions non-chrétiennes et avant le christianisme », *Numen*, 6/3, déc. 1959, p.175-233. Dans le *Dictionnaire de spiritualité* (vol.4), on doit à J. C. GUY un exposé sur les Pères de l'Église et à I. NOYE une enquête sur le Moyen-Âge et les Temps Modernes, Paris, Beauchesne, 1961, col. 1801-1831.

Les Pères ont dit comment chacun devait périodiquement purifier sa conscience en examinant chaque soir comment il a passé la journée, et chaque matin comment il a passé la nuit, puis en faisant pénitence devant Dieu pour les péchés qu'il a vraisemblablement commis. Mais en vérité nous qui commettons de nombreuses fautes, nous avons bien besoin, oublieux que nous sommes, de nous examiner aussi toutes les six heures pour connaître comment nous les avons passées et en quoi nous avons péché⁹.

Dans cette tradition, l'exercice est un moyen de lutter contre les « passions » (*pathê*), ces maladies qui affectent l'âme et empêchent le moine d'atteindre sa véritable stature. Pour cela, l'ascète est invité à *s'examiner* (*éreurnan*), c'est-à-dire rechercher activement ses véritables responsabilités. Le livre XI des *Instructions* ajoute une précision intéressante : il invite à lutter contre les *pathê* quand elles sont encore à leurs commencements, dans l'enfance¹⁰, avant qu'elles ne prennent la force de « l'habitude » (*hexis*), c'est-à-dire qu'elles ne deviennent une disposition ancrée durablement dans la personnalité car dans ce cas l'homme ne peut plus s'en rendre maître « à moins de recevoir l'aide de quelques saints ». Cette attention aux affections naissantes permet de diminuer progressivement, quoique de manière limitée, la fréquence des fautes : « par exemple huit fois au lieu de neuf¹¹ ». On appréciera l'humour d'une telle remarque : loin de toute démesure, cet exercice oblige donc à distinguer ce qui est en notre pouvoir et ce qui ne l'est pas, afin de ne pas s'exercer en pure perte.

On voit d'emblée que cette conception dynamique de l'examen de conscience n'est pas d'abord tournée vers le passé. Le repérage de certaines tendances et de certaines fautes a bien pour objet non seulement la maîtrise de soi mais plus largement le progrès intérieur dont celle-ci est l'une des conditions. Ainsi, dans un examen général pratiqué plus largement « chaque année, chaque mois et chaque semaine », il faut se demander « si nous avons fait quelque progrès, si nous sommes restés sur place, ou si nous ne sommes pas devenus pires¹² ». C'est dire que l'examen de conscience est en réalité orienté vers l'exercice de la liberté au présent. En ce sens, il constitue un moyen d'entretenir et de fortifier une attitude fondamentale du moine qui est la vigilance ou *attention à soi*, à laquelle il doit contribuer. Ne pas être attentif à soi (*prosekhein*) et ne pas examiner (*éreurnan*) sa conduite font partie des manquements qui chassent l'état favorable au progrès spirituel et moral, la *crainte de Dieu*¹³. À l'opposé du véritable « souci » (*epimeleia*), ils conduisent à la « négligence » (*ameleia*) et à l'anesthésie spirituelle (*anaisthêsia*). Sensibilité, prévenance et lucidi-

9 *Didascalai*, XI, 117, in *Œuvres spirituelles*, éd. Lucien RÉGNAULT et J. de PRÉVILLE, Cerf, [1963], 2001.

10 *Ibid.*, XI, 116

11 *Ibid.*, XI, 120.

12 *Ibid.*, XI, 111.

13 *Ibid.*, IV, 52.

Éditorial ● té : on voit qu'il s'agit non d'un rigorisme scrupuleux mais bien des traits distinctifs de tout amour profond et authentique.

Arnaud Perrot s'intéresse à ce lien initial décisif entre vigilance (*prosoché*) et examen de conscience, en commentant précisément l'homélie que Basile de Césarée consacre à cette exhortation extraite du *Deutéronome* : « Sois attentif à toi-même » (*Deutéronome* 15, 9). Il nous permet de comprendre plus précisément la relation entre l'examen de conscience tel qu'il est pratiqué dans les communautés monastiques des premiers siècles et les « exercices spirituels » de la philosophie antique, en particulier dans le cadre du stoïcisme. Pierre Hadot l'avait déjà fait remarquer dans son ouvrage fondateur, *Exercices spirituels et philosophie antique*. On ne s'étonnera guère de voir la pratique monastique puiser parfois dans le trésor des pratiques stoïciennes qui définissent précisément le champ d'action d'une liberté au présent, en particulier dans ce travail de « délimitation du moi » que Pierre Hadot a étudié dans *La Citadelle intérieure*, en montrant qu'à « la prise de conscience par laquelle on découvre le moi psychologique [...] s'oppose ainsi la prise de conscience du moi en tant précisément que principe directeur capable d'accéder à la sphère de la moralité¹⁴ ». L'opposition est significative : l'enjeu de l'examen n'est pas l'introspection ni même peut-être l'analyse des ressorts psychologiques cachés de nos actions et de notre personnalité – aussi subtile et nécessaire fût-elle. Il révèle à soi-même le trésor que l'on risque trop souvent d'oublier, sa liberté. Si l'attention à soi a pour finalité « d'orner et de faire briller l'âme » comme l'affirme saint Basile, cela signifie qu'il est capable de reconnaître et de promouvoir la beauté de celle-ci.

Mais la contribution d'Arnaud Perrot sur l'homélie de Basile de Césarée invite peut-être à relativiser le jugement de Pierre Hadot, selon lequel la systématisation de l'examen de conscience dans le christianisme ancien y aurait introduit « un certain style de vie, une certaine attitude spirituelle, une certaine tonalité spirituelle qui ne s'y trouvait pas originellement », en particulier par le recours à un « *training* » ou la « technique de l'introspection » qu'il favorise¹⁵. Si, chez Basile, les paroles du *Deutéronome* sont bel et bien relues à la lumière de la philosophie profane, celle-ci est elle-même « recontextualisée » dans une perspective chrétienne, qui fait du publicain le véritable philosophe. Le « théâtre de soi » s'ouvre ainsi à « une compréhension supérieure de ce qu'est le soi ».

14 *Introduction aux Pensées de Marc-Aurèle : la citadelle intérieure*, [1992], Paris, Le Livre de Poche, 2005, p.202.

15 P. HADOT, « Exercices spirituels

antiques et "philosophie chrétienne" », in *Exercices spirituels et philosophie antique*, 2^e éd., Paris, 1987, Études Augustiniennes, p.63 et p.69.

Si on comprend les choses ainsi, il n'y a donc aucune raison d'opposer connaissance de soi et connaissance de Dieu. On voit alors que se connaître ne signifie pas nécessairement pénétrer, à la manière d'un narrateur balzacien, les failles et les ressorts secrets d'une personnalité, selon une démarche qui remonterait la chaîne des causes et des effets mais comprendre la logique profonde de notre agir, en scrutant d'abord le bien vers lequel il est orienté. Si l'examen de conscience n'a donc pas partie liée, comme on pourrait le croire (que ce soit pour le promouvoir ou le discréditer), avec l'introspection, il entretient une relation dynamique avec toutes les formes chrétiennes de connaissance de soi. Ce numéro de *Communio* ne peut qu'esquisser cette piste de réflexion : en abordant un auteur dont la réception est controversée, l'article d'Augustine Casiday consacré à Évagre le Pontique, permet justement de comprendre comment l'existence chrétienne peut ainsi être conçue comme une « connaissance » de soi, une « gnose » au sens le plus légitime du terme, s'il est vrai que la compréhension de notre logique (de nos raisons ou *logoi*) n'est possible qu'à travers le vrai *Logos* qu'est le Christ. La faille illogique du péché apparaît alors dans toute son absurdité, et peut-être sa noirceur, mais la douleur de cette découverte est alors le contrepoint d'un dévoilement plus lumineux, celui de la ligne vitale de notre élévation à une participation plus entière à la vie divine.

Examen de conscience et loi nouvelle

L'examen de conscience est donc bien un lieu où l'on saisit comment la loi nouvelle de l'Évangile n'annule pas l'effort moral de l'homme mais au contraire le libère, l'ordonne et l'accomplit. C'est pourquoi il faut peut-être le concevoir moins comme une sorte d'exercice préparatoire à l'accueil de la grâce divine que comme un déploiement de la grâce baptismale dans toutes les dimensions de l'existence. Deux contributions de ce cahier invitent tout particulièrement à ce renversement de perspective. Le P. Florent Urfels confronte l'examen de conscience chrétien à « l'anamnèse des péchés » pratiquée dans l'Ancienne Alliance, dont l'Épître aux Hébreux souligne les limites (*Hébreux* 10, 3) et indique que la pénitence chrétienne a pour fondement la purification à la racine opérée par le Christ, qui vient graver au plus intime de l'homme, dans son cœur et ses pensées, la loi divine (*Jérémie* 31, 33-34). La conscience peut ainsi apparaître comme la signification anthropologique de ces « réalités célestes » dont l'auteur de l'Épître dit qu'elles ont été définitivement purifiées par le sang du Christ (*Hébreux* 9, 22-24). L'examen de conscience se trouve ainsi déplacé du parvis au sanctuaire lui-même, dans lequel s'accomplit le culte intérieur.

C'est également l'image du sanctuaire qui conclut l'article du P. Michel Sales, qui emprunte au P. Gaston Fessard la description de la cathé-

Éditorial ● drale ignatienne, dont le « Tabernacle » de « l'Élection » forme le centre. Notre conscience est en effet, pour saint Ignace, ce milieu divin où, pour agir Lui-même, Dieu attend l'engagement de notre liberté. L'examen de conscience occupe une place décisive dans les *Exercices spirituels*. Les paragraphes consacrés à « l'examen particulier quotidien », qui renvoie à la pratique traditionnelle d'un examen centré sur un péché ou un défaut sur lequel se concentre le combat spirituel, et les paragraphes consacrés à « l'examen général de conscience » se trouvent en tête du cahier, après le « Principe et fondement ». Dans une lecture minutieuse, le P. Sales montre comment l'examen constitue la modalité fondamentale des *Exercices*, non seulement parce que l'exercitant est d'abord résolu à suivre « toute manière d'examiner sa conscience » (n° 1) qui lui sera proposée, mais plus radicalement encore parce que l'examen particulier comme l'examen général scandent quotidiennement la pratique des *Exercices*, souvent avec des indications fort concrètes quant à la manière de procéder. Sur le fond, l'examen de conscience apparaît comme l'articulation principale du « Dialogue libre et réciproque entre le Moi de l'homme et le Moi de Dieu » (p. 65) tel que saint Ignace de Loyola le formalise. En ce sens, il ne fait pas nombre avec l'élection mais en constitue la condition de possibilité. « Tout entier christocentrique en même temps qu'ouvert sur le Mystère des personnes divines » (p.73), l'examen de conscience permet à Dieu lui-même d'apporter la réponse au désir le plus profond de celui qui l'implore (voir p. 79), réponse que les sacrements donneront de nourrir et l'Élection de mettre en œuvre.

La synthèse ignatienne a l'avantage de situer la liberté humaine face à l'appel du Christ qui révèle à celle-ci sa propre fécondité, qui dépasse bien souvent ce que l'homme pouvait deviner de lui-même. Dès lors, cet « exercice » fait le lien, à l'intime de la personne, entre la prière préparatoire qui demande d'ordonner la volonté à Dieu (n°46) et la fin proposée dans la « Contemplation pour obtenir l'amour » (n° 230-237). Car le regard sur soi est toujours étroitement mêlé à l'échange de regard entre Dieu et l'homme : « Me regarder également moi-même : ce que j'ai fait pour le Christ, ce que je fais pour le Christ, ce que je dois faire pour le Christ. Enfin, le voyant dans cet état, ainsi suspendu à la croix, parcourir ce qui s'offre à moi » (n° 53). Ce qu'il faut « parcourir » surgit de manière singulière pour chacun dans cette connaissance intérieure du lien intime entre l'exercitant et le Christ.

Dès lors, il semble possible de revenir à notre point de départ. Le lien intrinsèque qui s'est constitué dans la tradition chrétienne entre l'examen de conscience et le sacrement du pardon n'était probablement pas destiné à en réduire le champ d'application mais au contraire à en manifester la véritable portée. D'une part, la grâce sacramentelle vient guérir

et fortifier un dynamisme volontaire sur lequel elle s'appuie pour opérer, la pénitence – qui a pour corollaire à la fois le combat spirituel et la contrition. La dignité du baptisé est bien de s'associer lui-même, par le travail de la volonté et de l'intelligence, à l'action purifiante du Sauveur. Dès lors, il n'y a aucune raison d'opposer l'effort volontaire et l'abandon à la grâce ; l'examen de conscience participe de l'un et de l'autre, peut-être même de l'un par l'autre, parce qu'il implique la reconnaissance active d'une logique de croissance spirituelle inscrite par Dieu au cœur de chaque homme. « L'abandonnement » que décrit Péguy est ainsi, selon l'heureuse formule de Pauline Bruley dans son article, « comme la face passive du consentement ».

D'autre part, le sacrement de pénitence ne se contente pas de nous donner la force qui nous manque pour accomplir ce qui dépasse nos forces, il nous plonge plus radicalement encore dans la dimension filiale de notre liberté et nous situe ainsi à notre juste place – ou plutôt, ce sont là les deux dimensions d'une même et unique grâce sacramentelle. Cette humilité filiale garantit probablement d'une quête de perfection mal comprise : saint François de Sales mettait ainsi en garde une jeune novice contre un « empressement » à être parfaite qui la plongeait dans un examen sans fin de ses imperfections. Il lui rappelait qu'il suffit de servir Dieu « sans finesse ni subtilité, le tout à la façon de ce monde, où la perfection ne réside pas ; à l'humaine et selon le temps, en attendant un jour de le faire à la divine et angélique et selon l'éternité ». Inutile de nous « étonner » ou de nous « contrister » de nos imperfections, ajoutait-il, puisque ces « imperfections » nous sont précisément laissées pour nous exercer à nous « amender doucement »¹⁶. À condition de découvrir que la lenteur et le labeur propres aux « exercices » que l'on répète font entrer dans cette douceur. À condition aussi d'avoir une conception juste de la pénitence et de la contrition : nul doute que le jubilé de la Miséricorde nous y appelle.

Christophe Bourgeois, né en 1975, enseignant les Lettres en classes préparatoires au Centre Madeleine Daniélou et à Sainte Marie de Neuilly, est rédacteur en chef de l'édition francophone de Communio. Il a publié Théologies poétiques de l'âge baroque, la Muse Chrétienne (1570-1630), Paris, Champion, 2006.

16 FRANÇOIS DE SALES, *Correspondance* : DDB, 1980, lettre 63, p. 115
les lettres d'amitié spirituelle, éd. A. Ravier,

Prochain numéro
novembre-décembre 2015

Il s'est anéanti

Purifier la conscience



Florent
Urfels

Le terme de « conscience » [*syneidêsis*], quoique courant en grec hellénistique, est très rare dans la Septante. Le Nouveau Testament l'utilise en revanche largement : trente occurrences, dont vingt dans le seul corpus paulinien. Des deux sens principaux de *syneidêsis* (conscience psychologique ou présence de l'homme à soi, conscience éthique ou lieu d'interpellation de l'homme par un Bien transcendant), Paul retient surtout le second (*Romains 2,15* : « [les païens] montrent que l'œuvre de la Loi est écrite dans leur cœur, car leur conscience en rend témoignage et leurs pensées les accusent ou les défendent tour à tour »). De fait, pour l'anthropologie biblique comme pour l'anthropologie philosophique, la conscience est une instance éthique fondamentale. Elle permet à l'homme de dépasser un rapport immédiat au monde, typique de l'animalité, en posant un regard critique sur ses propres actions pour en juger la conformité à une loi morale universelle et non-écrite (la loi naturelle des stoïciens) et, en ultime analyse, à la volonté de Dieu.

La « purification » [*catharismos* ou *catharsis*], de son côté, appartient originellement au langage du culte. Dans la plupart des religions du Proche-Orient ancien – et Israël ne fait pas ici exception à la règle – l'accès aux temples était conditionné par des règles sévères de pureté rituelle. Le contact avec un cadavre, avec des excréments, avec les fluides corporels liés à la sexualité, les maladies de peau ou les infirmités corporelles, tout cela rendait impur et donc inhabile à offrir un sacrifice réunissant autour de l'autel, pour un banquet sacré, les dieux et les hommes. Dans la plupart des cas, l'impureté n'était cependant pas permanente. Elle pouvait être levée par des bains rituels rendant à nouveau possible l'entrée dans les sanctuaires des dieux.

Dans l'Ancien Testament déjà, le lexique de la pureté s'est chargé d'un sens métaphorique en passant du registre rituel au registre éthique ou spirituel. Cette transposition est bien attestée dans les psaumes. Ainsi cette demande du *Miserere* obéissant à la règle poétique du parallélisme synonymique : « crée en moi un cœur pur [*cardian catharan*], renouvelle en moi un esprit bien disposé ! » (*Psaumes 51,12*), le cœur au sens biblique étant le siège non de l'affectivité mais de la décision, c'est-à-dire la liberté agissante (voir *Genèse 20,5*). On retrouvera le « cœur pur » dans les Béa-

titudes (*Matthieu* 5,8) ainsi que chez saint Paul (*1 Timothée* 1,5; *2 Timothée* 2,22), en concurrence avec l'expression de sens voisin « conscience pure » (*1 Timothée* 3,9; *2 Timothée* 1,3). Il ne s'agit pas ici de promouvoir une morale de la bonne intention mais de se soustraire à tout ce qui perturbe objectivement l'ordination de l'homme à Dieu. Celui qui agit avec un cœur pur ou une conscience pure ne poursuit pas deux objectifs à la fois, sa propre glorification aux yeux des hommes et la glorification de Dieu. Dans le Christ, il subordonne le tout de son existence à la seule gloire de Dieu, même si cela implique le rejet ou l'incompréhension de ses proches.

Parce que la pureté du cœur n'est jamais acquise une fois pour toutes, le chrétien est invité à se livrer régulièrement à un examen de conscience. Nous voudrions rattacher cette pratique à l'enseignement du Nouveau Testament en procédant en trois temps. Dans le premier, nous découvrirons pourquoi le culte israélite a opéré une mutation décisive du concept de pureté en le rattachant à l'éthique. Dans le deuxième, nous examinerons comment l'Épître aux Hébreux interprète la Croix du Christ, grand-prêtre de la Nouvelle Alliance, en clef de purification définitive (eschatologique) de la conscience. Enfin nous relèverons, dans un troisième temps, une aporie apparente de la sotériologie d'Hébreux, aporie que dépasse la pratique catholique de la pénitence sacramentelle et de l'examen de conscience.

Thème

1. Culte et éthique dans l'Ancien Testament

Contrairement à nombre de religions traditionnelles, dans lesquelles le culte rendu aux dieux et la moralité sont deux ordres bien séparés de l'existence humaine, l'Ancien Testament postule nettement la liaison du rite et de l'éthique. Les prophètes d'Israël le répètent à l'envi, Dieu n'agrée pas les sacrifices offerts par ceux qui n'ont aucun souci de la justice, qui spolient les pauvres, vivent dans le mensonge ou l'adultère (voir *Isaïe* 1,11-15; *Jérémie* 7,21-23; *Ézéchiel* 20,25-26; *Osée* 6,1-6; etc.). Mieux encore, cette exigence a été introduite dans le culte lui-même puisque la pureté permettant d'accéder au sanctuaire pour y célébrer un banquet sacré suppose une sorte d'examen de conscience de l'offrant, aidé pour cela par une liste stéréotypée des commandements susceptibles d'avoir été enfreints¹. On en trouve un exemple dans le Psaume 15 qui conditionne le séjour de l'offrant « sous la tente de YHWH » à l'abstention de certains péchés : « il ne calomnie pas avec sa langue, il ne fait pas de mal à son semblable et il ne jette pas le déshonneur sur son prochain. » (*Psaumes* 15,3) Le Psaume 26 (correspondant au *lavabo* de la messe catholique) se situe dans la même ligne, à ceci près qu'il utilise la première personne du singulier :

16 • 1 Voir Jacques GUILLET, « Examen de conscience, II. Dans la Bible », *Dictionnaire de Spiritualité*, t. IV, col. 1799-1801.

Je ne m'assieds pas avec les hommes faux,
je ne vais pas avec les hypocrites.
Je déteste l'assemblée de ceux qui font le mal,
je ne m'assieds pas avec les méchants.
Je lave mes mains en signe d'innocence,
et je fais le tour de ton autel, Seigneur,
pour exprimer ma reconnaissance
et raconter toutes tes merveilles (*Psaumes 26,4-7*).

Or le passage du « il » (*Psaumes 15*) au « je » (*Psaumes 26*) n'est pas du tout anodin. Dans la mesure où l'offrant chante en première personne (ou fait chanter pour lui les lévites) cette déclaration d'innocence, il s'engage par serment en face de Dieu. Toute tromperie sur ce point deviendrait parjure et entraînerait les plus graves conséquences. Une chose est d'offenser un homme, autre chose est d'offenser Dieu ; une chose est d'échapper à la vengeance d'un homme, autre chose de se soustraire à celle du Dieu d'Israël qui, contrairement aux dieux des païens, est omniscient et omnipotent (voir *Psaumes 138*). Ainsi un texte cultuel comme le Psaume 26 a ceci de caractéristique qu'il transpose dans la sphère du sacré des actes que, à première vue, nous pourrions limiter à un horizon mondain de peu d'importance aux yeux de Dieu. En paraphrasant Péguy : « Quand un homme peut commettre un crime sans que ce soit un péché, il n'est pas Juif », de sorte que la réparation de l'offense faite à l'homme doit nécessairement précéder l'offrande d'un sacrifice à Dieu (voir *Matthieu 5,23-24*).

Florent
Urfels

La faiblesse humaine étant ce qu'elle est, il est inévitable que des différends éclatent en Israël comme ailleurs, que des délits et des crimes y soient commis. Que faire quand la Loi de Dieu a été transgressée ? Comment rétablir la justice et l'harmonie dans la communauté des Israélites, ce peuple choisi par Dieu pour y faire demeurer son Nom ? Quel avenir pour le coupable tant il est vrai que Dieu ne désire pas la mort du méchant mais qu'il se convertisse et qu'il vive (voir *Ézéchiel 18,32*) ?

Si la partie lésée est un homme, il revient aux autorités civiles (les anciens et les juges) de mener une enquête, d'identifier le fautif et de déterminer sa peine. Par exemple celui qui a volé devra rendre au quadruple ou au quintuple le bien soustrait à son prochain (voir *Exode 21,37*). Pleinement réintégré dans l'Alliance avec Dieu, le coupable pourra de nouveau participer à la vie culturelle de son peuple.

Si la partie lésée est Dieu, par exemple du fait du non-respect d'un bien sacré ou de la transgression d'un vœu, les autorités civiles sont incompétentes. Le fautif passe *ipso facto* sous la juridiction supérieure du Temple (comme l'*homo sacer* des latins), c'est-à-dire que les prêtres

devront évaluer la gravité du délit et décider de la pénalité correspondante. Celle-ci peut consister en un sacrifice d'expiation (désigné en hébreu par le simple mot de *hattat*, « péché ») à base de sang répandu sur l'autel, un sacrifice de réparation (en hébreu *ašam*) ou encore une amende sacrée versée au trésor du sanctuaire. Après ces rites de désacralisation, le coupable retrouve sa place dans la société des hommes.

Outre ces deux situations peccamineuses relativement claires, l'Ancien Testament envisage le cas des péchés involontaires, comme en *Lévitique* 4,2 : « Quand on pèche *involontairement* [*bišegagah*] contre l'un de tous les commandements négatifs de YHWH et qu'on viole un seul d'entre eux... » (Voir aussi *Lévitique* 4,13.22.27 ; 5,15). La racine hébraïque traduite par « involontairement » est *šgg* qui signifie « errer », « ségarer », et il n'est pas évident de comprendre ce qui est ici visé par le *Lévitique*. L'énigme s'éclaire si l'on remarque que la même racine est utilisée pour les villes de refuge en cas de meurtre involontaire (voir *Nombres* 35,11.15), c'est-à-dire pour un cas limite où il serait injuste de punir de mort le fautif mais où il est impensable de ne rien faire car ce serait nier le devoir de vengeance qui incombe à la famille de la victime. Plus généralement, lorsqu'une affaire ne peut être réglée par la justice des hommes, elle est transférée à la juridiction des lévites afin qu'un rite de purification permette de la solder aux yeux de Dieu. Un exemple éloquent est donné par le *Deutéronome* 21,1-8. Si un cadavre est découvert dans un champ, de sorte que l'on ne peut découvrir le coupable, les anciens de la ville la plus proche doivent prononcer un serment d'auto-imprécation attestant de leur innocence. Puis les lévites brisent la nuque d'une génisse au-dessus d'un torrent et les anciens lavent leur mains sur cette génisse en disant : « Ne charge pas ton peuple Israël de ce sang innocent. » Le *Deutéronome* conclut alors de manière optimiste : « ce sang ne sera pas porté à son compte ! »

Thème

Cette même logique de purification d'un péché dont Israël est collectivement coupable parce qu'il n'a pas été en mesure d'identifier et de punir l'individu responsable se retrouve dans le *Yom Kippour* ou « Jour des Expiations ». En effet la procédure décrite par le *Deutéronome* et le livre des *Nombres* ne s'appliquait qu'à des affaires de meurtre. Mais il y a d'autres manières d'offenser involontairement [*bišegagah*] Dieu, au sens où dans nombre de situations humaines il est impossible de désigner clairement un coupable, de lui imposer une peine idoine puis de le réintégrer dans la communauté d'Israël. Pensons également à toutes les petites infractions à la Loi divine qu'il serait ridicule d'amener aux « portes de la ville », là où siège le tribunal public. Si un Israélite ment à son épouse pour une peccadille, va-t-il devoir consulter un juge pour solder l'affaire aux yeux des hommes et de Dieu ? Pour autant, ces actes qui enfreignent la Loi sans pouvoir être pris en charge par la justice humaine ne sont pas sans conséquences. Selon la conception biblique

du péché, ils secrètent une impureté qui se colle au sanctuaire de Jérusalem comme la limaille sur un aimant. Si rien n'était fait, l'impureté du Temple finirait par être si grande que YHWH serait contraint de désertier le Saint des Saints, ce qui correspondrait purement et simplement à la rupture de l'Alliance, comme au temps de l'Exil à Babylone.

Pour éviter cette catastrophe, le grand-prêtre avait la charge de purifier une fois par an l'ensemble du Temple en utilisant le moyen donné à l'homme par Dieu, c'est-à-dire le sang : « La vie d'une créature est dans le sang et moi je vous l'ai donné, sur l'autel, pour l'expiation de votre vie » (*Lévitique 17,11*). Ainsi le *Yom Kippour* correspond à une sorte de grand nettoyage où non seulement l'autel du parvis et le voile sont purifiés par l'aspersion de sang, mais même le Saint des Saints, la partie la plus secrète du sanctuaire, celle où Dieu descend sur le propitiatoire (voir *Lévitique 16*). La technique employée chasse l'impureté de l'intérieur vers l'extérieur, puis cette impureté est transmise via une imposition des mains au bouc émissaire². Une fois ce rite accompli, le bouc émissaire est chargé de toute l'impureté du sanctuaire. Que faire de cet animal désormais terriblement dangereux ? Un peu comme pour nos déchets radioactifs, on l'envoie dans un lieu inhabité, le désert, et on l'oublie...

2. Accomplissement christologique du Kippour

Florent
Urfels

La procédure mise en œuvre par le rituel du *Yom Kippour* ne pouvait être le dernier mot de Dieu quant au péché de l'homme. En effet, si la purification du sanctuaire opérée une fois l'an par le grand-prêtre assure que l'Alliance ne sera plus jamais rompue comme au temps de l'Exil, l'inconnue planant sur la destinée du bouc émissaire suggère que la cause de l'impureté, c'est-à-dire le péché, est maintenue à distance mais non supprimée. La périodicité même de la fête confirme l'aporie : pourquoi répéter la cérémonie, sinon parce que ses effets seront à terme annulés par les nouveaux péchés d'Israël ?

Par ses rites d'expiation l'Ancienne Alliance dépose donc contre elle-même, ou du moins témoigne-t-elle de son incapacité à communiquer à l'homme la purification totale et définitive de son cœur, de sa liberté d'où dérivent ses actes bons et mauvais. C'est bien en s'appuyant sur cette incapacité que *l'Épître aux Hébreux* va, par contraste, mettre en lumière la nouveauté radicale du sacerdoce du Christ.

N'ayant, en effet, que l'ombre des biens à venir, non la substance même des réalités, la Loi est absolument impuissante, avec ces sacrifices, toujours les mêmes, que l'on offre perpétuellement d'année en

2 Voir Alfred MARX, *Les sacrifices de l'Ancien Testament*, Paris, Cerf, 2000, p.24-26.

année, à rendre parfaits ceux qui s'approchent de Dieu. Autrement, n'aurait-on pas cessé de les offrir puisque les officiants de ce culte, purifiés une fois pour toutes, n'auraient plus conscience d'aucun péché ? Bien au contraire, par ces sacrifices eux-mêmes, on rappelle chaque année la mémoire [*anamnêsis*] des péchés (*Hébreux* 10,1-3).

L'argument est plus subtil qu'il n'y paraît car les rites du *Yom Kippour* ne prennent pas en charge les péchés conscients et délibérés, ceux que l'on peut réparer par un jugement « aux portes de la ville » (juridiction humaine) ou au Temple (juridiction divine). Il s'agit du reliquat, tous ces péchés commis involontairement [*bišegagah*] qui échappent au pouvoir humain de rétablir la justice mais qui, pour autant, ne sont pas sans conséquences sur la relation d'Israël avec son Dieu. L'« anamnèse des péchés » évoquée par *Hébreux* 10,3 ne consiste donc pas dans le souvenir précis des actions mauvaises purifiées par le grand-prêtre, mais plutôt dans l'exact opposé : il est rappelé qu'une multitude de péchés ont été commis en Israël, individuellement ou collectivement, qui n'ont pu être expiés par une réparation reposant sur la seule conscience des fautifs.

Thème

L'impotence sotériologique de l'Ancienne Alliance n'était d'ailleurs nullement inaperçue des prophètes. Ainsi l'oracle de *Jérémie* 31,31-34, intégralement cité en *Hébreux* 8, en annonçait-il une transformation caractérisée par une connaissance intime et personnelle de la volonté divine car inscrite sur les cœurs et non sur des tables de pierre. C'est que la déficience dans la connaissance de Dieu, inhérente à l'extériorité de la Loi, fait du péché une réalité toujours plus profonde que ce qui affleure à la conscience. Au *Yom Kippour*, tout Israël est invité à faire l'expérience de Job : « Job a sincèrement scruté sa conscience et n'y a pas trouvé de faute ; son examen a été assez loyal pour lui donner la force de tenir tête à ses amis » mais il doit découvrir que « Dieu bouscule dans l'homme le témoignage de sa conscience³ ». L'homme ne se souvient plus de son péché mais Dieu, Lui, s'en souvient. Et, par miséricorde, il communique quelque chose de son souvenir à Israël *via* les rites du *Kippour*. Anamnèse non pas de tel ou tel péché en particulier mais du fait même que le péché est toujours plus profond (plus caché) que ce que l'homme en croit savoir. Anamnèse qui maintient le peuple dans l'attente active d'un accomplissement de l'oracle jérémién.

Cet accomplissement advient avec le Christ qui, sur la Croix, opère la purification définitive préfigurée par le *Yom Kippour*.

Si en effet du sang de boucs et de taureaux et de la cendre de génisse, dont on asperge ceux qui sont souillés, les sanctifient en leur

procurant la pureté de la chair, combien plus le sang du Christ, qui par un Esprit éternel s'est offert lui-même sans tache à Dieu, purifiera-t-il notre conscience des œuvres mortes pour que nous rendions un culte au Dieu vivant. Voilà pourquoi il est médiateur d'une nouvelle alliance, afin que, sa mort ayant eu lieu pour racheter les transgressions de la première alliance, ceux qui sont appelés reçoivent l'héritage éternel promis (*Hébreux* 9,13-15).

La perfection du sacrifice de la Croix a fait basculer Israël, et l'humanité avec lui, dans un régime nouveau d'expiation des péchés, un régime eschatologique. Définitivement arraché au monde de la mort et du péché, le baptisé est rendu saint et parfait par le Christ, grand-prêtre de l'Alliance Nouvelle.

Par une oblation unique [le Christ] a rendu parfaits pour toujours ceux qu'il sanctifie. Or l'Esprit-Saint lui aussi nous l'atteste, car après avoir déclaré : *Telle est l'alliance que je contracterai avec eux après ces jours-là* (*Jérémie* 31,31), le Seigneur dit : *Je mettrai mes lois dans leur cœur et je les graverai dans leur pensée. Ni de leurs péchés, ni de leurs offenses, je ne me souviendrai plus* (*Jérémie* 31,33-34). Or là où les péchés sont remis, il n'y a plus d'oblation pour le péché (*Hébreux* 10,14-18).

Ainsi la perfection de l'expiation eschatologique entraîne logiquement la suppression du *Yom Kippour*. En régime chrétien « il n'y a plus d'oblation pour le péché » (*Hébreux* 10,18), non que le pardon divin aurait atteint sa limite mais parce que ce pardon a dépassé toute limite pensable et que, dans le Christ, il purifie le cœur de l'homme jusqu'à la racine de ses actes. La Nouvelle Alliance ne connaît plus qu'un seul rite d'expiation, celui par lequel on en devient partie prenante, et c'est le baptême (voir *Hébreux* 6,2). Quant à « ceux qui une fois ont été illuminés, qui ont goûté au don céleste, qui sont devenus participants de l'Esprit-Saint, qui ont goûté la belle parole de Dieu et les forces du monde à venir, et qui néanmoins sont tombés » (*Hébreux* 6,4-6), il est impossible « de les renouveler [*anakainidzein*] pour une conversion alors qu'ils crucifient pour leur compte le Fils de Dieu et le bafouent publiquement » (*Hébreux* 6,6).

Florent
Urfels

3. Miséricorde ou rigorisme ?

La sotériologie d'*Hébreux* est d'une cohérence et d'une amplitude doctrinale peut-être inégalée dans le Nouveau Testament. Elle saisit génialement la nouveauté de l'Acte du Christ par contraste avec les rites d'expiation de l'Ancienne Alliance, lesquels rites permettent à l'homme de se maintenir historiquement dans une relation avec Dieu mais sans opérer le passage de l'histoire à l'*Eschaton*, de la terre au Ciel, que visent pourtant les patriarches et tous les hommes de foi en Israël (*Hébreux* 11,16 : « ils dé-

sirent une meilleure patrie, c'est-à-dire la patrie céleste»). Le Christ grand-prêtre, accomplissant son office dans les rites de la Nouvelle Alliance, ne se contente pas de maintenir le péché à distance ; il obtient la victoire eschatologique sur le diable en l'expulsant de la conscience, là où la peur de la mort maintenait l'homme dans une situation d'esclavage et de péché (voir *Hébreux* 2,14-16).

Sans doute était-il nécessaire, au moins en un premier temps, de partir de ce contraste entre l'Ancien et le Nouveau pour apprécier à sa juste valeur la nouveauté du Christ. Par sa Passion et sa Résurrection, le Christ a tué la mort et le péché, de sorte que le chrétien n'a tout simplement plus la possibilité existentielle de rester prisonnier des puissances diaboliques. « Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une création nouvelle : l'être ancien a disparu, un être nouveau est là » (*2 Corinthiens* 5,17). « Considérez que vous êtes morts au péché et vivants à Dieu dans le Christ Jésus » (*Romains* 6,11). Mort au péché, le chrétien ne pèche plus – en tout cas il ne devrait plus pécher gravement.

Thème

Confronté aux défections de ses membres, particulièrement l'apostasie en période de persécutions, le christianisme primitif avait une telle conscience du caractère inassimilable du péché par la Nouvelle Alliance qu'il a d'abord adopté une posture que nous qualifions aujourd'hui de rigoriste. Après le baptême, aucun pardon sacramental ne pouvait être concédé au fautif, mais l'Église priait pour lui et l'abandonnait à la miséricorde de Dieu pour le jour de sa mort. Position rigoriste donc, mais pleinement justifiée du point de vue du développement de la doctrine chrétienne. Car si la Nouvelle Alliance entretient un double rapport de rupture et de continuité avec l'Ancienne, la rupture doit d'abord apparaître historiquement pour permettre à la continuité de se poser à sa juste place⁴. La *res* intègre le *signum* qui la préfigurait, mais pour que cette intégration advienne il faut, au moins dans un premier temps, que la *res* s'atteste différente du *signum*. Sinon aucun progrès spirituel ne serait possible ni pour les individus ni pour les communautés.

On connaît l'histoire de la mise en place d'une pénitence sacramentelle qui, sans nier le basculement eschatologique opéré par la Croix et la foncière incompatibilité d'avec le péché qu'il entraîne, a permis la réintégration des pécheurs dans la communauté chrétienne⁵. Le *Pasteur d'Herma*s à la fin du II^e siècle invoque une vision céleste pour légitimer

4 D'autant que rupture et continuité ne se situent pas sur le même plan, comme si le christianisme conservait certains aspects du judaïsme et en rejetait d'autres. Bien plutôt la Nouvelle Alliance intègre-t-elle l'Ancienne Alliance dans sa

totalité pour la transformer totalement.
5 Voir Louis-Marie CHAUVET, « Pénitence », *Dictionnaire critique de théologie* (Jean-Yves LACOSTE, dir.), Paris, Puf, 1998, p. 888-894.

qu'une « seconde chance » soit laissée au baptisé. À partir du III^e siècle se développe le système de la pénitence canonique, essentiellement dans le cas des trois péchés les plus graves que sont le meurtre, l'apostasie et l'adultère – péchés publics qui ne requièrent guère d'examen de conscience. Par son caractère public, long et non réitérable, la pénitence canonique nous apparaît encore comme une dispensation parcimonieuse de la miséricorde divine et, de fait, elle se heurtera rapidement à ses limites. Un nouveau système prendra la suite au VII^e siècle avec la pratique réitérable de la « pénitence tarifée », propagée par les moines irlandais de saint Colomban. Le pénitent doit confesser au prêtre ses péchés, occultes autant que publics, recevoir une pénitence souvent lourde puis, une fois celle-ci satisfaite, retourner auprès du confesseur pour en recevoir l'absolution sacramentelle.

La dernière étape ayant donné au sacrement la physionomie qui est encore la nôtre aujourd'hui remonte au XII^e siècle. Elle est caractérisée par l'inversion de l'absolution et de la satisfaction car on considère alors que la confession des péchés proprement dite, toujours humiliante, participe déjà de l'appropriation du pardon divin par le pénitent⁶. D'une manière générale, ce système pénitentiel insiste davantage sur l'intériorité spirituelle inhérente à la démarche de pardon. Le pénitent ne répond plus à l'interrogatoire du prêtre qui dispose d'une liste stéréotypée des fautes avec leurs satisfactions correspondantes, comme dans la pénitence tarifée, mais il doit s'examiner lui-même avec attention pour faire une confession exhaustive et sincère. Le prêtre ne se contente pas d'indiquer une peine en jours de jeûnes ou de récitations du psautier, mais engage un dialogue spirituel avec le pénitent. Enfin la pénitence consiste souvent en une prière ou une méditation sur la miséricorde divine, sans préjuger des éventuelles réparations matérielles exigées par la stricte justice et une authentique contrition.

Florent
Urfels

Si l'examen de conscience chrétien est davantage qu'une modalité du *gnôti seauton* delphique, certes estimable mais encore tout humaine, s'il dépasse la coutume monastique et ascétique de la connaissance de soi et s'impose comme une pratique recommandée à tous les baptisés, c'est en raison de son point d'ancrage dans le sacrement de pénitence. Mais, précisément, l'évolution historique du sacrement que nous venons de retracer à gros traits ne prend-elle pas à rebours la sotériologie de l'*Épître aux Hébreux* ? Quand le concile de Latran IV (1215) fait obligation de se confesser une fois l'an à son curé, ne s'engage-t-il pas dans une herméneutique du péché et du pardon caractéristique de l'Ancienne Alliance plus que de la Nouvelle ? Au bout du compte,

6 Ainsi Pierre LE CHANTRE († 1197) : grande partie de la satisfaction. »
« la confession orale constitue la plus

la présentation que fait *Hébreux* du sacerdoce du Christ, si belle et si cohérente, n'est-elle pas tenue en échec par la faiblesse humaine et le péché toujours renaissant chez les baptisés ?

Ces questions, qui portent sur l'unité de l'Écriture et de la Tradition, ne sont pas petites. Elles méritent qu'un principe de solution aux contradictions qu'elles suggèrent soit dégagé à partir de l'*Épître aux Hébreux* elle-même. Or ce principe semble bien présent dans le chapitre 9, si important pour la bonne intelligence de la typologie sacrificielle élaborée par l'auteur.

Selon la Loi, presque tout est purifié par le sang, et sans effusion de sang il n'y a point de rémission. Il est donc nécessaire, d'une part que les copies des réalités célestes soient purifiées de cette manière, d'autre part que les réalités célestes elles-mêmes [*auta ta epourania*] le soient aussi, mais par des sacrifices plus excellents que ceux d'ici-bas. Ce n'est pas, en effet, dans un sanctuaire fait de main d'homme, dans une image de l'authentique, que le Christ est entré, mais dans le Ciel lui-même [*auton ton ouranon*], afin de paraître maintenant devant la face de Dieu en notre faveur (*Hébreux* 9,22-24).

Thème

Le grand-prêtre d'Israël entrait, une fois l'an, dans le Saint des Saints pour y accomplir la purification des péchés involontaires. Ce rite préfigurait l'entrée du Christ, une fois pour toutes [*hapax* ou *ephapax*, onze occurrences en *Hébreux* !], dans le véritable sanctuaire qu'est le Ciel.

Si la localisation de Dieu dans le Ciel appartient pleinement au langage biblique (voir *Psaumes* 14,2; 53,3; 115,3; etc.), il ne fait pas de doute qu'elle ne doit pas être prise au sens du ciel physique, partie du monde créé. Que veut donc dire l'auteur d'*Hébreux* en affirmant que le Christ « a purifié les réalités célestes » (v.23) parce qu'il est entré « dans le Ciel lui-même » ? Ce verset a de tout temps intrigué les commentateurs car si le Ciel est la véritable demeure de Dieu, on ne voit pas bien en quoi il aurait besoin d'une purification...

Trois types d'explication ont été proposés par les Anciens ou les Modernes⁷. Interprétation apocalyptique : *Hébreux* ferait allusion aux puissances démoniaques expulsées par le Christ du Ciel sur la terre, comme en *Apocalypse* 12,9. Interprétation ecclésiologique : la réalité céleste en cause n'est autre que l'Église; sa tête est au Ciel mais son corps inclut de nombreux pécheurs ayant besoin de purification. Interprétation an-

thropologique : les réalités célestes purifiées par le sang du Christ correspondent à la conscience des membres de la Nouvelle Alliance.

En réalité ces trois interprétations ne se contredisent nullement mais s'impliquent plutôt l'une l'autre. Dans le langage apocalyptique, l'expulsion des puissances démoniaques exprime la victoire acquise sur la mort et le péché mais sous son aspect le plus objectif d'en-soi christologique. Cette victoire a un impact social, intermédiaire entre l'en-soi du Christ et le pour-soi du baptisé, dans l'Église à la fois sainte et *semper reformanda*. Et cet impact social se répercute au plan du pour-soi de chaque baptisé qui, devenant membre de l'Église, voit sa conscience (au sens du « cœur » biblique, voir *Jérémie 31,31-34*) entièrement renouvelée par le don de l'Esprit. Reste que, dans la dynamique d'*Hébreux*, c'est sans doute l'interprétation anthropologique qui présentait le plus d'intérêt pour l'auteur. Le Temple de Jérusalem était la demeure de Dieu parmi les hommes, mais cette demeure n'était que l'ombre ou la figure d'une demeure plus parfaite : l'esprit, la fine pointe de l'âme, la conscience, le cœur, quel que soit le nom qu'on veuille donner à cette capacité humaine à recevoir l'Esprit-Saint pour s'abandonner de plus en plus à son action purifiante et élevante.

Si l'on s'arrête au sens littéral de l'épître, la purification des réalités célestes d'*Hébreux 9,23* désigne l'illumination baptismale d'*Hébreux 6,4-6* dont la perfection même semblait exclure toute expiation ultérieure. Cependant la cohérence de la typologie n'invite-t-elle pas à aller plus loin dans la réflexion sur le péché et la conscience ? Certes, le baptisé obtient le pardon de tous ses péchés actuels et plus encore du péché originel dont la réalité cachée lui a été révélée lors des catéchèses préparatoires au baptême. Aucune obligation de confession des péchés ne lui a été imposée avant de recevoir le sacrement. Mais à en rester à cette étape d'initiation, le néophyte n'est-il pas dans la situation d'Israël qui, le jour du *Kippour*, fait « l'anamnèse des péchés » (*Hébreux 10,3*) sans pouvoir donner un contenu rationnel à cet acte de mémoire ?

Florent
Urfels

D'un côté, comprendre pourquoi tel acte a offensé Dieu, accéder à la rationalité de la volonté de Dieu sur ma vie, n'est pas le signe du péché mais de la sainteté. Ce n'est pas le pécheur qui comprend ce qu'est le péché mais le saint. De l'autre, ce n'est pas le saint qui a le plus besoin de connaître son péché mais le pécheur, pour demander à Dieu la grâce d'en être libéré. On a alors le sentiment que conscience humaine et pardon divin ne pourront jamais se rencontrer, que l'examen de conscience sera à jamais ou inutile ou impossible.

Or c'est précisément le contraire dont témoigne la pratique sacramentelle de la pénitence et de l'examen de conscience. Même si le baptisé

n'a pas encore atteint sa sainteté accomplie, eschatologique, il est rendu capable de saisir la raison de ses péchés à partir de l'*Eschaton* et de les confesser comme tels – c'est-à-dire comme des péchés éventuellement mortels. Cette capacité est caractéristique du pardon eschatologique du Christ en ce qu'il dépasse la connaissance universelle et abstraite du péché donnée par la Loi de Moïse. L'examen de conscience préalable au sacrement de réconciliation ne contredit donc pas le fait que le baptême est le grand sacrement du pardon divin. Bien plutôt en manifeste-t-il la fécondité spirituelle. L'homme dominé par les puissances démoniaques serait incapable d'une telle mémoire puisque le premier effet du péché est d'amoindrir le sens du péché. Le caractère le plus néfaste du péché originant n'a-t-il pas été de se biffer du souvenir des hommes, au point de devoir être révélé par Dieu ?

Thème

Loin d'amoindrir le sens littéral de l'*Épître aux Hébreux*, la pratique catholique du sacrement de réconciliation et plus généralement de l'examen de conscience en fournit une interprétation spirituelle qui le prolonge et le confirme. L'involontaire caractéristique des rites d'expiation de l'Ancienne Alliance doit disparaître de la Nouvelle, ce qui par nécessité logique ne peut se faire sans la mobilisation active de la mémoire spirituelle des pécheurs. En se livrant, sérieusement et humblement, à l'examen de conscience, le baptisé laisse l'Esprit lui indiquer les lieux où la grâce du Christ doit encore faire son œuvre. Un tel discernement demeure possible même (et surtout !) après un péché mortel, ce qui atteste bien à quel point le baptême nous a sauvés du péché. Par le Christ et dans l'Esprit, le baptisé reçoit une nouvelle connaissance de soi et une nouvelle manière de se référer au Bien, c'est-à-dire une nouvelle conscience. Le *Kippour* accompli par le Christ l'a donc bien été une fois pour toutes.

Florent Urfels, né en 1973, prêtre du diocèse de Paris, docteur en mathématiques, docteur en théologie, enseignant à la Faculté Notre-Dame du Collège des Bernardins et aumônier de l'École Normale Supérieure, est membre du comité de rédaction de Communio. Dernière publication : La Grâce, Cahiers des Bernardins, n° 112, Paris, Parole et Silence, 2014.

L'attention à soi-même chez Basile de Césarée



Arnaud
Perrot

L'on doit à P. Hadot (1922-2010)¹ d'avoir su rappeler, avec d'autres, comme P. Rabbow², A.-J. Voelke³, ou encore H. G. Ingenkamp⁴, que la philosophie, dès Platon et le dialogue platonicien, mais, de façon plus nette encore à l'époque hellénistique et romaine, n'avait pas pour seule fin l'élaboration d'un corps de doctrines, la maîtrise de celui-ci, ou l'exégèse des textes de référence. Dans les différentes écoles recensées, la philosophie était proposée comme une *manière de vivre*, ratifiée et nourrie par la pratique d'exercices spirituels, dont la remémoration des « dogmes », l'échange dialectique, et la lecture étaient des composantes importantes, mais non les seules. On rencontre, dans les listes d'exercices conservées, des notions essentielles comme « l'attention à soi-même » (*prosochè*) et « l'examen de conscience⁵ », qui ont été assumés, par la suite, dans un christianisme de culture grecque. Avec P. Hadot, nous devons effectivement considérer que ces « pratiques de soi » sont des postes d'observation privilégiés à travers lesquels peuvent être envisagées les riches relations entre le christianisme antique et la philosophie profane. P. Hadot a cependant continué de s'inscrire dans une perspective qui, dès la fin du XIX^e siècle, était choisie par l'historien et théologien protestant A. Harnack, mettant en cause et critiquant « l'hellénisation du christianisme ». En plusieurs endroits, P. Hadot s'est interrogé, en effet, sur la stratégie des auteurs ecclésiastiques consistant à présenter la religion chrétienne comme une philosophie, voire comme la « vraie philosophie » ; dans cette opération, ils auraient provoqué comme une introduction un peu frauduleuse des exercices spirituels dans le christianisme, auxquels ils étaient étran-

1 En particulier dans son maître-ouvrage *Exercices spirituels et philosophie antique*, publié pour la première fois en 1981, mais revu et augmenté à trois reprises (1987, 1993, 2002).

2 P. RABOW, *Seelenführung. Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954.

3 A.-J. VOELKE, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, Paris, 1993 (préfacé par P. Hadot).

4 H. G. INGENKAMP, *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen, 1971.

5 Voir, par exemple, C. MATHA, « Un précepte de Pythagore : l'examen de conscience chez les Anciens », *Revue des deux mondes*, 9, 1875, p. 377-397. Voir SÉNÈQUE, *De ira*, III, 36, 3-4 ; PORPHYRE, *Vie de Pythagore*, 40 ; HIÉROCLÈS, *Commentaire aux Vers dorés*, 19.

gers à l'origine⁶. L'explication est peut-être un peu courte – et il faut bien reconnaître que ces termes conflictuels sont désormais dépassés par les études patristiques, qui mettent davantage l'accent sur la capacité des chrétiens de l'Antiquité à utiliser et réélaborer la culture profane au sein de laquelle ils ont été formés, dans les mêmes écoles que les « païens⁷ ».

Basile, évêque de Césarée de Cappadoce (370-378), est l'un de ces auteurs chrétiens de langue grecque régulièrement cités comme témoins de la fécondité des relations entre culture profane et christianisme, de cette capacité à intégrer et renouveler une culture qui, à l'origine, est celle de l'Autre. Cette appréciation vaut, en particulier, pour un discours que nous connaissons sous le titre : *Aux jeunes gens sur la manière de tirer profit de la littérature grecque*. Dans ce discours célèbre pour avoir été, des siècles plus tard, la *magna charta* des humanistes de la Renaissance, l'auteur professe la licéité et l'utilité pour un jeune chrétien de prélever dans la culture littéraire des écoles païennes, chez les prosateurs, les poètes et les philosophes, tout ce qui porte à la vertu, à titre d'éducation préparatoire (*propaideia*) aux mystères de la religion chrétienne. Basile lui-même est réputé, dès l'Antiquité, en Orient comme en Occident, pour s'être conformé à ce programme. Nous nous intéressons ici à une de ses œuvres, dont il faut rappeler qu'elle fut diffusée en latin dès le tournant du iv^e et du v^e siècle, grâce à une version de Rufin d'Aquilée : l'*Homélie sur le mot* : « Sois attentif à toi-même » (Deutéronome 15, 9). P. Hadot lui avait consacré quelques pages, voyant en elle un modèle de récupération chrétienne de la notion de *prosochè* (προσοχή), d'origine stoïcienne⁸.

Thème

1. L'attention à soi-même comme injonction de l'Écriture

2. Elle est difficile à saisir, la parole de vérité, car elle peut facilement échapper à ceux qui ne sont pas attentifs, puisque l'Esprit a fait en sorte qu'elle soit réduite et courte, pour qu'elle signifie beaucoup en peu de mots, et que, du fait de sa brièveté, elle soit aisée à conserver

6 Voir, par exemple, P. HADOT, « Exercices spirituels antiques et "philosophie chrétienne" », in : *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 1987², p.59-74 (spécialement p.62 et 69), ou la version grand public de cette interrogation sur la « légitimité » de cette identification du christianisme à une « philosophie », dans P. HADOT, *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, Paris, 1995, p. 370-373.

7 Sur cette question, voir la belle contribution de M. ALEXANDRE, « La culture grecque servante de la foi. De Philon d'Alexandrie aux Pères grecs », dans A. PERROT, *Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive*, Paris, 2012, p.31-60.

8 *Exercices spirituels...*, loc. cit.; *Qu'est-ce que la philosophie antique?*, p.373.

en mémoire. Or, par nature, la vertu d'une parole, ce n'est ni de cacher ce qu'elle veut dire par un manque de clarté, ni d'être excessive et vaine, en faisant des circonvolutions au hasard autour du sujet. C'est précisément une parole libre de ces deux défauts qui vient d'être lue pour vous à partir des Livres de Moïse, parole dont vous souvenez parfaitement, du moins, les gens appliqués, à moins que, par hasard, elle ait échappé à votre ouïe à cause de sa concision. La voici textuellement : « Sois attentif à toi-même, de peur d'avoir une parole cachée dans ton cœur, contraire à la Loi⁹. »

Les liminaires des œuvres du Cappadocien sont généralement un lieu où il concentre des développements de nature littéraire, qu'il s'agisse de considérations sur la forme pratiquée (voir, par exemple, ses panégyriques des martyrs qui contiennent des considérations sur le rapport de l'orateur chrétien aux lieux de l'éloge, issus de la rhétorique profane), ou sur le style du passage de l'Écriture Sainte dont il se propose le commentaire, comme on peut le constater dans les remarques initiales sur la *lexis* des Proverbes, dans l'*In principium proverbiorum*. Le paragraphe précédemment cité qualifie le style du *Deutéronome* en fonction d'une axiologie littéraire habituelle chez l'auteur, que l'on retrouve par exemple dans les considérations sur l'écriture de la Bible dans la troisième homélie *Sur l'Hexaemeron*, les développements sur la bonne pratique de la polémique doctrinale dans sa lettre 135, ou encore le liminaire du panégyrique *En l'honneur de Gordios*. Ce type de jugement valorise la brièveté et la concentration du sens, opposées à une écriture diluée et sophistiquée. Mais il faut bien comprendre que cette considération initiale sur le style n'est pas séparée d'une perspective d'utilité spirituelle : la parole de vérité est ainsi faite qu'elle peut être représentée facilement à la mémoire, ce qui renvoie directement à la nécessité reconnue, dès les philosophes de l'époque impériale, de ruminer les « dogmes », résumés en des formes synthétiques et sommaires, pour se mettre en accord avec eux, ou de méditer « un énoncé séminal » pour nourrir son progrès moral¹⁰. Les courtes citations bibliques qui émaillent l'homélie n'auront pas d'autre fonction. Le rôle du ministre de la Parole qu'est le prédicateur est d'aider les auditeurs à prêter attention à cette « parole de vérité » qui, du fait de son caractère en quelque sorte météoritique, est *dusthératos*, littéralement « difficile à capturer » – le terme est de couleur platonicienne et il est utilisé par Basile de Césarée¹¹, après d'autres¹², pour qualifier la

Arnaud
Perrot

9 Dans cet article, toutes les traductions sont les nôtres.

10 C'est en ce sens que les Anciens ont pu interpréter et utiliser le genre de l'apophtegme. Voir F. FRAZIER, « La tradition antique de l'apophtegme, ou à la recherche de l'apophtegme antique »,

Littératures classiques 84, 2014, p. 19-47.

11 Voir BASILE DE CÉSARÉE, *In princ. prov.*, PG 31, 401 B et *De spir. sanct.*, I, 2.

12 PHILON, *Spec. Leg.* I, 36; PLUTARQUE, *Per. XIII*, 16; *De audiend. poet.* 17 E; JAMBLIQUE, *Protrept.*, Pistelli, p. 116.

vérité – et, par conséquent, à faire attention, par son intermédiaire, à l'injonction scripturaire d'être attentif à soi-même. On sait, depuis le Socrate des Dialogues de Platon, que l'âme, pour prendre soin d'elle-même, a besoin d'un médiateur entre soi et soi. Le médiateur, ici, c'est l'Écriture (et son porte-voix). Le propos liminaire du texte l'inscrit nettement dans le genre homilétique, et permet de le caractériser comme un commentaire – plus pastoral que proprement exégétique – à la lecture liturgique qui vient d'être faite, en l'occurrence un passage du *Deutéronome*, dont on note assez vite que la partie utile est en réalité pratiquement réduite aux premiers mots de *Deutéronome* 15, 9 : « Sois attentif à toi-même », envisagés dans une déclinaison de lectures possibles. Sans ces lignes initiales, nous serions fondés à reconnaître dans la suite du texte une sorte de manuel de philosophie pour soi, ou pour autrui, dans le genre des écrits que nous ont livrés certains des philosophes stoïciens ou platoniciens de l'époque impériale, ou tardive. Il n'est pas inexact de dire que l'*Homélie sur le mot* : « Sois attentif à toi-même » est un manuel de philosophie prêché au peuple.

Thème

L'auteur donne à entendre une parole de l'Écriture (*prosché seau-tôï*) telle qu'elle se laisse assimiler *philosophiquement* et tente ainsi d'éveiller chez les auditeurs, à partir de cette amorce scripturaire qui revient dans le texte avec la force psychagogique d'un refrain, ou d'une série d'invectives, le sens de la vigilance et de la garde intérieures, autrement dit, dans un langage philosophique, une attention active de soi à soi-même, ou *prosché*¹³. D'attitude fondamentale du philosophe, et en particulier du philosophe stoïcien, l'attention de soi à soi-même devient, à l'appel de l'Écriture, l'attitude fondamentale du *chrétien*. Comme celle du Stoïcien, elle se définit, ainsi que l'écrit P. Hadot, comme « une vigilance et une présence d'esprit continuelles, une conscience de soi toujours éveillée, une tension constante de l'esprit. » Les lecteurs du *Deutéronome* seront sensibles, de fait, à l'effet de *décontextualisation* de l'Écriture, impliqué par cette méthode de commentaire et par l'accent que l'auteur a choisi de mettre *sur le début* de la citation scripturaire. Il ne s'agit plus de mettre en garde le croyant contre la tentation qu'il peut avoir de se relâcher, du fait de la perspective de l'arrivée prochaine de l'année de la rémission des péchés et des peines pour les péchés – c'est le sens

13 L'analyse du texte permet de se défaire du curieux jugement de J. BERNARDI (*La prédication des Pères Cappadociens. Le prédicateur et son auditoire*, Paris, 1968) qui n'a pas senti la force psychagogique, d'origine diatribique, du schéma répétitif en fonction duquel le texte est bâti et affirme en conséquence que ce texte « sent plus le débutant que l'homme fort

de son autorité » (p.67). On ne peut rendre justice à ce texte sans le replacer dans la perspective de l'appropriation chrétienne des techniques philosophiques de persuasion, faites pour impressionner l'âme, qui va ici de pair avec la réception et l'exploitation de la notion philosophique de *prosché*.

originel du passage de l'Ancien Testament¹⁴ – mais bien d'inciter le chrétien à demeurer toujours vigilant au présent, et à garder perpétuellement en éveil la conscience de ce qu'il est, au moyen de ce découpage permis par le choix de la Bible grecque de recourir, pour traduire l'hébreu, à la tournure *proseché seautôï*. Il s'agit bien d'un décalque de l'hébreu, mais depuis Philon d'Alexandrie, une certaine tradition exégétique, dans laquelle s'inscrit Basile, a pris l'habitude de ne retenir, dans ces mises en garde bibliques qui apparaissent à huit reprises dans le *Deutéronome*, mais aussi ailleurs¹⁵, que les deux premiers mots, pour en faire une injonction à part entière, assimilable chez Philon¹⁶ comme chez Origène¹⁷ à la maxime delphique « connais-toi toi-même ». L'orateur travaille à partir de ce découpage traditionnel, induisant un contresens productif – de la simple mise en garde portant sur le contenu de la proposition qui suit, à la justification par l'Écriture de l'attention à soi-même –, et fait voir que la décontextualisation qui fait disparaître le rapport originel avec les cycles sabbatiques, par l'isolement des deux premiers termes, a pour envers spirituellement fécond une *recontextualisation* dans un présent philosophique de vigilance constante. Il ne s'agit pas uniquement de relever ici un exemple, parmi d'autres, de cette manière antique de procéder, qui consiste à utiliser les « contraintes » du donné traditionnel, les traditions scolaires et religieuses, le support scripturaire, en les adaptant à ses propres fins. Cette adaptation recèle un enjeu majeur. Pour le dire en un mot, le découpage reçu par Basile fait que le précepte biblique revêt désormais une actualité toujours brûlante. Cette lecture, de fait, témoigne d'un rapport d'extrême sensibilité au présent comme temps de salut.

Arnaud
Perrot

Le commentaire procède par reformulations successives du segment biblique, qui permettent chaque fois de considérer un aspect nouveau de sa signification. Nous ne lisons ici que quelques paragraphes de cette très riche homélie, éclairant certains aspects de la réception basilienne de la notion de *prosochè*. Le lecteur remarquera la prépondérance de la deuxième personne du singulier, certes induite par le segment commenté, mais qui est aussi une marque du discours diatribique, apostrophant l'auditeur sans répit, en l'individualisant, dans une homélie censée être adressée à un public « pluriel ».

14 « Sois attentif à toi, de peur d'avoir une parole cachée dans ton cœur, contraire à la Loi, en te disant : "Voici qu'approche la septième année, année de la rémission", et ton œil serait mauvais envers ton frère qui se trouve dans le besoin. »
15 Voir C. DOGNIEZ et M. HARL,

Le Deutéronome, Paris [« La Bible d'Alexandrie », Cerf], 1992, p. 135.

16 PHILON, *Somm.*, I, 58-60.

17 ORIGÈNE, *Fr. in Dt.*, in : R. DEVRESSE, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque*, Vatican, 1959, p. 49, associé au motif du « larcin des Grecs ».

2. Le renouvellement de la notion de *prosochè* : continuités et innovations

3. [...] Il reste donc à entendre le commandement au plan des activités de l'esprit. Sois attentif à toi-même, c'est-à-dire : garde-toi de toutes parts. Tiens en éveil, en vue de ta protection, l'œil de ton âme. "C'est au milieu de rets que tu marches" (*Siracide* 9, 13). De nombreux filets cachés sont solidement fixés par l'Adversaire. Examine tout, afin d'être "sauvé comme une gazelle de filets et comme un oiseau de rets" (*Proverbes* 6, 5). [...] Prends garde, donc, à ne pas paraître inférieur aux êtres sans raison sous le rapport de ta protection, de peur que pris par les filets, tu ne deviennes une prise du diable, "retenu captif par lui, soumis à sa volonté." (voir 2 *Timothée* 2, 26).

Une fois écartée la possibilité d'une attention permanente de l'œil de la chair – la démonstration de la réalisation possible du commandement est un point préliminaire régulièrement traité dans l'œuvre de Basile de Césarée –, le Cappadocien, à la façon d'un maître stoïcien, invite son auditeur à garder une constante vigilance intérieure, à tenir en éveil « l'œil de l'âme » (le motif est platonicien), en utilisant un des leviers que l'on rencontre très souvent dans la diatribe grecque : la comparaison frappante entre l'homme, animal rationnel, et les animaux, êtres irrationnels¹⁸. L'idée est évidemment de faire pression sur l'homme, en le rappelant à ses devoirs, surtout quand ces devoirs sont accomplis même par les êtres irrationnels. C'est un « connais-toi toi-même » qui ne dit pas son nom, mais qui suppose de prêter attention, constamment, à la place de l'homme dans l'échelle de l'être. Les citations bibliques pour donner corps à cet aspect de la *prosochè* paraissent, en partie, traditionnelles. *Proverbes* 6, 5 figure déjà dans un fragment conservé des commentaires d'Origène aux Psaumes, en rapport, lui aussi, avec une mise en garde contre l'*aprosexia*, c'est-à-dire le relâchement de la *prosochè*¹⁹. Mais notre texte, semble-t-il, marque une inflexion importante par rapport à la tradition profane. Les thèmes de cette homélie sont bien ceux que le Stoïcien réserve au progressant, à l'apprenti philosophe qui tente de se réformer sous l'aiguillon d'un maître, et ce n'est pas un hasard si ces motifs se trouvent, par exemple, très représentés dans le discours *Aux jeunes gens* qui s'en tient à un niveau propédeutique. Mais le progressant stoïcien « s'espionne lui-même comme un ennemi, un ennemi prêt à tendre des embûches » (Arrien, *Manuel d'Épictète*, 48, 3). L'ennemi, pour le Stoïcien,

18 Voir, presque au hasard, DION CHRYSOSTOME, *Diogène*, VI, 22; MUSONIUS, *Sur la nourriture*, 5 et 11, CLÉMENT D'ALEXANDRIE., *Péd.* II, 1, 7, 4, etc.

19 *Fr. in Ps* 3, 6 (PG 12, 1128 A). Sur ce passage, voir le riche article de Ch. BARILLI, «Elementi di filosofia nei commenti di Origene ai Salmi», *Adamantius* 20, 2014, p.147-158.

est intérieur : c'est le « soi », qui, dans son relâchement, son manque d'attention à lui-même, peut être cause de sa perte, ou, en tous les cas, d'une dégradation de son état difficile à corriger (Épictète, *Entr.*, IV, 12 [*Péri prosochès*], 1). Le chrétien, lui, a un *ennemi extérieur* pour lui tendre des embuscades, un ennemi qui excède le « soi » et qui peut le perdre éternellement – le diable. Comment donc, dans ces conditions, être attentif à soi ? La réponse apportée tient, semble-t-il, d'abord peu compte du caractère spécifique de la dramatique de la vie chrétienne.

4. Sois attentif à toi-même, c'est-à-dire : non pas à ce qui est à toi, non pas à ce qui est relatif à toi, mais sois attentif à toi seul. Autre ce que nous sommes nous-mêmes, autre ce qui nous appartient, autre ce qui est relatif à nous. Or nous, nous sommes l'âme et l'esprit, selon lequel nous sommes faits à l'image du Créateur. Le corps nous appartient, ainsi que les sensations perçues par l'entremise du corps. Sont relatifs à nous les richesses, les métiers, et le reste des conditions de vie. Que dit donc la parole ? Ne sois pas attentif à ta chair, ne poursuis pas son bien par tous les moyens, santé, beauté, jouissance des plaisirs et longévité, n'admire pas les richesses, la gloire et le pouvoir ; ne juge pas comme grand tout ce qui remplit le service de la vie temporaire et ne néglige pas, par le soin que tu portes à ces choses, la vie supérieure. Mais sois attentif à toi-même, c'est-à-dire : à ton âme. Celle-là, fais-la belle, prends soin d'elle, pour te débarrasser par l'attention de toute la souillure qui l'a recouverte du fait de la méchanceté, pour purifier toute la laideur qui vient du vice, pour orner et faire briller l'âme de toute la beauté qui provient de la vertu. Examine-toi, pour voir qui tu es, connais ta nature ! À savoir que ton corps est mortel, mais que ton âme est immortelle, et que notre vie est une vie double, l'une propre à la chair, qui passe, l'autre parente de l'âme, qui ne reçoit pas de limite. [...]

Arnaud
Perrot

L'homélie se poursuit et se développe en précisant la définition du *soi*, compris dans une tripartition de la réalité : ce qui est nous, ce qui est à nous, ce qui est autour de nous, qui provient du *Premier Alcibiade*²⁰. Cette définition, qui témoigne d'une forme de platonisme chrétien, identifie le « vrai soi » à l'âme et à sa partie supérieure, « l'esprit », dans lequel réside la ressemblance avec Dieu professée en *Genèse* I, 26. C'est un trait de la tradition exégétique alexandrine, au moins depuis Philon, que d'identifier la seule partie rectrice de l'âme à l'image de la divinité²¹. La conclusion pratique, tirée de cette « connaissance de

20 Sur cette tripartition, voir les remarques de F. FRAZIER dans son article « Les visages de Joseph dans le *De Josepho* », *The Studia Philonica Annual Studies in Hellenistic Judaism*, Providence, t. XIV, 2002, p. 1-30.

21 PHILON, *Opif.*, 69 ; CLÉMENT D'ALEXANDRIE., *Protrept.* X, 98, 4 ; ORIGÈNE, *C. Cels.*, VII, 33 ; BASILE DE CÉSARÉE, *Ep.* 233 ; GRÉGOIRE DE NYSSES, *De opif.*, PG 44, 164.

soi » – on voit que le précepte delphique « connais-toi toi-même » apparaît sous la forme un peu retouchée de l'injonction « connais ta nature ! », peut-être par contamination volontaire avec le mot d'ordre stoïcien selon lequel il faut « suivre la nature²² » – n'est autre que le « regard d'en haut » porté sur ce qui « nous appartient » – le corps et les sens – et « ce qui est autour de nous », prenant la forme d'un rejet des lieux de l'éloge et des biens illusoire correspondant à ces deux catégories : d'abord santé, beauté, jouissance des plaisirs et longévité, puis richesses, gloire et pouvoir. Cette attitude, depuis Platon au moins, est la marque d'un regard philosophique porté sur la réalité et constitue par la suite un lieu commun de la diatribe. C'est l'âme qui doit être l'objet des soins les plus attentifs, un *leitmotiv* dans la veine du *Premier Alcibiade*, texte réellement fondateur du thème philosophique du « souci de soi ». Dans un langage qui rappelle Plotin et l'effort demandé par lui pour polir et embellir la « statue intérieure²³ », Basile en appelle à une *activité de réforme de l'âme*, qui se justifie par l'inégale destinée métaphysique du corps, sujet d'une vie temporaire et subordonnée à « l'autre vie²⁴ », et de l'âme, sujette à l'immortalité. D'un certain point de vue, le chrétien pourrait apparaître comme un philosophe, un Grec parmi d'autres, ou un Grec comme les autres, puisqu'il dépend peu ou prou de l'anthropologie philosophique et de son éthique du « souci de soi », et du véritable « soi ». Mais c'est notamment dans sa pratique de l'examen de conscience que la spécificité de son identité religieuse se découvre, dans un essai d'harmonisation du langage néotestamentaire de la scrutation avec la conversion à soi et la lutte contre la mauvaise habitude, issues de la philosophie profane.

Thème

3. L'examen de conscience : le chrétien, du philosophe au publicain

7. À mon avis, c'est aussi pour arracher cette passion de notre habitude que le Législateur utilise cette prescription ; puisqu'il est plus

22 Sur la postérité du précepte delphique, voir, en général, l'étude classique de P. COURCELLE, *Connais-toi toi-même, de Socrate à saint Bernard* (3 vols.), Paris, Études augustiniennes, 1975.

23 « Rentre en toi-même et vois : si tu ne te vois pas beau, fais comme l'artiste pour la statue qu'il doit rendre belle ; il retranche ceci, enlève ceci, polit ceci, épure ceci, jusqu'à ce qu'il ait montré un beau visage sur la statue. De même, toi aussi retranche de ton âme tout ce qui est superflu, redresse ce qui n'est pas droit,

purifie et illumine ce qui est ténébreux, et ne cesse pas d'ouvrager ta statue jusqu'à ce que l'éclat déforme de la vertu brille à tes yeux, jusqu'à ce que tu voies la *sophrosynè* juchée sur un piédestal pur » (*Ennéade* I, 6, 9).

24 La question de la résurrection n'est abordée que plus loin, dans les pensées « positives » que les pauvres doivent opposer aux mauvaises passions qui peuvent s'emparer de leur âme, selon le procédé philosophique qui consiste à détruire par de bonnes représentations les mauvaises qui troublent l'âme.

facile pour chacun d'entre nous de s'occuper des affaires d'autrui, que d'examiner ses propres affaires, afin que cela ne nous arrive pas, il dit : Arrête de te mêler des vices de tel ou tel, ne donne pas loisir à tes pensées d'examiner la maladie d'autrui, mais sois attentif à toi-même, c'est-à-dire : tourne l'œil de l'âme pour te perquisitionner toi. Beaucoup de gens, selon la parole du Seigneur (voir *Matthieu* 7, 30), observent la paille dans l'œil de leur frère, mais ne regardent pas la poutre qui est dans leur œil à eux. Eh bien ! Ne cesse pas de te scruter, pour voir si ta vie se déroule régulièrement. Mais n'examine pas ce qui est extérieur, pour voir si, par hasard, tu peux trouver à blâmer quelqu'un, à la façon du pharisien, ce personnage grave et arrogant, qui se tenait debout en se regardant comme juste, et en méprisant le publicain (voir *Luc* 18, 11). Mais ne cesse pas de te passer au crible, pour voir si tu n'as pas péché en tes intentions, si ta langue n'a pas glissé en avançant ta pensée, si dans les œuvres de tes mains n'a pas été accompli quoi que ce soit d'involontaire. Et si tu trouves dans ta vie beaucoup de péchés (et tu en trouveras assurément, parce que tu es un homme), prononce les paroles du publicain : « Dieu, prends pitié de moi, qui suis pécheur ! » (*Luc* 18, 13).

Cette homélie permet d'entrevoir la richesse de la notion d'examen de conscience. Elle est un regard rétrospectif de soi sur soi, évaluant la conformité de sa vie avec le programme spirituel, à la lumière de certaines normes²⁵, en l'occurrence, ici, les normes anthropologiques, et les normes évangéliques *kat'entolèn*, qui sont une signature confessionnelle, mais elle peut se comprendre aussi comme un exercice continu de confrontation aux normes, en temps réel – « ne cesse pas... » –, en quoi elle rejoint l'idée stoïcienne d'un effort continu de l'attention pour s'abstenir de fautes²⁶. Les « païens » connaissent l'examen de conscience, consistant à se scruter soi-même, en fonction des

Arnaud
Perrot

25 Sous cet aspect, il semble qu'Origène, au III^e siècle, dans ses *Homélie sur le Cantique des Cantiques* (conservées uniquement en latin et émaillées de gloses du traducteur), soit la première source littéraire à attester, en milieu chrétien, une telle technique d'interrogation rétrospective de l'âme par elle-même, en fonction d'un certain type de questionnaire. Dans le « manuel » que constitue la *Lettre* 2, cette façon de « faire le point », en particulier au lever (connue du monde « païen » voir PORPHYRE, *Vit. Pyth.*, 40), est recommandée par Basile de Césarée. L'heure de ce retour à soi est associée, avec quelques notes platoniciennes, au milieu de la nuit, car c'est le moment où le

sensible a le moins d'emprise parasitaire sur l'âme : « Mais ce que le petit matin est pour les autres, c'est le milieu de la nuit pour les ascètes de la piété, car la tranquillité nocturne offre au plus haut degré un loisir à l'âme, quand ni les yeux ni les oreilles n'acheminent jusqu'au cœur bruits ou visions nuisibles, mais que seul l'esprit demeure avec Dieu, et qu'il se corrige par la mémoire des péchés, qu'il s'impose des limites à l'inclination au mal, et qu'il recherche la collaboration qui vient de Dieu pour accomplir ce à quoi tendent ses efforts. », *Lettre* 2 (FP, 1983, p. 70-71, l. 38-45 ; CUF, I, 1957, p. 13, l. 45-54)

26 ÉPICTÈTE, *Entr.*, IV, 12, 19.

normes, exercice qui permet, de fait, une correction et une thérapeutique des passions de l'âme (colère, orgueil...). Mais cette « pratique de soi » est envisagée par Basile de Césarée au travers d'une parabole de l'Écriture, qui donne une dimension nouvelle à l'issue de l'examen de conscience : « Dieu, prends pitié de moi, qui suis pécheur ! » L'appel à la miséricorde divine est inconnu de tels exercices spirituels chez les païens, dont le « moi » est en quelque sorte le siège du salut, de l'autojustification et celui du pardon auto-adressé. On comparera avec profit le paragraphe de Basile avec ce texte de Sénèque : « J'use de cette faculté et chaque jour je plaide ma cause devant moi. Quand on a enlevé le flambeau et que ma femme [...] s'est tue, j'examine toute ma journée et je mesure mes actions et mes paroles. Je ne me dissimule rien, je ne passe rien. Eh ! Pourquoi craindrais-je d'envisager une seule de mes fautes, quand je puis me dire : Prends garde de ne pas recommencer, pour aujourd'hui je te pardonne ! » (*De Ira*, III, 36, 3-4). Le chrétien, lui, quitte alors les habits du philosophe, pour prendre ceux du publicain de l'Évangile, qui attend le pardon d'un Dieu qui excède le « soi ». Car, pour Basile et ses coreligionnaires, le tribunal de la conscience n'est plus que la juridiction temporaire de ce monde, qui n'a pas en lui-même les moyens du salut. Si l'orateur est débiteur de la culture des écoles, et de ses modes de discours, on ne peut donc pas négliger les importantes *inflexions* apportées par lui à ce motif d'origine profane. La *prosochè* est intégrée par Basile de Césarée dans un contexte nouveau, qui n'est plus du tout celui de l'auto-transfiguration du stoïcisme. Cet effort de l'âme pour être en conformité avec elle-même, pour se laisser guider par les normes, prend un sens renouvelé, dans une vie désormais pensée et vécue comme disputée entre Dieu et diable. La *prosochè* fait figure de technique de survie morale, dans la crainte du Jugement et dans l'espérance du salut, qui font plus loin l'objet d'une description habituelle chez l'auteur, respectivement en forme d'énumération des maux et de biens. On a donc affaire à une assimilation à plusieurs niveaux : le *Deutéronome* est certes lu à travers la philosophie profane, mais la philosophie profane est elle-même *recontextualisée* dans le cadre de la dramatique et de l'eschatologie chrétiennes.

Thème

4. Une homélie en forme de cursus philosophique

Il faut encore souligner que la fin de l'homélie marque un nouveau temps de la méditation, qui envisage le segment sous le rapport d'une invitation à la connaissance. En conclusion – ce qui a valu quelques critiques à l'économie de l'ouvrage – Basile de Césarée a choisi de dépasser le caractère éthique de la *prosochè*, comme exercice de protection morale, pour développer plus brièvement l'idée qu'elle peut prendre la forme d'un exercice de connaissance, par lequel peut s'opé-

rer la bascule entre la *physique*, c'est-à-dire la connaissance de la nature créée que le « soi » résume en tant que « microcosme²⁷ », et la *théologie*. Le peu que nous avons d'être, pour corriger le mot de Pascal, loin de cacher l'infini, sert de moyen d'accès à la connaissance, sinon de l'être, du moins des attributs de l'Artisan divin. En un mot, l'étude du segment « Sois attentif à toi-même » a permis à l'auteur de faire suivre à son auditoire le plan du cursus philosophique. Au niveau littéraire et doctrinal, on ne pouvait envisager conclusion plus forte que celle que l'auteur a choisie, ramassant dans une formule frappante l'ensemble des différentes facettes de la réflexion suscitée par le segment deutéronomique, dont l'auteur dévoile *in extremis* la finalité profonde : « Ainsi donc, sois attentif à toi, afin d'être attentif à Dieu ! » Dans l'ordre éthique comme dans l'ordre gnoséologique, Basile de Césarée décentre la prescription du cadre étroit du petit théâtre du « soi », par une *compréhension supérieure* de ce qu'est le soi : une créature qui se doit à Dieu qu'elle peut connaître et aimer comme son Créateur et son Bienfaiteur, et qu'elle doit redouter comme son Juge.

Arnaud Perrot, né en 1986, ancien élève de l'École normale supérieure de Paris, agrégé de lettres classiques, prépare un doctorat sur les œuvres ascétiques de Basile de Césarée ; il a récemment publié Basile de Césarée. Aux jeunes gens. Comment tirer profit de la littérature grecque (Belles Lettres, 2012) et dirigé le volume Les chrétiens et l'hellénisme. Identités religieuses et culture grecque dans l'Antiquité tardive (Rue d'Ulm, 2012).

Arnaud
Perrot

27 Il s'agit d'un héritage du *Timée* de Platon.

Offrez un abonnement de parrainage !

De nombreux centres francophones de formation pour prêtres et religieuses en Afrique et en Asie n'ont pas les moyens de s'abonner à *Communio* : aidez-les en souscrivant un abonnement de parrainage.

Informez-vous auprès de notre secrétariat :

secretariat@communio.fr

Connaissance de soi et examen de conscience – Évagre le Pontique (IV^e siècle)



Augustine
Casiday

En guise d'introduction

L'influence d'Évagre le Pontique (c. 345-399) sur la spiritualité chrétienne est considérable : en Orient, directement, et en Occident, par le relais de Jean Cassien¹. Son auteur reste un sujet de discussions entre patrologues. On s'accorde désormais à penser que pour Évagre, la spiritualité chrétienne est englobante, au sens où le christianisme fonde une anthropologie, qui repose sur la connaissance de soi : l'examen de conscience vers l'intérieur de chacun et le lien à Dieu et aux créatures comme l'indispensable corollaire de l'examen.

Le problème, débattu pendant des siècles, est précisément de comprendre comment Évagre envisage le lien entre l'examen individuel et la communion avec Dieu et les créatures. C'est au VI^e siècle que se développa la controverse à cet égard. La discussion actuelle se rattache directement à notre propos : dans quelle mesure la spiritualité d'Évagre est-elle encore chrétienne ? C'est une vraie question, et des spécialistes aussi compétents que Hans Urs von Balthasar, François Refoulé, Antoine Guillaumont ont estimé que dans sa conception de Dieu, de la Création et des hommes, Évagre s'était sensiblement écarté de l'orthodoxie chrétienne. On comprend que cet écart a un impact direct sur notre propos, et lorsque Pierre Courcelle dans sa grande étude sur *Connais-toi toi-même* (référence indispensable à toute approche de l'examen de conscience chez Évagre) aborde notre auteur, il se situe dans cette ligne : la connaissance de soi, chez Évagre, se rattache aux débats autour d'Origène, et très précisément à la question disputée de la relation entre l'âme et le corps. Courcelle se réfère ici aux premières publications d'Antoine Guillaumont ; mais tandis que pour Guillaumont, Évagre tient le corps pour « un instrument de libération et de salut », Courcelle accentue l'interprétation origénienne ; à partir d'un passage des *Kephalaia gnostika*, Courcelle soutient que pour Évagre le corps est comme une prison. C'est de

1 Voir la bibliographie en fin d'article. Originaire du Pont (actuelle Turquie), Évagre prêcha à Constantinople avant de se retirer en Palestine, puis en Égypte. Il

rédigea plusieurs ouvrages qui reflètent la spiritualité des moines du désert (NdT).

cette prison, selon Courcelle, que la spiritualité évagrienne devrait permettre à l'esprit de s'évader :

L'âme délivrée du corps arrive dans les régions de la gnose où l'aile de l'« apathie » la fait parvenir et lui procure le repos; la gnose spirituelle tient lieu d'aile à l'intellect du gnostique véritable : il vole parmi les réalités de ce monde comme d'arbre en arbre, jusqu'à ce qu'il obtienne de s'établir sur l'Arbre de vie [*Képhalaia gnostika*, S₂, II.6]. La gnose ravit l'intellect comme sur une aile et le sépare du monde corporel [*Ep.* 17]. Les ailes de l'intellect sont la contemplation de la Trinité dans laquelle est adorée la sainte Unité².

Partageant l'avis des spécialistes cités plus haut, Courcelle, dans sa synthèse de l'enseignement d'Évagre, tient pour valides les critiques adressées à l'origénisme à partir du VI^e siècle (par l'Empereur Justinien et, selon Cyrille de Scythopolis³, par le moine Cyriaque) et interprète le corpus évagrien à leur lumière. Cette tendance est encore plus forte parmi les spécialistes anglo-saxon, comme l'Américain Michael O'Laughlin : les écrits d'Évagre sont reçus comme répondant à des tendances psychologiques modernes. La modernité d'Évagre est comprise en accentuant les traits ésotériques, excentriques, hétérodoxes. Mais il suffit de prendre du recul, et de se demander si les critiques du VI^e siècle sont pertinentes pour apercevoir un tout autre paysage, et comprendre de manière toute différente les écrits d'Évagre.

Thème

C'est ce que je voudrais tenter de proposer ici, en suggérant qu'Évagre considère les hommes comme des êtres incomplets dont la conscience n'est affermie que par la médiation que le Christ établit entre elle et la vie divine. Il ne s'agira pas de discuter l'orthodoxie ou l'hétérodoxie d'Évagre, dans sa christologie ou sa théologie en général – je vais me contenter d'analyser les données textuelles, pour exposer la doctrine évagrienne de l'examen de conscience, sans tenir compte des interprétations qui ont surgi au VI^e siècle pendant la seconde controverse origénienne. Je commencerai par rappeler la conception évagrienne du christianisme, indispensable pour comprendre son enseignement sur la connaissance de soi.

Qu'est-ce que le christianisme pour Évagre ?

Évagre définit le christianisme dans le premier chapitre (*kephalaion*) d'un de ses écrits fondamentaux, le *Praktikos* :

2 P. COURCELLE, *Connais-toi Toi-même*, vol. 3, p.592, avec des notes basées principalement sur le livre de R. DRAGUET, *L'Histoire lausiaque*, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre,

Revue d'histoire ecclésiastique 42 (1947), pp.30-31.

3 Hagiographe byzantin du VI^e siècle (NdT).

Le Christianisme est la doctrine [*dogma*] du Christ, notre Sauveur, qui se compose de la *praktikès*, de la *physikès*, et de la *theologikès*.

Avant de traduire ces trois mots, notons qu'il s'agit de la *doctrine de salut* (« le Christ, notre Sauveur »), ce qui est déjà une définition du christianisme. Le premier mot, la *praktikès*, figure dans le titre même de l'ouvrage, le *Praktikos* : c'est l'élément effectif, actif, pratique. D'une manière générale, on pourrait dire que cet élément du christianisme regarde surtout le comportement moral, qui conduit aux deux autres éléments de la « doctrine de salut ». L'homme *pratique* est « celui qui fait un bon usage des dons divins ». Le mot indique qu'Évagre ne tient pas cet élément pour une fin en soi : c'est ce qui permet d'aller plus loin ; cela signifie aussi que les deux éléments suivants sont plutôt théoriques. Ce qu'ils supposent est explicité par Évagre dans les deux chapitres suivants.

« Le royaume des cieux est l'impassibilité (*apatheia*) de l'âme, accompagnée de la vraie science (*gnôsis alèthès*) des êtres. » Cette impassibilité de l'âme, à quoi vise l'effort pratique, est donc liée à la véritable connaissance, la « vraie science » des êtres : c'est le sujet du deuxième écrit d'Évagre, le *Gnostikos*. Comme Évagre le dit dans ce chapitre-ci, la véritable connaissance est celle des êtres (*onta*). Cette « vraie science des êtres » permet de comprendre le deuxième élément de doctrine, la *physikès*. Comme Évagre l'explique ailleurs, « le but [...] de la *physique* est de révéler la vérité cachée dans tous les êtres ». Et comme les hommes sont des êtres dans la nature, la connaissance (*gnôsis*) évagrienne, outre la conscience et la connaissance des réalités extérieures, entraîne la conscience de soi et la connaissance de soi. On peut dire qu'à ce degré de progression, le chrétien *prend conscience* de sa pratique morale – une telle science demandant la pratique constante de toutes les vertus.

Augustine
Casiday

Enfin, « le royaume de Dieu est la science de la sainte Trinité, coétendue avec la substance (*systasis*) de l'intellect et surpassant son incorruptibilité. » Il est clair, dans le texte d'Évagre, que c'est cette science qui est coextensive avec la substance de l'intellect et qui surpasse son incorruptibilité. Évagre ne prétend pas du tout que l'esprit humain soit coétendu à la Trinité. Dans ce chapitre, il associe la connaissance de la Trinité avec la mise en place, la composition, la création de l'esprit humain (ou peut-être de tout esprit, mais je n'entends pas parler ici des anges et des démons chez Évagre), autrement dit : sa substance (*systasis*). Dieu a créé l'esprit humain capable d'une telle connaissance. Ce chapitre fait clairement allusion à l'enseignement de Jésus : « le Royaume de Dieu est au dedans de vous » (*Luc 17, 21*). C'est « au dedans » de l'esprit qu'Évagre trouve que Dieu l'a créé de telle manière qu'il puisse être coétendu avec la connaissance de la Trinité. Ainsi, le troisième élément du christianisme selon Évagre correspond à notre connaissance de Dieu, il est *theologikos*. Dans

la trilogie d'Évagre, ce sont les *Kephalaia gnostika* qui correspondent à ce troisième élément. Nous devons être attentifs à la fin de ce *kephalaion* : la connaissance de la Trinité « surpasse l'incorruptibilité [de l'esprit] ». Ce qui veut dire que l'esprit jouit d'un certain degré d'incorruptibilité, et que la connaissance de la Trinité dépasse ce degré. À la fin de cet article, je soutiendrai que l'esprit est incomplet, inachevé, selon Évagre, jusqu'à ce que le Christ le rende parfait, dans sa participation au Royaume, qui ouvre la voie à cette connaissance et à l'incorruptibilité qu'elle entraîne. Mais il convient de résumer ce que nous avons appris de la définition tripartite du christianisme chez Évagre.

Apprendre les enseignements du Christ procède en trois étapes successives. Il faut commencer par des efforts pratiques, qui sont d'ordre éthique, et qui, en tant que tels, améliorent le moi et le rapport aux autres. Ces efforts sont déjà orientés vers Dieu, mais à ce stade l'insistance porte sur le refus scrupuleux de tout comportement immoral et impie, joint à une attention soutenue pour agir de façon morale et religieuse. C'est peut-être ce caractère soutenu de l'attention qui conduit à ce changement qualitatif de la conscience qui caractérise la phase « physique » de la « vraie science des êtres ».

Thème

Un comportement éthique signifie une orientation pratique vers le bien – en fait, vers le Bien –, qui semble être la condition préalable pour connaître les êtres physiques (dont les êtres humains) à la lumière de la vérité. Soulignons que cette « vraie science » revient à se tourner vers la réalité physique et non pas à s'en détourner. Elle suppose une conversion intime, comme nous le verrons, mais rien chez Évagre (et je n'ai rien trouvé dans ses réflexions sur le christianisme) ne permet de penser que la création physique soit tenue pour méprisable, déplorable ou corruptrice. Au contraire, la connaissance de soi évagrienne se situe dans le domaine plus vaste de la contemplation de la nature, en tant que le moi humain est une partie de la nature. De même que l'excellence morale est une condition préalable de la vraie science, de même la véritable connaissance de soi est une condition préalable pour connaître la Trinité, connaissance qui, à son tour, transforme l'esprit en l'élevant à un statut encore plus divin, l'incorruptibilité.

Ce survol de la définition évagrienne du christianisme nous a procuré les catégories qui vont nous servir maintenant pour évaluer ses commentaires sur l'examen de conscience.

Comment se connaître soi-même ?

42 ● Pierre Courcelle a relevé dans les écrits d'Évagre quatre endroits où apparaît la connaissance de soi-même :

1. Veux-tu connaître Dieu ? Commence par te connaître toi-même.
2. Garde toi de jamais faire partir un des frères pour l'avoir irrité [...]
3. [...] sache que tu n'es pas loin des frontières de l'impassibilité [...]
4. [...] aussi l'intellect, exerçant son activité propre, apprend à connaître ses puissances [...]

Les trois dernières citations, tirées du *Praktikos*, sont intéressantes pour leur terminologie, mais la première associe la connaissance de Dieu et celle de soi-même d'une façon qui rappelle le lien entre la pratique réflexive du gnostique évagrien (autrement dit ce qui caractérise l'élément *physikos* du christianisme) et la coextension de l'esprit avec la connaissance de la Trinité (qui caractérise l'élément *theologikos* du christianisme). Ce thème est récurrent dans d'autres passages que Courcelle n'a pas étudiés. Ainsi cette instruction, recueillie dans une collection d'*Autres sentences* :

Quand tu veux savoir qui tu es, ne compare pas avec ce que tu as été, mais avec ce que tu fus depuis le commencement.

Les derniers mots (« ce que tu fus depuis le commencement ») rappellent la théologie spéculative sur les créations multiples, inspirée par Origène et assez conforme à l'interprétation proposée par O'Laughlin et discutée plus haut. Et cependant Évagre donne ailleurs des avis sur la connaissance de soi qui, tout en restant dans cette ligne des *Autres sentences*, sont beaucoup plus concrets et refusent fermement tout orgueil dans la découverte d'une étincelle divine à l'intérieur de soi ;

Augustine
Casiday

Inspecte ta nature ; tu es terre et cendres, et bientôt tu retourneras à la poussière (voir Genèse 3, 19) – orgueilleux maintenant, et bientôt : le ver.

Connaître Dieu, semble-t-il, est en premier lieu se connaître soi-même comme une créature de Dieu « depuis le commencement ». En tant que créature, l'état naturel de chacun est composite (« terre et cendres ») et soumis à la décomposition, et l'être de chacun en découle. Se connaître soi-même entraîne donc la conscience qu'on n'est pas autonome : ce n'est pas Dieu que l'on trouve en soi-même, mais plus précisément le *besoin de Dieu*.

Ce n'est pourtant pas parce qu'il prône une humilité enracinée dans la conscience des limites intrinsèques de chacun qu'il faudrait traiter Évagre de pessimiste. Car il ne laisse pas d'affirmer que le chrétien *gnostique* qui examine la Création trouvera en elle des éléments divins significatifs :

L'un des sages d'alors vint trouver le juste Antoine et lui dit : 'Comment peux-tu résister, ô Père, privé que tu es de la consolation des livres ?' Antoine répondit : 'Mon livre, ô philosophe, c'est la nature des êtres, il est là quand je veux lire les paroles de Dieu'

Comme l'a remarqué Izsák Zsolt Baán, le verbe grec traduit ici par « lire » (*anaginôskeîn*) est composé du verbe « connaître » (*ginôskeîn*), et les deux mots renvoient à la connaissance (*gnôsis*). Cette parenté morphologique confirme nos propos précédents : le fait de pouvoir interpréter la réalité physique (*to phusikon*) caractérise le chrétien gnostique (*gnôstikos*), « celui qui connaît ». Mais l'apophtegme attribué à saint Antoine introduit un autre mot, d'importance capitale : « les paroles de Dieu » (*hoi logoi tou Theou*). Le chrétien gnostique interprète la Création physique à travers les paroles de Dieu.

L'interprète chrétien ne peut pas ici ne pas penser au Prologue du Quatrième Évangile, et associer le propos d'Antoine au Christ, Parole (*Logos*) faite chair. Mais ce rapprochement est explicite chez Évagre, dans un passage où il associe la connaissance de la réalité physique au Christ incarné :

Le Royaume du Christ, disent-ils, consiste dans la connaissance matérielle, mais celui de notre Dieu et Père est immatériel, et, si l'on peut dire, connaissance de la divinité elle-même.

Thème

Évagre associe le règne du Christ à la connaissance de toute la Création physique. C'est le Christ en tant que Roi qui permet à Évagre de présenter une connaissance globale, organisée et intégrée de tous les *logoi* de la Création. Le chrétien *gnostique* comprend les paroles de Dieu (*hoi logoi tou Theou*) très précisément dans leur rapport au royaume du Christ. Le Christ ne cesse donc pas d'être l'unique référence du gnostique, chez qui la connaissance des raisons des êtres tend en permanence vers le Christ comme l'accomplissement de toutes les raisons. De surcroît, la méditation permanente des paroles de Dieu entraîne le chrétien gnostique vers une connaissance supérieure, ce qu'Évagre souligne dans un autre apophtegme :

Médite constamment sur les raisons [ou les paroles, *logous*] de la providence et du jugement, a dit le grand maître gnostique Didyme, et efforce-toi d'en garder dans ta mémoire la matière; presque tous, en effet, achoppent à leur propos. Tu trouveras les raisons [ou paroles, *logous*] du jugement dans la diversité des corps et des mondes, et celles qui concernent la providence, dans les dispositions qui nous font remonter de la malice et de l'ignorance à la vertu ou à la science⁴.

En nous faisant remonter à la vertu et à la science, ces dispositions facilitent notre passage de la composante « physique » du christianisme à sa composante « théologique ». Elles établissent un pont avec la théologie, le long de laquelle le chrétien peut progresser. Car, comme Évagre

l'affirme dans le chapitre qui suit immédiatement, « éloigner l'intellect des choses matérielles et le tourner vers la Cause première, c'est là un don de la théologie⁵ ».

Les textes d'Évagre que nous avons commentés jusqu'à présent comportent de nombreux impératifs : il semble clair qu'il attendait de ses lecteurs qu'ils se conforment à ses instructions. Mais il attendait aussi que les lecteurs atteignent la connaissance vraie en suivant ses instructions. De sorte qu'il s'efforça de compléter ses instructions par une série d'informations : ce sont ces informations qui vont faire l'objet de la suite de notre étude. Malgré notre insistance précédente sur l'agir humain, nous allons voir que Dieu n'est pas la fin passive de la contemplation chrétienne : pour Évagre, Dieu est à l'origine de la rencontre du chrétien avec Lui.

Des raisons [*logoi*] aux images [*eikones*], par le Christ

Nous avons commencé cette étude en analysant la définition qu'Évagre donne du christianisme, comme l'enseignement de Christ notre Sauveur. Il mettait de la sorte l'accent sur le Christ comme Maître et Sauveur. Nous avons jusqu'à présent commenté l'activité enseignante du Christ, mais nous voudrions maintenant considérer son activité salvatrice.

La christologie d'Évagre est un sujet de débats – dans lesquels nous n'entrerons pas, nous contentant de poursuivre ici notre recherche personnelle sur le sujet⁶. Nous pensons qu'Évagre désigne souvent le Christ comme le médiateur entre Dieu et les hommes, à la manière de *1 Timothée 2, 5* (je précise qu'Évagre ne cite pas ce texte dans les passages sur lesquels s'appuie mon interprétation) :

« Dieu est unique, unique aussi le médiateur entre Dieu et les hommes, le Christ Jésus, homme lui-même, qui s'est livré en rançon pour nous ».

Comme en *1 Timothée 2, 5*, le rôle du Christ comme seul médiateur est établi par Évagre quand il rejette expressément la possibilité que l'union en Christ des deux natures puisse jamais être répétée. Ainsi, dans une lettre qui traite surtout de la Création et de l'eschatologie, Évagre énonce :

Quand les fleuves se mélangent à la mer, cela n'affecte pas sa nature, ni ne change sa couleur ou son goût ; de même, dans le mélange des esprits avec le Père, il ne se produit aucune génération de natures doubles ou de personnes quadruples⁷.

5 EVAGRIUS, *Gnostikos* 49 (tr. *Sources chrétiennes* 356, p. 191; pour le texte, voir l'édition de Wilhelm Frankenberg, *Euaqrius Ponticus* [Berlin: Weidmannsche

Buchhandlung, 1912], p. 552).

6 Voir CASIDAY 2013, ch. 7.

7 ÉVAGRE, *Grande lettre* 28; voir CASIDAY 2013, p. 201-202.

Le refus évagrien de nouveaux Christs va de pair avec ses descriptions positives de la manière dont les chrétiens doivent participer à sa mission et l'imiter. Nous croyons que la clef de ses descriptions est l'identification du Christ avec le visage de Dieu, une identification lourde de conséquences pour l'examen chrétien de conscience et la connaissance de soi.

En commentant le Psaume 79, 8 (« Seigneur, convertis-nous, montre-nous ton visage et nous serons sauvés »), Évagre écrit : « Il appelle ici le Christ 'le visage', car il est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute la création ».

La pertinence de ce scolie pour notre propos apparaît quand on étudie le contexte du texte cité : Évagre ne cite pas en entier l'hymne de l'Épître aux Colossiens, mais le lecteur attentif ne peut pas ne pas y penser. Or l'hymne paulinienne, dont Évagre cite un extrait, renvoie aussi au Père, « qui nous a pris à l'ombre de la mort et nous a transportés au royaume de son Fils bien-aimé [...] qui est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute création » (*Colossiens* 1, 13 et 15). Le rapprochement entre le royaume du Fils (où le Père « nous a transportés ») et le Fils en tant que « premier-né de toute création » suffit pour rappeler aux interprètes modernes (et peut-être aussi aux lecteurs contemporains d'Évagre) l'identification évagrienne du royaume du Christ avec « toute connaissance matérielle » (*Ep. fid.* 7, 22), ainsi que l'anecdote du grand Antoine lisant les *logoi* divins dans le livre des créatures. Tout ceci réuni indique que le Christ en tant que « visage de Dieu » révèle le Dieu caché par la connaissance salvifique des raisons (*logoi*) des êtres créés, et cela suggère que c'est le Père lui-même qui introduit les chrétiens dans cette connaissance (c'est-à-dire le Royaume du Christ). Notre interprétation se trouve confirmée par l'affirmation d'Évagre que « le visage du Seigneur est la contemplation spirituelle de tout ce qui a été appelé à être sur la Terre ».

Thème

De surcroît, enfin, l'identification du Christ avec le visage de Dieu nous éclaire sur l'analyse évagrienne de la connaissance de soi : Évagre conduit le lecteur de *Sur les pensées* dans un acte soutenu d'introspection. Dans le cas de l'adultère commis dans le cœur (*Matthieu* 5, 28), Évagre explique que le démon « peut s'emparer de la figure du corps [d'un moine] et intérieurement [...] s'unir à une femme », mais il précise un peu plus loin, mystérieusement, que c'est « la forme de son propre corps sans le visage ». Pourquoi « sans le visage » ? La réponse se trouve dans le principe d'Évagre que « souvent, quand l'Écriture mentionne le visage d'un homme, elle signifie son *logos* ». La connaissance de soi révèle qu'un acte peccamineux est, dans un sens profondément théologique, un acte *illogique*, dépourvu de *logos*. Cette lacune, comme je l'ai dit plus haut, est compensée par la participation au Christ, qui, en tant que *logos* par excellence, est capable de restaurer le pécheur et donc de compléter « l'image [*eikôn*] inachevée ».

C'est à partir de l'usage qu'Évagre fait dans ce contexte du terme *eikôn* (icône, ou image) que nous avons qualifié d'*icônique* la christologie évagrienne. L'interprétation de cet usage peut permettre d'expliquer les instructions énigmatiques qu'Évagre donne au chrétien *gnostique* :

En gardant le regard tourné vers l'*archétype*, efforce-toi de dessiner les images [*graphein tas eikonas*] sans rien négliger de ce qui contribue à gagner celle qui est déçue.

Robin Young a rattaché les images mentionnées dans ce chapitre aux descriptions des saints moines dans les chapitres précédents, et il a suggéré que l'*archétype* est ici le Christ⁸. Il a sûrement raison (comme du reste, dans toute son analyse de ce texte) ; cependant, on pourrait ajouter que le Christ, comme nous l'avons dit, est celui qui complète l'image inachevée, le texte de *Gnostikos* 50 peut signifier qu'il appartient au chrétien *gnostique* de permettre aux autres chrétiens de comprendre qu'eux aussi ont besoin du Christ ; les conséquences de cette interprétation, si elle est exacte, sont importantes : cela veut dire que lorsque le chrétien *gnostique* solitaire, ermite, trouve au fond de son être qu'il est incomplet et que seul le Christ peut le porter à son achèvement, il lui est demandé d'aider les autres – en fait, d'aider tout l'ordre rationnel – à trouver leur place dans le « royaume du Christ ». Ainsi même le solitaire a un rôle à jouer dans la grande œuvre divine de restauration de la création. Et quand il entre dans la gloire en atteignant la connaissance de la Trinité, il n'y entre pas en solitaire, mais comme membre d'une foule immense qui, par cette connaissance, atteint l'incorruptibilité.

Augustine
Casiday


Je remercie Benjamin Ekman (Université de Lund) pour les références aux *Aliae sententiae* 10 et *De octo spiritibus malitiae* 18, ainsi que pour ses commentaires pertinents sur la *gnôsis* évagrienne et la contemplation naturelle.

Traduit de l'anglais par Jean-Robert Armogathe

Né en 1976 aux États-Unis, Augustine Casiday a poursuivi ses études en Grande-Bretagne. Il enseigne le grec hellénistique et la patristique à l'Université de Cardiff et au Theotokos Institute for Catholic Studies. Membre de la Royal Historical Society, il est l'auteur de nombreuses études, et en dernier lieu : *The Orthodox Christian World*; Routledge Press; 2012; *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus* : *Beyond Heresy*, Cambridge UP, 2013.

Bibliographie

Œuvres d'Évagre :

- Les *Chapitres gnostiques* (*Les six centuries des 'Képhalaia gnostica'*) ont été traduits par Antoine Guillaumont, Firmin-Didot, 1958,
- Le *Traité pratique ou Le Moine* a été traduit par Antoine et Claire Guillaumont, Cerf, coll. Sources chrétiennes, 2 t., 170-171, 1971.
- Les *Sentences sur la prière*, trad. Sr Pascale-Dominique Nau, Rome, 2012.
- Une introduction commentée à la mystique évagrienne : *Évagre, de la prière à la perfection, deux traités* (dont les *Sentences sur la prière*) tr. p. M.-A. Jourdan-Gueyer et M.-O. Goudet, Paris, Éditions Migne 1992.
- Autres textes : *Sur les Pensées*, Sources chrétiennes 438, 1998; *Scholies à l'Éclésiaste*, trad. Paul Gehin, SC 397, 1993; *Scholies aux Proverbes*, SC 340, 1987. *Les Chapitres des disciples d'Évagre*, trad. Paul Gehin, sont parus en SC 514, 2007.
- Pour citer les Lettres, l'Auteur a suivi les conventions de G. BUNGE, *Briefe aus der Wüste*, Trèves, 1986.
- Voir le site de Joel Kalvesmaki : <http://tiny.cc/evagrius> 

Études citées :

- BALTHASAR, Hans Urs von, 1939, « Metaphysik und Mystik des Evagrius Pontikus », *Zeitschrift für Askese und Mystik*, pp. 31-47.
- BUNGE, G., 1986, *Briefe aus der Wüste*, Trèves, Paulinus-Verlag, pp. 303-328.
- CASIDAY, Augustine, 2004, « Gabriel Bunge and the Study of Evagrius Ponticus », *Saint Vladimir's Theological Quarterly* 48, pp. 249-297.
- CASIDAY, Augustine, 2008, « On Heresy in Modern Patristic Scholarship : The Case of Evagrius Ponticus », *Heythrop Journal* 53, pp. 241-252.
- CASIDAY, Augustine, 2013, *Reconstructing the Theology of Evagrius Ponticus : Beyond Heresy*; Cambridge, Cambridge University Press.
- COURCELLE, Pierre, 1974-1975, *Connais-toi toi-même*, 3 vol., Paris, Études augustiniennes.
- DRAGUET, R., 1947, « L'Histoire lausiaque, une œuvre écrite dans l'esprit d'Évagre », *Revue d'histoire ecclésiastique* 42, pp. 30-31.
- GUILLAUMONT Antoine, 1952, « Le texte syriaque édité des Six Centuries d'Évagre le Pontique », *Semítica* 4, pp. 59-66.
- GUILLAUMONT Antoine, 1961, « Évagre et les anathémismes antiorigénistes de 553 », *Studia Patristica* 3 [=Texte und Untersuchungen 78], pp. 219-226.
- GUILLAUMONT Antoine, 1962, *Les Képhalaia gnostica d'Évagre le Pontique et l'histoire de l'origénisme chez les Grecs et chez les Syriens*, Paris, Éditions du Seuil.
- O'LAUGHLIN, Michael, 1997, « Evagrius Ponticus in Spiritual Perspective », *Studia Patristica* 30.
- REFOULÉ, François, 1961, « La christologie d'Évagre et l'Origénisme », *Orientalia Christiana Periodica* 27, pp. 221-266
- REFOULÉ, François, 1963, « Immortalité de l'âme et résurrection de la chair », *Revue de l'Histoire des Religions* 163 (1963), pp. 11-52.
- REFOULÉ, François, 1963, « La mystique d'Évagre et l'Origénisme », *Supplément de la Vie Spirituelle* 66, pp. 453-463.
- RONDEAU, M.-J., 1960, 'Le commentaire sur les Psaumes d'Évagre le Pontique', *Orientalia Christiana Periodica* 26, pp. 307-348.
- RUBENSON, S., 1995, *The Letters of St Antony. Monasticism and the Making of a Saint*, Minneapolis, Fortress Press.
- SFAMENI GASPARRO, Giulia, 2000, 'Creazione', in Adele Monaci Costagno, ed., *Origene. Dizionario*, Rome, Città Nuova.
- YOUNG, Robin Darling, 2001, « Evagrius the Iconographer : Monastic Pedagogy in the Gnostikos », *Journal of Early Christian Studies* 1, pp. 53-71.
- ZSOLT BAAN, Izsák, 2001, I « due occhi dell'anima » : *Luso, l'interpretazione e il ruolo della Sacra Scrittura nell'insegnamento di Evagrio Pontico*, Rome, Sant' Anselmo.

Thème

« C'est un excellent exercice.
Il ne faut pas en abuser » –
L'examen de conscience dans le
Mystère des saints Innocents



Pauline
Bruley

Les trois mystères de Péguy mettent chacun en voix une profonde réflexion théologique, sur les accords d'une bouleversante poésie. *Le Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* est axé sur l'inquiétude, le Salut et le sacrifice du Christ. *Le Porche du mystère de la deuxième vertu* nous introduit au mystère de l'espérance. Enfin *Le Mystère des saints Innocents* ressaisit cette inquiétude et cette espérance avec une grande audace : du point de vue de Dieu le Père. C'est à partir de ce regard, perspective théologique et esthétique déterminante, que se dessine la juste pratique d'un examen de conscience selon Péguy. C'est pourquoi il faut considérer d'abord avec lui la tendresse du Père, pour comprendre ses prescriptions, dans le contexte du tournant du siècle, et voir comment se formule alors le jeu entre liberté et abandon spirituel.

1. Tendresse du Père dans la nuit

Les lecteurs du *Porche* et du *Mystère des saints Innocents* ne furent pas moins étonnés par les choix énonciatifs que par la nouveauté du langage poétique. Dans ces deux mystères, Madame Gervaise fait entendre une ample prosopopée de Dieu le Père. L'authenticité théologique de cette énonciation a été commentée par Hans Urs von Balthasar (« la forme de la théologie comme entretien trinitaire¹ » constitue l'accomplissement de l'art du dialogue propre à la philosophie et à la poétique de Péguy) et Pie Duployé² : Dieu parle le langage de l'homme. Mais il parle en tant que Créateur et comme Père du Sauveur. On ne peut comprendre le ton de Dieu dans *Le Mystère des saints Innocents* si l'on oublie qu'il est penché sur la Nuit du calvaire quand se clôt *Le Porche du Mystère de la deuxième vertu* :

1 Hans Urs von BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, Styles, II/**, (trad. Robert Givord et Hélène Bourbonlon), Aubier-Montaigne, 1972, p. 370. « Jamais chez Péguy il n'y a une vérité faisant abstraction des personnes ; mais seulement la vérité qui, reposant dans le

sein de l'entente trinitaire, se développe en sortant de personnes, dans un entretien qui est aussi respectueux que tendre » (*op. cit.*, p. 371).

2 *La Religion de Péguy*, Klincksieck, 1965, p. 297.

Et moi seul, moi Dieu, / Les bras liés par cette aventure, / Moi seul
à cette minute père après tant de pères, /Moi seul je ne pouvais pas
ensevelir mon fils. / C'est alors, ô nuit, que tu vins³.

La nuit répond à une forme de consentement du Père face à la liberté de l'homme et à l'histoire humaine du Fils. Lieu de « l'abandon trinitaire du Père par le Fils » et d'un « excès d'obscurité⁴ », telle que l'interprète Hans Urs von Balthasar, la nuit est un moment où le Père a consenti à l'abandon actif et passif. Or, cette dernière vision du *Porche* a été préparée par un magnifique hymne à la nuit, repos du juste et de la créature confiante. La nuit recrée les enfants et les « [i]nnocents dans les bras de [l]a Providence⁵ » – tandis que l'homme, « ce monstre d'inquiétude⁶ », lui résiste encore et toujours (« Dieu comble son bien-aimé quand il dort », Psaume 126, 8). Dans le *Mystère des saints Innocents*, Péguy fait de cette nuit du Calvaire le modèle fondateur de tout abandon à la nuit :

Car avant cette perpétuelle, cette imparfaite imitation de Jésus-Christ [...] Il y a eu cette très parfaite imitation de l'homme par Jésus-Christ, / Cette inexorable imitation, par Jésus-Christ, / De la misère mortelle et de la condition de l'homme⁷.

Thème

Le Mystère des saints Innocents rappelle ainsi que cette ombre de la nuit tombée sur l'homme criminel est le moment de vérité de l'examen de conscience. Dieu n'entrerait dans la nuit – et l'homme n'entre dans cette nuit – que dans la conscience du péché, et à l'issue salvifique du Vendredi saint : « [...] faudra-t-il que mon paradis / Ne soit qu'une grande nuit de clarté qui tombera sur les péchés du monde » (p.785). Le péché se dresse entre l'homme et la nuit, dans le cabre-

3 *Le Porche du mystère de la deuxième vertu*, éd. Claire Daudin et Romain Vaissermann, *Cœuvres poétiques complètes*, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2014, p.768. La nuit est cependant éclairée par le « linceul blanc » porté par Joseph d'Arimathie.

4 Jean-Baptiste SÈBE, *Le Christ, l'écrivain et le monde. Théologie et œuvres littéraires chez Hans Urs von Balthasar*, Éditions du Cerf, coll. « Cogitatio Fidei », 2012, p.232. « [T] issu du temps » et « réserve d'être » bergsonienne, la nuit est originellement reliée à la Genèse : « Tu fais presque recommencer la Quiétude antérieure / Quand mon esprit planait sur les eaux. » (*Le Porche*, op. cit., p.766). L'articulation insistante entre la nuit comme préfiguration

du repos « éternel » et comme silence d'avant le monde apparaît à Hans Urs von Balthasar comme une étape de la spiritualité de Péguy (*La Gloire et la Croix*, op. cit., p.369).

5 *Le Porche...*, op. cit., p.757 et 765, voir aussi la Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne, *Cœuvres en prose complètes*, éd. Robert Burac, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. III, 1992, p.1328-1329 sur l'espérance et la « création continuée ».

6 *Le Porche...*, op. cit., p.764.

7 Charles PÉGUY, *Le Mystère des saints Innocents*, éd. Claire Daudin, *Cœuvres poétiques et dramatiques*, op. cit., p.789 (les références à cette édition sont désormais citées entre parenthèses dans le corps du texte).

ment quotidien du « rebelle », en proie à « ce qu'il appelle ses pensées » (p. 787). L'examen de conscience est un seuil problématique de la nuit. Il intervient après complies, dans la perspective plus ou moins prégnante d'un repos qui pourrait être éternel. Les petits recueils d'examen de conscience ou de préparation à la confession enjoignent de ne se coucher qu'après avoir purifié sa conscience⁸, conformément à l'espoir d'une bonne mort (« Il viendra comme un larron et comme un voleur de nuit⁹ » (p. 796)).

à chaque instant, je puis mourir !...

Après ma mort, je serai jugé avec sévérité et justice !...

Si j'avais le malheur de mourir en état de péché, je serais damné¹⁰ !...

Une telle situation est dangereuse pour « l'homme » du *Mystère*, en proie à ses idées fixes ou ressaisi par ses angoisses. Mais si l'homme du *Mystère*, comme l'auteur même, est une « âme inquiète », il n'est guère un scrupuleux¹¹. Loin du « danger de tiédeur ou d'illusion sur soi-même¹² », Péguy connaît parfaitement la pratique de l'examen de conscience, qu'il allie souvent à une ascèse sans concession de la vérité philosophique.

[...] le propre de la confession où j'incline, est de montrer de préférence les pièces invisibles, et de dire surtout ce qu'il faudrait taire. D'autre part il est certain qu'il n'y a point de réalité sans *confessions*, et qu'une fois qu'on a goûté à la réalité des *confessions*, toute autre réalité, tout autre essai paraît bien littéraire. Et même faux, feint¹³.

Pauline
Bruley

L'auteur des pages si inspirées du *Porche* sur l'Espérance est, en 1910, un désespéré. À la merci de la pauvreté et de la maladie, il est profondément neurasthénique, se sent coupable et abandonné. À ces épreuves s'ajoute l'ascèse du dialogue avec Jacques Maritain et le P. Clérissac, qui entendent mener une direction de conscience inflexible.

8 On peut même y retrouver des histoires d'enfants qui, endormis alors qu'ils avaient sur la conscience un péché mortel, ont été damnés.

9 La citation que fait Jeannette répond justement à cette diatribe : « Croyez-vous que moi Dieu je vais m'amuser [...] à les surprendre comme un assassin de nuit. »

10 *Petit examen de conscience pour faire une bonne confession*, 1892, Bourg, Impr. Villefranche; on trouve des propos du même type chez Mgr de SÉGUR, *Conseils pratiques sur la confession suivis d'un examen de conscience* par Mgr de Ségur,

Paris, Librairie Saint-Joseph, Tolra et M. Simonet, éditeurs, 1915 (nombreuses rééditions).

11 « Et dans ton péché même tu fais moins de contorsions / Que les autres n'en font dans leurs exercices. [...] Ô seul peuple qui regarde en face » (*Mystère des saints Innocents*, éd. cit., p. 848).

12 Jean-Claude GUY, article « examen de conscience », partie sur les Pères de l'Église, *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*, col. 1803.

13 Charles PÉGUY, Victor-Marie, comte Hugo [1911], *Œuvres en prose complètes*, t. III, éd. cit., p. 165.

On conseille à Péguy d'abandonner son épouse qui s'oppose au baptême de ses enfants. Or son fils Pierre est gravement malade. Péguy oppose à son amour pour une autre femme, Blanche Raphaël, un héroïsme de responsabilité et de fidélité. Les nombreuses métaphores du Jugement dans les essais et la poésie de 1907 à 1914 attestent la torture qui fut la sienne : « Et nous avons connu dès nos premiers regrets / Ce que peut recéler de désespoirs secrets / Un soleil qui descend dans un ciel écarlate¹⁴. »

À cette vision du Dieu Juge descendant sur la plaine où l'homme est sans protection, répond dans le *Mystère* la voix du Dieu Père bouleversé de retrouver son enfant perdu. Cette oscillation garantit déjà que le statut de ce Juge dépasse largement celui d'instance symbolique de la conscience morale. Blessé d'amour par la « pointe¹⁵ » de la prière du *Notre Père* enseignée par son Fils aux hommes et prononcée par « ses lèvres de tendresse » (p.800), le Père « entre en la sujétion de celui qui est aimé » (p.833). Au Dieu « désarmé » (p.802) ne doit répondre qu'un homme désarmé. Le conseil de Dieu sur l'examen de conscience est celui d'un Père qui demande pour « sacrifice » (p.794) de pénitence un abandon confiant entre ses bras, et particulièrement dans la remise de soi dans le *Pater* : « Heureux celui qui s'endort sous la protection de l'avancée de ces trois ou quatre mots » (p.798). Dans le commentaire du *Notre Père*, la tradition et la pratique la plus simple retrouvent ainsi leur signification authentique, comme dénouement de l'examen de conscience.

Thème

Esthétiquement s'explique ainsi le ton du *Mystère*, « ton » défini dans le « Durel » comme l'inflexion proprement catholique de la « tendresse¹⁶ » de Dieu. Les deux grands sens de *tendre*, « qui oppose peu de résistance », « délicat », donc « qui se laisse facilement toucher », « doux et aimant » sont activés dans « un tendre enfant laiteux » (annonce des saints Innocents « fleurs » du martyr¹⁷). Dans le contexte du *Mystère des saints Innocents*, comme dans l'imaginaire spirituel de Péguy en 1908-1911, c'est le ton du père dans la parabole de l'Enfant prodigue. Et il faut souligner que l'expérience de paternité de Péguy constitue pour lui une forme de communion avec le Père¹⁸. Ce « ton » est exemplifié dans le *Mystère* par celui de saint Louis, reprenant Joinville, quand il lui enjoint de préférer la lèpre au péché mor-

14 « Présentation de la Beauce à Notre Dame de Chartres », *Tapiserie de Notre Dame, Œuvres poétiques et dramatiques*, op. cit., p. 1141. Le pèlerin se confie à la protection de Marie.

15 Le mot est récurrent dans l'allégorie des prières qui forment une flotte de navires.

16 « L'Ève » de Péguy », *Œuvres poétiques complètes*, op. cit., p. 1535.

17 L'hymne de Prudence est un intertexte du *Mystère*, p. 925.

18 Voir Claire DAUDIN, « Splendeur et misères de la paternité selon Charles Péguy », *Bulletin de l'Amitié Charles Péguy*, n°130, avril-juin 2010.

tel : « douceur » et « fermeté¹⁹ » (p.832) d'un père qui « feint presque de plaisanter » avec son enfant avant de « traiter de l'intérêt le plus grave » (p.833). Cette *fermeté* de la justice et cette rigueur de l'examen expriment l'inquiétude de Dieu devant le risque de la liberté; cette *douceur* manifeste sa miséricorde. D'où le mouvement de concession qui informe toute l'analyse de l'examen de conscience dans *Le Mystère des saints Innocents*.

2. Prescriptions et gratuité

Je suis partisan, dit Dieu, que tous les soirs on fasse son examen de conscience.

C'est un bon exercice.

Mais enfin il ne faut pas s'en torturer au point d'en perdre le sommeil (p.787).

Cette première concession du Père commence par confirmer un discours de prescription qui s'est comme autonomisé par rapport à lui, dans un catéchisme devenu mécanique. La première assertion fait ainsi place à un propos très largement partagé et non nécessairement sien (« C'est un bon exercice ») : il en affirme ensuite les limites. La seconde formulation est plus détendue :

Je comprends très bien, dit Dieu, qu'on fasse son examen de conscience.

C'est un excellent exercice. Il ne faut pas en abuser (p.789).

Le raisonnement se détend encore, mais demande une réflexion approfondie, sous une apparence de familiarité :

Et même ce n'est pas seulement recommandé. C'est prescrit.

Par conséquent c'est très bien.

Mais enfin vous êtes dans votre lit. Qu'est-ce que vous nommez votre examen de conscience, faire votre examen de conscience (p.789).

« Vous êtes dans votre lit », c'est-à-dire : quand vous en êtes vraiment à faire votre examen de conscience, que faites-vous ? Retrouver l'authenticité de l'expérience et du présent permet de comprendre la réalité – et non la mécanique – de cette pratique. La concession du Père porte sur les risques de l'« abus », elle se cible ainsi sur l'usage : d'où la rectification de « votre examen de conscience » en « faire votre examen de conscience ». Que propose le catéchisme de 1885 ? La 10^e

19 La description de ce ton inscrit au cœur du *Mystère* l'esthétique théologique de ce ton choisi par Péguy pour Dieu le

Père : « Comment serais-je moins tendre que saint Louis » (p.836).

leçon, « De la manière de se confesser », fait de l'examen de conscience la préparation de la confession.

« Avant de confesser ses péchés, il faut examiner sa conscience, c'est-à-dire rechercher exactement tous les péchés qu'on a commis. *Que faut-il faire pour bien examiner sa conscience?* Pour bien examiner sa conscience, il faut demander à Dieu la grâce de connaître ses péchés, puis s'examiner sur les commandements de Dieu et de l'Église sur les péchés capitaux et sur les devoirs de son état²⁰. »

Dieu le Père rappelle les fruits d'une repentance lucide :

Si c'est de penser à toutes les bêtises que vous avez faites dans la journée, si c'est pour vous rappeler toutes les bêtises que vous avez faites dans la journée
Avec un sentiment de repentance et je ne dirai peut-être pas de contrition,
Mais enfin avec un sentiment de pénitence que vous m'offrez, eh bien, c'est bien.
Votre pénitence, je l'accepte. Vous êtes des braves gens et des bons garçons.
Mais si c'est que vous voulez ressasser et ruminer la nuit toutes les ingratitude du jour,
Toutes les fièvres et toutes les amertumes du jour [...]
Et si c'est que vous voulez tenir un registre parfait de vos péchés
De toutes ces bêtises et de toutes ces sottises,
Non, laissez-moi tenir moi-même le livre du Jugement.
Vous y gagnerez peut-être encore (p.789-790).

Thème

On peut substituer une condition à la circonstance en *avec* qui justifie *a posteriori* le rappel des péchés. « La contrition est le regret d'avoir offensé Dieu, avec la ferme volonté de ne plus l'offenser. » Elle doit être « intérieure, nécessaire, souveraine, universelle » ; peuvent exercer en nous la contrition ces « motifs de foi » : « la bonté infinie de Dieu, la passion et la mort de Jésus-Christ, la perte du bonheur du ciel, et la crainte des peines de l'enfer. » Ces deux derniers motifs, s'ils agissent seuls, donnent lieu à une « contrition imparfaite²¹ ». La *repentance* déterminant le « sentiment », semble venir du cœur ; *contrition* est spécialisé, il dénote une pratique codifiée. Il ne serait pourtant pas pertinent de penser qu'il s'agit là d'une dévaluation des

20 *Catéchisme du diocèse d'Orléans*, imprimé par ordre de Mgr Pierre-Hector Coullié, évêque d'Orléans, Orléans, imprimerie de Georges Jacob,

1885, p.68, exactement repris dans le *Petit catéchisme*.

21 *Catéchisme du diocèse d'Orléans*, op. cit., p.65-66.

formules liturgiques ou des prières du paroissien. Il serait tout autant imprudent de considérer que l'on puisse se passer d'exactitude dans la reconnaissance des péchés. L'opposition entre morales raides et morales souples peut nous éclairer, telle qu'elle est formulée dans des pages de 1914. La morale souple « exig [e] d'avoir un cœur perpétuellement tenu à jour²² ». Et ce cœur, parce qu'il est fragile, peut être vaincu par l'amour : « Les "honnêtes gens" ne mouillent pas à la grâce²³ ». Péguy oppose la certitude morale à la blessure qui met « au centre de misère²⁴ » :

Celui qui est chrétien notamment a pris au sérieux tout ce qu'il y avait dans le catéchisme. Quand il était petit. Cela l'a mené loin. Il ne s'est point servi des règles du catéchisme pour vitupérer les autres. Et pour faire l'examen de conscience des autres. Il s'en est servi pour se faire beaucoup de mal. Et pour tenir constamment son propre examen de conscience. Tout ce qu'il peut faire c'est peut-être de ne point le regretter [...] Quand on se vainc soi-même, on sait où se faire mal avec une affreuse exactitude²⁵.

Cet autoportrait de Péguy en « mélancolique²⁶ » est précédé d'une page magnifique sur l'« ouverture laissée à la grâce, ce désistement de soi, cet abandonnement au fil de l'eau²⁷ ». Nulle part dans sa méditation le saut infini entre conscience du péché et grâce divine n'est peut-être plus clairement affirmé (selon la matrice pascalienne du saut entre les ordres). Nul besoin de tenir un « registre », tant la conscience est blessée. Mais il y a une autre raison, qui tient à la structure même du péché, selon la pensée de Péguy. Avant d'y insister, relevons quelques formules dans des examens de conscience exemplaires des petits recueils de poche pléthoriques du XIX^e siècle. « Il ne suffit pas de connaître simplement ses péchés, il faut tâcher de s'en rappeler le nombre et les circonstances principales²⁸. » À l'aide de son *Examen de conscience*, le fidèle est invité à prier en ces termes :

Pauline
Bruley

22 *Note sur M. Bergson et la philosophie bergsonienne* [1914], *Œuvres complètes en prose*, t. III, op. cit., p. 1277.

23 *Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne*, éd. cit., p. 1311.

24 *Ibid.*, citation de la *Tapiserie de Notre dame*, éd. cit., « Prière de résidence », p. 1159.

25 *Note conjointe sur M. Descartes ... op. cit.*, p. 1287. En arrière-plan, il faut sans doute reconnaître la parabole de la paille et de la poutre, signalée comme un garde-fou de l'examen de conscience par le *Dictionnaire de spiritualité*.

26 *Ibid.*, p. 1288.

27 *Ibid.*, p. 1286. Ce passage sur la grâce est à comprendre dans la perspective de la « mégarde » nécessaire au Salut : « Ce Dieu touche les cœurs lorsque moins on y pense » (CORNEILLE, *Polyeucte*, IV, III, v. 1275, commenté dans Victor-Marie, comte Hugo [1910], *Œuvres complètes en prose*, op. cit., p. 301 et dans la *Note conjointe*, p. 1314). Voir aussi Jean-Louis Chrétien, *L'Espace intérieur*, Éditions de Minuit, 2014, p. 18.

28 *Examen de conscience destiné principalement à l'usage de la jeunesse*, Tours, Mame, 1874 (réédition / Bayeux 1812), p. 2.

Éclairez-moi, ô mon Dieu ! montrez-moi mes péchés aussi distinctement que je les connaîtrai, quand, au sortir de cette vie, il me faudra paraître devant vous pour être jugé. [...] Faites-moi voir le nombre et la grandeur de mes infidélités dans votre service ; faites que je sache combien de fois et jusqu'à quel point j'ai offensé le prochain, le tort que je me suis fait à moi-même, et les fautes que j'ai commises contre les devoirs de mon état : éclairez-moi et ne souffrez pas, ô Dieu de vérité ! [...] ²⁹.

La tenue soigneuse du registre de compte est l'une des comparaisons les plus anciennes à l'appui de l'examen de conscience :

Après le souper, au moment d'aller dormir, alors que l'on va se mettre au lit, il n'y a plus personne et le calme est parfait ; plus personne ne trouble la tranquillité ; éveille alors le tribunal de ta conscience, demande-lui des comptes, et tout ce que, pendant le jour, elle a fait de mal, rappelez-en le souvenir pendant le temps du repos... et réclame justice à ta conscience de toutes ses mauvaises pensées... Cet examen, il faut qu'il devienne quotidien : ne t'endors jamais sans avoir récapitulé [...] les fautes de la journée ³⁰.

Thème

Suit une comparaison avec les comptes que doit présenter l'intendant d'un domaine. Or si elle n'est plus une saine tenue de l'état de son âme, cette « notation mathématique ³¹ » des péchés (« N'oubliez pas de dire, à chaque péché, combien de fois vous l'avez commis ³² ») constitue l'un des griefs retenus contre la pratique de l'examen de conscience. On l'a vu, l'exactitude du « centre de misère » caractérise l'attitude de Péguy. Or dans les comptes, le calcul et l'enregistrement, il reconnaît *a contrario* quelque chose qui est déjà de l'ordre du péché : l'habitude de quantifier défigure le rapport au monde, à soi-même et à Dieu, avec « ce pli de mémoire que nous voyons à toutes les lèvres » (p.918). La quantification du péché occupe Ève et préoccupe les moralistes, qui finissent par « ranger » le Salut avec lui ³³. Péguy ne rabat pas la question de l'examen de conscience sur un conflit entre morale et grâce : il disqualifie toute neutralisation du péché par la quantification. L'exactitude relève de la connaissance du cœur : le péché affecte l'intériorité de l'être, sa persistance même dans la durée et la Création. Le décompte du péché le considère de l'extérieur, en dérobant sa

29 *Ibid.*

30 L'article de Jean-Claude GUY (« Examen de conscience », *Dictionnaire de spiritualité*) cite saint Jean Chrysostome, *In ps.* 4, 8, PG 55, col. 51-52.

31 Partie « Objections et parades » de l'article « Examen de conscience » du

Dictionnaire de spiritualité, *op. cit.*, col. 1830.

32 *Examen de conscience destiné principalement à l'usage de la jeunesse*, *op. cit.*

33 Sur la quantification, voir Hans Urs von BALTHASAR, *Styles*, II, *op. cit.*, p. 348.

présence à la conscience. C'est un effet du péché que cette ignorance et ce ferment d'intellectualisme moderne (pour reprendre les termes du Péguy polémiste). À cette opposition bergsonienne entre la durée vivante et la quantification, s'ajoute l'incompatibilité de nature entre le décompte moral et l'absolue gratuité du Salut :

Et aussi savez-vous
Combien une seule goutte du sang de Jésus
Pèse dans mes balances éternelles³⁴ (p.845).

Péguy travaille à maintenir l'incommensurable. « Être aimé librement, / Rien ne pèse ce poids, rien ne pèse ce prix » (p.817).

3. L'examen de conscience de l'homme libre

Je connais bien l'homme. C'est moi qui l'ai fait. C'est un drôle d'être.
Car en lui joue cette liberté qui est le mystère des mystères (p.786).

La liberté est en l'homme le « reflet » (p.822) de la liberté de Dieu. La force du *Mystère des saints Innocents* est d'articuler la paternité miséricordieuse avec la lucidité du fils libre. Cette lucidité que permet la conscience du péché ne peut qu'aller de pair avec une liberté intérieure qui est aussi liberté de parole (p.820), de l'ordre de la parrhésie³⁵, et ultimement, liberté de l'amour véritable.

Pauline
Bruley

Ainsi, la conscience du péché en elle-même, sans la médiation trompeuse du calcul, constitue une expérience véridique de la misère qui est déjà ouverture à la grâce. L'abandon est en amont et en aval. L'accomplissement de l'examen de conscience dans la confiance en l'amour miséricordieux couronne cette liberté filiale. Dans le troisième mystère, la « repentance » et le pardon sont avant tout considérés au regard de l'amour gratuit et inconditionnel de Dieu, figuré par l'histoire de Joseph et la parabole de l'Enfant prodigue (« Un homme avait douze fils », p.878).

Dans *Le Mystère des saints Innocents*, Péguy ne résout pas la question de la liberté pour l'homme en termes de *consentement* ni d'*indifférence* par *renoncement* à soi³⁶, mais en termes d'*abandon* et, on l'a vu, Dieu le Père montre la voie de cet abandon. La question du « consentement » de l'homme à Dieu est abordée dans le *Dialogue de l'histoire et de l'âme charnelle*, puis dans la *Note conjointe* dans de belles médi-

34 Péguy a été profondément marqué par le « Mystère de Jésus » de PASCAL.

35 *La Gloire et la Croix*, Styles, II, op. cit., p.371.

36 Sur ces différentes résolutions, voir Simon ICARD, *Le Mystère théandrique*, Honoré Champion, 2014, p.71-78.

tations de Péguy sur le *Fiat* de Marie et le *Fiat* du Christ, qui répond au *Fiat* de la Création. Dans notre *Mystère*, la réflexion se consacre préférentiellement à l'abandon, en explorant la déprise de l'homme qui conditionne et accomplit l'examen de conscience. L'abandon offre comme la face passive du consentement. Dans la passivité mystique de l'abandon, Péguy réinsère toutefois une forme d'activité, du moins, d'inscription dans la durée d'un processus, avec l'*abandonnement* (p. 786, il fait écho au *désistement*, Péguy a une prédilection pour ces formes suffixés dénotant du « se faisant³⁷ »). Cette expérience de la durée conditionne la liberté.

S'il diffère du *consentement*, l'*abandonnement* n'est guère une attitude spirituelle réservée à une condition marquée par le péché, endurcie par le vieillissement et ridée par la « mémoire³⁸ ». Tout le *Mystère* tend en effet vers la totale gratuité de l'abandon innocent qui plaît à Dieu. Car la « pointe » du *Mystère* nous livre une figure de l'abandon à Dieu sans mémoire du péché, celle de l'enfant qui s'endort en faisant sa prière : pointe peut-être « mélancolique », puisque l'adulte n'a amassé qu'un « Trésor de vide et de disette » (p. 889). Que reste-t-il à l'homme soumis au vieillissement, livré aux divisions de la conscience de soi et de la conscience morale, jour après jour ? La pensée et l'imaginaire de Péguy sont marqués par la hantise de l'entropie comme participation ontologique et métaphysique au péché : c'est pourquoi la vertu d'espérance est si fondamentale, qui recrée sans cesse. Elle ne peut se concevoir qu'au cœur d'une liberté ouverte au mouvement de la grâce³⁹. L'homme imite l'Image parfaite de la liberté divine qu'est le Christ ; l'enfant imite l'Agneau.

Thème

«Pour moi, dit Dieu, je ne connais rien d'aussi beau dans tout le monde
 Qu'un gamin d'enfant qui cause avec le bon Dieu
 Dans le fond d'un jardin.
 Et qui fait les demandes et les réponses (C'est plus sûr).
 Un petit homme qui raconte ses peines au bon Dieu
 Le plus sérieusement du monde.
 Et qui se fait lui-même les consolations du bon Dieu.

37 Note conjointe sur M. Descartes et la philosophie cartésienne, op. cit., p. 1324. « N'est-ce pas la grâce même du détendement de la nuit » (*ibid.*, p. 1304) La dignité humaine dans l'abandon du héros et du saint est formulée dans le « désarmement magnifique » (*ibid.*, p. 1365).

38 « Rien de ce résidu qui est la trace de mémoire. [...] Rien de cette flétrissure

qui fait que l'homme ne rentre jamais dans la maison de son père le même homme qu'il en était parti » (Note conjointe sur M. Descartes ..., éd. cit., p. 1385).

39 La pensée de la liberté et de la grâce se construit en lien avec la philosophie de Bergson, très explicitement dans les derniers essais de 1914, et en profondeur, dans *Le Porche*.

Or je vous le dis ces consolations qu'il se fait.
Elles viennent directement et proprement de moi (p.891).

Le libre abandon se fait transparence pour la Parole. Ce privilège de l'enfance, c'est plus encore dans le *Mystère des saints Innocents* le secret indicible de l'enfant martyr, du « tendre [...] Innocent », « imitation éternelle » (p.922) de l'Agneau. Par cette extrémité, qui tient sans doute aux circonstances (craintes pour la vie de Pierre Péguy⁴⁰), c'est toute la perspective de Péguy sur l'examen de conscience qui apparaît – révélant sa pleine conscience des enjeux de l'exercice à son époque. On ne compte plus les rééditions d'*Examens de conscience à l'usage de la jeunesse*, ou particulièrement à l'usage des enfants avant leur première communion, les avertissements sur l'importance de s'endormir avec une âme purifiée. Péguy ne fait guère l'impasse sur la considération de la mort – et moins encore sur celle de l'enfant. Mais si sa vision de l'enfance peut paraître dégagée du poids du péché originel⁴¹, il demeure que les menaces terrifiantes des *Petits examens* disparaissent surtout grâce à l'élection du point de vue de Dieu, Père par excellence, dont la bonté se rend sensible dans l'esthétique des *Mystères*.

La critique de l'examen de conscience telle que Péguy la formule dans *Le Mystère des saints Innocents* noue fermement entre elles la vigilance du jugement et du Jugement et la bonté désarmée de Dieu. Le choix éclatant et audacieux d'une prosopopée divine, qui décentre l'homme, répond à l'une des prescriptions majeures pour un bon examen de conscience spirituel : se mettre en « présence de Dieu » pour qu'il se « communique⁴² ». La fiction et la puissance de l'énonciation littéraire participent ainsi à l'œuvre de liberté créatrice du Père.

Pauline
Bruley

Pauline Bruley, née en 1976, mariée, maître de conférences à l'Université d'Angers, est l'auteur de *Rhétorique et style dans la prose de Charles Péguy (Honoré Champion, 2010)*. Elle a collaboré à l'édition des *Œuvres poétiques et dramatiques de Charles Péguy (Tapisserie de Notre Dame et Ève, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 2014, dir. Claire Daudin)*.

40 Péguy commente aussi Matthieu XIX, 13-15, qui « engage » Dieu dans l'*Office des morts pour l'enterrement d'un enfant* (p. 894-895).

41 Elle ne l'est guère, puisque les enfants

martyrs sont baptisés dans leur sang.
42 Conclusion spirituelle de l'article « Examen de conscience » du *Dictionnaire de spiritualité*, col. 1832.

Prochain numéro
novembre-décembre 2015

Il s'est anéanti

Pourquoi examiner sa conscience selon saint Ignace de Loyola ?



Michel
Sales

IHS

Par ces mots d'exercices spirituels, on entend **toute manière d'examiner sa conscience** [c'est moi qui souligne], de méditer, de contempler, de prier mentalement ou vocalement, et toute autre activité spirituelle, comme on le dira plus loin. De même, en effet, que la promenade, la marche et la course sont des exercices physiques, de même on appelle exercices spirituels toute manière de préparer et disposer l'âme, pour écarter de soi tous les attachements désordonnés, puis, quand on les a écartés, chercher et trouver la volonté divine dans la disposition de sa vie, pour le bien de son âme¹.

Contentons-nous de citer ce texte sans le commenter, non toutefois sans souligner pour qu'on y revienne sans cesse qu'il contient la « substantifique moelle » des *Exercices spirituels*.

Ainsi commencent les « Exercices spirituels pour se vaincre soi-même et ordonner sa vie sans se décider par aucun attachement qui soit désordonné » (n° 21). Le titre du livret se trouve après vingt annotations fondamentales : « Annotations pour prendre quelque intelligence des exercices spirituels qui suivent et pour aider celui qui doit les donner et celui qui doit les recevoir » (n° 1 à n° 20).

1. L'examen de conscience particulier quotidien

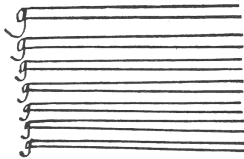
Saint Ignace ne parle pas, loin s'en faut, de toutes les manières d'examiner sa conscience, car il en est d'innombrables qui ne sont pas ignatiennes. Néanmoins « toute manière d'examiner sa conscience » ne figure pas sans raison en tête des multiples exercices spirituels qu'il mentionne

1 *Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, n° 1. – « Notre traduction suit le manuscrit dit "autographe", (Reproduction phototypique, Rome, 1908), dont l'édition critique a été donnée en 1919 par le Père Codina, dans les *Monumenta Historica Societatis Jesu*. Le Père Codina a lui-même repris ce texte dans une édition manuelle (Turin, Marietti, 1928), en numérotant

les paragraphes; nous reproduisons cette numération, qui est d'ailleurs universellement adoptée », SAINT IGNACE DE LOYOLA, *Exercices spirituels*, traduits et annotés par François Courel, Coll. Christus, n° 5, DDB, Paris, 1960, p. 9. – Quand je cite un numéro des *Exercices* de manière incomplète, je remplace le mot, la phrase ou le passage omis par des crochets avec des points de suspension [...].

au seuil de ses *Exercices*. Au début, saint Ignace propose à celui qui reçoit les exercices un « Examen [de conscience] particulier quotidien comprenant trois temps et deux examens [de conscience] » (n° 24).

Le « premier temps » de cet examen en dit déjà beaucoup : « Le matin, dès le lever, on doit se proposer de se garder avec soin de tel péché ou de tel défaut particulier dont on veut se corriger et s'amender. »



Saint Ignace doute si peu de l'efficacité de cet exercice qu'un graphique en témoigne, précédé de quatre notes expliquant la progressive victoire de la liberté humaine sur le défaut ou le péché².

Nous ne pouvons développer tous les tenants et les aboutissants de ce simple examen de conscience particulier quotidien, mais, au dire de Pierre Favre, c'est ce seul exercice que, pendant deux années entières, Ignace donna quotidiennement à son cochambriste savoyard et qui fit de lui, non seulement le saint qui donnait le mieux les *Exercices spirituels*, mais le cofondateur, avec saint François-Xavier, de la Compagnie de Jésus-Christ³.

Thème

2 *Exercices spirituels* n° 31 et *Exercices spirituels*, traduction du Père Courel, p. 33, note 1 : « Saint Ignace ne craint pas de faire apparaître le progrès sous forme d'un graphique. Il utilise avec la même liberté les grands et les petits moyens pour disposer l'âme à trouver Dieu. Chez lui, l'ampleur des vues ne dispense jamais de la précision pédagogique. – La lettre G désigne peut-être la première lettre d'un péché ou d'un défaut dont on veut se corriger. La diminution de la taille de cette initiale (ou, dans certains textes, de la longueur des lignes) paraît supposer que les péchés se feront de moins en moins graves ou nombreux au cours de la semaine. »

3 *Mémorial* du bienheureux Pierre Favre : « Nous en vîmes à ne plus faire qu'un dans la ferme résolution de choisir la vie que nous menons aujourd'hui. »

Le 10 janvier 1529, à vingt-trois ans, je devins bachelier ès arts et, après Pâques, licencié sous la direction de maître Juan de la Pena, actuellement docteur en médecine. Daigne la divine bonté me donner de me souvenir avec gratitude des bienfaits pour le corps et pour l'esprit, qu'elle m'accorda par tant de moyens au long de ces trois années et demie : un tel régent pour moi, et ces trois compagnons que j'ai trouvés dans sa chambrée, particulièrement

maître Francisco de Xaver, membre de la Compagnie de Jésus-Christ.

Cette année-là, Inigo entra au collège de Sainte Barbe, dans la même chambrée que nous, avec l'intention de suivre le cours des arts à la Saint-Remi suivante, et c'est notre régent qui devait se charger de ce cours. Que soit à jamais bénie cette rencontre, ménagée par la souveraine Providence pour mon bien et mon salut : car après qu'elle eut elle-même disposé que j'instruirais ce saint homme, il s'ensuivit pour moi des relations d'abord superficielles, puis intimes avec lui, et ensuite une vie commune où nous avions, à deux, la même chambrée, la même table et la même bourse. Il finit par être mon maître en matière spirituelle, me donnant règle et méthode pour m'élever à la connaissance de la volonté divine; nous en vîmes à ne plus faire qu'un, de désirs et de volontés, dans la ferme résolution de choisir la vie que nous menons aujourd'hui, nous tous, membres présents ou futurs de cette Compagnie dont je ne suis pas digne. Daigne la divine Clémence me faire la grâce de bien me rappeler et de peser avec soin les faveurs que notre Seigneur me fit en ce temps-là, et par cet homme » (P. FAVRE, *Mémorial*, Desclée de Brouwer, coll. Christus n° 4, 1960, p. 110 s.).

Nous verrons d'ailleurs comment il fait partie intégrante de l'examen général de conscience.

En dehors de l'examen de conscience particulier quotidien dont nous venons de parler, saint Ignace définit d'ailleurs en une phrase dès l'abord ce qui fait de « toute manière d'examiner sa conscience », quelle qu'elle soit, une manière proprement ignacienne de le faire. Elle se trouve dans le titre même de cet examen :

« Examen général de conscience pour se purifier et pour mieux se confesser » (n° 32).

Avant de considérer l'Examen général de conscience, posons-nous une question assez radicale inférée par la dernière phrase de l'Examen général lui-même. Saint Ignace le conclut en écrivant :

[...] Cette confession générale se fera de préférence immédiatement après les exercices de la première Semaine (n° 44).

Faudrait-il en conclure immédiatement que l'Examen général de conscience impliquerait, pour être entrepris et poursuivi jusqu'à la fin, que celui ou celle qui le fait s'engage au préalable à faire tous les *Exercices* tels que les définit saint Ignace de Loyola :

Michel
Sales

Les Exercices qui suivent comprennent quatre Semaines, qui correspondent à la division des Exercices en quatre parties. La première est la considération et la contemplation des péchés. La seconde est la vie du Christ notre Seigneur, jusqu'au jour des Rameaux inclusivement. La troisième, la Passion du Christ notre Seigneur. La quatrième, la Résurrection et l'Ascension avec l'exposé de trois manières de prier.

Cependant, il ne faut pas comprendre que chaque Semaine dure nécessairement sept ou huit jours. Car il arrive que, pendant la première Semaine, certains soient plus lents à trouver ce qu'ils cherchent, contrition, douleur, larmes sur leurs péchés ; il arrive aussi que certains soient plus appliqués que d'autres, et plus agités ou plus éprouvés par divers esprits. Il faut donc parfois écourter la Semaine et d'autre fois l'allonger. De même, pour toutes les Semaines suivantes ; on cherchera les choses selon le point où l'on en est. Mais on terminera à peu près en trente jours (n° 4).

Remarquons d'abord que saint Ignace parle, tout à la fin du numéro 44 des *Exercices* que nous avons cité, de « la confession générale des péchés » et non de l'Examen général de conscience. Et relisons, avant

d'entrer dans la lecture de l'Examen général de conscience, la dix-huitième des vingt annotations précédant le titre même des *Exercices* :

Selon les aptitudes de ceux qui veulent faire les Exercices spirituels, c'est-à-dire selon leur âge, leur culture ou leur intelligence, il y a lieu d'adapter ces mêmes Exercices. Car on ne doit pas donner à celui qui est rude ou de peu de forces des choses qu'il ne puisse supporter sans fatigue et dont il ne puisse profiter. De même, on donnera à chacun, selon la façon dont il aura voulu se disposer, ce qui peut l'aider et lui profiter davantage.

C'est pourquoi, à celui qui veut faire effort pour s'instruire et pour satisfaire son âme jusqu'à un certain degré, on peut proposer l'examen particulier (24-31), puis l'examen général (32-44), ainsi que la manière de prier, pendant une demi-heure le matin, sur les commandements, les péchés capitaux, etc. (238-248). On lui recommandera aussi de se confesser tous les huit jours et, si possible, de recevoir l'Eucharistie tous les quinze jours, et même, s'il y est davantage attiré, tous les huit jours. C'est une façon de faire plus appropriée aux gens rudes ou sans culture : on leur expliquera chacun des commandements, puis les péchés capitaux, les commandements de l'Église, les cinq sens et les œuvres de miséricorde.

Thème

De même, si le directeur voit que le retraitant est de faible constitution ou de faible capacité naturelle et qu'il n'y a pas à en attendre beaucoup de fruit, il est plus utile de lui proposer quelques exercices légers, jusqu'à ce que qu'il fasse la confession de ses péchés. Ensuite, on lui proposera **quelques examens de conscience**, un programme de confession plus fréquente qu'il n'en avait l'habitude, pour qu'il se maintienne dans ce qu'il a gagné [...] (n° 18).

On constatera, à lire ces recommandations concernant « celui qui donne les exercices spirituels », que rien n'interdit, mais que tout, au contraire, invite à donner à faire l'Examen particulier quotidien, l'Examen général de conscience et la Première manière de prier aux « rudes », quitte à s'arrêter à ce qu'ils ne comprennent pas pour en parler avec eux comme d'ailleurs avec les personnes de plus d'intelligence ou de plus de culture.

2. L'Examen général de conscience

2.1 Manière de faire l'examen général où que l'on soit

Saint Ignace ne commence pas par dire la Manière de faire l'Examen général de conscience, mais nous commencerons par là. Lisons par conséquent le texte même des *Exercices* :

Manière de faire l'Examen général de conscience comprenant cinq points [ou cinq étapes]

« *Premier point.* Rendre grâce à Dieu notre Seigneur pour les bienfaits reçus.

Second point. Demander la grâce pour connaître ses péchés et les rejeter.

Troisième point. Demander compte à son âme, depuis l'heure du lever jusqu'à l'examen actuel, heure par heure ou moment par moment, d'abord des pensées, puis des paroles, puis des actions, selon l'ordre indiqué dans l'examen particulier.

Quatrième point. Demander pardon des fautes à Dieu notre Seigneur.

Cinquième point. Former le propos de s'amender avec sa grâce. [Dire mentalement ou vocalement le] *Pater noster* (n° 43).

Ce qui ressort de la Manière de faire l'Examen général, c'est qu'il est d'un bout à l'autre une prière, c'est-à-dire un Dialogue libre et réciproque entre le Moi de l'homme et le Moi de Dieu.

La mention finale et principielle de la Prière du Seigneur Jésus-Christ, qui est la prière de tous les chrétiens, en fait la prière œcuménique par excellence.

Il n'est question enfin dans cette manière de faire un examen général de conscience ni de confession à un être humain quel qu'il soit, ni de communion sacramentelle au corps du Christ, mais d'un pur rapport de l'être humain à Dieu qui a pour principe, pour moyen et pour fin que l'être humain se purifie dans cette relation même.

Michel
Sales

Un point (le troisième) articule l'examen particulier et l'examen général, non pas de manière intemporelle, mais sans préciser la fréquence et en ne donnant qu'une indication horaire particulière

Pour saint Ignace de Loyola, tout être humain, homme ou femme, est à même, quel que soit son âge, où qu'il se trouve (fût-il dans une île déserte, dérivant sur un océan ou même naviguant dans un espace interstellaire), à quelque moment de sa vie qu'il soit, non seulement de faire un examen général de conscience et un Examen particulier, mais en est capable et peut en recevoir de grands bienfaits.

2.2 Le premier des bienfaits dont il faut rendre grâce

Le premier point de l'Examen général de conscience n'est ni la demande de la grâce de connaître nos péchés ni le souci de faire le compte de tous nos péchés en pensée, en parole et en action heure après heure, jour par jour, année après année etc. mais de « rendre grâce à Dieu notre Seigneur pour les bienfaits reçus ».

Or, le tout premier de tous les bienfaits, de Dieu, c'est la création de l'être humain, homme et femme, libre « à l'image de Dieu », en vue de « la ressemblance avec Dieu ».

C'est ce qu'exprime le P. Gaston Fessard quand il dit que l'être humain n'est pécheur que *tempore prius* tandis que *natura prius* il est créé libre à l'image de Dieu, théologie sous-jacente à l'anthropologie et à la théologie des *Exercices spirituels* de saint Ignace⁴.

Non seulement théologiquement, mais dogmatiquement parlant, la dignité de l'homme est ce que saint Ignace appelle dans le « Principe et fondement » de tous les *Exercices spirituels* « la liberté de notre libre arbitre » (n° 23) éclairée par « la loi naturelle de la raison » (voir n° 314-315)

Sur ce fondement de la dignité commune de tous les êtres humains, Bienfait de Dieu par excellence, nous le savons, la vie humaine, en dépit de l'*Éclésiaste* et du *livre de Job*, contient d'innombrables bienfaits reçus de Dieu, qu'il ne faut évidemment ni oublier ni négliger. Parmi ceux-ci, le premier de tous est la fidélité presque incessante de la grande majorité des hommes de tous les temps, dans toutes les cultures, à leurs obligations quotidiennes et aux victoires minimes, mais sans nombre, sur le fait même de vivre que comporte chaque minute du lever jusqu'au coucher. Non que les fragilités, les faiblesses et les chutes de notre liberté soient passées sous silence, minimisées le moins du monde ou dissimulées. Mais elles ne viennent que dans un second temps, sur le fond d'une vie reçue comme un bienfait et globalement vécue, dans la majorité des cas, dans la fidélité à ce qu'on appelle à juste titre notre devoir d'état.

Thème

2.3 Le présupposé de saint Ignace et les deux premières règles du discernement des esprits

L'examen général commence par le principe, inscrit dans la conscience humaine elle-même, du discernement des esprits dont saint Ignace ne développera les diverses modalités qu'à la fin de ses *Exercices*. Citons ce présupposé fondamental ou, pour mieux dire, universel de « toute manière d'examiner sa conscience » selon saint Ignace :

4 Voir le P. GASTON FESSARD dans *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, dont le sous-titre du tome I indique exactement les réalités essentielles : *Liberté – Temps – Grâce*. Pour la formule : « L'homme est créé à l'image de Dieu en vue de la ressemblance avec Dieu », voir le

livre récapitulatif de tous ses travaux historiques sur le Surnaturel du cardinal HENRI DE LUBAC : *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Coll. « Communio », Paris, Fayard, 1980 ; Paris, Le Cerf, 2013, *Œuvres complètes*, tome XIV, pp. 199-337.

« [...] Je présuppose qu'il y a en moi trois sortes de pensées : les premières, proprement miennes, qui naissent purement de ma liberté et de mon vouloir ; les deux autres qui viennent du dehors, l'une qui vient du bon esprit, l'autre du mauvais (n° 32).

Ce présupposé du discernement des esprits, si précieux soit-il (il l'est, en effet plus qu'on ne saurait le démontrer !), n'est cependant pas même le commencement du discernement concret des esprits dont saint Ignace a regroupé les règles à la fin de ses *Exercices*, en particulier à partir du numéro 313 dont le titre indique avec une précision remarquable en quoi consiste le discernement des esprits et pourquoi il est vital.

« Règles pour sentir et reconnaître en quelque manière les diverses motions qui se produisent dans l'âme, les bonnes pour les recevoir, les mauvaises pour les rejeter [...] (n° 313).

De ces règles, il nous faut citer au moins les deux premières avant d'entrer dans l'Examen général de conscience, car seules elles nous permettront de nous situer comme un lecteur personnel, actuel et vivant d'un texte qui, sans cela, a toute chance de ne pas nous servir autant qu'il le pourrait et que saint Ignace, ou plutôt notre Créateur et Sauveur, le voudrait.

Première règle. À ceux qui vont de péché mortel en péché mortel, l'ennemi a généralement l'habitude de proposer des plaisirs apparents. Il leur fait imaginer des délectations et des plaisirs sensibles, pour mieux les maintenir et les faire croître dans leurs vices et dans leurs péchés. Avec ceux-là, le bon esprit use d'une méthode inverse : il aiguillonne et ronge leur conscience par la loi naturelle de la raison.

Seconde règle. Chez ceux qui progressent intensément dans la purification de leurs péchés et s'élèvent de bien en mieux dans le service de Dieu notre Seigneur, c'est la méthode inverse de celle de la première règle. Car alors le propre de l'esprit mauvais est de mordre, d'attrister, de mettre des obstacles, en inquiétant par de fausses raisons, pour empêcher d'aller de l'avant. Le propre du bon esprit est de donner courage et forces, consolations, larmes, inspirations et repos, en diminuant et en supprimant tous les obstacles, afin que l'on marche de l'avant dans la pratique du bien⁵.

Michel
Sales

5 *Exercices spirituels* n° 314-315. – Voir Gaston FESSARD, *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, tome I : *Liberté – Temps – Grâce*, collection Théologie 35, Paris, Aubier, 1956, Règles pour le Discernement des Esprits, pp. 233-304. – Gaston

FESSARD, *La dialéctica de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Tiempo – Gracia – Libertad*. Traducción Josep Duades y Juan Irazábal, Ediciones Mensajero. Bilbao, 2010, Editorial Sal Terrae, Santander, pp. 293-382.

2.4 L'Examen général de conscience proprement dit

Après les remarques et précisions que je viens de donner à propos du numéro 32 des *Exercices*, saint Ignace procède dans son Examen général de conscience en considérant successivement les Pensées, les Paroles et les Actions.

Les Pensées

Saint Ignace commence par scruter l'origine, le mouvement et la destinée des Pensées qui traversent notre conscience et nous amènent à agir bien ou mal.

- *Le combat victorieux de l'être humain sur ses mauvaises pensées*

Saint Ignace commence par traiter des pensées mauvaises qui viennent à notre conscience mais ne sont pas de nous puisque nous hésitons à les mettre en œuvre. Mieux encore, quand elles nous reviennent, nous luttons pour leur résister.

Thème

Saint Ignace nous invite par-là à constater, non que nous n'y pouvons rien, mais au contraire, que nous pouvons en être victorieux et que, en étant victorieux, nous pouvons être maître du mal non seulement dans nos pensées, mais dans nos paroles et dans nos actions.

Lisons, à ce sujet, le premier, puis le second numéro des *Exercices* qui témoignent de ce mouvement efficace et libérateur de notre conscience, même assaillie de manière insistante et répétée par de mauvaises pensées qui viennent à notre conscience sans venir d'elle :

Il y a deux manières de gagner des mérites, quand une pensée mauvaise vient du dehors.

Par exemple, il me vient la pensée de commettre un péché mortel. À cette pensée, je résiste sur-le-champ, et elle est vaincue

Seconde manière de gagner des mérites : il me vient cette pensée mauvaise, je lui résiste, elle me revient encore plusieurs fois, et je lui résiste toujours, jusqu'à ce que la pensée s'en aille vaincue. Cette seconde manière est plus méritoire que la première (n° 33-34).

Outre tout le bien dont, par ailleurs, ma vie est constituée par des pensées, proprement miennes, qui naissent purement de ma liberté et de mon vouloir, ma liberté est victorieuse en ce cas d'une attaque frontale et récurrente du mauvais esprit qui a tenté de me séduire et de mettre à son service ma liberté et ma volonté propre, ne fut-

ce qu'en me rendant complice de ses intentions dépravées et meurtrières.

C'est d'ailleurs, insistons particulièrement sur ce point, le Premier point de l'examen de conscience ignacien : non pas considérer mes défaites et s'en accuser, mais commencer par constater les victoires de notre liberté et de notre volonté propre pour en rendre grâce à Dieu.

Nous l'avons vu, et il est essentiel de le redire, le premier des cinq points qui explicite la « Manière de faire l'examen général » est en effet le suivant :

Premier point. Rendre grâce à Dieu notre Seigneur pour les bienfaits reçus (n° 43).

C'est sur ce fond d'action de grâces sans cesse présent et ravivé que vient alors le deuxième point de la manière de faire l'examen général :

« *Second point.* Demander la grâce pour connaître ses péchés et les rejeter » (*ibidem*).

Après cette demande de grâce vient le troisième point de l'examen général :

« *Troisième point.* Demander compte à son âme, depuis l'heure du lever jusqu'à l'examen actuel, heure par heure ou moment par moment, d'abord des pensées, puis des paroles, puis des actions, selon l'ordre indiqué dans l'examen particulier » (*ibidem*).

Michel
Sales

On voit ici comment l'examen particulier s'insère dans l'Examen général de conscience.

- *La grâce de connaître ses péchés. Péché véniel. Péché mortel*

Cela suppose de connaître ce que la Parole de Dieu appelle le péché, le péché véniel et le péché mortel.

Tel est précisément ce qu'indique saint Ignace dans son examen général de conscience, après avoir montré comment la liberté et la volonté propre pouvaient venir à bout des assauts du mal.

La description de la conscience, en réalité ma liberté propre, quand elle ne résiste pas à la pensée mauvaise qui surgit en elle sans venir d'elle et se laisse aller, si peu que ce soit, permet à saint Ignace de décrire très concrètement quand je pêche soit véniellement soit mortellement :

On pèche véniellement, quand survient cette même pensée de commettre un péché mortel et que l'on y prête l'oreille en s'y attardant tant soit peu ou en consentant à quelque délectation sensible ; ou quand on met quelque négligence à rejeter cette pensée.

Il y a deux manières de pécher mortellement :

Première manière : on consent à une pensée mauvaise, pour agir aussitôt selon ce consentement et pour passer à l'acte si on le pouvait.

Seconde manière de pécher mortellement : on commet en fait le péché. Et c'est plus grave pour trois raisons : 1. À cause de la plus grande durée. 2. À cause de la plus grande intensité. 3. À cause du plus grand dommage pour les deux personnes (n° 35-37).

Qu'il en ait conscience ou non, l'homme est toujours un être en relation, surtout quand il est seul et se croit illusoirement sans relations. C'est pourquoi saint Ignace précise ici « à cause du plus grand dommage pour les deux personnes⁶ ». Seule l'obéissance du Fils rachète et restaure la totalité des relations personnelles divines et humaines perverties par la désobéissance de l'ennemi de la nature humaine. Aussi la phrase que nous venons de souligner demanderait-elle au moins de renvoyer à la contemplation à laquelle renvoie saint Ignace lui-même. Mais pour saisir ce point, il convient de nous référer à la « Première [des trois] Manière [s] de prier » que contiennent les *Exercices* de saint Ignace.

Thème

- *La Première manière de prier et l'Examen général de conscience*

Saint Ignace distingue trois manières de prier (n° 238-260).

La Première manière de prier (n° 238-248) prend pour objet les dix commandements, les sept péchés capitaux (avarice, colère, envie, gourmandise, luxure, orgueil, paresse), les quatre vertus cardinales (courage, justice, prudence, tempérance), les trois vertus théologiques (foi, espérance, charité) et leurs contradictoires, les trois puissances de l'âme (mémoire, intelligence, volonté) et les cinq sens du corps (vue, ouïe, toucher, odorat, goût).

« [...] Cette manière de prier, écrit saint Ignace, vise à donner un cadre, une méthode et des exercices dans lesquels l'âme se préparer

6 Comme nous l'avons montré en commentant la Quatrième Parole du Décalogue parfaitement incarnée par Jésus, chemin, vérité et vie pour ceux qui le servent et le suivent dans « L'honneur de devenir fils. Ou ce que veut dire

'Honorar son père et sa mère', MICHEL SALES et COMMUNIO commentent les dix Paroles, *Le Décalogue*, Paris, coll. « Communio » / Parole et Silence, 2014, pp. 137-174.

à progresser pour que sa prière soit agréée, plutôt qu'à donner un cadre ou une méthode d'oraison (n° 238).

Étant donné les multiples points que cette prière invite à considérer et la manière qu'elle suggère de le faire, cette manière de prier commence chaque fois par un examen de conscience, mais saint Ignace ne l'appelle point un examen de conscience. Nous dirons pour quelle raison à la fin de notre article.

Immédiatement après les deux premières règles du discernement des esprits, saint Ignace précise ce que sont « la consolation spirituelle » et « la désolation spirituelle » (n° 316 et n° 317).

Décrivant avec précision plutôt que définissant ce qu'il appelle « la consolation spirituelle », saint Ignace écrit en effet :

[...] J'appelle consolation le cas où se produit dans l'âme une motion intérieure par laquelle l'âme en vient à s'enflammer dans l'amour de son Créateur et Seigneur, et où alors elle ne peut plus aimer pour elle-même aucune chose créée sur la face de la terre, mais seulement dans le Créateur de toutes choses.

C'est aussi le cas où l'âme verse des larmes qui la portent à l'amour de son Seigneur, par la douleur de ses péchés, ou de la Passion du Christ notre Seigneur, ou d'autres choses directement ordonnées à son service et à sa louange.

J'appelle enfin consolation toute augmentation d'espérance, de foi et de charité et toute allégresse intérieure qui appelle et attire aux choses célestes et au bien propre de l'âme, en la reposant et en la pacifiant en son Créateur et Seigneur⁷.

Michel
Sales

- « *Contemplation pour obtenir l'amour* »

Comment discerner une véritable « augmentation d'espérance, de foi et de charité » d'une fausse et d'une illusoire, ou encore, ce qui est pire, comment échapper au risque de prendre la fausse pour la vraie ? Telle est précisément l'objet propre des Règles du discernement des esprits de Première Semaine et de Seconde Semaine qui culminent

⁷ *Exercices spirituels* n° 316. « J'appelle désolation tout le contraire de la troisième règle. Par exemple, ténèbres de l'âme, trouble intérieur, motion vers ce qui est bas et terrestre, inquiétude devant les diverses agitations et tentations, qui pousse à perdre confiance, sans espérance, sans amour ; l'âme s'y trouve

toute paresseuse, tiède, triste et comme séparée de son Créateur et Seigneur. Car, comme la consolation est à l'opposé de la désolation, les pensées qui naissent de la désolation sont également à l'opposé des pensées qui naissent de la consolation », *Exercices spirituels* n° 317.

dans la question de savoir si nous aimons vraiment, si nous le pouvons, à quelles conditions nous le pouvons et quand nous aimons effectivement, au lieu de donner de plus en plus libre cours à notre vanité et à notre égoïsme, voire à notre volonté de puissance dans tout ce que nous sommes et dans tout ce que nous faisons.

À toutes ces interrogations, seule ne répondra, en laissant ouvertes toutes les questions soulevées par le mystère de l'Amour, que la « Contemplation pour obtenir l'amour » (n° 230-237), dont nous pouvons citer au moins l'introduction :

Il est bon, d'abord, de remarquer deux choses.

Premièrement : l'amour doit se mettre dans les actes plus que dans les paroles.

Secondement : l'amour consiste en une communication mutuelle. C'est-à-dire que l'amant communique à l'aimé son bien, ou une partie de son bien ou de son pouvoir ; de même, en retour, l'aimé à l'amant. De la sorte, si l'un possède la science, il la donnera à l'autre qui ne l'a pas ; de même pour les honneurs ou pour les richesses ; et cela mutuellement (n° 230-231).

Thème

Pour saint Ignace de Loyola, l'Amour n'est pas et ne peut être impersonnel. C'est pourquoi sa Première manière de prier renvoie en réalité toujours à cette contemplation dont il nous faut au moins citer l'essentiel. Presqu'au seuil de la Deuxième Semaine des *Exercices*, elle irradie celle-ci et peut éclairer tout l'Examen général de conscience ignatien⁸.

Premier préambule. Me rappeler l'histoire de ce que j'ai à contempler. Ici, ce sont les trois Personnes divines regardant toute la surface ou la sphère de l'univers, remplie d'hommes. Et les voyant tous qui descendaient en enfer, elles décident dans leur éternité que la seconde Personne se ferait homme pour sauver le genre humain. Les temps étant donc arrivés à leur plénitude, elles envoient l'ange saint Gabriel à Notre Dame. Cf. 262.

Second préambule. Composition : voir le lieu. Ici, voir l'immensité et la sphère du monde, où vivent des peuples si nombreux et si divers.

8 Par l'adaptation des additions au point où l'on en est que précisent les n° 130 et 131 ; en particulier le (a) du n° 130 « dès que je me réveille » et tout au long de mes journées, « me mettre

en face de la contemplation que j'ai à faire, dans le désir de mieux connaître le Verbe éternel, afin de mieux le servir et de mieux le suivre ».

Puis voir aussi en particulier la maison et l'appartement de Notre Dame, dans la ville de Nazareth, dans la province de Galilée.

Troisième préambule. Demander ce que je veux. Ici, demander une connaissance intérieure du Seigneur, qui pour moi s'est fait homme, afin de mieux l'aimer et le suivre.

Premier point. Voir les personnages les uns après les autres. Premièrement, ceux qui sont sur la face de la terre, dans toute leur variété de costumes et d'attitudes : les uns blancs, les autres noirs ; les uns en paix, les autres en guerre ; les uns dans les larmes, les autres dans les rires ; les uns bien portants, les autres malades ; les uns qui naissent, les autres qui meurent, etc.

Secondement, voir et considérer les trois Personnes divines, comme sur leur siège royal ou sur le trône de la divine Majesté ; elles regardent toute la surface et la sphère de la terre, et tous les peuples dans un si grand aveuglement, qui meurent et descendent en enfer. Troisièmement, voir Notre Dame et l'ange qui la salue.

Et réfléchir afin de tirer profit de ce que l'on voit.

Second point. Entendre ce que disent les personnages sur la face de la terre : comment ils conversent entre eux, comment ils jurent et blasphèment, etc.

De même, ce que disent les Personnes divines : « Faisons la rédemption du genre humain », etc.

Puis ce que disent l'ange et Notre Dame.

Et réfléchir ensuite afin de tirer profit de leurs paroles.

Troisième point. Ensuite, regarder ce que font les personnages sur la face de la terre : ils frappent, ils tuent, ils vont en enfer, etc.

De même, ce que font les Personnes divines : elles opèrent la très sainte Incarnation, etc.

De même, ce que font l'ange et Notre Dame : l'ange accomplissant son rôle de messenger, et Notre Dame s'humiliant et rendant grâces à la divine Majesté.

Et réfléchir ensuite afin de tirer quelque profit de chacun de ces faits.

Colloque. À la fin, faire un colloque, en pensant à ce que je dois dire aux trois Personnes divines ou au Verbe éternel incarné, ou à sa Mère, Notre Dame. Demander selon ce que l'on sentira en soi, afin de mieux suivre et imiter Notre Seigneur nouvellement incarné. Dire un *Pater noster* (n° 102-109).

Nous en avons dit suffisamment pour laisser entrevoir jusqu'où s'enracine et où peut seul s'achever l'examen de conscience ignatien, tout entier christocentrique en même temps qu'ouvert sur le Mystère des Personnes divines.

Michel
Sales

Les Paroles

Nous venons de voir, non pas toute la place que saint Ignace fait aux pensées dans son examen général de conscience, mais nous avons tenté d'esquisser quelques-unes des raisons pour lesquelles les pensées qui viennent à notre conscience sont si importantes et pourquoi elles doivent et peuvent faire l'objet d'un discernement des esprits.

Après avoir si précisément scruté les enjeux véritables de nos moindres pensées, saint Ignace en vient aux Paroles.

a) Jurer?

Saint Ignace n'exclut pas que nous puissions et même devons, en certains cas, jurer. Mais il en formule toutes les conditions de possibilité et d'actualité avec une extrême précision :

Ne jurer ni par le Créateur ni par la créature, si ce n'est avec vérité, nécessité et respect.

J'entends qu'il y a nécessité, non pas quand on affirme avec serment n'importe quelle vérité, mais quand il s'agit de quelque affaire importante pour l'intérêt de l'âme, ou du corps, ou biens temporels.

J'entends qu'il y a respect, quand, en nommant le Créateur et Seigneur, on est attentif à observer l'honneur et le respect qui lui sont dus.

On notera que, si, dans le serment fait en vain, on pêche plus gravement quand on jure par le Créateur que par la créature, il est par contre plus difficile de prêter serment comme on le doit, avec vérité, nécessité et respect, par la créature que par le Créateur. Et cela pour les raisons suivantes :

Première raison : quand nous voulons jurer par quelque créature, le fait de vouloir nommer la créature ne nous rend pas aussi attentifs et éclairés pour dire la vérité ou pour l'affirmer avec nécessité, que le fait de vouloir nommer le Seigneur et Créateur de toutes choses.

Seconde raison : quand on jure par la créature, il n'est pas aussi facile de rendre respect et révérence au Créateur que lorsqu'on jure par le nom du Créateur et Seigneur lui-même. Car vouloir nommer Dieu notre Seigneur inspire plus de révérence et de respect que de vouloir nommer la chose créée.

C'est pourquoi il est davantage permis aux parfaits de jurer par la créature, qu'aux imparfaits. Car les parfaits, grâce à la contemplation et à l'illumination constantes de l'esprit, considèrent, méditent et contemplant davantage comment Dieu notre Seigneur est en chaque créature, selon sa propre essence, sa présence et sa puissance. Ainsi, quand ils jurent par la créature, ils sont plus aptes et

Thème

plus disposés que les imparfaits à rendre révérence et respect à leur Créateur et Seigneur.

Troisième raison : quand on jure constamment par la créature, l'idolâtrie est plus à craindre chez les imparfaits que chez les parfaits » (n° 38-39).

Nous ne commenterons pas ces paragraphes des *Exercices spirituels* qui explicitent la deuxième Parole du Décalogue. Nous en avons longuement parlé en commençant par traiter de la deuxième Parole de Dieu dans « Saint est son Nom – De la Sainteté de Dieu à la gravité de toute parole humaine⁹ ».

b) Ne pas parler pour ne rien dire. Paroles sérieuses (bien ordonnées), paroles oiseuses, paroles vaines

Après le premier point que nous venons de voir, de tous le plus essentiel, parce qu'au principe et fondement comme à l'achèvement de toute société composée de sujets personnels et libres, saint Ignace traite ensuite des paroles oiseuses, des calomnies et des critiques.

Je ne les commenterai pas, mais il suffit de les lire très attentivement pour apprécier les précieuses distinctions qu'elles contiennent et combien nous pouvons y trouver des critères de jugements simples et sûrs, dont chacun peut s'inspirer avant de parler comme pendant qu'il parle ou après avoir dit quelque chose.

Michel
Sales

Ne dire aucune parole oiseuse. J'entends par là celles qui ne profitent ni à moi ni aux autres et qui ne sont pas ordonnées à cette intention. Il n'est donc jamais oiseux de parler de tout ce qui est ou cherche à être profitable à l'âme, la mienne ou celle des autres, ou au corps ou aux biens temporels. Il ne l'est pas non plus de parler de choses étrangères à son état, comme il arrive à un religieux de parler de guerre ou de commerce. Mais, dans tous les cas mentionnés, il y a mérite à parler de façon bien ordonnée ; il y a péché à le faire de façon mal ordonnée ou vaine (n° 40).

c) Les calomnies et les critiques d'autrui

Quand il en vient aux paroles de calomnie et de critiques qui visent autrui, saint Ignace commence par se montrer aussi clair et ferme qu'on peut l'être, surtout si l'on considère que sur ce point particulier de son examen de conscience, il ne s'adresse pas à des prêtres (liés par

9 Voir MICHEL SALES et COMMUNIO *Le Décalogue*, op. cit., pp. 59-98.
commentent les dix Paroles,

le secret absolu du sacrement de pénitence), mais à « tout bon chrétien » ou, pour mieux dire, à tout être humain, quels que soient son sexe, son âge, sa situation et son emploi :

Ne dire aucune parole de calomnie ni de critique. Car, si je révèle un péché mortel qui n'est pas public, je pêche mortellement ; si c'est un péché véniel, véniellement : si c'est un défaut, je manifeste mon propre défaut (n° 41).

Après cette introduction, saint Ignace continue néanmoins :

Mais, avec une intention saine, on peut parler de deux manières des péchés et des fautes d'autrui (*ibidem*).

Les deux manières sont en effet, comme nous allons le voir, de nature différente et chacune fait en outre allusion à des situations et à des domaines de réalités qu'on doit précisément distinguer.

Première manière : quand il s'agit d'un péché public. Par exemple une prostituée publique, ou une sentence rendue en justice, ou une erreur publique qui empoisonne les âmes qu'elle touche (*ibidem*).

Il s'agit ici de trois cas publics, c'est-à-dire avérés et indéniables pour tout le monde. Cas à vrai dire relativement simple pour le premier exemple, plus difficile pour le deuxième (car la justice humaine n'est pas infaillible), infiniment plus complexe pour le troisième, étant donné qu'il s'agit à proprement parler d'un mensonge, théorique et pratique, autrement dit de la contradictoire d'une vérité, ou « d'une erreur publique qui empoisonne les âmes qu'elle touche ».

N'oublions pas que saint Ignace de Loyola et ses premiers compagnons sont contemporains de l'invention de l'imprimerie, dont le grand historien Marc Bloch a si bien analysé la révolution dans l'histoire de l'humanité, mais peut-être pas suffisamment ses conséquences possibles dans les siècles suivants – surtout notamment si l'on pense à la progressive mise en place et à l'expansion de l'Internet, qui soulève d'autres problèmes de conscience à l'ensemble de nos contemporains.

La seconde manière est d'un tout autre ordre. Il y est question de la révélation d'une faute ou d'un péché grave dont le coupable pourra se corriger, voire réparer les méfaits toujours actuels et les conséquences futures. À ce niveau de l'examen général de conscience, saint Ignace ne donne pas d'exemple précis, mais il assortit la révélation d'un « péché caché » à un tiers de deux conditions très claires :

Quand on révèle à quelqu'un le péché caché, écrit-il, pour qu'il aide le pécheur à s'en relever ». Et il précise encore : « à condition qu'on ait des espérances ou des raisons sérieuses de penser qu'il pourra l'aider (*ibidem*).

S'agissant de l'Église comme de ceux ou celles qui la gouvernent ou y ont de graves responsabilités comme les théologiens, saint Ignace ne dit rien ici, mais les quelques paragraphes sur lesquels nous venons de nous arrêter invitent naturellement ceux-ci à poursuivre leur propre examen de conscience en prenant une à une les précieuses « Règles à observer pour avoir le sens vrai qui doit être le nôtre dans l'Église militante » (n° 352-370).

Ces dix-huit règles concernent davantage, en effet, les théologiens de profession ou les responsables de l'Église hiérarchique que les simples fidèles et contiennent les règles les plus délicates et les plus crucifiantes à mettre en œuvre dans certains cas, comme celles concernant l'obéissance à un supérieur indigne (n° 362), sans parler de la plus précieuse de toutes (n° 365), que nombre des plus grands théologiens ou des philosophes du xx^e siècle, même croyants, n'ont pas comprise, malgré les remarquables analyses du P. Gaston Fessard.

C'est qu'à vrai dire, quand saint Ignace vit, en 1548 (il avait alors 57 ans), ses *Exercices* approuvés par le Siège apostolique du successeur de l'Apôtre Pierre, il avait mesuré que l'Église hiérarchique, elle aussi, plus que l'humanité, pouvait être en proie aux séductions du Prince du monde, dont le Fils de l'homme lui-même, le Verbe fait chair, n'avait pas été épargné¹⁰.

Michel
Sales

L'Examen général de conscience n'omet, en effet, rien de l'être humain tel qu'il est et telle qu'est en réalité sa situation dans l'« actualité historique » au sens plénier qu'a analysé dans toute son œuvre un théologien comme le Père Gaston Fessard¹¹.

Les Actions

Nous avons vu en quoi consiste pécher en pensées et en paroles. Quand il en vient à nos actions, saint Ignace est aussi court qu'on peut l'être. Il leur consacre ces deux paragraphes :

10 Voir Michel SALES et COMMUNIO commentent les dix Paroles, *Le Décalogue*, op.cit., « Les dix Paroles de Dieu et la première par-dessus tout », pp. 21-46.

11 Gaston FESSARD, « Le fondement de l'herméneutique selon la XIII^e Règle d'Orthodoxie des *Exercices spirituels* d'Ignace de Loyola », *Ermeneutica e Tradizione*, Atti del convegno indetto dal centro internazionale di studi umanistici

e dall'istituto di studi filosofici, Roma, 10-16 Gennaio 1963, a cura di Enrico Castelli, Roma, Istituto di Studi Filosofici, 1963, p. 141, pp. 203-229 et pp. 243-244. Voir surtout « L'Histoire et ses trois niveaux d'historicité » dans Gaston FESSARD, *La Dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, Tome III : *Symbolisme et Historicité*, Paris, Lethielleux, 1984, pp. 449-475.

Prendre pour matière les commandements de Dieu et de l'Église, et les ordonnances des supérieurs. Tout acte commis contre l'une de ces trois catégories, selon sa plus ou moins grande importance, est un péché plus ou moins grand (n° 42).

Dans l'Examen général proprement dit, le fondateur de la Compagnie de Jésus-Christ se contente d'ajouter :

Par ordonnances des supérieurs, j'entends, par exemple, les « Bulles de croisades » et autres indulgences, par exemple « pour la paix », avec confession et réception de la sainte Eucharistie. Car ce n'est pas un péché léger que de faire agir ou d'agir soi-même à l'encontre de toutes ces pieuses exhortations et ordonnances de nos supérieurs (n° 42).

Les « Bulles de croisades et autres indulgences », dont parle ici saint Ignace, n'étaient pas des textes « dogmatiques », au sens précis qu'a pris ce terme, ni des textes s'adressant à des autorités épiscopales ou théologiques de type universitaires, mais des ordonnances de l'Église catholique concernant « tout bon chrétien », selon l'expression du « Praesupponendum » (n° 22).

Thème

Saint Ignace, qui a pu nous sembler se répéter beaucoup et accorde en effet une importance extrême à la « répétition » pour le discernement spirituel, ne juge pas nécessaire de revenir sur tout ce qu'il a longuement et minutieusement développé depuis le début de son examen général de conscience. C'est qu'en réalité, au fur et à mesure qu'il s'est laissé éduquer par Dieu comme un enfant, il a fait l'expérience de toutes les difficultés, de toutes les embûches, de tous les pièges, de toutes les illusions que « le prince du monde » (voir *Jean 14, 30*) pouvait déployer pour empêcher l'homme de progresser sur les chemins de la justice et du salut.

*
* *

L' « élection », principe et fondement de tout examen de conscience authentiquement chrétien

Nous avons dit de la Première des trois Manières de prier, sous toutes ses formes, qu'elle commence toujours comme un Examen de conscience particulier et général, mais qu'elle n'est pas essentiellement à la fin un examen de conscience. Il est temps de dire pourquoi. C'est ce que fait saint Ignace après nous avoir invités à considérer les cinq sens de notre propre corps. Sans transition, il nous met immédiate-

ment en face du sommet de l'union mystique et de la transfiguration qu'elle peut opérer en nous ici et maintenant, si la Liberté divine le veut et si la liberté humaine se laisse entièrement faire par la Liberté divine :

Qui veut imiter dans l'usage de ses sens le Christ notre Seigneur, se recommandera dans la prière préparatoire à sa divine Majesté. Après avoir considéré chacun des sens, il dira un *Ave Maria* ou un *Pater noster*.

Qui voudrait imiter dans l'usage de ses sens Notre Dame, se recommandera à elle dans la prière préparatoire, afin qu'elle lui obtienne de son Fils et Seigneur la grâce pour cela. Après avoir considéré chacun des sens, il dira un *Ave Maria* (n° 248).

On ne peut comprendre cette simple note sans lire et saisir tout ou presque de ce que dit saint Ignace dans le dispositif central de l'Élection (n° 169-189).

C'est là où la question : « Comment examiner sa conscience ? Pourquoi suis-je venu au monde et comment dois-je m'y comporter, y vivre et y mourir ? » se transforme entièrement et devient la Réponse que Dieu lui-même fait à la quête la plus profonde et la plus essentielle de tout être humain : non seulement pour quoi suis-je né, mais pour Qui ?

Michel
Sales

Saint Ignace de Loyola pose cette question inévitable dans le *Préambule* concernant ce qu'il appelle précisément l'élection et auquel, à vrai dire, s'attache à toujours revenir l'ensemble des *Exercices spirituels*, depuis le moindre examen particulier quotidien jusqu'à l'Examen général de conscience, en passant par le n° 189 des *Exercices*, qui universalise leur méthode de discernement et de décision.

En toute bonne élection, écrit saint Ignace, dans la mesure où elle dépend de nous, l'œil de notre intention doit être simple, regardant uniquement ce pour quoi je suis créé : pour la louange de Dieu notre Seigneur et le salut de mon âme. Aussi, quel que choix que je fasse, il doit tendre à m'aider pour la fin en vue de laquelle je suis créé, et ne pas ordonner et soumettre la fin au moyen, mais le moyen à la fin.

En fait, il arrive que beaucoup choisissent en premier lieu le mariage, ce qui est le moyen, et en second lieu le service de Dieu notre Seigneur dans le mariage ; or, c'est le service de Dieu qui est la fin. Il en est d'autres qui veulent d'abord posséder un bénéfice, et ensuite

y servir Dieu. De la sorte, ces gens-là ne vont pas droit à Dieu, mais ils veulent que Dieu vienne droit à leurs attachements désordonnés. Ils font donc de la fin un moyen et du moyen une fin. Ainsi, ce qu'ils devraient mettre en premier, ils le mettent en dernier ; car, en premier lieu, nous devons avoir comme objectif la volonté de servir Dieu, ce qui est la fin, et en second lieu d'accepter un bénéfice ou de nous marier, si c'est pour nous préférable, ce qui est le moyen en vue de la fin. Rien ne doit donc me pousser à prendre ou à laisser tel ou tel moyen, si ce n'est uniquement le service et la louange de Dieu notre Seigneur et le salut éternel de mon âme (n° 169).

Tout, dans ce texte, nous renvoie au premier instant de la vie de Notre Seigneur Jésus-Christ que j'ai cité à dessein (voir n°102-109) qui nous invite, qui que nous soyons, après avoir « réalisé », comme cela arrive au moment de la mort, tous les péchés de notre vie, à nous ressaisir dans un :

Thème

Cri d'admiration, avec un immense amour. Parcourir toute la série des créatures : comment m'ont-elles laissé en vie et m'y ont-elles conservé ? Les anges : eux qui sont le glaive de la justice divine, comment m'ont-ils supporté, m'ont-ils protégé, ont-ils prié pour moi ? Les saints : comment ont-ils pu intercéder et prier pour moi ? Et les cieus, le soleil, la lune, les étoiles et les éléments, les oiseaux, les poissons et les animaux ? Et la terre : comment ne s'est-elle pas ouverte pour m'engloutir, créant de nouveaux enfers pour que j'y souffre à jamais ? (n° 60).

C'est pourquoi nous sommes toujours ramenés en réalité *hic et nunc* dans la situation du premier de tous les colloques des *Exercices spirituels*, avec, au centre, ces trois questions fondamentales :

Imaginant le Christ notre Seigneur devant moi, placé sur la croix, lui demander dans un colloque comment, lui, le Créateur, il en est venu à se faire homme ; et comment, de la vie éternelle, il en est venu à la mort temporelle, et à mourir ainsi pour mes péchés. Me regarder également moi-même : **ce que j'ai fait pour le Christ, ce que je fais pour le Christ, ce que je dois faire pour le Christ.** Enfin, le voyant dans cet état, ainsi suspendu à la croix, parcourir ce qui s'offre à moi (n° 53).

Immédiatement après, saint Ignace nous indique ce qu'il appelle un colloque (terme qui abonde dans les *Exercices spirituels*) :

Faire un colloque, c'est, proprement, parler comme un ami parle à son ami ou un serviteur à son maître. Tantôt on demande une

grâce, tantôt on s'accuse d'une chose mal faite, tantôt on confie ses affaires et on demande là-dessus conseil.

Dire un *Pater noster* (n° 54).

Nous avons laissé de côté volontairement la mention du *Pater noster*, fréquente dans les *Exercices*, qui signifie, là où elle se trouve, que l'on doit à un moment donné terminer en récitant, mentalement ou vocalement, en tout cas avec attention à ce que l'on fait, la Prière du Seigneur, commune à tous les chrétiens.



2.5 Le sacrement de la Réconciliation et la réception de l'Eucharistie

Nous n'en avons pas fini avec l'Examen général de conscience selon saint Ignace de Loyola. Quelles que soient les circonstances dans lesquelles on peut le faire, le cadre dans lequel quelqu'une ou quelqu'un l'entreprend (pour une heure, un jour, une semaine ou pendant les Quatre Semaines des *Exercices spirituels*), le temps qu'on lui consacre, saint Ignace n'envisage pas qu'un examen de conscience conséquent et cohérent ne s'achève par le sacrement de pénitence et la communion à l'Eucharistie. Son examen général de conscience le dit aussi clairement que possible :

Michel
Sales

a) Le sacrement de pénitence

L'examen général de conscience doit normalement déboucher dans une confession générale des péchés de toute une vie, dont saint Ignace énumère plusieurs manières de faire dans ses *Exercices* (n° 56-61, 82-90). Mais l'important est de noter ici les fruits spirituels que précise l'auteur des *Exercices* et dont il développe encore les conditions et la pratique concrète détaillée dans ses *Additions* (n° 74).

[...] Quiconque voudra faire spontanément la confession générale y trouvera les trois avantages suivants, parmi beaucoup d'autres :

Le premier : sans doute celui qui se confesse chaque année n'est pas tenu de faire une confession générale. Mais, à la faire, il y a un mérite plus grand, à cause de la douleur actuelle plus grande de tous les péchés et de tout le mal de la vie entière.

Le second : pendant les Exercices spirituels, on a une connaissance plus intérieure des péchés et de leur perversité, qu'au temps où l'on ne s'adonnait pas ainsi aux choses intérieures. Aussi, arrivant à pré-

sent à les connaître et à en souffrir davantage, aura-t-on un profit et un mérite plus grand qu'on n'en aurait eu auparavant [...] » (n° 44).

Le troisième avantage que nous allons voir lie intimement le sacrement de pénitence et la réception de l'Eucharistie en mettant les avantages sous le seul titre de « la confession générale ».

b) La réception de la sainte Eucharistie

Après ces points sur la pratique du sacrement de pénitence ou de réconciliation, saint Ignace termine son Examen général de conscience par la réception de la sainte Eucharistie.

[...] Par suite, s'étant mieux confessé et mieux disposé, on se trouve plus apte et plus préparé à recevoir la sainte Eucharistie, dont la réception n'aide pas seulement à ne pas tomber dans le péché, mais encore à conserver une grâce sans cesse accrue [...] (n° 44).

Après avoir relu attentivement ce qu'il écrit de la pénitence, notons l'extrême importance des deux fruits de la réception de la sainte Eucharistie, car il pourrait toujours nous aider à remplir le temps d'action de grâces qui peut suivre chacune de nos communions et méditons le contenu si profond de ces deux affirmations :

Thème

- La réception de l'Eucharistie aide à ne pas tomber dans le péché.
- La réception de l'Eucharistie aide à conserver une grâce sans cesse accrue.

Ici-bas, l'Eucharistie est le lieu même de l'amour réciproque et indissoluble entre la Liberté divine et la liberté humaine. C'est pourquoi, indépassable, elle ne se contente pas de demander ce qu'exprime la prière de la Contemplation pour obtenir l'Amour :

[...] Prenez et recevez, Seigneur, ma liberté entière, ma mémoire, mon intelligence et toute ma volonté. Tout ce que j'ai et possède, vous me l'avez donné. À vous, Seigneur, je le rends. Tout est vôtre. Disposez-en selon votre entière volonté. Donnez-moi votre amour et votre grâce. Celle-ci me suffit¹².

12 *Exercices spirituels* n° 234. Je corrige la traduction du P. François Courel afin de serrer de plus près le texte de saint Ignace lui-même. En espagnol « ésta »,

au féminin, renvoie au seul mot « grâce » = ta grâce me suffit. Je remercie le P. José Ignacio Vítón s. j. de m'avoir indiqué cette nuance importante.

Qui fait cette offrande de lui-même peut affronter dans le Christ « Notre Paix » (*Éphésiens 2, 14*) toutes les épreuves de l'actualité historique dans l'assurance que le Seigneur vient¹³.

Quand on a lu une seule fois attentivement cet Examen général de conscience, tous les enjeux en apparaissent sans qu'il soit besoin de beaucoup de commentaires. Quelle que soit la disponibilité dont on dispose, en tenant compte de la santé que l'on a ou que l'on n'a pas, la dernière des annotations que saint Ignace a mise juste avant le titre de son ouvrage restera valable, si l'on veut faire tout ou partie de cet examen de conscience et en tirer un fruit à la mesure de l'obéissance aux indications reçues dans les *Exercices*.

À celui qui est plus libre et désire progresser le plus possible, on donnera tous les exercices spirituels, dans l'ordre même où ils se présentent. Il progressera, normalement, d'autant plus qu'il se séparera davantage de tout ami, de toute personne connue et de toute préoccupation terrestre. Ainsi, il quittera la maison où il habitait et il ira dans une autre maison ou dans une autre pièce pour y vivre dans le plus grand secret possible, de façon qu'il lui soit loisible d'aller chaque jour à la messe et aux vêpres sans avoir à craindre que les personnes qu'il connaît ne lui soient un obstacle.

Cette séparation entraînera trois avantages principaux, parmi beaucoup d'autres.

Le premier : en se séparant de la foule des amis, des personnes connues ainsi que des affaires qui ne sont pas bien ordonnées, afin de servir et louer Dieu notre Seigneur, on ne gagne pas peu de mérite devant sa divine Majesté.

Le second : dans cette séparation, l'esprit n'est pas divisé par de multiples choses, mais il porte tout son effort sur une seule : le service de son Créateur et le progrès de son âme. On use alors plus librement de ses puissances naturelles [raison et affectivité – mémoire, intelligence, volonté], pour chercher avec soin ce que l'on désire tant.

Le troisième : plus notre âme se trouve seule et séparée, plus elle se rend capable de s'approcher de son Créateur et Seigneur et de l'atteindre ; et plus elle l'atteint, plus elle se dispose à recevoir les grâces et les dons de sa divine et souveraine Bonté (n° 20).

L'examen général de conscience comme l'examen particulier et tous les exercices spirituels ne se conçoivent que dans une relation vivante et personnelle entre « celui qui donne les exercices » et « celui qui les

Michel
Sales

13 Gaston FESSARD, « Pax Nostra » Paris, Grasset, 1936, *ATTENTE*, pp. 355-359.

reçoit ». L'un et l'autre donnent et reçoivent réciproquement l'un de l'autre. C'est ce que précise admirablement saint Ignace en quelques mots qui précèdent ses deux examens de conscience, immédiatement avant le « Principe et Fondement » (n° 23) de tous ses *Exercices* :

Pour que, de même que celui qui donne les exercices spirituels comme celui qui les reçoit s'aident davantage et en tirent profit, il faut présupposer que tout bon chrétien doit être plus prompt à sauver la proposition du prochain qu'à la condamner. Si l'on ne peut la sauver, qu'on lui demande comment il la comprend ; et s'il la comprend mal, qu'on le corrige avec amour ; et si cela ne suffit pas, qu'on cherche tous les moyens adaptés pour qu'en la comprenant bien il se sauve [= il soit sauvé¹⁴].

Saint Ignace de Loyola n'ignorait pas la division classique du progrès de la vie spirituelle ou contemplative en trois voies : la voie purgative, la voie illuminative et la voie unitive. Mais, au seuil des temps actuels, Dieu lui fit plus qu'entrevoir que l'instant divin de l'être humain était celui où sa liberté entre en relation avec la Liberté divine avec le risque et l'incertitude qu'elle ne se donne pas tout entière à Elle. Raison dernière pour laquelle ses *Exercices spirituels* comportent quatre Semaines, où le dispositif de l'Élection et la contemplation de l'Institution de l'Eucharistie tiennent la place centrale.

Thème

Il serait trop long de le démontrer. Du moins, le théologien du xx^e siècle qui l'a le mieux exposé et vécu à travers toute son œuvre l'exprime-t-il avec une précision sans égale dans ce texte qui nous servira de conclusion :

Alors éclatera, croyons-nous, la différence entre les trois Voies, schème à tous usages, et les *Exercices spirituels*, œuvre d'art unique. Ici, ample vaisseau du temple primitif ouvert à n'importe quel dieu ; là, dessein réfléchi de la cathédrale consacrée au Vrai Dieu. Assurément, le but architectural est identique : couvrir une surface. Mais quelles différences ! Au lieu d'une entrée quelconque, la cathédrale accueille ses fidèles par un porche où s'orchestrent déjà les lignes essentielles de l'œuvre. Puis, à l'intérieur, au lieu d'une aire informe que n'importe quelle mesure détermine, l'adaptation, l'enchaînement, la correspondance organique de tous les éléments architectoniques. C'est qu'en son centre la cathédrale enchâsse le Dieu qu'ignore tout temple antique. Et c'est aussi parce qu'en ses *Exercices*, Ignace a su

14 *Exercices spirituels* n° 22. Voir G. FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, tome

II, *Fondement – Pêché – Orthodoxie*, Aubier, Paris, 1966, pp. 259-279.

enserrer l'instant divin de l'homme, son instant de liberté, qu'autour de l'Élection, comme autour du Tabernacle, rayonnent toutes les parties de l'édifice. Après l'obscur passage où l'âme pénitente, sous la pression des vérités premières, massives comme des tours de défense, se purifie des fautes passées dans la crainte, c'est la montée lumineuse de la nef où elle s'instruit en contemplant sur la suite des vitraux les mystères de la Vie du Christ. A la croisée, l'autel l'attend... Autel de l'Élection. Appelée, elle y monte et, tenant en ses mains le Présent où elle se détermine pour s'offrir, elle répète le *Hoc est Corpus meum* avant d'écartier ses bras sur ceux de la Croix du Transept. Unie au sacrifice, elle peut aussi s'unir au triomphe et, par-delà le Tombeau, s'asseoir au chœur pour y goûter une prélibation de la gloire future... Le Christ disparu, elle se couronne enfin, telle la cathédrale, d'une flèche qui s'élançe vers le ciel pour en attirer le Feu, *ad Amorem obtinendum*¹⁵.

« Trêve d'images ! ... » La « Prière pour obtenir l'amour », unique et véritable fin des tous les *Exercices* de saint Ignace, rejoint effectivement leur principe : la *Prière préparatoire habituelle* incessamment répétée non seulement dans le texte, mais dans « l'esprit, l'âme et le corps » (*I Thessaloniens 5, 23*) de celui ou celle qui en vit. Or, cette « prière préparatoire consiste à demander la grâce à Dieu notre Seigneur, pour que toutes mes intentions, mes actions et mes opérations soient purement ordonnées au service et à la louange de sa divine Majesté » (n° 46).

Michel
Sales

Michel Sales s.j., né en 1939, prêtre en 1970, est spécialiste de la pensée du Père Gaston Fessard. Cofondateur de l'édition de *Communio en français*.

15 *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola*, tome I, Aubier, Paris, 1956, p. 33, surtout pp. 33-36; Gaston FESSARD, *La dialéctica de los Ejercicios espirituales de san Ignacio de Loyola. Tiempo - Gracia - Libertad*. Traducción Josep Duades y Juan

Irazábal, Ediciones Mensajero. Bilbao, 2010, Editorial Sal Terrae, Santander, pp. 41-42 et pp. 42-45). Sur l'Eucharistie et l'élection, voir *ibidem*, pp. 11-12 et pp. 114-115 et dans la traduction espagnole pp. 14-15 et pp. 144-146.

Dossier

Vie consacrée

En écho à l'année de la vie consacrée, il a paru opportun de rassembler quelques contributions sur les visages de la vie consacrée dans l'Église d'aujourd'hui.





Fin 2016, les Dominicains fêteront leurs huit cents ans. Le 22 décembre 1216 en effet le pape Honorius III confirmait définitivement le projet missionnaire de saint Dominique, en lui donnant une extension universelle. Ce projet missionnaire, saint Dominique l'avait conçu à partir de sa propre expérience apostolique. Dans un premier temps, il avait dû affronter l'hérésie cathare qui infestait alors toute une partie de l'Europe et notamment le midi de la France, et il avait compris que le meilleur remède pour prévenir l'héré-

sie était la formation doctrinale des chrétiens. Dominique s'était ensuite aventuré aux frontières de la chrétienté, en Europe du Nord, où il y avait découvert des peuples qui n'avaient pas encore été évangélisés et, jusqu'à sa mort, il rêvera de partir les évangéliser. L'Ordre qu'il présentait à la confirmation pontificale devait donc répondre à une double requête : l'évangélisation permanente des chrétiens et la première évangélisation des païens. Pendant huit cents ans, les Frères Prêcheurs ont cherché à répondre à cette double exigence.

Le premier institut missionnaire de l'Église catholique

Cette nouvelle fondation devait en même temps l'Église catholique de son premier institut spécifiquement missionnaire. Auparavant de grands moines, comme saint Boniface (673-754) en Germanie ou saint Anschaire (801-865) en Scandinavie, avaient été d'excellents évangélistes, mais l'évangélisation n'est normalement pas compatible avec les exigences de la vie monastique. L'Ordre qu'a conçu saint Dominique au contraire est sous tous ses aspects, organisé pour la mission. On n'y accepte

que des candidats prêts à évangéliser jusqu'au don total de leur vie, la formation spirituelle et intellectuelle est orientée vers la mission, la vie quotidienne des couvents est régulée par la même exigence, les chapitres à tous les échelons – conventuel, provincial ou général – sont des lieux de recherche, de proposition, de décision et de vérification en vue d'un engagement missionnaire plus efficace.

Lorsque saint Dominique meurt le 6 août 1221, l'Ordre a à

peine quatre ans d'existence, mais il ne connaît pas d'hésitation sur la route à suivre : son propos est bien inscrit dans le droit de l'Église et, grâce à la révision permanente des Chapitres généraux

alors annuels, les Constitutions sont bien adaptées aux appels apostoliques, tant et si bien que l'Ordre va vivre au moins un siècle de l'élan fondateur.

Huit cents ans après

Au cours de sa longue histoire, l'Ordre a connu de nombreuses épreuves qui l'ont conduit plusieurs fois à un véritable redépart, mais il n'a rien perdu de sa vitalité première. Certes il est moins nombreux qu'à la fin du XIII^e siècle, bien qu'enraciné dans de plus nombreux pays. En 2012, il comptait 5 936 frères, dont 345 frères coopérateurs, 4 430 prêtres, 18 diacres permanents, 899 frères étudiants, 208 novices et 36 évêques (dont 3 cardinaux). Un frère sur six était alors en formation initiale, répartis dans toutes les régions de l'Ordre. Les provinces françaises bénéficient actuellement d'entrées régu-

lières, bien que peu nombreuses, qui leur permettent de pouvoir compter sur l'apport des dernières générations pour la gouvernance, la formation initiale et les engagements traditionnels de l'Ordre (professorat, éditions, médias...)

L'Ordre, comme l'Église depuis Vatican II, est moins européen et plus international. Dans les Chapitres généraux, ce n'est plus l'Europe qui donne le ton. Sur la cinquantaine de provinces et de vice-provinces que compte l'Ordre, les dernières nées sont en Afrique, en Inde et au Pakistan.

Appelé à être dominicain aujourd'hui

Le nombre des frères en formation initiale est un réel motif d'action de grâce. Qu'est-ce qui provoque à l'heure actuelle un jeune Français à frapper à la porte de l'Ordre ? L'appel de Dieu certes, mais il passe en général par des médiations humaines et notamment par la rencontre avec un couvent dominicain. Je suis rentré dans l'Ordre il y aura bientôt soixante ans parce que j'ai vu vivre un couvent dominicain et que j'y ai lu la vie de

saint Dominique par le Père Larcordaire.

Nos couvents depuis les origines sont établis dans des villes. Ils ont tous une église ouverte au public où la communauté célèbre chaque jour la messe et la liturgie des heures. Entre les personnes qui fréquentent le couvent et la communauté se créent des relations qui peuvent conduire certains à adhérer à la famille dominicaine à travers le Tiers-Ordre

ou à collaborer à l'apostolat du Rosaire.

L'origine du Tiers-Ordre remonte à 1285 et l'apostolat du Rosaire fut organisé par le bienheureux Alain de la Roche au xv^e siècle. La règle primitive du Tiers-Ordre dominicain insiste sur la formation doctrinale et apostolique de ses membres. L'apostolat du Rosaire vise davantage les couches populaires, surtout avec les Équipes du Rosaire. Le Tiers-Ordre comme l'apostolat du Rosaire sont aujourd'hui des lieux de prédication qui s'ajoutent à la prédication habituelle dans l'église conventuelle.

En fonction de l'âge des frères, de leur engagement apostolique et de la situation géographique du couvent, des jeunes peuvent faire partie de sa 'clientèle'; c'est le cas des étudiants et des groupes spontanés qui peuvent naître du rayonnement personnel d'un frère.

Cet apostolat informel auprès des jeunes est très important

Comment devient-on dominicain aujourd'hui ?

Quand il y a chaque année des novices en nombre suffisant, la Province choisit un de ses couvents pour y établir son noviciat. La formation des novices est confiée au maître des novices désigné par le Chapitre provincial lui-même, mais le maître des novices forme les frères avec

de nos jours, alors qu'il est si difficile de les rejoindre par les moyens traditionnels. D'ailleurs plusieurs aumôneries d'étudiants s'appuient sur un couvent.

D'aucuns ne manqueront pas de souligner que, ce faisant, le couvent fait concurrence à la paroisse. Ce reproche a été adressé dès leur origine aux couvents de mendiants établis dans les villes et, à certaines époques, les dominicains étaient interdits de prédication en dehors de leur église conventuelle. De grâce, à une époque où la déchristianisation est galopante et la nouvelle évangélisation difficile à mettre en route, ne nous perdons pas dans ce genre de querelles et travaillons plutôt dans la confiance mutuelle, nous réjouissant des succès des autres.

Pierre Raffin

Lorsque le couvent est vivant, soutenu par un riche réseau de relations apostoliques et les ministères plus personnels des frères, il permet la naissance de vocations à la vie dominicaine.

la communauté des profès qui, par son témoignage et ses engagements divers, doit refléter au mieux la réalité de la vie dominicaine. Bien sûr les frères novices ont des temps de formation spécifique : ils apprennent à lire la Sainte Écriture, à faire oraison, à découvrir l'Église et son histoire,

à connaître l'Ordre dans son passé et son présent et, par là, à imaginer ce qu'ils pourront faire plus tard. Bien sûr, la connaissance intime de la personne du fondateur est très importante en l'affaire et nous bénéficions de nos jours d'instruments de première main pour connaître la personnalité de saint Dominique. La connaissance de l'histoire proprement missionnaire de l'Ordre peut être pour un jeune frère très stimulante : l'évangélisation de l'Amérique latine au *xvi*^e siècle est un grand moment de l'histoire des missions. Prêcheurs et conquistadors ont débarqué des mêmes bateaux, mais les premiers surent éviter les confusions entre colonisation et évangélisation : on se posait alors beaucoup de questions, on croyait découvrir les Indes, on se demandait comment se comporter avec ceux que l'on appelait les Indiens, allait-on en faire des chrétiens? Dès les premières années de la mission de Saint-Domingue (1510), le dominicain Antonio de Montesinos prend courageusement le parti de ces Indiens contre les colons, suscitant parmi eux une violente opposition, mais d'aucuns l'écoutèrent, par exemple ce Barthélemy de Las Casas qui devint prêtre, avant d'entrer dans l'Ordre en 1523. Il va dès lors militer de longues années en faveur des Indiens, soutenu dans son combat par des théologiens de renom, comme à Salamanque l'espagnol François de Vitoria. C'est un signe très positif de la vitalité missionnaire de cette époque que

ces relations permanentes entre missionnaires d'Amérique et théologiens de la Péninsule. C'est là l'une des plus belles pages de l'engagement de l'Ordre dans le combat pour la justice lié à l'annonce de l'Évangile.

Bien d'autres aspects de cette histoire missionnaire seraient à relever, l'étude des langues et des coutumes indigènes, la rédaction de catéchismes.

La part que l'Ordre prit à partir de 1579 à l'évangélisation de divers pays d'Asie (Philippines, Japon, Chine et Vietnam) et qui lui valut de nombreux martyrs ne peut que stimuler la générosité d'un jeune frère à se donner totalement à l'annonce de l'Évangile fut-ce au prix de sa vie.

L'histoire de l'Ordre c'est aussi celle de ses très nombreux saints, non seulement martyrs, mais dans la condition ordinaire de la vie dominicaine. C'est ainsi que l'Ordre a offert au continent américain ses premiers saints. La ville de Lima s'honore d'avoir eu à la même époque saint Martin de Porrès (1579-1639), mulâtre, convers au couvent du Saint-Rosaire, sainte Rose (1586-1617), tertiaire et recluse dans le jardin de ses parents, saint Jean Macias (1585-1645), jeune colon espagnol devenu convers dans l'autre couvent de la ville, Sainte Marie-Madeleine. Les deux frères, de leur loge de portier, déployèrent une intense activité caritative en faveur des malades et des pauvres.

Formation intellectuelle et apostolique

Dès les origines, l'Ordre a eu le souci d'organiser les études institutionnelles de ses jeunes profès, persuadé qu'elles préparaient de bons évangélistes. Dans un passé récent, les études dominicaines duraient quelque sept années, plus des années de spécialisation si l'on devait enseigner. De nos jours, compte tenu de l'âge des candidats et d'une meilleure organisation, elles sont un peu moins longues et, même si l'Ordre se réserve au moins en partie la formation intellectuelle de ses membres, elles n'ont plus lieu dans un couvent dit d'études composé de professeurs et d'étudiants, mais dans un couvent de plein exercice proche d'une faculté de philosophie et de théologie. Cela veut dire que, pendant leurs études, les frères ne seront pas coupés de la vie apostolique d'un couvent et pourront dans une certaine mesure y participer. Ce que l'on sait moins c'est l'importance que l'Ordre a accordée dès les origines à l'étude des langues : hébreu, grec et latin, cela va de soi, mais aussi langues orientales comme l'arabe.

Les premiers Chapitres généraux et les premiers successeurs de saint Dominique insistent sur la nécessité de connaître l'arabe, de connaître l'histoire et la théologie de l'islam : rien de comparable avec l'enthousiasme naïf des premiers martyrs franciscains du Maroc ! L'Ordre ouvre donc des écoles pour ap-

prendre l'arabe et la théologie musulmane et ne craint pas de faire appel pour cela à des professeurs musulmans. Saint Raymond de Penyafort, maître de l'Ordre de 1238 à 1240, donne à cet effort une impulsion considérable, en ouvrant des écoles pour préparer les frères et encourage saint Thomas d'Aquin à rédiger son *Contra Gentiles*, véritable guide pour le dialogue interreligieux de l'époque. Plusieurs de nos frères se sont illustrés dans cette approche réfléchie et compréhensive de l'islam. Auteur d'une initiation qui sera la meilleure jusqu'à la fin du Moyen Age, Riccoldo de Montrecroce partira ensuite à Bagdad pour vivre plusieurs années parmi les musulmans. Les travaux de l'Espagnol Raymond Martin († vers 1285) étonnent encore les savants modernes par leur prodigieuse érudition. L'ouvrage de Guillaume de Tripoli sur les musulmans et Mahomet (1273) est remarquable par sa sérénité, son objectivité et son effort de compréhension. Ces frères sont les grands aînés des dominicains du Caire qui, à travers l'Institut Dominicain d'Études Orientales, poursuivent aujourd'hui leur travail dans le même esprit et avec la même compétence. Alors que le dialogue islamo-chrétien est devenu prioritaire en Europe occidentale, il y a là, pour les jeunes générations dominicaines, matière à réflexion.

Pierre
Raffin

Membres d'un couvent de plein exercice, les frères étudiants peuvent bénéficier des recherches et des efforts apostoliques de la communauté bien nécessaires pour entrer dans la nouvelle évangélisation. Au lendemain de la période plutôt féconde pour l'apostolat dominicain qui va de la restauration lacordairienne à Vatican II, il est indispensable de trouver de nouveaux lieux de prédication, de repenser l'utilisation des médias anciens et nouveaux, de redonner un nouveau souffle à l'édition religieuse. La nouvelle génération dominicaine doit se préparer, dès le temps de formation, à relever ce défi.

Dossier

Dès leur restauration au lendemain de la révolution, les trois provinces françaises ont eu des engagements hors de France. En 1856, la province de France héritera de la Mission de Mossoul initiée en 1750 avec les frères italiens pour la conversion des nestoriens et, ce faisant, elle s'inscrit dans la longue tradition de rencontre de l'Ordre avec l'Orient chrétien, que ce soit en Arménie, à Constantinople ou en Grèce. Aujourd'hui en Irak, ce sont des frères autochtones qui ont pris la relève des frères français. La Province de Lyon fondera au Vietnam et y restera jusqu'à la chute de Saïgon en 1975 : aujourd'hui ses maisons sont intégrées à la province vietnamienne fondée en 1967 et qui compte de nombreux frères.

Dans la première partie du xx^e siècle, la province de France cherchera à restaurer l'antique province de Dacie (Scandinavie) qui fut jusqu'à la Réforme l'une des premières de l'Ordre et pour cela elle fondera successivement à Oslo (1921), à Stockholm (1931), à Helsinki (1949), puis à Copenhague (1953). Le nombre insuffisant des vocations autochtones et le manque de persévérance des autres ne permettront pas à ce beau rêve de se réaliser. Le travail accompli dans le monde scandinave, sa culture et sa foi luthérienne mérite d'être poursuivi. La Province aura-t-elle les hommes nécessaires, au moment où elle hérite des implantations de Lituanie, de Lettonie et d'Estonie ? C'est en tout cas une question que peuvent se poser des frères en formation dans leur dialogue avec les formateurs.

L'engagement de l'Ordre sur le continent africain au lendemain de la Deuxième Guerre mondiale, après des débuts difficiles et de nombreux échecs, constitue aujourd'hui une réalité pleine de promesses avec la création de plusieurs provinces ou vice-provinces composées d'Africains. En Afrique, la formation d'un laïc chrétien capable de faire évoluer la société vers la démocratie et le respect des institutions politiques est une urgence, puisse l'Ordre y contribuer !

L'Ordre fondé par saint Dominique, ce ne sont pas seulement

les frères, mais encore les moniales rassemblées à Prouille par saint Dominique lui-même dès 1206, donc presque dix ans avant les frères, puis les hommes et les femmes du Tiers-Ordre à la fin du XIII^e siècle, enfin les religieuses dominicaines. Le sanctoral de l'Ordre compte autant de saintes que de saints, comme Catherine de Sienne, la plus illustre.

La grâce de saint Dominique, c'est la joie de l'Évangile qu'il désire ardemment partager avec le plus grand nombre, parce qu'il veut leur bonheur, c'est le res-

sort profond de sa fondation, par ailleurs construite avec tant de soin. Pendant huit cents ans, cette grâce reçue et transmise a porté du fruit dans l'espace et dans le temps pour l'annonce de l'Évangile et elle continue de susciter de nouvelles vocations, c'est là un motif certain d'action de grâces en même temps qu'une grande responsabilité, car, nous l'avons vu, les évangélistes d'aujourd'hui et de demain doivent relever des défis importants. L'Ordre aura-t-il les moyens de les accompagner dans cette tâche difficile ?

Pierre RAFFIN, O.P., est évêque émérite de Metz. Né en 1938, entré dans l'ordre dominicain en 1957, ordonné prêtre en 1964 et consacré évêque en 1987, il a exercé différentes responsabilités tant dans l'Ordre qu'au service du diocèse de Paris (Maison Saint-Augustin). Parmi ses publications : sa lettre pastorale, Visages de l'islam et regard chrétien, jalons pour le dialogue islamo-chrétien en Moselle, Metz, 1993. Il est l'éditeur scientifique de la Règle de saint Augustin, Paris, éd. du Cerf, 2011.

Pierre
Raffin

Offrez un abonnement de parrainage !

De nombreux centres francophones de formation pour prêtres et religieuses en Afrique et en Asie n'ont pas les moyens de s'abonner à *Communio* : aidez-les en souscrivant un abonnement de parrainage.

Informez-vous auprès de notre secrétariat :

secretariat@communio.fr

La vie consacrée au défi de la mixité
et de la communion des états de
vie – L'exemple du Chemin Neuf



Étienne
Veto

Une des caractéristiques qui justifient le qualificatif de « nouveaux » ou « nouvelles » pour désigner certains mouvements ecclésiaux ou communautés nés dans les dernières décennies est qu'ils offrent souvent une forme de mixité et une communion de différents états de vie. Or cela ne peut pas ne pas être sans conséquence sur la vie consacrée, lorsqu'elle y est présente. Deux questions se posent alors. D'une part, le célibat pour le Royaume est-il compatible avec une vie qui comprend ce à quoi le consacré est précisément appelé à renoncer ? D'autre part, s'agit-il pour la vie consacrée simplement d'une *situation* nouvelle ou plus profondément d'une *forme* nouvelle, à l'instar de l'apparition au cours de l'histoire des ordres mendiants, de la vie religieuse apostolique ou de la vie religieuse féminine sans clôture ? Sans aucun doute faudrait-il aussi s'arrêter sur les crises et les échecs rencontrés par certaines communautés afin de comprendre à quelles conditions cette forme de vie est réalisable – voire si elle l'est tout court –, mais cela constituerait un dossier en soi, et il nous semble qu'il ne peut être pertinent tant que le sens même

d'une telle vie consacrée n'aura pas été élucidé.

Le présent signet portera en particulier sur la communauté et l'institut du Chemin Neuf, puisque c'est ce que son auteur connaît de première main, mais il visera à rendre compte autant que faire se peut des formes de vie semblables dans d'autres mouvements et s'arrêtera donc surtout sur les éléments communs.

Quelques renseignements pré-alables peuvent être utiles. Le Chemin Neuf est né mixte, puisque ce sont quatre jeunes hommes (dont des prêtres) et trois jeunes femmes, tous célibataires, qui commencent à vivre et prier ensemble au 49, Montée du Chemin Neuf (Lyon), en 1973. Assez rapidement s'est mise en place une séparation des lieux de vie des hommes et des femmes, au sein de maisons communes. Deux ans plus tard se sont jointes les premières familles, en un tournant inattendu, mais qui s'est révélé conforme à la vocation initiale. Aujourd'hui, plus de 75 % des 2000 membres sont des couples mariés – les enfants ne sont pas membres, évi-

demment, puisqu'il faut être majeur pour pouvoir poser ce genre de choix de vie. La majorité des familles conserve un logement propre, à proximité d'autres membres si possible, et une vie professionnelle. Certaines pourtant sont en vie commune, avec une participation au rythme de prière de la maison et une forme de mise en commun des biens. Dans ce cas, le noyau familial est

prioritaire : chaque famille a un logement complet, la majorité des repas se prend en famille et les enfants sont scolarisés dans des écoles choisies par leurs parents. La manière de vivre la vie communautaire diffère donc selon les états de vie et l'appel de chacun, tandis que la prière, les groupes de partage de vie et l'apostolat sont communs.

Hommes et femmes consacrés dans la même communauté

Dossier

Pour déterminer la spécificité de la vie consacrée mixte nous passerons en revue les éléments majeurs constitutifs de toute vie consacrée, dans en ordre croissant d'importance : la mission ou le type de rayonnement, puis la vie communautaire, et enfin, la vie spirituelle, c'est-à-dire la manière de vivre le rapport au Christ comme seul centre et mesure d'une existence, les vœux religieux et la prière. L'équilibre entre prière et action ne sera pas abordé, parce qu'il n'est pas particulièrement influencé par la mixité. Le « charisme » d'une communauté religieuse se vérifie à la fois dans la manière dont chaque dimension est vécue et dans la place qu'elle occupe dans l'articulation de ces éléments¹. Une remarque préalable s'impose toutefois. Nous serons conduits inévitablement à nous arrêter sur les différences entre les sexes. La

tâche est délicate tant est grand le risque de caricature dès que l'on essaie de spécifier le propre de l'homme et le propre de la femme – mais le fait même de la différence est incontournable dans la situation d'une vie communautaire et c'est ce fait qui importe en premier lieu, quelles que soient les déterminations que nous tenterons d'y apporter. En outre, plus que de mettre le doigt sur des dissemblances, il s'agit de souligner la chance et l'équilibre apportés par leur mise en commun : dans une mixité bien vécue, hommes et femmes deviennent toujours plus eux-mêmes, tout en s'enrichissant du don de l'autre.

La différence est particulièrement manifeste dans le cadre de l'activité apostolique. Lorsque l'on demande à un homme consacré comment va la maison dont il a la

1 Sur les différentes dimensions qui définissent la vie religieuse et sur la notion de charisme, voir M. DORTEL-CLODOT, « Le charisme, refondation permanente », C.S.M., *Charisme, refondation permanente, regroupements*, Paris 4-5 décembre 1993, Lyon 11-12 décembre 1993, p. 3-15.

charge, il répond le plus souvent en soulignant quelles activités s'y déroulent, combien de personnes y sont passées, quelle est sa situation financière, alors qu'une femme consacrée risque plutôt de passer en revue la situation individuelle de chaque personne dont elle a la responsabilité – approches toutes deux utiles pour une maison ou une mission. De même, les consacrés profitent bien du sens du détail et de l'organisation déployé par tant de consacrées, et certaines sœurs admettront volontiers que la collaboration d'un frère a pu les aider à dédramatiser des situations difficiles.

L'exercice de l'autorité dans l'apostolat – point particulièrement délicat dans toute communauté religieuse – voit aussi affleurer de profondes différences : d'un côté, une autorité qui s'administre beaucoup plus à l'intérieur d'un rapport personnel, de l'autre une autorité dont le cadre a davantage tendance à être les structures institutionnelles. Or une autorité sans rapport personnel suffisant peut être juridique, froide, difficile à accepter – mais sans le passage par les institutions et les règles objectives, les prises de décisions deviennent vite opaques et la relation aux supérieurs trop affective, voire oppressante. Le rapport au détail joue aussi sur ce plan, car la mixité peut permettre une *via media* entre les risques de contrôle envahissants des unes et le laisser-faire parfois insécurisant des autres. Or l'équilibre est plus facile à atteindre lorsqu'il y a effective-

ment des hommes et des femmes qui ensemble exercent l'autorité.

Une même complémentarité se manifeste dans la vie communautaire. Les femmes consacrées ont souvent le souci de la qualité de la parole et du partage de vie, et leur exigence dans ce domaine aide les hommes consacrés à s'investir dans la relation et pas seulement dans l'action, ainsi qu'à se dire davantage. Les sœurs tendront aussi à mieux veiller à la beauté des lieux de vie, au bénéfice de la vie commune. Les hommes, eux, auront parfois plus d'attention aux activités pastorales exercées *ad extra* qu'aux relations *ad intra*, aux nouvelles de l'Église et du monde qu'à celles de la communauté, et peuvent ainsi contribuer à éviter les repliements ou les engluements dans des querelles qu'on rencontre en quelques cas extrêmes dans des instituts féminins.

Étienne
Vetö

Pour le moment, toutefois, il s'agit de questions qui ne touchent pas à l'identité même de la vie religieuse. Or la mixité va aussi jouer sur un plan plus profond, dans la mesure où elle confère à la vie communautaire (et à la réconciliation) une place particulièrement importante dans l'articulation des dimensions constitutives citées plus haut. En effet, toutes ces différences demandent un constant effort d'adaptation, elles obligent sans cesse à aller à l'encontre de l'autre : les frères, par exemple, chercheront à davantage interroger les sœurs et à les écouter – et les sœurs à moins

faire de remarques... La vie commune devient un lieu d'investissement important en temps, en attention, en énergie – et un lieu qui transforme. Transformation et enrichissement humains, certes, mais spirituel aussi, tant la relation à l'autre et la relation à Dieu sont le reflet l'une de l'autre. Apprendre ainsi à se recevoir de personnes très différentes de soi dispose à se recevoir de Dieu. Et les inévitables et parfois douloureuses incompréhensions, les différences de manières de faire si marquées qu'on ne s'y adapte parfois jamais, les petites et grandes blessures qui en naissent, obligent à plonger dans la grâce, pour y recevoir la force suffisante et la non moins nécessaire humilité, pour apprendre à pardonner et à renoncer à soi-même. Comme toute vie communautaire, mais de manière démultipliée, la mixité peut être un véritable « accélérateur » de vie spirituelle, car il n'y a souvent pas d'autres voies que de se convertir – ou de quitter la communauté.

Ceci nous conduit au troisième élément, le cœur de ce qui fait la vie consacrée, la vie spirituelle, et notamment le célibat pour le Royaume. La présence de l'autre sexe constitue un renvoi permanent au vœu de la chasteté dans le célibat. Pour certains, elle peut être source de tensions et de tentations, et présenter un vrai risque pour la vie religieuse – de fait, tous n'ont pas vocation à vivre ainsi. Pour ceux toutefois dont c'est bien l'appel, il s'agit d'une exi-

gence permanente de purification de l'affectivité et de la sexualité : la mixité ne peut s'accommoder de trop d'ambiguïtés ou de blocages affectifs. Plus largement, il y a là une forme d'aiguillon pour une maturation qui peine parfois à se faire hors de la relation concrète avec l'autre sexe. Cette maturation concerne la sexualité et l'affectivité, mais touche en fait à l'identité relationnelle complète de l'individu. Or cela ne peut pas ne pas avoir un impact direct sur la relation à Dieu elle-même, dont les vœux sont constitutifs. La relation au Christ elle aussi est vivante, fragile, en constante évolution, appelée à passer par des étapes de croissance, pour être toujours moins fusionnelle, plus libre, plus intime. Tout cela est profondément enraciné dans l'affectivité et les structures de la relation à l'autre. Pour le dire autrement, faire vœu de célibat ne signifie pas parvenir à un « état » de vie atteint une fois pour toutes, mais emprunter un chemin. Or, puisqu'il se situe au croisement de la relation à Dieu et aux autres, notamment de l'autre sexe, il ne peut ignorer celle-ci. Il serait arrogant d'affirmer que les consacrés des communautés mixtes sont plus à l'aise avec les personnes de l'autre sexe, plus équilibrés dans leur affectivité et leur vie relationnelle, voire plus saints dans leur célibat (!) – mais ils ont des conditions concrètes favorables à une authentique croissance dans ce domaine.

Dossier

La vie consacrée au contact de familles « communautaires »

La présence de couples et de familles – une autre forme de « mixité », finalement – va jouer de manière semblable.

Le contact quotidien avec les enfants des familles, par exemple, apporte un équilibre indéniable : dans une société qui tend toujours plus à isoler les générations, la communauté d'enfants, d'adultes et de personnes âgées permet de retrouver les ressources les plus belles de la famille élargie propre aux sociétés traditionnelles. Quoi de plus riche que la mise en commun de l'énergie de la jeunesse et de la sagesse de l'âge ? Cela dit, le frottement quotidien avec la différence – le bruit du jeu et des pleurs, les changements de programme, les lenteurs imposées par le soin des enfants – est une redoutable école de patience et d'esprit de sacrifice. Ou une occasion régulière de confesser son manque des dites vertus... Plus profondément sans doute, les enfants sont un modèle de vie religieuse, au sens large du terme. Nous ne prenons pas assez au sérieux, pas assez à la lettre, la parole du Christ : « Je vous le dis en vérité, si vous ne vous convertissez pas et ne devenez pas comme

de petits enfants, vous n'entrerez pas dans le Royaume des cieux » (*Matthieu* 18,3). Ces plus petits nous ramènent à la foi et au cœur du rapport à Dieu, par la priorité donnée à la relation, par la gratuité du jeu, par la joie de la fête, qui tranchent tant avec l'activisme et la parfaite organisation du temps qui guette le célibataire, par la capacité aussi à faire confiance et à dépendre. Ces *notae* de l'existence de l'enfant expriment des dimensions proprement centrales de la vie consacrée, qui demandent une véritable et permanente conversion. Or la vie communautaire avec des enfants peut y contribuer de manière précieuse².

Étienne
Vetö

Par ailleurs, les vocations du célibat pour le Royaume et du mariage peuvent être l'un pour l'autre des signes, au sens théologique du terme. Un phénomène surprenant, mais sans cesse attesté – par exemple lorsqu'un consacré est au service d'une session Cana pour couples – est que la rencontre en profondeur avec ceux-ci suscite l'action de grâce pour la beauté du mariage et de la famille, mais confirme avec clarté la vocation au célibat consacré. C'est le sens même d'une vocation : une réa-

2 Évidemment, notre thème est la vie consacrée, non pas les enfants en communauté, donc il n'est pas possible de développer ici l'apport et les risques pour eux de cette forme de vie. Disons simplement que lorsqu'ils sont jeunes ils sont les premiers à apprécier la présence de tant de compagnons de jeu et la richesse de la relation avec une pluralité d'adultes – à condition que le noyau familial reste radicalement prioritaire et qu'ils soient en contacts réguliers avec d'autres. La situation des adolescents est plus complexe et suppose parfois de discerner de nouveau l'appel de la famille pendant cette période.

lité spécifique renvoie celui qui n'y est pas appelé à son propre chemin, tout en l'enrichissant de ce qu'il peut en partager. Encore et encore, le consacré, témoin de couples et de familles pour qui le centre de l'existence est le Christ avec leur conjoint et leurs enfants, est mystérieusement reconduit à choisir de nouveau et plus profondément de laisser le Christ être le *seul* centre de sa vie. La perception d'un rapport au centre et au Christ pousse à préciser et fortifier son propre centre. Cela dit, le témoignage quotidien de la radicalité de la vie familiale, le don de soi de conjoints qui s'adaptent l'un à l'autre et se sacrifient l'un pour l'autre, de parents qui se lèvent la nuit et qui portent le souci de leurs enfants longtemps après qu'ils ont quitté le noyau familial, est une pressante invitation faite au consacré à se donner enfin réellement. Paradoxalement, le risque de la vie consacrée est l'égoïsme, la « gestion » du don de soi, la recherche de l'efficacité à tout prix – le contraire même de son appel – car il est beaucoup moins soumis aux aléas et impondérables qu'un époux ou une épouse, un père ou une mère. De même, la vie de famille est une vraie école de réalisme, de souplesse et de miséricorde : le consacré y trouvera un modèle efficace pour éviter les raideurs dans l'application des principes et les durcissements dans ses rela-

tions communautaires. Pourtant, comme pour la mixité, les tensions ne manquent pas : jalousies des familles vis-à-vis de la « liberté » des consacrés, difficulté pour les consacrés à admettre le moindre disponibilité des personnes mariées à porter les besoins quotidiens de la maison et les activités apostoliques, par exemple – autant d'occasions de pardon et de conversion³.

En outre, la communion des états de vie marque la vie consacrée dès le moment de l'appel. Le fait que des personnes mariées vivent une vie chrétienne manifestement radicale, dans une communauté, avec une implication parfois entière dans une mission d'Église, enseigne clairement que suivre le Christ et servir l'Église n'« oblige » pas à opter pour la chasteté dans le célibat. La présence de couples avec les consacrés met clairement devant les yeux les deux appels possibles et favorise une vraie liberté à entendre l'appel de Dieu, à y répondre et à le choisir *pour lui-même* – avec toute la solidité que cela peut apporter lorsqu'il s'agira de l'inscrire ensuite tout au long d'une vie.

L'intuition présentée plus haut se confirme : être membre d'une même communauté avec des familles peut aider le consacré à choisir et à vivre pleinement sa vocation. Cela implique un type

3 Il serait bien sûr souhaitable de développer en sens inverse l'enrichissement apporté par les consacrés à la vocation des couples et des familles – mais ce n'est pas l'objet du présent signet.

de vie religieuse où, dans l'équilibre des dimensions qui lui sont constitutives, la communauté et la réconciliation reçoivent une

place prépondérante, tant la communion des états de vie contribue à façonner de l'intérieur la vie consacrée.

Société, Royaume de Dieu et Croix

Quelques remarques finales nous aideront à « lire » l'apparition de tant de communautés et de mouvements de ce type en cette période-ci de l'histoire⁴. L'apparition d'une nouvelle forme de vie consacrée peut être comprise en partie comme une réponse donnée par l'Esprit-Saint à une nouvelle donne de la société des hommes, suscitée pour en cueillir tout ce qui est bon – après tout, Dieu agit bien dans l'histoire – et pour en accompagner le mouvement. En ces temps où le rapport de l'homme et de la femme et la bonté et la sainteté du mariage et de la famille sont des questions brûlantes, la providence peut conduire certaines formes de vie consacrée à y être confrontées au plus intime de leur vocation, pour offrir un sanctuaire, pour constituer un « laboratoire » de justes relations, pour, d'une certaine manière, les sanctifier.

Cela dit, le signe d'authenticité d'une nouveauté dans la vie religieuse ne peut être sa seule adaptation à la société. Du point de vue de sa situation vis-à-vis de l'histoire son *Alpha* est la

communauté du Cénacle et de l'Église primitive – la vie consacrée et tout renouvelé en celle-ci s'inspire et se réclame des Actes des Apôtres⁵ – et son *Oméga* le Royaume eschatologique. Or la communion d'hommes et de femmes et de personnes mariées et de célibataires était manifeste aux origines, et elle peut sans doute être lue comme une « pré-gustation » de la Jérusalem céleste, comme un pas vers la réalisation de l'unité de toutes choses pensée par Teilhard de Chardin. Hommes et femmes, couples, familles et célibataires, jeunes et vieux, vivent différents et réconciliés, *quoiqu'en dise la société*. À cela peuvent s'ajouter aujourd'hui les différences de cultures et, plus spécifiquement dans certaines communautés, comme au Chemin Neuf, la diversité des confessions chrétiennes. Être témoin de la manière dont des frères et sœurs protestants redécouvrent la vie consacrée donne à tous un regard neuf sur celle-ci. Et de l'esprit de la Réforme les catholiques peuvent recevoir une vision purifiée de l'état religieux : non pas voie de salut par soi-même mais

Étienne
Vetö

4 Les tentatives de communautés mixtes ou intégrant plusieurs états de vie ne sont pas nouvelles (voir E. SASTRE SANTOS, *La vita religiosa nella storia della Chiesa e della società*, Ancora, Milano, 1997) : ce qui frappe actuellement est leur nombre et leur importance.

5 Voir J.-M. TILLARD, *Devant Dieu et pour le monde*, Cerf, 1974, 176ss.

don gratuit de soi en réponse à un amour surabondant.

Par ailleurs, cependant, tout cela ne serait qu'utopie trop humaine, voire entreprise prométhéenne, sans une autre logique : celle de la Croix. Le Royaume ne s'établit pas sans la conversion, comme la Résurrection ne fait pas l'économie de la Passion. Constitutivement, la vie consacrée est une manière de choisir de « porter sa croix » (*Luc 14,27*) : la croix de la pauvreté, de la chasteté, de l'obéissance. Or, la vie consacrée en situation de mixité et avec des familles est

bien une Croix. Nous l'avons vu à chaque étape du présent signet, les différences qui nous enrichissent et nous équilibrent sont tout autant des tensions et des lieux de souffrances, qui conduisent à la conversion, à la purification, au renoncement à soi. Répondre aux besoins de la société, oui ; anticiper le Royaume dans la communion des différences, oui, absolument ; mais choisir aussi dans le même mouvement de porter la Croix de la différence de l'homme et de la femme, des consacrés et des familles.

* * *

Dossier

En définitive, non seulement la mixité et la présence de familles nous semblent compatibles avec la vie consacrée, mais elles la favorisent et la fortifient – pourvu, encore une fois, qu'on y soit appelé, comme c'est d'ailleurs le cas pour chaque type de vie religieuse. Quant à savoir s'il s'agit au sens fort d'une nouvelle forme de vie consacrée, la place centrale de la vie communautaire et de

la réconciliation, la figure spécifique que revêtent la Croix et l'anticipation du Royaume nous font penser que oui. Les nombreuses expériences d'Instituts de Vie Consacrée qui tentent actuellement de s'associer des laïcs sont bien un signe de l'intérêt que suscite ce type de vie⁶ – en attendant ce qu'en dira l'avenir, seul à pouvoir offrir une confirmation incontestable de sa fécondité.

Né en 1964, ordonné en 1997, Étienne Vetö est prêtre de la communauté du Chemin Neuf, et enseignant de théologie à l'Université Pontificale Grégorienne à Rome. Parmi ses dernières publications : Du Christ à la Trinité, Penser les mystères du Christ après Thomas d'Aquin et Balthasar, « Cogitatio fidei 283 », Paris, Cerf, 2012.

6 Voir les Conférence des Supérieurs Majeurs de France, *Religieux et laïcs associés pour l'Évangile*, 35^e assemblée générale, 14-16 octobre 1986, Paris ; B. DELIZY, *Vers des « familles évangéliques », Le renouveau des relations entre chrétiens et congrégations*, Éditions de l'Atelier, 2004.

Prochain numéro
novembre-décembre 2015

Il s'est anéanti

Jan-Heiner
TückAdam, où es-tu ? Le pape François à Yad
Vashem et la question de l'abîme de l'homme

Où était Dieu à Auschwitz ? On ne cesse de poser cette question. Certains représentants de la théologie juive de l'Holocauste ont interprété ce lieu de l'horreur comme un Anti-Sinaï, comme le retrait de l'acceptation de l'Alliance, et même comme la révélation de la mort de Dieu. « Loué sois-tu, personne », lit-on dans *Psaume* de Paul Celan. Des penseurs comme Hans Jonas ont laissé entendre qu'après Auschwitz, l'idée d'un Dieu maître de l'histoire était dépassée et ont parlé d'un « Dieu impuissant ». « Il n'est pas intervenu, non parce qu'il ne voulait pas, mais parce qu'il ne pouvait pas¹. Mais un Dieu qui laisse les assassins triompher de leur victime est-il encore Dieu ?

D'autres qui se refusent à déposer Dieu de sa puissance ont parlé – encore plus hardiment – d'une « faute de Dieu » en se référant pour cela au passage obscur du prophète Isaïe : « Je crée les ténèbres [...] et je crée le malheur² » (*Isaïe* 45,7).

Au cours de sa visite à Auschwitz, Benoît XVI, le pape venant du pays des assassins, s'est abstenu de tout commentaire. Devant le mur de la mort où d'innombrables habitants du camp ont été fusillés, il s'est recueilli pour faire mémoire des victimes dans une prière silencieuse. Dans son allocution finale, il a exprimé le cri vers Dieu par la langue des psaumes³ (voir *Psaume* 44).

Signets

Dieu a perdu l'homme

Il en va autrement de son successeur. Au cours de sa visite au mémorial de Yad Vashem à Jérusalem le 26 mai 2014, le pape François a prononcé une méditation brève, mais particulièrement dense. Il y posait la question de savoir où se trouvait l'homme dans ce lieu de l'horreur. « Adam, où te trouves-tu ? » (*Genèse*, 3,9)

fait-il demander à Dieu. Au lieu de poser le problème de la théodicée, celui de la justification de Dieu face au problème de l'histoire de la souffrance dans le monde, le pape François, en un remarquable renversement de perspective, fait poser à Dieu lui-même le problème de l'anthropodicée, c'est-à-dire de la justifi-

1 Hans JONAS, « *Der Gottesbegriff nach Auschwitz* », dans *Gedanken über Gott. Drei Versuche*, Francfort sur le Main, 1994.

2 Voir Walter GROSS – Karl Josef KUSCHEL, « *Ich schaffe Finsternis und Unheil* ». *Ist Gott verantwortlich für das Übel?*, Mayence, 1992.

3 Voir mon essai « *Wo war Gott? Der deutsche Papst in Auschwitz – eine theologische Nachbetrachtung* », dans *Der Theologenpapst. Eine kritische Würdigung Benedikts XVI.*, Fribourg, Herder, 2013², p.122-134.

cation de l'homme vis à vis de ses crimes. Auschwitz est pour lui avant tout le lieu de la *révélation de l'inhumanité de l'homme*; ce qui lui importe est moins le fait souvent rabâché que l'homme ait perdu Dieu, que – si je puis dire – le fait que ce soit Dieu qui ait perdu l'homme.

Dans cette question pressante « Adam, où es-tu ? » se trouve pour lui toute la douleur du Père pour son fils perdu – une affirmation qui ne doit pas se comprendre comme christologique, mais comme anthropologique, et qui ferait allusion à la comparaison avec le père miséricordieux de l'enfant prodigue (voir *Luc* 15, 11-32). « Le Père connaissait le risque de la liberté. Il savait que le fils aurait pu se perdre, mais peut-être pas même le Père... ne pouvait s'imaginer une telle chute, un tel abîme. »

Peut-être... – le pape, l'enseignant suprême de l'Église catholique, avoue se risquer sur un terrain peu sûr. Pour lui aussi le caractère incompréhensible de la Shoah fait voler en éclats le système des concepts théologiques, d'où le risque qu'il prend de parler de la douleur de Dieu, voire des limites possibles de la prescience divine.

L'abîme d'horreur que cette tragédie incommensurable a ouvert pourrait être encore plus profond que Dieu lui-même aurait pu se le représenter. Avec cette déclaration tellement à la limite, qui a été aussitôt critiquée comme hétérodoxe par des commentateurs zélés de l'orthodoxie, le pape quitte les voies bien balisées de l'enseignement philosophique et théologique sur Dieu, pour lequel l'insensibilité, l'immutabilité et la prescience sont des prédicats de Dieu inaliénables⁴. Origène cependant avait déjà brisé le concept grec de Dieu en partant de celui de l'histoire biblique de l'Alliance et noté : « *Ipse pater non est impassibilis* – le père lui-même n'est pas impassible⁵ ». Le théologien d'Alexandrie avait voulu rejeter cette représentation problématique selon laquelle le Père se conduirait comme un spectateur sans émotion devant la passion de Son fils. Il avait enseigné pour cette raison que le Père, lui aussi, était atteint d'une certaine manière par la douleur. C'est sur la voie d'un *patricompassionisme* que François semble se risquer, lorsqu'il laisse entendre que Dieu lui-même se laisse affecter par la chute vertigineuse de sa créature la plus noble. Il déplace en tous cas le motif de la compassion (*cum-passio*) avec ceux

Jan-Heiner
Tück

4 Voir THOMAS D'AQUIN, *Sommethéologique* 1, q. 9 (*immutabilitas*), et q. 14 (*scientia Dei*).

5 ORIGÈNE, *Homélie sur Ezéchiel*, VI, 6; voir Henri de LUBAC, *Histoire et esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Paris, Aubier, 1950, p. 241 qui fait référence à BERNARD DE CLAIRVAUX : *Impassibilis est Deus, sed non incompassibilis* (*Sermones super Cantica canticorum*, 26, III, 5, Opera, éd. J. Leclercq, Rome, 1957, t. 1, p. 173).

qui souffrent, lorsqu'il rend sensible le fait que le Père soit profondément touché par la chute de l'homme, et lui fait demander lui-même dans quel sombre abîme Adam est tombé. Comment l'homme a-t-il pu se revendiquer « race des seigneurs » et

se faire lui-même Dieu? Comment a-t-il pu torturer, tuer et soumettre ses frères et ses sœurs à sa propre idéologie de la race? « Beaucoup de choses sont épouvantables, mais rien n'est plus épouvantable que l'homme » dit-on déjà chez Sophocle.

Qui t'a fait tomber si bas ?

Mais le Pape insiste : « Qui t'a fait tomber si bas ? », fait-il demander à Dieu. Contrairement à d'autres théologiens qui voient dans la méchanceté humaine une tare de la création et pensent devoir en accuser Dieu le créateur, le pape François maintient, avec le livre de la *Genèse*, que Dieu a fait l'homme bon. Ce ne sont ni la glaise dont l'homme a été façonné, ni la vie que Dieu lui a insufflée dans les narines (voir *Genèse*, 2,7) qui ont fait tomber l'homme si bas. Ces deux choses viennent de Dieu et elles sont bonnes! François exprime ici le refus de tout discours portant sur une « faute de Dieu », discours qui a retrouvé récemment des défenseurs dans la théologie contemporaine⁶. Mais d'où vient alors le mal, si Dieu est bon et son œuvre digne de louange? Sans en rester au caractère faillible de l'homme comme lieu d'intrusion du mal, le pape constate, en continuant à faire parler Dieu : « Non, cet abîme ne peut pas être seulement ton

œuvre, l'œuvre de tes mains, de ton cœur... Qui t'a corrompu? Qui t'a défiguré? Qui t'a inoculé la présomption de t'accaparer le bien et le mal? »

Les excès de la barbarie mal-faisante, que les sbires d'Hitler ont planifiés avec froideur et mis en œuvre avec une perfection technique incomparable, ont porté Primo Levi aussi à poser la question de la profondeur du mal chez l'homme, dans son livre *Si c'est un homme?*. Dans sa description sobre et réaliste de la réalité du camp et de ses pratiques habituelles de déshumanisation, Primo Levi, qui a survécu en tant que chimiste au camp d'extermination d'Auschwitz, a constamment recours au vocabulaire de l'inférieur : « c'est l'enfer » - « ce sont les enfers » - « vivre dans le bâtiment des malades, c'est vivre dans les limbes⁷ ». Il est probable que le pape François a lu le témoignage de ce survivant. Mais d'une autre manière cependant que pour Primo Levi, qui est

Signets

6 Voir Ottmar FUCHS, *Der zerrissene Gott. Das trinitarische Gottesbild in den Brüchen der Welt*, Ratisbonne, 2014.

7 Primo LEVI, *Si c'est un homme?* Paris, Julliard 1987, deuxième édition en 2002.

agnostique et utilise le vocabulaire du monde d'en-bas pour décrire la réalité du camp, les méfaits du mal renvoient pour le pape à une puissance du mal qui

existe réellement, ce qu'il ne cesse de répéter dans ses sermons, et sans prendre de gants, mais qu'il a la noblesse de taire ici.

Auschwitz – une leçon de démonologie ?

Au regard de la non humanité de l'homme qui s'est révélée dans les camps d'extermination, la disparition de la croyance dans le démon promue depuis longtemps déjà par la théologie libérale est pour le pape François de toute évidence une entreprise bien irréfléchie et bien frivole. Dans un entretien avec le rabbin Abraham Skorka, Jorge Maria Bergoglio a dit expressément qu'Auschwitz était inexplicable sans la puissance du démon. La froideur avec laquelle l'extermination fut planifiée et exécutée, l'anesthésie des consciences, la perfidie des assassins allant jusqu'à faire des victimes juives des camps leurs complices en sont les signes⁸. Sa méditation à Yad Vashem semble aussi nous inciter à rouvrir le chapitre sur les pouvoirs et la violence du mal – concrètement celui du diable – fortement négligé depuis l'époque des Lumières. Cependant, l'allusion du pape au fait que l'homme n'a pas pu inventer tout seul l'enfer d'Auschwitz, nous entraînerait dans une fausse perspective, si les acteurs et les complices de ce crime pouvaient se disculper *a posteriori* en se référant au grand tentateur.

Au lieu d'empêcher ses paroles d'être sujettes à un tel malentendu, le pape laisse sa méditation se transformer en prière : « Un mal jamais survenu auparavant sous le ciel s'est abattu sur nous » (voir *Baruch* 2, 2). Dans ce verset de la Bible, le pape François reprend la plainte des victimes et donne en même temps une réponse à la question de la singularité de la Shoah : il ne s'était encore jamais passé quelque chose de semblable. Cependant il prend aussi la parole pour se mettre à la place de ceux qui sont tombés : « Écoute, Seigneur, et prends pitié, car nous avons péché contre Toi. Seigneur, souverain de l'univers (*Baruch* 3, 1-3). *De profundis* il supplie Dieu de se montrer miséricordieux. La situation du malfaiteur qui prend conscience de la profondeur insondable de sa faute devant la face de Dieu et dont le visage rougit de honte, cette situation là serait sans espoir, si Dieu, comme le souligne constamment aussi le pape François, n'était pas miséricordieux. C'est pourquoi il exprime à la fin une prière insistante : « Donne-nous la grâce d'avoir honte de ce que, comme hommes, nous avons été capables de faire,

Jan-Heiner
Tück

d'avoir honte de cette idolâtrie extrême, d'avoir déprécié et détruit notre chair, celle que tu as modelée à partir de la boue, celle que tu as vivifiée par ton haleine de vie.» Après avoir, avant son discours, baisé les mains de six survivants de la Shoah et s'être ainsi profondément incliné devant la souffrance des victimes, il a le toupet d'inclure les assassins dans sa prière. En utilisant cette manière de dire inclusive, il renonce à prendre une position de supériorité morale et à se mettre du côté des victimes. Il ne juge pas, n'anticipe pas sur le jugement de Dieu, ne réduit pas les malfaiteurs à leurs actes. Par cette attitude de réserve, il ouvre un espace de liberté qui permet

aux acteurs visés de laisser place après coup à la distance, à la conversion et au repentir, mais en s'incluant lui-même, ainsi que tous ceux qui prient avec lui dans cette prière. Il attire par là l'attention sur notre propension chronique au mal, mais aussi au besoin de miséricorde qui se trouve dans chaque homme. Là où se trouvent examen de conscience, conversion et repentir, il est plus facile de contrer la résurgence du mal. « Plus jamais, Ô Seigneur, plus jamais ! », supplie le Pape, pour conclure avec l'espoir fou, après Auschwitz, que même l'impardonnable peut être pardonné : « Souviens-Toi de nous dans Ta miséricorde ! »

Signets

(Traduit de l'allemand par Françoise Brague. Titre original : Adam, wo bist du ? Papst Franziskus in Yad Vashem und die Frage nach dem Abgrund des Menschen)

Jan-Heiner Tück, né en 1967, marié, quatre enfants, est professeur de théologie dogmatique à l'université de Vienne (Autriche) et membre de l'édition germanophone de Communio.

Nous célébrons deux événements en 2015 : le quatre-vingtième anniversaire de la conférence donnée par Husserl à Vienne en 1935 sur « La crise de l'humanité européenne et la philosophie » et le jubilé de la clôture du concile Vatican II (8 décembre 1965). Profitons de cette coïncidence pour tourner notre regard vers les années écoulées et posons-nous la question : pourquoi la liturgie a-t-elle connu une telle « *Krisis* » durant la période postconciliaire ? Comment expliquer que l'enseignement d'un concile, puis le magistère d'un pape (Benoît XVI) accordent tant de place à la liturgie, et que celle-ci demeure encore un sujet conflictuel ? Deux explications sont souvent avancées : la première invoque un décalage entre l'enseignement de la constitution sur la liturgie (*Sacrosanctum concilium*) et son application dans le *Missale romanum* de Paul VI ; la seconde invoque aussi un décalage, mais entre la pratique célébratoire léguée par le missel tridentin et celle du missel réformé. Louis Bouyer fait remarquer à ce sujet qu'« aucune réforme, si heureuse soit-elle, ne peut arriver à se mettre

pleinement au point sans s'être rodée par l'usage. [...] L'apport considérable de la réforme tout juste mise en œuvre ne signifie donc ni que tout y soit parfait ni même qu'une fois opérées les premières retouches qui s'imposeront, tout doive rester tel quel *in aeternum*¹ ». Et dans *Le métier de théologien*, il préconise la mesure suivante pour réduire le décalage : « Si on avait introduit le missel de Paul VI tout en permettant pendant une période intérimaire, qui aurait pu se prolonger tout le temps nécessaire, de garder là où on le voulait le missel de Pie V, les choses se seraient faites très paisiblement, sans violence, et la transition se serait aisément opérée. [...] Ainsi une osmose aurait pu se produire entre les éléments écartés un peu trop rapidement par la réforme et les éléments non pas neufs, mais à structure renouvelée² ».

Depuis lors, ces propos ont été relayés par la lettre de Benoît XVI accompagnant le Motu proprio *Summorum Pontificum* (2005), et, tout récemment, en juillet 2015, par un article du cardinal Robert Sarah³,

1 Louis BOUYER, « Le nouvel *Ordo Missæ*, réforme achevée ou commencée ? », in *Les Trente glorieuses, Pages d'histoire de l'Église parues dans France catholique (1957-1987)*, article du 27 mars 1970, Genève, Ad Solem, 2015, p. 200.

2 *Le métier de théologien*, Genève, Ad Solem, 2005, p. 87.

3 Robert SARAH, « L'action silencieuse du cœur », in *Osservatore Romano* (édition italienne), 12 juin 2015.

préfet de la Congrégation pour le culte divin, appelant à approfondir l'enseignement de *Sacro-sanctum concilium* pour réformer à une double lumière : celle de la constitution conciliaire et celle du Missel du Bienheureux Jean XXIII, ce qui demande à l'être dans le Missel de Paul VI. On peut donc s'attendre à ce que le décalage entre l'enseignement conciliaire et les deux formes du rite romain soit progressivement réduit dans les années à venir. Cela rendra-t-il la question liturgique moins sensible ? Et surtout plus intelligible ? Ce n'est pas sûr. Pour au moins deux raisons.

Signets

La première, c'est que la crise de la liturgie (ou du liturgique, comme catégorie), ne date pas du concile. Louis Bouyer rapporte ce propos de Dom Lambert Beaudoin : « Heureusement qu'à l'époque du concile de Trente et par la suite, on n'avait pas osé toucher à la liturgie traditionnelle, parce qu'on en avait perdu si profondément le sens que si on l'avait touchée, on l'aurait détruite ou on l'aurait fait s'évaporer⁴. » Ce qui est visé ici, c'est l'incidence de la conception de la théologie au tournant du xvi^e/xvii^e sur la liturgie. Dans cette configuration « moderne », la théologie (comme science) ne se trouve plus subalternée à la « vision des bienheureux », comme l'enseigne Thomas d'Aquin⁵, mais aux critères d'une épisté-

mologie reposant sur la définition philosophique de la vérité (adéquation de la pensée et de l'étant). D'auxiliaire (ou servante) de la théologie, la philosophie (en tant que « *metaphysica specialis* ») devient progressivement l'arbitre de ce que peut dire, ou non, l'énoncé théologique. N'est réputé scientifique que ce qui obéit aux règles formelles de la logique et au principe de raison suffisante. La théologie n'échappe pas à ce conditionnement. Ni la représentation que l'on se fait de la révélation : la révélation est une information, un savoir (déjà « absolu », avant l'heure de sa formulation hégélienne), dont le mode d'expression consiste dans ce que Suarez, au xvii^e siècle, appelle des « propositions suffisantes », à savoir des énoncés (théologiques) dont l'intelligibilité répond aux critères épistémologiques de la métaphysique classique. Je reviendrai plus loin sur ce sujet. Pour l'instant, ce qu'il faut retenir, ce sont les deux postulats induits par cette épistémologie : 1) le domaine sinon exclusif du moins privilégié de la révélation (et de la théologie) est circonscrit à la raison (ou à l'ordre de l'entendement) ; 2) il suffit que l'énoncé théologique soit rationnel pour qu'il soit compréhensible par tous, y compris par le non croyant. Quel effet ces postulats vont-ils avoir sur la liturgie ? Alors que théologie (*lex credendi*) et liturgie (*lex*

4 Cité dans *Le Métier de théologien*, op. cit., p. 66.

5 Voir *Somme théologique* I, Q. 1, a. 2, resp.

orandi) pensaient la révélation de concert (mystagogie), le sens de la liturgie est subalterne à une science théologique elle-même dépendante d'une conception de la raison dérivée, non plus de la Parole de Dieu, mais de la philosophie. Dans la configuration épistémologique moderne de la science de Dieu, la liturgie se trouve réduite tantôt à un acte de piété, tantôt à un acte didactique. Au II^e siècle, dans son *Apologie*, saint Justin (patron des philosophes chrétiens) défendait sous la forme d'une mystagogie la rationalité de la foi devant les empereurs et les magistrats romains. Sous le règne de la métaphysique classique, une telle apologétique est impensable. C'est l'apprentissage du catéchisme, non l'initiation aux mystères, qui constitue le véhicule privilégié de la foi⁶. La liturgie n'a plus le caractère premier (partagé avec la *lex credendi*, car inséparable de celle-ci) qu'elle avait auparavant dans l'appréhension de la révélation. C'est précisément ce caractère de fondement que le mouvement liturgique a mis à jour, préparant la voie à Vatican II et à la constitution *Sacrosanctum concilium*.

Replacé dans l'horizon des siècles qui l'ont précédé, l'originalité du concile apparaît plus clairement. Un simple regard

sur l'ordre chronologique de publication des constitutions est instructif; que trouvons-nous? 1) *Sacrosanctum concilium* (liturgie); 2) *Lumen Gentium* (ecclésiologie); 3) *Dei Verbum* (révélation); 4) *Gaudium et Spes* (Église et monde). Mettons entre parenthèses les facteurs accidentels qui ont contribué à cet ordre (refonte des schémas, renvois des discussions d'une session à une autre, etc.) et tâchons de dégager une première leçon. Que peut-on déduire de cet ordre? Quel sens s'en dégage-t-il? Ceci, me semble-t-il : la liturgie – ou l'Eucharistie – constitue le site originel de la parole théologique (nous savons que *Dei Verbum* devait d'ailleurs initialement être ratifiée durant la première session, en même temps que *Sacrosanctum concilium*). L'homme ne « prend » pas la parole sur Dieu; il se découvre être pris par cette Parole. Il y répond dans l'Église (*Lumen Gentium*), en laissant résonner la Parole (*Dei Verbum*) par sa proclamation, dans l'homélie puis dans l'action de grâce (prière eucharistique), afin que cette Parole faite chair soit manifestée par l'Église dans le « monde de ce temps » (*Gaudium et Spes*). Enregistrons la chose et admettons provisoirement, le temps de ces pages, que le concile a bien donné intentionnellement

Grégory Solari

6 Dans le contexte culturel qui est le nôtre aujourd'hui, où une pensée digne de la raison n'est pas vraiment ce qu'on peut appeler un bien commun, on ne saurait trop défendre et enseigner les « idées claires et distinctes ». Cette pénurie de la rationalité ne dispense cependant pas d'un discernement entre deux types de raison, *a fortiori* dans le temps du nihilisme. Voir à ce sujet « Sauver la raison », in *Communio*, n° XVII, 2-3, mars-juin 1992.

la première place à la liturgie. À quelle condition son statut peut-il passer d'un primat chronologique à un primat logique ? Ou pour le dire autrement : puisque l'épistémologie dérivée de la métaphysique a relégué la liturgie au second plan, quelle épistémologie cette dernière induit-elle pour que l'on puisse lui reconnaître le caractère d'un fondement ? Nous allons tâcher d'apporter une esquisse de réponse dans ces pages.

Nous avançons trois propositions. 1) Si la liturgie ne va toujours pas de soi aujourd'hui, malgré l'enseignement du concile, c'est que la raison de ce décalage vient non pas d'abord de carences, effectives ou supposées, de la réforme du rituel, mais de la persistance, à l'intérieur de la théologie, d'une épistémologie inadéquate pour comprendre ce qui se trouve induit par *Sacrosanctum concilium*. On le voit notamment dans l'introduction récente d'une troisième année de philosophie dans le cursus des études ecclésiastiques. Cette mesure de la *Ratio studiorum* encourage la pratique de la philosophie sur le mode non de la métaphysique classique certes, mais sur celui, « exemplaire » (et non

plus exclusif), de saint Thomas d'Aquin (le document parle à ce sujet de « philosophie thomiste »); mais ne concède-t-elle pas trop à une forme de rationalité dont la pente naturelle offre presque malgré elle la possibilité d'un développement comparable à celui qu'a connu la métaphysique au tournant du xvi^e/xvii^e siècle ? De sorte qu'en dépit du magistère du pape émérite Benoît XVI, qui fait reposer la possibilité de l'élargissement de la rationalité héritée de la modernité sur la prise en compte de la liturgie, nous risquons d'entretenir un décalage épistémologique qui ne peut que fragiliser la « réforme de la réforme ». 2) L'acte rituel n'épuise pas la liturgie ; elle est aussi cela, mais avant tout la liturgie définit une manière d'être : un éthos. Cet éthos, l'homme l'acquiert en vivant « *coram Deo* », devant Dieu, dans la conscience de sa pauvreté, de sa pénurie d'être, de sa dépendance, et dans les marges de l'existence⁸. C'est le mode d'être de celui qui se *sait* être créature, mais d'un *savoir* dont les modalités diffractées par le prisme de la raison procèdent d'une source autre que les grandeurs de l'entendement. Cette source se trouve dans la révélation et dans

Signets

7 Ajoutons que parce que nous peinons à faire droit à la logique du rituel, et alors que nous croyons être les témoins d'une rationalité universelle, nous ne faisons souvent qu'exporter une raison occidentale anémiée, et de plus technicisée (voir à ce sujet les critiques du pape François dans son discours du 25 novembre 2014 devant le parlement européen). La question de la liturgie intéresse donc directement la nouvelle évangélisation. Car avec cette question, c'est aussi celle de l'homme qui se trouve être impliquée.

8 Nous empruntons cette définition de la liturgie à Jean-Yves Lacoste. Voir *Expérience et absolu*, Coll. « Épiméthée », Paris, PUF, 1994.

la conscience (l'éthique, en ce sens, entre dans la catégorie du liturgique). L'écoute de la Parole, comme celle de la conscience (mais de manière moins immédiate), produit une « réduction liturgique » : jusque là, la finitude (la vie selon le monde) semblait avoir un caractère fondamental ; la réduction produit un renversement : le monde est mis entre parenthèses et l'homme prend alors conscience, comme l'écrit Newman, qu' « il n'existe que deux être absolus dont l'existence s'éclaire et s'atteste mutuellement : moi-même et mon Créateur⁹ ». 3) À l'intérieur de cette définition large de la liturgie, il existe néanmoins une corrélation intime entre la constitution de l'ego et l'acte rituel.

C'est dans l'élément de la connaissance (un savoir) que s'origine le culte « conforme au logos ». Mais il faut ajouter tout de suite que cette connaissance, parce qu'elle rend possible une expérience (de Dieu) hors ou dans les marges de l'existence (de la facticité), dépasse le cadre de la métaphysique. On pourra objecter que l'idéal philosophique de Plotin et des différentes ramifications du néoplatonisme peut prétendre lui aussi à cette définition de la liturgie. Comme éthique, à savoir comme connaissance de

soi et pressentiment de l'existence d'un plus grand que soi en nous, la liturgie ne se distingue pas de la métaphysique telle que la conçoit Plotin ; si la métaphysique est pour lui la « philosophie première », c'est non pas parce qu'elle donne à penser la substance première (*ousia*), mais parce qu'elle ne sépare pas pensée de soi et pensée de ce qui est au-delà de l'être. En ce sens, la liturgie peut être qualifiée de philosophie première. Qu'apporte le rite dans cette perspective ? Il renvoie comme un miroir l'image de ce désir de connaître Celui qui est plus intime que nous le sommes à nous-mêmes et qui échappe à notre saisie en nous. Dans l'Action, Maurice Blondel fait remonter à cette fonction spéculaire ce qu'il appelle « l'action superstitieuse¹⁰ ». En quoi le rite chrétien diffère-t-il de cette ritualité naturelle à l'homme ? En ceci qu'il permet un renversement du regard ; la ritualité naturelle (ou païenne) procède d'une projection : l'homme projette ce qu'il pressent de plus grand en lui dans une image (idole) ; la ritualité chrétienne procède d'une réponse à la révélation. Or cette réponse, et le nœud de la différence se trouve ici, ne sourd pas de l'élément de la connaissance (ce qui est donné dans la révélation excède les

Grégory Solari

9 John Henry NEWMAN, *Apologia pro vita sua*, Paris, Ad Solem, 2010, p.121 (trad. Modifiée).

10 Maurice BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, in *Œuvres complètes*, vol. I, Paris, PUF, 1995, p. 304. Voir l'article de Peter HENRICI, « L'ambivalence du rite selon Maurice Blondel, in *Communio*, n° XXXVIII, 2, mars-avril 2013.

catégories de la raison), mais de la volonté. « Ce qu'on ne peut connaître ni surtout comprendre distinctement, écrit Blondel, on peut le faire et le pratiquer : là est l'utilité, la raison éminente de l'action » (*Action*, p. 408). Avant de donner quelque chose à connaître, le rite prescrit (« faites ceci en mémoire de moi ») permet une communication intime entre Dieu et l'homme parce que l'acte posé procède de la volonté conjointe de Dieu (qui prescrit) et de l'homme, qui obéit. Dans cette obéissance, l'homme découvre alors deux choses : ce qu'il désirait sans le savoir – d'un désir qui est, au fond, le moteur profond de la métaphysique ; la « réponse », gratuite, à ce désir, qui dépasse tout ce qu'il pouvait concevoir (et donc toute métaphysique), à savoir « la charité du Christ qui dépasse toute connaissance » (*Éphésiens* 3, 19). Il faut la prescription de l'acte rituel, que celui-ci consiste dans le plus humble commandement de la Loi ou la célébration du Mystère pascal, pour que l'homme connaisse la charité divine. Autrement dit, pour qu'il puisse répondre par un acte d'amour à l'Amour manifesté dans le Christ – à l'Amour que Dieu est (voir I Jean 4, 16).

Parce qu'il est blessé (par ses passions, par le péché) l'ego n'est pas accessible immédiatement. Le chemin qui va de la constatation de son existence à la détermination de son essence (du « cogito » au « sum » cartésien) n'est pas direct. Pour arriver à soi, il faut emprunter ce que Paul Ricoeur nomme, reprenant l'expression à Platon (*Phédon*), la voie de la « navigation longue » à travers le monde des médiations – le monde des signes, le monde du texte (du livre¹¹), et donc aussi le monde du rite. Le soi authentique est comme caché à lui-même : il doit être « dé-couvert ». Quand il s'atteint, l'ego découvre qu'il ne repose pas sur lui-même. Il est bien « soi-même », mais *par* un autre. La liturgie le reconduit « *ab exterioribus ad interiora* » (lui-même), pour que son regard puisse se tourner « *ab inferioribus ad superiora* » – vers le « Maître intérieur », dans le regard duquel l'ego peut se voir en vérité parce que le Christ est, écrit saint Augustin, « *interior intimo meo, superior summo meo, tu es forma mea, Deus*¹² ». Cette action n'est toutefois pas automatique. Pour conserver cette propriété « phénoménalisante », grâce à laquelle peut s'opérer ce renversement du regard, l'acte rituel doit

11 « Avec Nabert, écrit Paul Ricoeur, je tiens ferme que comprendre est inséparable de se comprendre, que l'univers symbolique est le milieu de l'auto-explication ; [...] il n'y a pas d'appréhension directe de soi par soi, pas d'aperception intérieure, d'appropriation de mon désir d'exister sur la voie courte de la conscience, mais seulement par la voie longue de l'interprétation des signes » (*Le conflit des interprétations. Essais d'herméneutique*, Paris, Seuil, 1969, p. 169. Pas d'identité réfléchie sans détour par l'altérité ; pas de « reconnaissance » de soi qui ne se découvre « soi-même comme un autre »).

12 AUGUSTIN D'HIPPONE, *Confessions* III, VI, 11 ; XI, 30.

éviter au moins deux écueils, dédagés par Aidan Nichols dans *Looking at the Liturgy*¹³ : 1) sacrifier l'observance du rituel à la *spontanéité* ; 2) confondre l'*intelligibilité* du rituel avec l'intelligibilité requise par une information à communiquer. Je résume brièvement les propos de Nichols.

La *spontanéité* constitue le corollaire de l'illusion d'une transparence de l'égo à lui-même. La liberté de l'acte posé – sa *spontanéité* – constitue le critère de son authenticité. Dans cette perspective, la médiation des institutions (civiles, culturelles, religieuses) entravent l'expression de l'égo. « Le moi nouménal, écrit Nichols, est déjà plein d'expérience [religieuse] en puissance. Les modes traditionnels [de prière] ne sont que de simples véhicules » d'une expérience religieuse transcendante. Les « rituels transmis » par l'Église sont des « images figées de la liberté, des histoires dont tout dynamisme a été vidé ». La *spontanéité* aspire à conformer le rite à son idéal de transparence. Ce qui se manifeste à travers lui, c'est l'autocompréhension que l'assemblée a de son propre acte célébratoire. Autrement dit, c'est un acte idolâtrique, au sens où l'assemblée conserve la maîtrise sur ce qu'elle célèbre. Ici, le

renversement du regard est impossible. En langage kantien, on pourrait dire qu'un concept vide glose sur une intuition aveugle. À cette théorie de la *spontanéité*, on peut opposer deux caractéristiques de la ritualité, qui ont presque valeur d'existenciaux : la routine et la répétition. « Ce qu'on fait par routine et sur la base d'un rituel, écrit-il, donne le nécessaire substrat d'habitudes d'où peut jaillir l'expérience » – au sens d'une « expérience hors existence » Autrement dit, la médiation rituelle n'entrave pas l'accès à l'identité authentique ; car ce qu'elle manifeste dans la monotonie que peut engendrer la répétition des paroles et des gestes transmis du rituel ce n'est plus l'image (idole) que l'égo a de lui-même, mais l'icône selon laquelle il a été créé : le Christ.

Grégory Solari

Le deuxième écueil que doit éviter l'acte rituel va nous permettre de revenir à la question de l'épistémologie requise par la liturgie. Qu'entend-on par *intelligibilité* du rite ? Ceci : que plus le langage rituel est simple, plus il a de chance d'être compris. Derrière ce postulat, on trouve la conception de la révélation dérivée de la métaphysique : la révélation est une « information » dont le mode d'accès est un énoncé conceptuel. Autre-

13 Aidan Nichols, *Looking at the Liturgy*, San Francisco, Ignatius Press, 1997. Trad. fr. *Regard sur la liturgie et la modernité*, Genève, Ad Solem, 1998. A. Nichols fait la synthèse des travaux menés par des anthropologues et sociologues catholiques et anglicans, notamment de ceux de Kieran Flanagan entrepris à la lumière de la théologie de Hans Urs von Balthasar et Joseph Ratzinger. Voir *Liturgy and Sociology. Re-presentations of the Holy*, Londres, Palgrave Macmillan, 1991.

ment dit, étant donné que la révélation est de nature théorétique, la liturgie doit être rendue conforme à un culte selon la raison. Or, écrit Irénée-Henri Dalmais, op, « [la liturgie] est de l'ordre du "faire" (*ergon*), non de celui du "connaître" (*logos*). La connaissance logique ne peut avoir sur elle qu'une faible prise ; c'est dans le processus même de sa réalisation que l'acte liturgique trouve son intelligibilité, et cette réalisation s'opère tout entière sur le plan des réalités sensibles, non par ce qu'elles sont, mais par ce qu'elles portent de résonances susceptibles d'éveiller l'esprit à l'accueil de réalités d'un autre ordre¹⁴. » On sait que la réforme liturgique entreprise par Vatican II repose sur ce critère de simplicité ; il ne s'agissait pas, bien sûr, de rendre le rite conforme à la conception que les philosophes de l'*Aufklärung* se faisaient de la raison (et de la révélation) mais de revenir

à la « noble simplicité » du rite romain originel¹⁵. Un postulat philosophique préside néanmoins à la réforme ; on peut le formuler ainsi : plus un rite est ramené à son origine, plus il est authentique. Or comme l'écrit Newman au sujet de la théorie qui veut que le fleuve soit « plus limpide près de sa source » : « L'image est belle, écrit Newman, mais elle ne s'applique pas à l'histoire d'une philosophie ou d'une croyance ; celle-ci devient au contraire plus égale, plus pure, plus forte, quand elle s'est creusé un lit profond, large et plein¹⁶. » Autrement dit, pas plus que le développement de la doctrine (*lex credendi*), celui du rituel (*lex orandi*) néloigne de la source de la révélation ; au contraire : ils nous rendent contemporains de cette source, à savoir de la Parole de Dieu, qui, ainsi que l'enseigne le concile, « ne cesse de converser avec l'Épouse » et dont la « voix vivante retentit dans l'Église¹⁷ ».

Signets

14 I.-H. DALMAIS, « La liturgie célébration du mystère du salut », in *Principes de liturgie*, Paris, Desclée, 1983, p. 267 (c'est nous qui soulignons).

15 VOIR SACROSANCTUM CONCILIUM : « Les rites manifesteront une noble simplicité, seront d'une brièveté remarquable et éviteront les répétitions inutiles ; ils seront adaptés à la capacité de compréhension des fidèles et, en général, il n'y aura pas besoin de nombreuses explications pour les comprendre » (n. 34).

16 John Henry NEWMAN, *Essai sur le développement de la doctrine chrétienne*, Genève, Ad Solem, 2010, p. 66.

17 VOIR DEI VERBUM : « Ainsi l'Église, tandis que les siècles s'écoulent, tend constamment vers la plénitude de la divine vérité, jusqu'à ce que soient accomplies en elle les paroles de Dieu. L'enseignement des saints Pères atteste la présence vivifiante de cette Tradition, dont les richesses passent dans la pratique et dans la vie de l'Église qui croit et qui prie. C'est cette même tradition, qui fait connaître à l'Église le canon intégral des Livres Saints ; c'est elle aussi qui, dans l'Église, fait comprendre cette Écriture Sainte et la rend continuellement opérante. Ainsi Dieu, qui a parlé jadis, ne cesse de converser avec l'Épouse de son Fils bien-aimé, et l'Esprit Saint, par qui la voix vivante de l'Évangile retentit dans l'Église et, par l'Église, dans le monde, introduit les croyants dans la vérité tout entière et fait que la parole du Christ réside en eux avec toute sa richesse (voir Col 3, 16) » (II, 8, c'est nous qui soulignons).

Il convient donc de ne pas confondre la simplicité, au sens d'une intelligibilité simplifiée (sinon simpliste), et la « noble simplicité » du rituel liturgique, telle que la voulue Vatican II¹⁸. Comme il convient aussi de distinguer la complexité du rituel d'une totale opacité ; la corrélation dégagée entre constitution de l'ego (personnalisation) et ritualité implique une circulation : pour que le rite demeure intelligible, les symboles utilisés doivent trouver dans le monde leurs corrélats « prosaïques » (leur « chose » au sens heideggérien), c'est-à-dire ce qu'ils étaient (ou sont toujours) avant d'avoir été transférés dans la sphère du liturgique (ou de la sphère de l'utile à celle de la gratuité). À défaut de quoi, d'icônes ils redescendent au rang d'idoles et plutôt que de découvrir à l'ego son visage véritable (le Maître intérieur), ils lui feront revêtir un masque, c'est-à-dire une identité d'emprunt¹⁹.

Entre ces deux excès (transparence totale et opacité totale), Flanagan énumère les conditions nécessaires pour que la ritualité demeure intelligible et en même temps échappe à la réduction qu'une conception théorique de la *lex credendi* peut lui faire su-

bir. On peut les regrouper sous le concept de la *distance*. – Distance du célébrant par rapport à lui-même (il agit « *in persona Christi* ») ; – distance du langage (aussi bien paroles que gestes) par rapport au langage quotidien (ce qui ne veut pas forcément dire une autre langue que le vernaculaire) ; – distance de l'éthos (par exemple ne pas se tenir dans la nef comme sur le parvis, ou échanger le signe de paix comme une simple poignée de main) ; – distance par rapport à la facticité : ce que le monde des signes permet, c'est la découverte de la plus haute possibilité de notre existence ; – distance enfin (mais la liste n'est pas exhaustive) par rapport à l'acte rituel lui-même : ce qui se donne dans la liturgie dépasse toujours ce que nous appréhendons. L'assemblée n'a pas la maîtrise de ce qu'elle fait : l'intuition (ici la manifestation du Christ dans l'Eucharistie) excède tout ce que nous pouvons concevoir. Voilà pourquoi le langage liturgique conserve quelque chose de ce balbutiement qui caractérise la réaction des apôtres devant la manifestation du Christ²⁰. Pour que le Christ devienne un « phénomène », c'est-à-dire pour que l'intuition ne soit pas aveugle, il nous faut un concept. Or ce concept, nous ne pouvons pas nous le donner ; il nous faut la

Grégory
Solari

18 Sur la logique du rituel et sa syntaxe spécifique, voir Catherine PICKSTOCK, *Après l'écrit*, Paris, Ad Solem, 2014, qui montre comment la complexité (relative) du langage rituel est une fonction (autre que logique) de son intelligibilité.

19 La stylisation est sans doute le danger qui guette la forme extraordinaire quand elle est célébrée sans prendre suffisamment en compte le magistère de « l'Église dans le monde de ce temps ».

20 Notamment lors de la Transfiguration. L'évangile de Marc précise que Pierre « ne savait que dire » (Marc 9, 6).

Parole de Dieu pour que l'événement apparaisse à la conscience²¹. Notre propre parole ne peut venir que dans un deuxième temps, sous la forme d'une réponse dont le mode principal est l'action de grâce (l'Eucharistie). En ce sens, les grandes familles liturgiques de l'Église constituent le déploiement herméneutique d'un seul et unique événement : la manifestation de l'Amour de Dieu dans le Mystère pascal du Christ.

Amour et ritualité ont donc partie liée. L'amour en tant qu'épistémologie adéquate à l'acte rituel; la ritualité en tant qu'acte dans lequel la volonté humaine et la volonté divine sont conjointes. Là Dieu se communique à l'intime de l'homme, dans la volonté avant l'entendement, car seul l'amour répond en vérité à l'Amour. C'est cela que ne prend pas en considération une théorie épistémologique de la révélation (la révélation comme information, la théologie comme science). Si la révélation peut être dite, en droit, « science » [des choses] de Dieu (théo-logie), c'est en raison de sa subordination à la « science des bienheureux » – autrement dit à leur vision (eschatologique). Cette subordination constitue la

condition de fait du statut de la théologie comme science valide. Sa validité est cependant relative, en ce sens que sa condition de fait est impossible à satisfaire totalement *in via*. Ce n'est que dans la patrie que la *lex credendi* remplit ce qui constitue pour nous ici et maintenant les conditions d'une « science »; en chemin, ce qui confère un caractère « scientifique » à la connaissance de foi ne nous est pas donné ailleurs sinon dans la *lex orandi* en tant que pratique qui nous fait participer à la communion des saints. La définition de la révélation comme science est donc susceptible de recevoir deux interprétations possibles : une première, qui valide l'interprétation *épistémologique* de la révélation – ce qui induit, potentiellement, une survalorisation de la raison au détriment des autres facultés; c'est celle qui s'est majoritairement imposée à partir du tournant du xvi^e/xvii^e siècle; une seconde, qui compense l'intellectualisme de cette interprétation en prenant en compte le potentiel eschatologique de la pensée thomasiennne tel qu'on le trouve dans la poétique eucharistique de saint Thomas ou les articles de la *Somme de théologie* sur l'Eucharistie²².

Signets

21 Voir le récit de la Transfiguration : « Une nuée vint les couvrir, et de la nuée sortit une voix : "Celui-ci est mon Fils bien-aimé : écoutez-le !" Aussitôt les disciples regardèrent tout autour, et ils ne virent que Jésus seul avec eux » (Marc 9, 7-8). La « voix » donne le concept (« c'est mon Fils ») : Jésus, en tant que Fils du Père, devient un phénomène (« ils virent Jésus avec eux »). Nous appliquons ici la théorie du phénomène saturé (excès de l'intuition sur le concept) développée par Jean-Luc Marion dans *Étant donné* (PUF, Quadrige, 2013) et *De surcroît* (PUF, Quadrige 2010) et appliquée par lui à l'épisode de la Transfiguration.

22 Voir *Somme théologique* III, Q. 73-83; voir aussi O.-T. VENARD et G. TRAINAR, op. *Adoro te*, sur la poétique eucharistique de saint Thomas, Ad Solem, 2000.

À quoi aboutit cette survalorisation de la raison ? Rappelons le postulat de l'interprétation épistémologique : pour prétendre au titre de révélation, la révélation, parce qu'elle délivre des informations sur Dieu, doit être intelligible. La proposition (de foi) doit être compréhensible, y compris pour celui qui n'y croit pas. À cette condition, la proposition est dite « suffisante », c'est-à-dire conforme à la raison : « Deux choses sont nécessaires à la connaissance de foi, écrit Suarez : l'une est d'appréhender les choses à croire, pour autant qu'elles sont proposées comme dites par Dieu et par conséquent crédibles par suite du témoignage divin ; l'autre, de consentir aux choses proposées, ce en quoi consiste précisément la foi²³ ». Autrement dit, la règle de cette théorie veut qu'il puisse toujours y avoir une *appréhension* de la révélation sans *assentiment*. « Un prédicateur de la foi peut être enseigné par Dieu d'une science infuse et de bienheureux mais il n'est pas nécessaire qu'au même moment l'objet propre de la foi [qui est prêché], comme tel, soit proposé immédiatement par Dieu à quiconque [qui écoute le prédicateur], sinon comme objet de science et de vision [une proposition théologique²⁴] ». Que fait Suarez ici ? Il rompt le lien

que le prédicateur et les auditeurs doivent entretenir avec la source de la théologie (la grâce divine et la science des bienheureux) pour que l'énoncé de foi soit intelligible ; la communion des saints n'est plus la condition de possibilité de la connaissance de Dieu. La révélation devient « comme une information » (« *Revelatio autem est quasi informatio* »). Dès lors, le lien est rompu lui aussi avec la *lex orandi* (laquelle consiste aussi dans une participation à la vision des bienheureux). À la différence de ce que voulait Justin, il n'est plus besoin de prier pour que devant celui qui cherche Dieu « s'ouvrent les portes de lumière » et qu'apparaisse la vérité²⁵.

« Pourquoi y a-t-il de l'étant plus que rien ? » se demandait Heidegger citant Leibniz. De manière analogue, on pourrait se demander pourquoi y a-t-il de la ritualité. Certes, il est sans doute exagéré de parler d'un « oubli du liturgique » comme Heidegger parle d'un « oubli de l'être ». Mais quelle réponse peut bien apporter l'interprétation épistémologique de la révélation à l'existence de la ritualité, sinon des motifs extrinsèques aux modes de connaissance qu'elle a mis en place ? Dans un cours sur la *Phénoménologie de la vie*

Grégory Solari

23 SUAREZ, *De Necessitate gratiae*, II, c.1, n. 8.

24 *Ibid.*, *De Fide*, IV, s.1, n. 5.

25 JUSTIN MARTYR, *Dialogue avec Tryphon*, 7, 3 : « Avant tout, prie que te soient ouvertes les portes de lumière : car ces choses pour tous demeurent invisibles et inconcevables, sauf pour celui à qui Dieu, et son Christ, accordent de comprendre » (trad. fr. Philippe Bobichon, coll. « Paradosis », Fribourg, Academic Press, 2003).

religieuse de 1919²⁶, Heidegger avait d'ailleurs très bien identifié la difficulté. « Il est impossible, écrit-il, que le dogme, comme contenu doctrinal détaché, isolé dans son objectivité cognitive, ait jamais joué un rôle directeur dans la religiosité chrétienne. Au contraire, la genèse du dogme ne devient intelligible qu'à partir de l'accomplissement de l'expérience de la vie chrétienne. » (p. 126) Et il ajoute : « La connexion d'accomplissement ne se détermine elle-même que dans et avec l'accomplissement [...]. C'est ce qu'on ne voit pas, si l'on porte seulement son regard sur les contenus » (p. 122). Heidegger dit deux choses ici. Premièrement (et banalement) : que le dogme sourd de l'expérience de la vie chrétienne; deuxièmement (et là, la chose est moins banale) : que son intelligibilité est conditionnée par ce qu'il appelle la « connexion d'accomplissement de la vie chrétienne » – à savoir la liturgie, qui nous rend contemporains de l'expérience originaire dont témoignent les apôtres par l'Écriture. La *lex orandi* est donc doublement première : une première fois au sens chronologique (elle est la « genèse » du dogme); une seconde fois au sens logique : sans elle, le dogme n'est pas intelligible.

Avec cette interprétation phénoménologique de la vie chrétienne, la condition d'accès à l'intelligibilité de ce qui se donne

dans la révélation (le Christ) (re) passe du côté de la *lex orandi*. Pour accéder au sens de l'énoncé dogmatique il faut être rendu participant de l'expérience originaire d'où il procède, à savoir se laisser toucher par le Christ, s'exposer « coram Deo », sans mettre de limites ou de conditions *a priori* à sa manifestation. Car ce qui se donne alors (le Christ) ne se voit qu'après coup, après l'impact de la donation. La liturgie obéit à une loi similaire, qu'il illustre bien un sermon de Newman :

« Nous nous approchons et, malgré l'obscurité, nos mains, ou notre tête, ou notre front ou nos lèvres deviennent, pour ainsi dire, sensibles *au contact de quelque chose* qui n'est pas de ce monde [*intuition*]. Nous ignorons où nous sommes, mais nous sommes baignés dans l'eau, et *une voix nous dit* que c'est du sang [*la Parole comme concept donné*]. Ou bien nous avons une marque sur le front qui nous parle du Calvaire. Ou bien *nous nous souvenons* d'une main posée sur notre tête, qui portait la marque de clous et ressemblait à celle de Celui dont le toucher rendit la vue aux aveugles et ressuscita les morts [*distance herméneutique*]. Ou bien nous avons mangé et bu, et ce n'était pas un rêve : il y avait bien là quelqu'un qui nous nourrissait de son flanc blessé et qui renouvelait notre

Signets

nature grâce à la chair céleste qu'il nous donnait à manger²⁷. »

Le propre du « ministère chrétien » consiste à manifester « ce qui est invu » – « *the dispensation of what is unseen* », écrit Newman dans un sermon sur la « Communion des saints²⁸ ». Grâce à l'économie – au « signe de l'Évangile » (« *Gospel Sign* ») –, « en un certain sens, nous l'appréhendons et le percevons [le Christ²⁹] ». Mais cette manifestation n'est pas automatique. L'acte rituel ne « produit » pas cette visibilité, comme le fait le paganisme, dont l'« acte superstitieux » produit une idole ; c'est

l'amour qui constitue la condition de possibilité de cette manifestation : « "Je l'aimerai et me manifesterai moi-même" » (*Jean 14, 15-21*). En rabattant l'épistémologie de la *lex orandi* sur la *lex credendi*, nous comprenons maintenant pourquoi il n'est pas possible de séparer l'intelligibilité de la révélation de l'assentiment de foi : parce que celui-ci ne repose pas sur l'épistémologie rationnelle adoptée majoritairement par la théologie telle qu'elle s'est constituée en dépendance de la métaphysique classique. Newman a résumé cela dans une formule limpide : « Nous croyons parce que nous aimons³⁰ ».

* * *

Peut-être voit-on mieux pourquoi nous avons donné à ces

pages un titre rappelant celui de la conférence donnée par Hus-

Grégory Solari

27 John Henry NEWMAN, « Worship, a Preparation for Christ's coming », *Parochial and Plain Sermons*, vol. V, 1, p. 10-11 (www.newmanreader.org). On pourrait qualifier d'eschatologique cette vision, au sens où celle-ci est donnée « en dernier » (*eschaton*), non pas au sens chronologique mais au sens phénoménologique : au terme de la réduction liturgique, après que la visée de l'esprit, ayant mis le monde entre parenthèses, se découvre regardé depuis toujours par son Créateur. Un autre passage du même sermon illustre bien cette réduction, avec les étapes que l'on peut rapprocher de la réduction phénoménologique (je les indique entre crochets) : « Nous nous mouvons dans un monde d'ombres [finitude]. [...] Un jour il sera brusquement déchiré en deux et s'évanouira, et nous verrons apparaître notre Créateur [réduction]. Cette apparition ne sera rien moins qu'une relation personnelle entre le Créateur et chaque créature [intentionnalité]. Il nous regardera comme nous le regarderons [renversement du regard, ou « contre-intentionnalité »] (*ibid.*, p. 4 ; c'est nous qui soulignons).

28 *Parochial and Plain Sermons*, vol. IV, « The Communion of Saints », p. 173.

29 *Ibid.*, vol. VI, « The Gospel Sign addressed to Faith », p. 108.

30 *University Sermons, Sermon 12, « Love the Safeguard of Faith against Superstition »*, p. 236. On trouve une formule identique dans un sermon paroissial : « La foi et l'espérance sont les moyens par lesquels nous exprimons notre amour : nous croyons la Parole de Dieu parce que nous l'aimons » – « *Faith and hope are means by which we express our love : we believe God's word, because we love it* » (vol. IV, 21, « Faith and Love », p. 309). Autrement dit, la foi et l'espérance rendent manifeste (« *means by which we express* »), ou phénoménalisent l'amour, qui, transcendentalement, constitue leur condition de possibilité. En ce sens, l'amour est l'essence de la manifestation : l'invu (« *the unseen* ») sans lequel rien ne peut être vu.

serl en 1935. « La crise de l'humanité européenne » dérivait selon lui de la crise que la philosophie traversait depuis qu'elle avait abandonné le projet cartésien de retour au moi des *cogitationes* comme fondement absolu de l'entreprise philosophique. La crise liturgique dérive elle aussi d'une question épistémologique. Les éléments avancés ici, en particulier le principe d'une corrélation entre la constitution de l'ego et la liturgie au sens d'un mode d'exister « *coram Deo* », hors existence, suffisent-ils à donner au liturgique ce caractère premier,

comme semble nous y inviter le concile ? Disons que si la liturgie peut être qualifiée de « philosophie première », c'est parce que la réduction qu'elle opère permet d'accéder à un fondement. Non pas la « substance première », ni l'ego transcendantal, mais « les deux êtres absolus, dont l'existence s'éclaire et s'atteste mutuellement » : « notre propre âme et le Dieu qui l'a créée³¹ ». En ce sens, on peut dire que l'avenir de la liturgie, comme la philosophie, importe pour résoudre « la crise de l'humanité européenne ».

Signets

Grégory Solari, né en 1965, est directeur des éditions Ad Solem et chargé de cours à l'Institut catholique de Paris, où il assure aussi la direction pédagogique de la formation édition de la faculté de philosophie. Il travaille actuellement à une thèse sur la philosophie de John Henry Newman et a traduit et présenté plusieurs livres de Newman (Quatre sermons sur l'Antichrist, Méditations sur la doctrine chrétienne, Livret de prières). Il a publié récemment Le temps découvert. L'idée de développement et l'intuition de la durée chez Newman et Bergson (Paris, Cerf, 2014).

Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église* suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoignage de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezal, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
Michel Sales et Communio : *Le décalogue*, 2014

Vient de paraître :

Dagmar Halas,

Le silence de la peur. Traduire la Bible sous le communisme

En 1980, le P. Dominik Duka, OP, exerçant son ministère dans le plus grand secret sous le régime communiste, suggéra la traduction de la Bible en tchèque, à partir du texte français de la Bible de Jérusalem (1956) comparé aux originaux. Il s'adresse alors à un couple d'universitaires, František et Dagmar Halas, qui entreprend dans la clandestinité cette traduction de la Bible. Dagmar Halas était conservateur des livres de bibliophiles et de reliures d'art, mais aussi auteur et traductrice de différents textes sur l'histoire de l'art. Historien, František Halas fut interdit d'enseignement : le couple se retira en Moravie, à Brno, continuant à traduire la Bible. Fascicule par fascicule, leur traduction circula dans la clandestinité. Ils ont achevé la traduction trente ans après l'avoir commencée ; elle est parue aux Éditions Krystal, à Prague, en 2009. *Le silence de la peur. Traduire la Bible sous le communisme* est le récit de cette incroyable entreprise, qui plonge au cœur de la résistance intellectuelle et spirituelle des années de plomb. Dans ce témoignage bouleversant, Dagmar Halas raconte cette aventure d'un couple, elle-même et son mari, faite de courage, de persévérance et d'héroïsme au service de l'intelligence et de la foi qui éclaire d'une lumière inédite cette période sombre de l'Europe de l'Est, communiste et athée.

TITRES PARUS

Le Credo

La confession de la foi (1975/1)
« Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
« Né de la Vierge Marie » (1978/1)
« Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
La passion (1980/1)
« Descendu aux enfers » (1981/1)
« Il est ressuscité » (1982/1)
« Il est monté aux cieux » (1983/3)
« Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
Le jugement dernier (1985/1)
L'Esprit Saint (1986/1)
L'Église (1987/1)
La communion des saints (1988/1)
La rémission des péchés (1989/1)
La résurrection de la chair (1990/1)
La vie éternelle (1991/1)
Le Christ (1997/2-3)
L'Esprit saint (1998/1-2)
Le Père (1998/6-1999/1)
Croire en la Trinité (1999/5-6)
La parole de Dieu (2001/1)
Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
Les mystères de Jésus (2002/2)
Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
La vie cachée (2004/1)
Le baptême de Jésus (2005/1)
Les noces de Cana (2006/1)
La venue du Royaume (2007/1)
La Transfiguration (2008/1)
Entrée du Christ à Jérusalem (2009/1)
Le Christ juge et sauveur (2009/5)
Le mystère pascal (2010/1-2)
Ascension-Pentecôte (2011/1-2)
La seconde venue du Christ (2012/1-2)
Notre Père I (2015/2-3)

Les Sacrements

L'Eucharistie (1977/5)
La pénitence (1978/5)
Laïcs ou baptisés (1979/2)
Le mariage (1979/5)
Les prêtres (1981/6)
La confirmation (1982/5)
La réconciliation (1983/5)
Le sacrement des malades (1984/5)
Le sacrifice eucharistique (1985/3)
Baptême et ordre (1996/6)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile ? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)
Jeûne et Eucharistie (2014/3)

Les Béatitudes

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés ? (1987/2)
Les cœurs purs (1988/5)

Les affligés (1991/4)
Léologie : Heureux les doux (1993/3)
Heureux les miséricordieux (1993/6)

Politique

Les chrétiens et le politique (1976/6)
La violence et l'esprit (1980/2)
Le pluralisme (1983/2)
Quelle crise ? (1983/6)
Le pouvoir (1984/3)
Les immigrés (1986/2)
Le royaume (1986/3)
L'Europe (1990/3-4)
Les nations (1994/2)
Médias, démocratie, Église (1994/5)
Dieu et César (1995/4)
L'Europe et le christianisme (2005/3)
Liberté et responsabilité (2008/4)
La démocratie (2011/6)

L'Église

Appartenir à l'Église (1976/5)
Les communautés dans l'Église (1977/2)
La loi dans l'Église (1978/3)
L'autorité de l'évêque (1980/5)
Former des prêtres (1990/6)
L'Église, une secte ? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
La paroisse (1998/4)
Le ministère de Pierre (1999/4)
Musique et liturgie (2000/4)
Le diacre (2001/2)
Mémoire et réconciliation (2002/3)
La vie consacrée (2004/5-6)
Le Christ et les religions (2007/5-6)
Henri de Lubac (2008/5)
Croire l'Église (2010/6)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)
La sainteté de l'Église (2013/6)
Lapologétique (2014/1-2)
Architecture et Liturgie (2014/4)
L'Église Une (2014/6)

Les Religions Non Chrétiennes

Les religions de remplacement (1980/4)
Les religions orientales (1988/4)
l'Islam (1991/5-6)
Le judaïsme (1995/3)
Les religions et le salut (1996/2)
Le Mystère d'Israël (2010/5)

L'existence Devant Dieu

Mourir (1975/2)
La fidélité (1976/4)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)

La liturgie (1978/6)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
Le dimanche (1982/3)
Le catéchisme (1983/1)
Lenfance (1985/2)
La prière chrétienne (1985/4)
Lire l'Écriture (1986/4)
La foi (1988/2)
L'acte liturgique (1993/4)
La spiritualité (1994/3)
La charité (1994/6)
La vie de foi (1995/5)
Vivre dans l'espérance (1996/5)
Le pèlerinage (1997/4)
La prudence (1997/6)
La force (1998/5)
Justice et tempérance (2000/5)
La transmission de la foi (2001/4)
Miettes théologiques II (2001/5)
Sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et ritualité (2013/2)
La famille (2015/1)

Philosophie

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1977/4)
La cause de Dieu (1978/4)
Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
Après la mort (1980/3)
Le corps (1980/6)
Le plaisir (1982/2)
La femme (1982/4)
La sainteté de l'art (1982/6)
L'espérance (1984/4)
L'âme (1987/3)
La vérité (1987/4)
La souffrance (1988/6)
L'imagination (1989/6)
Sauver la raison (1992/2-3)
Homme et femme il les créa (1993/2)
La tentation de la gnose (1999/2)
Fides et ratio (2000/6)
Créés pour lui (2001/3)
La Providence (2002/4)
Un Dieu souffrant ? (2003/5-6)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Foi et féerie (2008/6)
Le droit naturel (2010/3)
Barth-Balthasar (2011/3)

Sciences

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)

Biologie et morale (1984/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
La bioéthique (2003/3)

Histoire

L'Église : une histoire (1979/6)
Hans Urs von Balthasar (1989/2)
La Révolution (1989/3-4)
La modernité – et après ? (1990/2)
Le Nouveau Monde (1992/4)
Henri de Lubac (1992/5)
Baptême de Clovis (1996/3)
Louis Bouyer (2006/4)
Jean-Marie Lustiger (2008/3)
Le Canon des Écritures (2012/3)
L'Église et la Grande Guerre (2013/3-4)
L'Amitié (2013/5)

Société

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
La famille (1986/6)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
L'Église dans la ville (1990/5)
Conscience ou consensus ? (1993/5)
La guerre (1994/4)
La sépulture (1995/2)
L'Église et la jeunesse (1995/6)
L'argent (1996/4)
La maladie (1997/5)
La mondialisation (2000/1)
Les exclus (2002/1)
Église et État (2003/1)
L'image aujourd'hui (2003/4)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
Poésie et Incarnation (2007/4)
L'Action sociale de l'Église (2009/3-4)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)
L'idée d'Université (2013/1)
Littérature et Vérité (2014/5)
Les Pauvres (2015/4)

Le Décalogue

Un seul Dieu (1992/1)
Le nom de Dieu (1993/1)
Le respect du sabbat (1994/1)
Père et mère honoreras (1995/1)
Tu ne tueras pas (1996/1)
Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
Tu ne voleras pas (1998/3)
Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
La convoitise (2000/2)

En collaboration avec les éditions de *Communio* en :

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

Responsable : Jan-Heiner Tück, Universität Wien-Institut für Systematische Theologie, Lehrstuhl für Dogmatik und Dogmengeschichte, Schenkenstr. 8-10, A-1010 Wien.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4557, Washington DC 20017, États-Unis.

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio

Responsable : Edson de Castro Homem, Rua São Pedro Alcântara, 12. Centro, Petrópolis, Rio de Janeiro 25.685-300.

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

Responsable : Ivika Raguž, Kršćanska Sadašnjost, Marulićev trg., 14, HR-10001 Zagreb.

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

Communio : <http://www.apl.name/communio/>

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

Responsable : Luis Baliña, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Pál Bolberitz & József Török, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Rivista Internazionale di Teologia e Cultura

Responsable : Aldino Cazzago, Via G. Frua, 11, 20146 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

Responsable : Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Henrique de Noronha Galvão, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

Responsable : Anton Štrukelj, Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Broz, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

Communio Internationalis est présidée par le cardinal Angelo Scola, archevêque de Milan ;
président d'honneur : Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire ;
coordinateur : P. Jean-Robert Armogathe.

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe. Vice-présidente : Isabelle Ledoux-Rak. Directrice de la collection : Corinne Marion. Directeur de la rédaction : Serge Landes. Rédacteur en chef : Christophe Bourgeois. Secrétariat de rédaction : Françoise Brague et Corinne Marion. Secrétaire général : Patrick Cantin.

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Blois), Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Paul-Victor Desarbres, Philippe Dockwiller (Lyon), Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Irène Fernandez, Ide Fouche, Marie-Christine Gillet-Challiol, Stanislaw Grygiel (Rome), Paul Guillon, Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Didier Laroque, Laurent Lavaud (Montpellier), Jean Leclercq, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Étienne Michelin (Venasque), Xavier Morales, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Gérard Pelletier, Patrick Piguët, Dominique Poirel, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Florent Urfels, Miklos Vetö, Dominique Weber, Isabelle Zaleski.

Rédaction : Association Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél. : 01.42.78.28.43, courrier électronique : revue@communio.fr

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires

Bulletin d'abonnement... et d'achat au numéro

À retourner accompagné de votre règlement à :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – Tél. : 01 42 78 28 43

revue@communio.fr

Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour

un an ou deux ans.

Je me réabonne (n° de l'abonnement :).

Je parraine cet abonnement :

Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :

Nom :

Adresse :

Je commande les numéros suivants, (port 2 € inclus) : 14 € simple, 20 € double

Montant du règlement à joindre*

Par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Ou par virement bancaire :

Règlement en Euros selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR 74 2004 1000 0118 6762 3F02 068 avec BIC : PSSTFRPPPAR

La Banque Postale – Centre de Paris, 75009 Paris Cedex 15

Ou, plus simplement, par carte bancaire via le site Internet : www.communio.fr

Date :

Signature :

Tarifs abonnement

	Type de tarif	1 ans	2 ans	adresse
France et Belgique	Normal	60 €	110 €	Communio 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris « La Banque Postale » selon IBAN
	Soutien	80 €	150 €	
Zone Euro	Normal	63 €	120 €	
	Soutien	80 €	150 €	
Autre pays	Économique	65 €	125 €	
	Prioritaire et Soutien	80 €	150 €	
Numérique		40 €	80 €	
Amis de Communio		20 €	40 €	

Vente des revues : information par le secrétariat, ou via le site Internet : www.communio.fr

Dépôt légal : septembre 2015 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-59-0 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : louis-marie.fr
Impression : Imprimerie Soregraph à Nanterre – N° d'impression : xxxx

www.communio.fr