

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

L'AMITIÉ

«J'ai aimé l'amitié»

Guy BEDOUELLE,
peu avant sa mort au soir de l'Ascension.

Commentaire de l'illustration de couverture

Sommaire

ÉDITORIAL

Irène FERNANDEZ

5

THÈME

Alexis LEPROUX : **C'est la Sagesse que j'ai aimée**

13 Alors qu'une certaine lecture du *Livre de la sagesse* a interprété la *philia* qui unit le Sage à la sagesse comme relation conjugale dans la ligne du *Cantique des cantiques*, une remise en honneur de l'héritage hellénistique dans lequel s'inscrit également l'auteur sacré permet de mettre en lumière la portée sociale et politique de l'amitié. À travers le récit d'une histoire se dessine la maturation d'une amitié initiée dans une relation maître-disciple pour s'achever par la figure du roi rendu capable de transmettre la vie qu'il a lui-même reçue en partage de son amitié avec la Sagesse.

Thomas SÖDING : **L'amitié avec Jésus. Un motif néo testamentaire**

25 L'amitié, louée depuis l'Antiquité et considérée comme la seule relation véritablement désintéressée, est-elle possible avec Dieu ? Il semble que non, car elle suppose une relation de réciprocité et d'égalité. Impossible aux yeux des Grecs, elle est envisageable dans le judaïsme par l'intermédiaire de la Sagesse, mais seul le Christ permet à l'homme de devenir ami de Dieu, car c'est Lui-même qui l'institue comme tel, par amour, en donnant sa vie pour lui.

Eberhard SCHOCKENHOFF : **L'amour ou l'amitié de l'homme avec Dieu – La doctrine de la charité selon Thomas d'Aquin**

37 À partir de la conception de l'amitié (*philia*) aristotélicienne, Thomas d'Aquin précise la nature de l'amour qui unit l'homme et Dieu. Puisqu'il ne peut, selon Aristote, y avoir amitié qu'entre des semblables, Thomas est conduit à insister à la fois sur l'abaissement de Dieu vers l'homme et sur l'élévation, par Dieu, de l'homme jusqu'à Lui. L'action de l'homme dans le monde est alors soutenue et orientée par cet amour ou cette amitié entre Dieu et l'homme, ce qui permet d'écarter tout soupçon d'identification de la morale chrétienne à une morale de la rétribution. Ce sont alors non seulement les interprétations philosophiques de la morale chrétienne, par Kant ou Nietzsche notamment, qui sont à rejeter, mais aussi la compréhension interne, par beaucoup de croyants, de leur religion.

Michel ZINK : **Amour et amitié dans les lettres médiévales**

53 L'Antiquité a chanté l'amitié. Le Moyen Âge, soucieux du sens chrétien de l'amour, en modifie la vision : troubadours et trouvères puisent à la source de

SOMMAIRE

la passion amoureuse. Peu à peu émergent l'amour courtois et « le roman de la rose ». Au travers des textes, ce sentiment qui englobe toutes les nuances de l'amitié à l'amour tend vers l'amitié spirituelle tournée vers « l'amitié du Christ ».

Ivica RAGUŽ: “**Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit**” – Aelred de Rievaulx: de l'amitié

65 Le *De spirituali amicitia*, *De l'amitié spirituelle*, du cistercien Aelred de Rievaulx, ami de saint Bernard, fut un des traités sur ce sujet les plus célèbres du Moyen Âge. On en présente ici le contenu, et l'actualité, engageant le lecteur à découvrir toute la saveur de cette méditation.

Hengying RONG: **Le Traité de l'amitié de Matteo Ricci – De l'amitié universelle à l'amitié sous le ciel**

77 Le *Traité de l'amitié* de Matteo Ricci (XVI^e siècle) est le premier texte écrit en chinois par un Occidental. Tout en reprenant un genre et des thèmes qui remontent à l'Antiquité, il en fait un acte nouveau d'ouverture à une culture autre et différente. Il ne parle pas seulement de l'amitié, il la pratique par son ouvrage même, ce qui fut bien compris par les Chinois qui adoptèrent son *Traité*. Sa démarche et son œuvre, qui encouragent une communication véritable, sont plus actuelles que jamais.

Grégory Solari: **John Henry Newman et Ambrose St John – Cor ad cor loquitur**

89 L'amitié a beaucoup compté dans la vie de John Henry Newman, aussi bien lorsqu'il était anglican qu'après qu'il fut devenu catholique. L'Oratoire qu'il fonda à Birmingham était composé d'un petit nombre d'amis, dont la fidélité lui fut d'un précieux soutien lors de ses premières années difficiles dans l'Église. Le plus proche d'entre eux était Ambrose St John. On présente ici leur amitié dans son contexte.

SIGNETS

Peter HENRICI: **Hans Urs von Balthasar – Un portrait**

103 Premier regard porté sur le théologien disparu il y a 25 ans, fondateur de la Revue internationale *Communio*, par un de ses proches parents, ami et confrère. On trouvera ici la première partie du texte, dont la suite sera publiée dans le prochain cahier.

Éditorial

Irène FERNANDEZ

« Il serait absurde de se dire l'ami de Zeus¹ » : ce propos attribué à Aristote illustre à merveille la pensée des Anciens sur l'amitié, qui ne pouvait exister qu'entre égaux. Mais quand il s'agissait des rapports entre les hommes, l'amitié, loin d'être un agrément secondaire de la vie, était à leurs yeux un des biens essentiels sans lequel la pleine réalisation de soi, le bonheur tout simplement, était impossible. C'était un sujet qui paraissait donc digne d'attention : pour citer deux exemples majeurs, Aristote lui consacre deux des dix livres de *L'éthique à Nicomaque*, Cicéron écrit un *De amicitia*² et leurs analyses et leurs distinctions ont nourri pour longtemps la réflexion du monde occidental sur la question.

Parmi leurs idées tant de fois reprises qu'elles paraissent être des lieux communs, on peut noter qu'il faut distinguer l'amitié vraie de toutes ses contrefaçons et dérives, que celle – ci est aussi rare que les autres sont nombreuses, et qu'elle suppose la réciprocité de l'attachement qui lie les amis, à la différence de l'affection et de l'amour. Ce dernier point semble aller de soi si l'on y songe, mais cela exclut en fait bon nombre de ceux que l'on nomme hâtivement ou mondainement ses « amis ». On peut noter enfin l'importance de l'égalité des amis : L'amitié la crée parfois s'il ne s'agit que de surmonter une

1. *Magna Moralia*, II, XIII, 6. Ce recueil n'est pas considéré comme étant directement d'Aristote, mais le texte cité résume parfaitement une pensée sur le sujet que le Stagirite a exprimée en bien des passages authentiques de son œuvre.

2. CICÉRON, *Laelius* ou *De amicitia*, texte et traduction dans la collection Budé (Les Belles-Lettres), Série latine, n° 44, ou Loeb Classical Library n° 154.

différence de rang social, mais comme elle est partage et intimité, «vie commune» disent les Anciens, elle ne peut s'épanouir que si les amis se retrouvent sur le même plan et qu'aucun ne fasse état d'une supériorité quelconque.

C'est la raison sans doute qui fait qu'il y a si peu d'amitiés attestées entre homme et femme, sinon chez les saints³ : ce n'est pas à cause de l'irruption toujours possible de la sexualité, qui n'est pas nécessairement absente des amitiés masculines ou féminines, c'est bien plus parce que la plupart des sociétés à travers les âges se sont organisées selon une ségrégation, plus ou moins poussée, du monde masculin et du monde féminin, et que manquait ainsi le lieu de la rencontre amicale. D'où l'androcentrisme général, comme dit Derrida⁴, de la réflexion sur l'amitié. Montaigne lui-même, un de ses plus grands chantres, en exclut les femmes car elles n'ont pas «l'âme» assez «ferme» pour la vivre pleinement⁵.

L'amitié ne peut donc exister, pour les classiques, quand la distance entre les partenaires éventuels est trop grande pour rendre la réciprocité possible : ainsi, si on laisse de côté la question des êtres humains féminins, ni les animaux ni les dieux ne peuvent être nos amis. C'est donc bien une absurdité que de parler d'amitié avec Dieu.

C'est pourtant cette absurdité qui est au cœur de la tradition judéo-chrétienne, où le sens de la transcendance d'un Dieu qu'on «ne peut voir sans mourir» est cependant infiniment plus fort qu'en Grèce. Zeus après tout n'est qu'au sommet de la pyramide des êtres, il n'en est pas l'Autre absolu. Pourtant les chrétiens n'ont pas craint de parler de l'amitié divine ou même de se dire tout bonnement «amis de Dieu», comme les mystiques rhénans. «Folie pour les Grecs», certes, mais qui ne fait que répondre à l'invitation de l'Écriture : dès le Premier Testament, Dieu fait alliance avec Israël, alliance d'amitié avec un peuple, mais qui y distingue aussi des individus : «Dieu parlait à Moïse face à face, comme un homme parle à son ami⁶», Il appelait Abraham «mon ami⁷». Et sa Sagesse, «amie des hommes» (*philanthropos*), «en fait des amis de Dieu» (*philous theou*)⁸.

3. On songe à François et Claire d'Assise, à Jourdain de Saxe et Diane d'Andalo, à François de Sales et Jeanne-Françoise de Chantal, et on pourrait certainement allonger la liste.

4. *Politiques de l'amitié*, Paris, Éditions Galilée, 1994.

5. MONTAIGNE, «De l'amitié», *Essais I*, 28.

6. *Exode* 33, 11.

7. *Isaïe* 41, 8 ; cf. *Jc* 2, 23.

8. *Sagesse*, 7, 23 et 7, 27. Voir à ce sujet Alexis LEPROUX, «C'est la Sagesse que j'ai aimée», p. 13.

Dans le Nouveau Testament, le Christ est figure et réalité de l'Ami – «Je ne vous appelle plus serviteurs mais amis⁹». L'alliance peut alors être vécue selon toutes les modalités de l'amour, dont il ne faut surtout pas exclure l'amitié¹⁰, en dépit des transports de la mystique nuptiale, car «l'amour», à qui on peut donner son nom chrétien de «charité», est avant tout unité des volontés : «Vous êtes mes amis si vous faites ce que je vous commande¹¹», c'est-à-dire si vous voulez ce que Je veux, non par une obéissance externe, mais justement par amitié.

Benoît XVI, qui développe cette idée dans le § 17 de *Dieu est amour*, y rappelle que l'amour est avant tout *idem velle, idem nolle*¹², ce qui conduit à «une communion de volonté, de pensée et de sentiment». C'est ainsi que Pierre peut assurer Jésus de son amour d'amitié (*philo se*), en réponse à la triple question qu'Il lui pose à la fin de l'évangile de Jean¹³. Et tout le contexte montre bien qu'il ne s'agit plus d'un mouvement impulsif comme on en a vu beaucoup chez l'apôtre mais d'une détermination profonde de son être.

Cette «amitié» ou cette communion est tout aussi paradoxale pour les croyants que pour Aristote, mais ce paradoxe est au cœur même de leur foi : ils croient que Dieu les a aimés le premier, et qu'Il leur demande de L'aimer en retour. Cette réciprocité (*redamatio*, dit S. Thomas) ajoute quelque chose à l'amour, en y incluant la communication et l'intimité, et en fait précisément une amitié. Or cette amitié, cette *societas amantis et amati in amore*, cette «communauté de l'ami et de l'aimé dans l'amour», est «le plus parfait des amours¹⁴» pour Thomas ; il est donc tout naturel pour lui de reprendre la thématique antique et d'utiliser hardiment les analyses aristotéliennes pour définir la charité comme une amitié¹⁵. Il leur fait cependant subir un surprenant déplacement, inévitable quand il s'agit d'une telle amitié, don de la grâce, lorsqu'il déclare que cette intimité ou familiarité de l'homme et de Dieu (*quaedam familiaris conversatio cum Ipso*¹⁶), n'est autre que l'effet de l'inhabitation trinitaire dont

9. Jean 15, 15.

10. Thomas SÖDING, «L'amitié avec Jésus», p. 25.

11. Jean 15,14.

12. «Vouloir les mêmes choses, ne pas vouloir les même choses» : expression empruntée à Salluste, mais devenue proverbiale dès l'Antiquité pour définir l'amitié.

13. Jean 21, 15-19. Sur l'emploi de deux verbes dans ce passage pour dire «aimer», *agapan* et *philein*, voir l'article de Th. SÖDING.

14. *Sent.* Livre 3, d 27 q 2 a1.

15. II-II, 23, 1. Voir Eberhard SCHOCKENHOFF, «L'amour ou l'amitié de l'homme avec Dieu – La doctrine de la charité selon Thomas d'Aquin», p. 37.

16. «Une sorte de fréquentation familière», II-II 65,5.

parle S. Jean : on peut parler d'amitié avec Dieu parce que « celui qui demeure dans l'amour demeure en Dieu et Dieu demeure en lui¹⁷ ».

L'amour de Dieu est indissolublement l'amour aussi du prochain, qu'on doit, on le sait, « aimer comme soi-même¹⁸ », et cette « loi royale », comme dit l'épître de Jacques¹⁹, s'étend jusqu'aux ennemis selon le Sermon sur la montagne²⁰. Mais « un autre soi-même », c'est la définition même de l'ami²¹. Est-ce à dire que dans le christianisme l'amitié, toujours particulière et élective – c'est toujours « parce que c'était lui, parce que c'était moi » —, doive s'effacer au profit d'une bienveillance universelle ? Il serait paradoxal que la dilata-tion de l'amour dans la charité en supprime une des formes les plus précieuses. De toute façon, si tous doivent être traités en amis quand il le faut, cela n'aurait pas de sens de dire que tous sont nos amis au sens d'être l'objet d'une préférence et d'une intimité particulière – au sens où le Christ « aimait Marthe et sa sœur et Lazare²² », et ses apôtres, et le « disciple qu'il aimait ».

Mais l'amitié s'inscrit maintenant dans la charité, et le monde chrétien a profondément médité, au moins jusqu'au XVI^e siècle²³, sur cette relation et sur les différentes formes de l'amour²⁴. Cette méditation a donné naissance à des *Traité de l'amitié* sur le modèle de celui de Cicéron ; le plus connu d'entre eux est dû à Aelred de Rievaulx²⁵, cistercien contemporain de saint Bernard. Son titre, *De spirituali amicitia*, reprend une expression commune à son époque. L'amitié est « spirituelle » quand elle est animée par l'Esprit et que le Christ

17. 1 Jean 4, 16.

18. Lévitique 19, 18 ; Matthieu 22,39 ; Romains 13,9 ; Ga 5,1.

19. Jacques 2,8.

20. Matthieu, 5, 43-48.

21. Par ex. *Éthique à Nicomaque*, IX, 4,5 ; IX, 9,10. CICÉRON, *De l'amitié*, 80. Et *passim* dans tous les textes anciens et modernes sur l'amitié. Dans cette expression, il ne faut peut-être pas, n'en déplaie à Derrida, entendre seulement le *soi-même*, la ressemblance, mais aussi l'*autre*, dans son irremplaçable altérité.

22. Jean 11, 5.

23. Sur ce sujet, la richesse et la complexité de cette méditation, on consultera avec profit *Sagesses de l'amitié II, Anthologie de textes philosophiques patristiques, médiévaux et renaissants*, introduite et commentée par Jacques Follon et James McEvoy, Éditions Universitaires de Fribourg Suisse, Éditions du Cerf, 2003.

24. Michel ZINK, « Amour et amitié dans les lettres médiévales », p. 53.

25. Ivica RAGUŽ, « *Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit*, Aelred de Rievaulx : de l'amitié », p. 65 Rievaulx était une abbaye cistercienne anglaise, dont il ne reste que des ruines magnifiques. Aelred en a été l'abbé de 1147 à sa mort en 1167. Une traduction française de son *Traité* est à paraître aux Éditions Artège.

y est présent ; « spirituel » s'oppose ici à « naturel » : ce sont toutes les formes de l'affectivité naturelle qui doivent être non abolies mais transfigurées par la charité²⁶, et l'amitié au premier chef.

Elle en a tout autant besoin que les autres, même si c'est la moins physique des affections, puisque en sont absents non seulement l'éros mais aussi le « puissant animalisme²⁷ » qui imprègne souvent les relations familiales. Le fait qu'elle ne dépend pas de ces relations ne la rend pas moins naturelle, mais lui ouvre un certain espace de liberté par rapport à la nature.

C'est ainsi que l'auteur d'un autre *Traité de l'amitié* plus tardif, Matteo Ricci, peut même déclarer, dans un ouvrage écrit pour des Chinois, que « les amis sont supérieurs aux parents, car ceux-ci peuvent ne pas s'aimer, ceux-là non. Lorsque les membres d'une même famille ne s'aiment pas, les liens de parenté demeurent²⁸ », tandis que sans affection réciproque, il ne saurait évidemment être question d'amitié. Cette vérité humaine a trouvé de l'écho même dans une société où les obligations familiales strictement hiérarchisées étaient pourtant au cœur de la vie morale et sociale²⁹. L'amitié ne s'oppose évidemment pas à ces obligations, en Chine ou ailleurs, mais elle leur échappe.

Le traité de Ricci est une série de maximes de facture classique, sans références explicitement chrétiennes, mais il ne faut pas y voir un retour en arrière. Ricci suspend temporairement ces références pour faire fond sur ce qu'il y a de commun à tous les hommes et pour communiquer ainsi avec les lettrés chinois qu'il fréquente, ouvrir une porte sans laquelle il n'y aurait jamais d'évangélisation possible. C'est l'œuvre d'un chrétien désireux de « se faire tout à tous », et si l'amitié est une manière éminente de reconnaître la dignité d'autrui, « l'accomplissement de la reconnaissance mutuelle³⁰ », il s'agit là d'un véritable acte d'amitié.

26. Michel ZINK sur ce point.

27. Expression de Charles DU BOS, pour désigner « les courants d'attraction et de répulsion passionnés » qui circulent sans cesse entre les membres d'une même famille. *Approximations* (2^e série), Paris, Éditions Crès, 1927.

28. Maxime 50.

29. Sur ce *Traité* (1595), rédigé en chinois par le grand missionnaire jésuite, voir Hengying RONG, « *Le Traité de l'amitié* de Matteo Ricci – De l'amitié universelle à 'l'amitié sous le ciel' », p. 77. Traduction française de l'ouvrage aux Éditions Noé, 2006, avec une introduction de Michel Cartier.

30. Thomas DE KONINCK, *Questions ultimes*, Les Presses de l'Université d'Ottawa, 2012, p. 37 et s.

Exalter ainsi l'amitié, c'est proposer un idéal, mais sans avoir la tête dans les nuages, en considérant au contraire de manière très pratique toute sa difficulté, toutes les embûches qui se dressent sur sa route. Ces vieux traités ne sont pas des curiosités historiques, ils peuvent fort bien nous éclairer aujourd'hui, si nous savons les lire. En particulier, il faut comprendre leur insistance à tous sur la « vertu » nécessaire à la réussite d'une vraie amitié, et pour cela se débarrasser de la connotation abstraite et moralisante à nos oreilles de ce terme. Ce qu'on résume sous le nom de « vertu », c'est la condition même d'une amitié solide et stable. Il suffit de se demander s'il peut y avoir des amis sans fidélité, sans loyauté, sans honnêteté, sans constance ou sans courage... L'amitié est sujette à bien des aléas et doit résister à bien des vicissitudes, quand ce ne serait qu'à l'adversité toujours possible, où l'on découvre des « amis que vent emporte³¹ » – et qu'est-ce qu'un ami qui disparaît en cas de coup dur ? Ou tout simplement à la longueur des jours, qui érode si bien les choses – et qu'est-ce qu'une amitié qui n'est pas durable ? Le vrai « ami aime en tout temps³² ».

Une des difficultés propres à notre époque, c'est qu'on y comprend difficilement l'existence d'une relation affective qui puisse être intense sans être sexualisée. En témoigne le champ sémantique du mot « ami » et la lecture souvent tendancieuse que nous faisons de textes où l'affection amicale s'exprime sans inhibition³³. Nous avons tôt fait, naïvement au fond, de les érotiser, en avouant ainsi que nous ne savons plus reconnaître l'amitié. Certes l'affectivité humaine n'est pas plus compartimentée aujourd'hui qu'hier et l'équivoque est toujours possible, mais elle l'est d'autant plus que l'amitié en elle-même est beaucoup moins valorisée de nos jours que dans les sociétés d'autrefois. L'amitié spirituelle elle-même n'est pas à l'abri de toute ambiguïté ou plutôt il ne suffit pas de baptiser une relation du nom d'amitié « spirituelle » pour qu'elle le soit réellement ; dans certains cas, cela peut même rendre les choses pires, comme le montre l'emprise de trop de gourous sur leurs « amis ».

C'est que le spirituel n'est pas nécessairement bon en tant que tel. Reconnaître que de toutes les formes humaines de l'amour, l'amitié est « la plus parfaite », la plus « spirituelle », ce n'est pas la canoniser d'emblée dans tous les cas. Selon C.S. Lewis, qui a écrit un chapitre

31. On connaît la *Complainte* de RUTEBEUF, « Que sont mes amis devenus ? ».

32. *Proverbes* 17, 17.

33. M. ZINK à ce sujet. Mais ce n'est pas seulement le cas au Moyen Âge.

quelque peu idiosyncratique à ce sujet dans *Les quatre amours*³⁴, l'amitié est certes le plus spirituel des amours, mais cela ne dit rien de sa valeur morale ou *a fortiori* chrétienne. « Il y a un mal comme un bien spirituel » : on ne devrait pas oublier qu'il y a de mauvais anges, et que « les pires péchés sont spirituels ».

Saint François de Sales va jusqu'à dire que « l'amitié est le plus dangereux amour de tous, parce que les autres amours peuvent être sans communication³⁵ ». L'amitié au contraire nous fait participer aux défauts et aux vices de nos amis, s'ils en ont, et nous fait leur communiquer les nôtres. S'il s'agit de « vouloir les mêmes choses », le problème est de savoir ce qu'on veut. Après tout, comme le dit Matteo Ricci, « les brigands » ont aussi des amis, et doivent « former des clans pour brigander³⁶ ». Et même des amitiés non fondées sur le « brigandage » peuvent dégénérer en cliques ou en coteries³⁷ dont l'objet devient plus important pour leurs membres que tout le reste, avec tous les risques que comporte cette idolâtrie.

L'amitié existe sous toutes les latitudes, ce n'est pas l'apanage d'une religion. Mais seul le christianisme fait de l'amitié comme un nom divin, et seul il propose de vivre avec ses amis une amitié où Dieu est présent. Lorsque le Christ est ce « tiers » qui ne sépare pas les amis mais les unit, l'amitié s'inscrit alors dans la communion de charité, comme dans un certain nombre d'amitiés célèbres, dont on étudiera ici à titre d'exemple celle de Newman et de son ami le plus intime³⁸.

Il est particulièrement souhaitable, selon François de Sales, que les chrétiens qui vivent dans le monde connaissent de telles amitiés, car le monde justement ne leur facilite pas les choses : « Ils en ont nécessité pour s'assurer et secourir les uns les autres parmi tant de mauvais passages qu'il leur faut franchir³⁹ ». Mais ces amitiés ne sont pas seulement défensives ; la note de joie déjà soulignée par

34. Ces quatre amours sont l'affection, l'amitié, l'éros, et la charité : *The Four Loves*, Geoffrey Bles 1960. Traduction française, aux Éditions Raphaël, Suisse, 2005.

35. *Introduction à la vie dévote*, III, chapitre 17, « De l'amitié, et premièrement de la mauvaise et frivole ».

36. *Traité de l'amitié*, maxime 42.

37. C.S. LEWIS, *op. cit.*, insiste longuement sur ce danger de l'amitié. Il va d'un égoïsme de groupe naïf – « et nul n'aura d'esprit que nous et nos amis » – à des complicités bien plus périlleuses, où l'on poursuit du même cœur des buts funestes.

38. Grégory SOLARI, « John-Henry Newman et Ambrose St John, *Cor ad cor loquitur* », p. 89.

39. *Introduction à la vie dévote*, III, chapitre 19, « Des vraies amitiés ».

ÉDITORIAL _____ Irène Fernandez

Aristote est bien présente, et même c'est l'anticipation de la plus haute joie : « Oh ! qu'il fait bon aimer en terre comme l'on aime au ciel, et apprendre à s'entre-chérir en ce monde comme nous ferons éternellement en l'autre !⁴⁰ ».

Irène Fernandez, agrégée de philosophie, docteur es lettres est membre du comité de rédaction de *Communio*. Dernières parutions : *Mythe, raison ardente. Imagination et réalité chez C.S. Lewis*, Genève, Ad Solem, 2005 ; *Au commencement était la Raison*, Paris, Philippe Rey, 2008.

40. *Ibid.*

Alexis LEPROUX

« C'est la Sagesse que j'ai aimée... »

- ² *C'est elle [la Sagesse] que j'ai aimée :
Je l'ai recherchée dès ma jeunesse,
Et j'ai cherché à la conduire à moi, telle une Nymphe.
Je me suis épris de sa beauté.*
- ³ *Partageant la vie de Dieu, elle glorifie la noblesse,
Et le souverain de toute chose l'a aimée.*
- ⁴ *Elle est en effet l'initiatrice à la science de Dieu,
Et l'instigatrice de ses œuvres (Sagesse 8, 2-4).*

Au cours des travaux de recherche que j'ai menés à l'occasion de ma thèse, je découvris que ces 3 versets formaient le point culminant du discours que constituent les chapitres 7-8 du Livre de la Sagesse¹. Écrit par l'auteur sacré à l'aube de la Seconde Sophistique², il était essentiel de situer ce qui est un éloge de la Sagesse dans sa double origine, juive et hellénistique, ce que montraient les travaux de recherche les plus récents. La perception de ce double enracinement apparaissait décisive pour saisir le sens de

1. L'ensemble de cet article s'appuie sur des éléments de ma thèse publiée en 2007 : A. LEPROUX, *Un discours de sagesse. Étude exégétique de Sagesse 7-8* (AnBib 167, Roma 2007). Je remercie Béatrice Guillon pour sa collaboration dans la rédaction et la relecture de ces pages.

2. Concernant la datation du livre de la Sagesse, les exégètes s'accordent pour situer le début de sa rédaction en 30 av. J.-C, date à laquelle le pouvoir impérial romain s'impose en Égypte. En revanche, ils divergent sur la datation de la fin de la rédaction. Il semble préférable de la situer à l'époque d'Auguste. Pour de plus amples précisions sur l'argumentaire, A. LEPROUX, *op. cit.*, pp. 81-82.

l'amitié, la *philia* que l'auteur introduit à cette étape du livre. Alors qu'une lecture tendait à interpréter cette amitié dans la ligne biblique du Cantique des cantiques³, c'est-à-dire comme amour conjugal, il me semblait qu'une reprise exégétique n'ignorant pas l'influence culturelle grecque dont héritait sans conteste l'auteur du Livre de la Sagesse permettrait une redécouverte des richesses de l'amitié que notre culture néglige sans doute au profit du sentiment amoureux.

Bien que circonscrite à quelques versets du livre, cette enquête n'ignore pas le discours et la composition qui en guide l'interprétation. En passant la porte de ces trois versets (*Sagesse* 8,2-4), je souhaite montrer que la *philia*, qui unit la Sagesse à Dieu et au Sage, ouvre un horizon éducatif et politique. En effet, sans rejeter l'idée d'une conjugalité possible, c'est sur la fonction sociale de l'expérience sapientiale de l'amitié que se porte l'attention, passage de la cour d'école à la cour du roi, à charge de montrer le sens biblique et hellénistique de cette *basileia* du sage comme fécondité spécifique de l'amitié.

La sagesse, épouse ou amie

La thématique de l'amour, déjà introduite en *Sagesse* 7, 10.14.27 revient avec force au chapitre 8 mais on ne saurait d'emblée en tirer la conclusion, pourtant fréquente chez les commentateurs, que la Sagesse est l'épouse du Sage. Certes, pris hors de son contexte, *Sagesse* 8,2-4 peut ne désigner que le choix d'une épouse. P. Beauchamp⁴, dans son article consacré à l'énigme du célibat dans le Livre de la Sagesse en propose d'ailleurs une interprétation originale où la figure de l'épouse ne l'est vraiment qu'à condition de ne pas être une simple figure. Il assume ainsi la lecture traditionnelle de l'alliance de Dieu avec son peuple, la Sagesse offrant une heureuse médiation. Mais Goodrick le souligne à propos de *Sagesse* 8,2-3 : « Ce passage très mystérieux a divisé tous les traducteurs⁵ ». Certes,

3. M. Gilbert a remis en cause cette possible influence directe : voir « La figure de Salomon en *Sagesse* 7-9 », *Études sur le judaïsme hellénistique* (éd. KUNTZMANN, R.-SCHLOSSER, J.) (LeDiv 119 ; Paris 1984) 225-249.

4. P. BEAUCHAMP, « Épouser la Sagesse – Ou n'épouser qu'elle ? Une énigme du Livre de la Sagesse », in *La sagesse de l'Ancien Testament* (éd. GILBERT, M., Leuven 1979, 1990) 347.

5. A.T.S. GOODRICK, *The book of Wisdom with introduction and notes* (OxfCom ; London, 1913).

la majorité des commentateurs insistent sur la portée conjugale de ces versets. Pourtant, en recouvrant d'un voile nuptial la Sagesse qui recevait dans les chapitres précédents les traits d'une éducatrice, ne risque-t-on pas de perdre de vue la perspective de l'ensemble du discours, à savoir celle d'obtenir non pas une épouse mais une conseillère en vue du juste exercice de la charge royale ?

La *philia* dans l'univers hellénistique

Rappelons quelques traits de la *philia*, topos présent dans ces deux versets et décisif pour comprendre le rapport avec celui qui précède, l'éducation, la *paideia*. Alors que plusieurs occurrences du verbe *agapao* étaient déjà présentes dans le Livre de la Sagesse, le verbe *phileo* n'apparaît qu'une seule fois, en *Sagesse* 8,2. Les commentaires mettent souvent l'accent sur la distinction entre un *phileo* païen et un *agapao* biblique⁶. Or, rien n'est moins évident dans le contexte dans lequel écrit l'auteur. Certes, la LXX emploie le plus souvent *agapeo* et rarement *phileo*, mais cet usage littéraire n'implique pas pour autant une opposition entre la *concupiscentia* (qui serait le propre des hommes) et la *benevolentia* délibérée et gratuite qui viendrait de Dieu. De son côté, la littérature grecque préfère de loin *phileo* pour désigner l'ordre le plus élevé de l'amour. Que ce soit dans l'*Éthique à Eudème* ou l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote montre que la véritable amitié ne réside pas dans la recherche du plaisir ou de l'utile :

Ceux dont l'amitié est fondée sur l'utile aiment pour leur propre bien, et ceux qui aiment en raison du plaisir, pour leur propre agrément, non pas la personne aimée en ce qu'elle est mais en tant qu'elle est utile ou agréable. Ces amitiés-là le sont selon l'accident⁷.

L'auteur du Livre de la Sagesse s'inspirant aussi bien du monde grec que juif, a pu utiliser le verbe *phileo* comme Aristote, sans qu'il faille y voir une quelconque allusion à la concupiscence ou à la passion par opposition à un amour détaché de toute dimension affective et charnelle.

Il faut aussi reconnaître qu'une interprétation conjugale de la relation entre le sage et la Sagesse ne facilite pas la compréhension

6. Voir C. SPICQ, *Agapè. Prolégomènes à une étude de théologie néo-testamentaire*, (StHell 10; Louvain 1955) 12-70.

7. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, 1156a12-16 ou 1165b5 ou encore 1167b32.

de la double relation que la Sagesse entretient avec Dieu d'une part, avec le sage d'autre part. Si la Sagesse est en effet l'épouse de Dieu et que Dieu doit faire don de la Sagesse au sage, celle-ci est alors la fille que son père donne pour épouse au sage. On se trouve assez vite devant un problème de cohérence des figures que revêt la Sagesse.

Enfin, le contexte des versets qui précèdent (*Sagesse* 7,11-21), comme celui de ceux qui suivent (*Sagesse* 8,5-8) où le portrait de la Sagesse évoque plutôt celui d'une noble initiatrice à la science de Dieu (*mystis*), n'incite pas non plus à suivre une interprétation en un sens strictement conjugal. Aucune allusion d'ailleurs n'est faite à un ordre familial ou à une possible fécondité, quand bien même celle-ci serait spirituelle.

Il semble donc qu'il faille retrouver ici l'univers des grandes amitiés entre maîtres et disciples à l'époque hellénistique pour saisir la portée du lien qui unit le sage et la Sagesse. Le traité de Cicéron consacré à l'amitié, héritier des écrits d'Aristote, est un bel écho de ce que celle-ci pouvait représenter à l'aube de l'époque impériale.

«L'amitié n'est rien d'autre qu'un accord sur toutes les choses, qu'elles soient divines ou humaines, avec bienveillance et amour» (Cicéron, *De l'amitié*, 20).

Pour Cicéron, l'amitié est une *consensio* ne pouvant avoir lieu qu'entre gens vertueux pour produire de nombreux biens. Elle rend surtout la fortune plus brillante et allège le poids de l'adversité. Elle conduit à découvrir une «amitié» personnifiée bien proche de la Sagesse elle-même. «Ô belle Sagesse! Il me semble qu'ils suppriment du monde le soleil, ceux qui enlèvent de la vie l'amitié» (Cicéron, *De l'amitié*, 47).

Portée politique de l'amitié en contexte hellénistique

L'amitié à l'époque hellénistique revêt en fait une dimension sociale et politique tout à fait intéressante. Considérée d'abord comme une vie commune associée à un ordre de justice, qu'il soit aristocratique et militaire chez Homère, ou encore économique chez Hésiode, l'amitié a reçu de Pythagore une portée universelle devenant une réplique de l'harmonie présente dans l'univers. Les Stoïciens ont abandonné la nécessité de la vie commune et se sont attachés à une harmonie sociale, analogue à l'harmonie cosmique.

C'est la Sagesse que j'ai aimée

La tradition socratique a donné la réplique aux Sophistes qui ne voyaient dans l'amitié qu'un rapport d'intérêt, en élaborant une amitié fondée sur la vertu. Ainsi l'amitié entre le maître et le disciple apparaît-elle comme une réalisation de la juste amitié. Aristote, à partir d'une classification fondée sur la distinction entre le plaisir, l'utile et la vertu, ordonne les différents types d'amitié. Il ne concède finalement le nom d'amitié véritable qu'à la dernière, celle fondée sur le choix délibéré (*proairesis*) de la vertu. Aristote précise aussi les conditions de l'amitié véritable à savoir la vie commune, l'égalité et l'épreuve du temps ; une note de J. Tricot, commentant le philosophe montre la fonction centrale de la *philia* comme événement social dans la vie du sage et dont il se peut qu'un écho affleure dans le Livre de la Sagesse :

On peut considérer la *philia* comme l'utilisation sociale de la *phronesis*. On comprend dès lors la place que la *philia* occupe dans le traité ; elle est un passage de la sagesse pratique (*phronésis*) à la sagesse théorique (*sophia*)⁸.

L'amitié comme alliance politique apparaît spécifiquement chez Démosthène, Xénophon, Plutarque ou encore Philon. L'amitié, « vertu cardinale de la morale politique » selon ce qu'en dit Spicq⁹ consiste en ce bien suprême qui fait de l'homme le compagnon de son prochain et à la lumière duquel il n'est de richesse que d'homme. Nul ne saurait donc faire de la relation conjugale le sommet de l'amitié à une époque où l'on a une vive conscience de la portée sociale et politique de l'amitié.

L'insistance sur le cadre social et politique de l'amitié permet de préciser la signification du terme « nymphe » (*Sagesse* 8,2b) qui pourrait désigner *a priori* une relation de type conjugal si l'on en croit l'usage déjà présent chez Homère où la nymphe est la jeune épouse. Pourtant la nymphe, d'après le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines*, est une sorte de divinité qui, à l'instar des muses ou des grâces, habiterait l'univers créé. Les nymphes désigneraient alors ces compagnes des dieux, forces de la nature que les hommes ne maîtrisent pas mais dont il convient de se concilier les faveurs¹⁰. Le sage ne manquerait donc pas de subtilité en qualifiant de nymphe cette Sagesse qu'il appelle de ses vœux pour inspirer sa façon de

8. J. TRICOT, *Éthique à Nicomaque* (Paris, 1967) 441, note 4.

9. C. SPICQ, *Agapè. Prolégomènes*, 32.

10. HÉSIODE, *Théogonie*, 80-93 (trad. P. Mazon, CUF ; Paris, 1928).

vivre alors que l'univers biblique ne supporte l'existence d'aucune sorte de parèdre ou divinité, même secondaire au côté du Dieu unique. L'emprunt d'une telle figure au paganisme, s'il ne laisse en aucun cas supposer la moindre croyance en l'existence de nymphes, se révèle en tout cas cohérent pour faire valoir ensemble les qualités d'une amie, initiatrice et conseillère car la nymphe est celle qui lui accorde tous les biens, (*Sagesse* 7,11) lui enseigne les choses cachées de l'univers (*Sagesse* 7,21) et lui accordera gloire et immortalité (*Sagesse*, 8,10.13). Tel un poète épris de sa muse pour exercer son art, ou encore Socrate pour trouver la lumière, le sage s'attacherait à sa nymphe pour assumer sa charge royale.

Fécondité de l'amitié : de la paideia à la basileia

C'est par la considération attentive de la construction du discours en *Sagesse* 7-8 et des trois moments qui le constituent, qu'on pourra repérer la signification originale de l'articulation entre l'éducation et la royauté¹¹.

Création et éducation – Sagesse, 7,1-23

Moi aussi, alors que je naissais, j'ai aspiré l'air commun.
Sur la terre où l'on souffre pareillement, je suis tombé,
mon premier cri, des pleurs également, semblable à celui de tous
(*Sagesse* 7,3).

Le chapitre 7 s'ouvre sur une description de la condition du roi – ou du sage – au commencement de son existence. Si Larcher y voyait l'exposition de « l'origine vile et obscure de l'homme¹² », il est aussi possible d'y voir une heureuse distinction entre la vie *in utero* et la vie sur la terre, ce qui permet de souligner le changement qui survient entre l'une et l'autre caractérisé par « l'aspiration de l'air commun » (*Sagesse* 7,3). L'homme, d'abord divinement façonné être de chair et de sang dans le sein de sa mère, entre dans le monde marqué par la souffrance. Sa naissance, stigmatisée par sa première aspiration, son premier cri, est une sorte de chute, dans

11. Pour plus de précisions sur ce point, on renvoie ici le lecteur au chapitre 2 : « la rhétorique d'un éloge », dans A. LEPROUX, *Un discours de sagesse*, 73-117.

12. C. LARCHER, *Livre de la Sagesse ou la sagesse de Salomon II* (EtBib Nouvelle série n° 3 ; Paris, 1984) 447.

C'est la Sagesse que j'ai aimée

les pleurs, qui le soustrait à l'action divine pour le soumettre à la douloureuse épreuve de l'existence terrestre en tant qu'être exilé. Ainsi le sage est-il un homme comme tous les hommes en ce sens qu'il vit personnellement le drame humain d'être créé pour la vie et de faire pourtant l'expérience de la mort. C'est ce que le récit de la conception et de la chute à terre, dont l'ordre tend à imiter le récit des origines (*Genèse* 1-3), viendrait illustrer. Chaque homme est à ce titre un roi, un roi par le don de la vie reçue de Dieu à l'origine, un roi pourtant détrôné par l'expérience inexorable de sa souffrance et de sa mort.

D'où l'intérêt de repérer, dans la suite du discours, la manière dont l'auteur passe d'une figure de la Sagesse créatrice, artisane et mère (*Sagesse* 7,12) à une Sagesse éducatrice (*Sagesse* 7,21b).

Avec elle me sont venues toutes les qualités, par ses mains une richesse incalculable ;
j'ignorais alors qu'elle en était la mère [...]
C'est en effet l'artisane de l'univers, la Sagesse qui m'a instruit
(*Sagesse* 7,12.21).

Ainsi se trouve étroitement uni à l'axe de la création c'est-à-dire du don de la vie, celui de l'éducation qui ajoute à la première dimension du *don*, la perspective nouvelle de la *croissance* de la vie ; la vie n'est plus seulement perçue comme un fait, mais comme une histoire qui s'accomplit, une alliance qui se déploie. Il est significatif que l'acquisition de la Sagesse ne soit pas d'abord présentée comme la conséquence d'un travail (*ponos*) du disciple ou comme un contenu spécifique, mais comme un don semblable à celui de la vie, à cette différence près qu'il manifeste son origine. La vie est donnée par l'acte créateur d'une part, mais elle l'est aussi par l'acte éducatif en vertu de l'unité indivisible qui existe dans la tradition, entre la réception d'un don et sa transmission. La Sagesse est un don reçu pour être transmis : en cela elle est vie. Si le sage prie pour demander la Sagesse, c'est parce qu'il a compris que c'est en elle que réside l'unique possibilité pour l'homme, se découvrant mortel, d'aller vers l'accomplissement de son être selon le don originel de la vie qui lui a été accordé.

Hymne à la Sagesse : theoria et philia – Sagesse 7,24 – 8,1

On comprend dès lors la place de l'hymne à la Sagesse qui occupe le deuxième temps et qui vient comme attester le bien-fondé de cette amitié et en annonce la portée. La Sagesse y est présentée comme celle

qui innove toute chose d'une part (*Sagesse 7,27*), comme celle qui est la lumière primordiale d'autre part (*Sagesse 7,29*), l'une et l'autre expression exigeant un effort de précision quant à leur interprétation.

Étant unique, elle peut tout.
Demeurant en elle-même, elle innove toute chose (*ta panta kainizei*)
(*Sagesse 7,27*).

Les interprétations du verbe *kainizo* alternent le plus souvent entre l'idée d'une création continue et celle d'une rénovation spirituelle et morale¹³. Retenons qu'il est aisé de constater qu'aucun verbe simple de nos langues modernes, contrairement au grec, ne correspond à l'adjectif « nouveau » (*kainos*). Il faut passer par un verbe composé comme re-nouveler, rénover ou innover. Mais ces verbes traduisent-ils correctement le verbe grec *kainizo*? La question n'est pas sans importance si l'on considère la place que tient la nouveauté lorsqu'on parle de « Nouvelle Alliance », de « Nouveau Testament », La piste d'interprétation la plus sérieuse me semble être celle qui relie ce verbe à l'acte créateur du récit de la Genèse. En effet, le verbe *kainizo* est un terme rare de la LXX mais son emploi en 2 *Maccabées* 4,11 au sens « d'inaugurer » atteste que l'usage classique du verbe – qui exclut toute idée de répétition et va dans le sens de l'édification d'une œuvre nouvelle – n'est pas perdu. Il ne s'agit donc pas de renouveler au sens de restaurer mais de créer véritablement ; la référence biblique généralement reconnue comme arrière-fond de notre texte se trouve dans un psaume : « Tu envoies ton esprit, ils sont créés ; tu renouvelles la face de la terre » (*Psaumes 103,30*). Si donc la Sagesse « façonne » les amis de Dieu, c'est bien sous la forme du don originel de la vie.

Cette première thématique est étroitement liée à celle de la lumière primordiale, celle que Dieu créa le premier jour (*Genèse 1,3*).

Elle est plus radieuse que le soleil, surpassant toute constellation.
Comparée à la lumière, on trouve qu'elle est la première (*protera*)
(*Sagesse 7,29*).

Là encore, l'adjectif *proteros* est ambivalent et les commentaires peuvent diverger sur son sens. C'est la dimension métaphysique qu'on privilégiera en y reconnaissant une manière d'exprimer la supériorité de la Sagesse sur toute autre créature. Ce faisant, le sage énonce ce que lui dicte sa foi juive au milieu d'un monde païen où règnent les

13. A. LEPROUX, *Un discours de Sagesse*, 220-251.

C'est la Sagesse que j'ai aimée

prophéties de l'astrologie, à savoir qu'il n'est pas de créature, hormis la sagesse, susceptible de déterminer la vie de l'homme et de circonscrire son destin. C'est ce qu'atteste un peu plus loin *Sagesse* 8,8 :

Elle connaît le passé et conjecture l'avenir, elle sait l'art de tourner les maximes et de résoudre les énigmes ; les signes et les prodiges, elle les sait d'avance, ainsi que la succession des époques et des temps.

Le choix de la sagesse plutôt que les lumières du cosmos qui s'éteignent ouvre à la vie véritable, celle qui ne décline pas. Le troisième moment du discours exprime cette forme d'accomplissement de l'amitié qui réside dans l'expérience de l'immortalité éprouvée dans l'exercice de la royauté.

Immortalité et royauté – Sagesse 8,2-21

J'aurai par elle l'immortalité (*athanasian*)
et laisserai un souvenir éternel à la postérité (*Sagesse* 8,13).

Bien qu'aucune étude spécifique de *Sagesse* 8,9-16 n'ait été faite, les commentateurs sont unanimes pour reconnaître qu'il n'est pas question d'immortalité personnelle de l'âme mais qu'il s'agit bien de décrire l'espérance du sage. On peut se demander cependant si cette espérance vise une gloire telle que la connut Alexandre, venant couronner des exploits effectivement accomplis, ou bien s'il s'agit de dessiner les contours d'un idéal à poursuivre. Il me semble néanmoins beaucoup plus décisif pour l'interprétation globale de *Sagesse* 7-8 de se poser cette autre question : quel sens l'auteur donne-t-il au passage entre la vie et la mort, question du reste déterminante pour comprendre ce qu'il désigne sous le terme d'immortalité. L'auteur considère-t-il ce qu'il est usuel d'appeler « la mort » comme l'événement qui circonscrit sa vie future, ou bien son espérance fait-elle volontairement fi de cette limite de la vie, limite improprement qualifiée de « naturelle » de telle sorte que se brouille la frontière habituelle entre la vie et la mort ?

Cette problématique soulève une nouvelle difficulté dont la résolution engage la cohérence d'ensemble du Livre de la Sagesse : est-il si évident que l'auteur veuille distinguer l'immortalité comme mémoire (*Sagesse* 8,13) et l'immortalité comme survie de l'âme (*Sagesse* 8,17) ? En parlant d'*athanasia* (*Sagesse* 8,13.17) alors qu'il a déjà parlé de *mnémè* (*Sagesse* 8,13), il montre qu'il distingue l'immortalité de la simple renommée ou postérité. De même, si la gloire

évoquée en *Sagesse* 8,10 peut être équivalente à l'honneur rendu au roi, il n'est pas interdit de penser qu'elle est aussi autre chose, surtout lorsque l'écho du mot « gloire » revient dans le même discours, en *Sagesse* 7,25 pour évoquer la « gloire du Tout-puissant » et en *Sagesse* 8,3 : « Partageant la vie de Dieu, elle glorifie la noblesse ».

Que l'auteur du Livre de la Sagesse associe la gloire en ce monde et la gloire posthume ne signifie pas qu'il faille considérer que cette gloire puisse être analogue à celle dont les impies eux-mêmes peuvent se targuer. La gloire dont il est fait mention à plusieurs reprises n'est pas univoque. Il y a bien celle des impies, fabricants d'idoles, qui modèlent du faux (*Sagesse* 15,9) et celle qui concerne Dieu lui-même (*Sagesse* 7,25 ; 9,10), celle encore d'un juste comme Joseph qui domine l'Égypte (*Sagesse* 10,14) ou celle du vêtement du prêtre Aaron (*Sagesse* 18,24). La gloire dans le contexte de *Sagesse* 8,10 se rapporterait assez logiquement à celle de Joseph, gloire qualifiée d'éternelle à l'instar du souvenir. Ne pourrait-on pas cependant envisager une gloire « intermédiaire » qui ne serait ni mondaine ni seulement éternelle ? Le vocabulaire de *Sagesse* 8,10 et *Sagesse* 8,13 n'autorise en effet pas de distinction tranchée et c'en est tout l'intérêt.

Les choix littéraires de l'auteur sont le signe d'une réflexion sur le rapport entre le temps et l'éternité, la condition mortelle et l'immortalité, où s'exprime une volonté explicite de sortir d'une vision de l'histoire où l'éternité succéderait au temps, comme si la vie *post-mortem* ne pouvait être que fonction de la mort.

On ne peut donc pas opposer une immortalité fondée sur le souvenir en *Sagesse* 8,13 et une immortalité de type eschatologique en *Sagesse* 8,17 ou *Sagesse* 3,4, ni non plus une gloire qui serait seulement mondaine en *Sagesse* 8,10 sans relation avec celle de *Sagesse* 7,25 qui désignerait la gloire divine. L'homme « mortel » de *Sagesse* 7,1 peut envisager, par son amitié avec la Sagesse, de demeurer dans la mémoire des hommes *et* de devenir immortel. La royauté dont le sage promet qu'elle sera éternelle pour ceux qui l'écoutent ainsi que la gloire qui l'accompagne ne sont pas limitées à celles qu'un roi peut recevoir « en ce monde ». Elles sont l'expression d'une vie nouvelle accordée par la Sagesse (*Sagesse* 7,27). Selon la perspective du livre, la vie n'exclut pas la mort mais celle-ci n'est « qu'apparente » pour les justes (*Sagesse* 3,2). En revanche, la Sagesse est cet orient véritable car son amitié procure l'immortalité.

*
* *

C'est la Sagesse que j'ai aimée

Le caractère décisif de l'articulation entre les *topoi* de la *philia*, de la *paideia* et de la *basileia* se trouve confirmé. Il élargit le sens de l'amitié avec la Sagesse bien au-delà d'une interprétation seulement conjugale de cette relation ou même plus généralement de la dimension seulement affective de l'amitié. La figure sapientiale du roi Salomon illustre la portée sociale et politique d'une amitié inaugurée dans une relation d'éducation pour s'accomplir dans l'exercice de la royauté. Elle affronte celle d'Œdipe qui écarte l'épreuve initiatrice. Au contraire, la *paideia* salomonienne insiste sur l'épreuve nécessaire du travail de l'éducation, chemin d'amitié pour accéder à la royauté. Le maître peut alors dire : « Je ne vous appelle plus serviteurs [...] mais amis » (*Jean* 15,15), bénédiction d'un maître qui sauve de la malédiction œdipienne. En vivant de « l'esprit de l'éducation » (*Sagesse* 1,5), le roi échappe à la menace qui pèse sur lui de devenir un tyran. Ayant lui-même été façonné par l'enseignement de la Sagesse dont il est désormais devenu l'ami, il transmet, par la puissance de sa parole, par la connaissance dont il se fait le héraut, la vie qui ne s'éteint pas. Cette immortalité reçue de son amitié avec la sagesse le délivre de la mort et de sa peur. Ainsi peut-il exercer la justice avec d'autant plus de noblesse qu'il sert la vie qui ne s'éteint pas.

L'amitié avec la Sagesse telle que la décrit l'auteur sacré est donc une histoire avec ses prémices (l'éducation), le choix délibéré (l'amitié) et sa plénitude (la royauté) dont la fécondité n'est rien moins que l'immortalité. Aussi le sage peut-il, sous la figure royale de Salomon, exhorter son lecteur à aimer la sagesse d'une amitié qui sera le creuset de cette vie qui ne s'éteint pas, victoire contre la mort venue le détrôner au jour de sa naissance.

Le Père Alexis Leproux, né en 1971, prêtre du diocèse de Paris depuis 1997, enseigne l'exégèse et la théologie à la faculté Notre-Dame du collège des Bernardins. Il exerce également son ministère auprès du monde étudiant et des jeunes professionnels (aumônerie de la Sorbonne et parcours EVEN). Ses recherches sur le livre de Sagesse l'ont conduit à se consacrer plus spécifiquement à l'alliance des cultures dans le milieu judéo-hellénistique de l'époque du Christ. Publication : Un discours de Sagesse. *Étude exégétique de Sagesse 7-8* (AnBib 167, Roma, 2007).

Prochain numéro
novembre-décembre 2013

La sainteté de l'Église

Thomas SÖDING

L'amitié avec Jésus

Un motif néo-testamentaire

Existe-t-il une amitié véritable parmi les hommes ? L'antiquité tout comme les Temps modernes en sont persuadés¹. Le désir d'amitié est profondément ancré en nous, et pas seulement chez les enfants : n'existe-t-il pas entre les hommes et les femmes, entre les époux, un amour qui n'est pas dominé par la sexualité, mais par la solidarité ? Qui ne fait concurrence ni à l'amour des parents, ni à celui des enfants, ni même à l'amour conjugal ? Existe-t-il une amitié d'élection qui repose sur la liberté, la sympathie et le penchant mutuels, qui ne nous oblige pas à renoncer à notre propre bonheur mais rend au contraire notre vie plus intense ? Ni l'antiquité, ni les temps modernes ne peuvent se passer du bonheur d'une telle amitié. C'est pourquoi toutes sortes de livres, anciens ou modernes sont remplis de récits d'expériences et de conseils pour aider à trouver ce bonheur. Existe-t-il aussi une véritable amitié entre Dieu et les hommes ? L'Antiquité n'en est absolument pas convaincue et les Temps modernes restent sceptiques à ce sujet. Dans quelle mesure Dieu s'intéresse-t-il à la vie d'un homme ? Dans quelle mesure aussi les hommes veulent-ils d'une proximité avec

1. K. TREU, Art. Freundschaft [Article Amitié] in RAC 8 (1972) p., 418-434 ; A. MÜLLER, Art. Freundschaft, HWPn2 (1972), pp. 1107-1107 ; J.-C. FRAISSE, *Philia. La notion d'amitié dans la philosophie antique*, Paris, 1974 ; O. KAISER «Lysis oder von der Freundschaft» (1980) in *Der Mensch unter seinem Schicksal* [L'homme sous l'emprise du destin], Studium zur Geschichte, Theologie und Gegenwartsbedeutung der Weisheit (BZAW 161 Berlin, 1985.

Dieu? Le thème de l'amitié de Dieu est brûlant². Mais comment celle-ci pourrait-elle être possible, sans blesser la divinité de Dieu et l'humanité de l'homme?

1. Les amis en Grèce

Dans l'*Éthique à Nicomaque*, Aristote a consacré plusieurs livres à l'amitié (*Éthique à Nicomaque*, VIII-IX). Le philosophe savait très bien combien l'engagement en politique, la vie de famille, l'exercice d'un bon métier ou un commerce prospère étaient choses importantes. Mais il savait aussi à quel point il est important pour l'homme d'avoir de bons amis. Il considère l'amitié comme une vertu nécessaire à la vie : « Sans amitié, personne ne voudrait vivre, même s'il possédait tous les biens. » (VII I, 1155a5f). Mais qu'est-ce donc que la véritable amitié?

a) Les trois sortes d'amitié

Aristote distingue trois sortes d'amitié : La première doit faire plaisir, la seconde rapporter quelque chose, la troisième faire le bien. Mais seule la troisième est l'amitié véritable : elle s'intéresse au bien. Les vrais bons amis ont le sens du bien, pour eux et l'un pour l'autre. Qu'il s'agisse de connaissances ou de joie de vivre, d'art et de sciences ou de technique et d'économie – tout ce qui est bien favorise la communion entre les hommes et se trouve favorisé et vécu plus intensément dans cette communion. Une véritable amitié peut aussi se développer entre partenaires commerciaux ou membres d'un même parti, d'une même association ou chez des collègues de travail. C'est d'autant mieux pour l'amitié et cela favorise la possibilité de faire aboutir la recherche des intérêts bien compris. D'une certaine manière, l'amitié est déjà en elle-même un grand bien. Elle peut exister pour elle-même, mais pas sous la forme d'un égoïsme plus grand, et partagé avec d'autres, mais sous celle d'une découverte réciproque et d'un renforcement de l'humanité, du sens du beau ou de la justice. À l'inverse de celles qui ne servent qu'à la recherche du plaisir, de l'augmentation des profits, ou la conquête du pouvoir, de telles amitiés ne nuisent à personne.

2. C'est la thèse de l'encyclique «*Deus Caritas est*». Bien que Benoît XVI ne traite pas le sujet de l'amour d'amitié, cependant il écrit au moment où, le regard tourné vers Jésus-Christ, il fonde l'unité de l'amour pour Dieu et pour le prochain : «son ami est mon ami (DCE 18)».

b) L'amitié dans la liberté.

La véritable amitié se distingue par son caractère libre. Ses amis, on les cherche et on les trouve. On ne nous les impose pas. Bien sûr, il faut cultiver l'amitié. On doit y investir du temps et de l'énergie. La véritable amitié suppose la communauté d'esprit. Il n'est pas nécessaire de passer beaucoup de temps ensemble, mais une amitié ne peut naître sans une véritable union spirituelle, un échange de vues animé, sans que l'on pense régulièrement l'un à l'autre et que l'on ait de la compassion l'un pour l'autre. L'amitié se caractérise aussi évidemment par les échanges mutuels. Sinon, le principe d'égalité qui la fonde en souffrirait. Ce que l'un fait pour l'autre, l'autre le ferait aussi en cas de nécessité. Les amis se doivent assistance mutuelle. On ne distingue pas le tien du mien, mais on donne ce dont l'ami a besoin. C'est effectivement dans le besoin qu'on reconnaît ses amis. Dans l'Antiquité, tous s'accordent pour dire que les vrais amis doivent être prêts à donner leur vie l'un pour l'autre. Le poème de Schiller « La caution » en est un très bel exemple.

c) L'amitié avec Dieu ?

Aristote approuve et encourage l'amitié entre les hommes, mais pour cette raison même, il doute qu'elle soit possible avec Dieu (*Éthique à Eudème*, 1244b, 5 et suivantes ; *Magna Moralia*, 1208b etc.). Il lui manquerait en effet cette égalité si essentielle à l'amitié. Il ne peut donc pas y avoir de relation amicale avec le premier moteur immobile. Et aussi humains que soient les dieux, ils sont cependant séparés des hommes ; ils doivent garder leurs distances ; ils ne peuvent pas avoir une véritable relation avec eux, sinon leur divinité en pâtirait.

Inversement, l'amitié entre les hommes est nécessaire, sinon les coups du destin leur seraient insupportables. Le caractère problématique de l'amitié avec Dieu vient justement de la liberté de l'homme. Une amitié avec Dieu ne pourrait exister que si Dieu et l'homme n'étaient pas concurrents. Mais les dieux de la Grèce font partie du même cosmos que les hommes. C'est la cause de l'apparition du mythe de Prométhée. Les hommes, qui doivent acquérir leur liberté contre les dieux, ne peuvent pas être leurs amis. Seuls des hommes qui recevraient cette liberté en cadeau de la part de Dieu pourraient se lier d'amitié avec lui sans renoncer à eux-mêmes.

2. Les amis en Israël

L'éthique de l'amitié en Israël correspond dans ses grandes lignes à celle de l'antiquité. L'amitié avec Dieu ne devient un problème ou une possibilité que dans le cadre du monothéisme.

a) La sagesse de l'amitié

Les deux amis les plus célèbres de la Bible sont David et Jonathan. Ils n'appartiennent pas à la même classe. David est un jeune homme plein d'avenir, Jonathan est fils de roi. Mais ce fils, pour le protéger de Saul (*1 Samuel* 18,3) conclut un pacte avec celui qui, plus tard, héritera du royaume de son propre père (*1 Samuel* 20,8). Sans le savoir, il agit conformément au plan de Dieu. Jonathan est celui qui donne, David celui qui reçoit. Jonathan s'est pris d'amitié pour David et « l'aime comme sa propre vie » (*1 Samuel* 18, 1-3 ; 20-17). Il le prouve par des actes. En concluant ce pacte, il fait cadeau à son ami de son manteau et de tout son équipement guerrier (*1 Samuel*, 18,4). Il n'aurait pas pu montrer sa confiance en son ami de manière plus explicite. Bien que Saul, son père, cherche à tuer David, il lui reste fidèle (*1 Samuel* 19,1-7 ; 20). David lui-même ne lui est pas seulement reconnaissant, il pleure de tout son être la mort de son ami, dont l'amitié lui était encore plus douce que l'amour d'une femme (*2 Samuel* 1,26). À cette histoire correspond la signification de l'amour d'amitié dans les écrits sapientiaux. Un ami doit être fidèle (*Proverbes* 18,24), fiable (*Proverbes* 17,17), rester constant dans l'adversité, ne doit pas être rancunier (*Proverbes* 10,12 ; 17,9), ne doit pas uniquement chercher à faire plaisir (*Proverbes* 27,5 et suivants). On retrouve aussi cette idée dans le livre de Ben Sirach. Il connaît cette communion et cette constance dans l'épreuve que représente une véritable amitié (*Siracide* 6,5-17 ; 12,8-12 ; 37,1-6), mais il lui donne aussi un caractère concret : le meilleur chemin pour y arriver est la crainte de Dieu et l'obéissance à la Loi. La véritable amitié repose sur la sagesse. Et qui est sage se cherche de bons amis.

b) L'amour pour Dieu comme amitié avec Lui ?

Cela vaut-il aussi pour notre relation avec Dieu³ ? L'Ancien Testament est réservé sur ce sujet. On doit craindre et aimer Dieu « de tout son cœur, de toute son âme et de toute sa force » (*Deutéronome* 6,4

3. Erik PETERSON, « Der Gottesfreund », dans *Zeitschrift für Kirchengeschichte* 42 (1923) p. 161-202.

et suivants), car Dieu aime son peuple. Mais Lui, le Seul et l'Unique, peut-il être l'ami des hommes? Et un homme peut-il être ami de Dieu? Ne serait-ce pas une manière de faire comme si l'homme et Dieu étaient semblables? La réticence de l'Ancien Testament est fondée. Dieu ne cherche pas à se faire semblable aux hommes : ceux-ci doivent reconnaître son caractère unique. Mais le caractère unique de Dieu est-il compatible avec quelque amitié que ce soit? Les relations peuvent très bien être asymétriques, mais la réciprocité qui en est le principe n'est-elle pas mise en échec par le monothéisme? On trouve cependant quelques textes dans l'Ancien Testament ou dans le judaïsme primitif qui parlent de l'amitié avec Dieu. Il s'agit de ceux qui se sont ouverts à la pensée et à la langue grecque, mais qui restent ajustés à la pensée biblique. Ils se trouvent confrontés au problème de savoir comment Dieu, s'il est l'un et l'unique, peut vraiment entrer en relation avec les hommes. Autrement dit : s'il existe un véritable amour entre Dieu et les hommes, ce que l'Ancien Testament ne se lasse pas d'affirmer, ne peut-il pas y avoir aussi une sorte d'amitié entre eux? C'est ce qu'affirme le roi Salomon. Dans le Livre de la Sagesse, le texte le plus récent de l'Ancien Testament, il loue le règne de la sagesse. Elle possède la toute-puissance : c'est pourquoi « elle renouvelle l'univers et, d'âge en âge passant en des âmes saintes, elle, en Dieu, fait des amis de Dieu et des prophètes (*Sagesse* 7,27 ; voir aussi 7,14). Il faut remarquer ici deux choses : Sans un intermédiaire, comme ici la Sagesse, une amitié avec Dieu est impossible ; de plus, elle est suscitée par Dieu lui-même, qui se sert de la Sagesse pour conclure une amitié avec les hommes. Qui voudrait avancer le caractère unique de Dieu comme argument contre la représentation de l'amitié avec Lui, ne tiendrait pas compte de sa toute puissance.

Cependant on peut se demander si, dans le Livre de la Sagesse, l'amitié peut « signifier plus que la proximité et l'amour de Dieu, et on peut se demander qui est « Dame Sagesse », sinon une déesse. » Philon d'Alexandrie va plus loin. Il a Abraham en tête. Peut-être part-il d'expressions – aux significations du reste très variées – tirées d'*Isaïe* 41,8 ou de *2 Chroniques* 20,7 (où la Vulgate écrit « ami », à l'inverse de la Septante) ; en tout cas, il se situe dans une tradition juive un peu plus répandue⁴, qui a laissé aussi des traces chez Jacques (*Jacques* 2,23) et chez Clément de Rome (*1 Clément* 10,1 ; 17,2). Il s'agit toujours ni plus ni moins d'une relation de confiance particulière qui repose

4. *Livre des Jubilés* 19,9 ; CD 3,2 ; *Apocalypse d'Abraham* 9,6 ; 10,6.

sur l'élection par Dieu et la foi d'Abraham. Philon se demande bien sûr comment cette amitié devient possible. Il résout l'obstacle de communication que pose le problème du monothéisme en appliquant au texte biblique une transformation théologique de type néo-platonicien. Dieu, dans son amour des hommes, ne prend pas directement contact avec l'homme, mais de manière indirecte par l'intermédiaire du Logos (*De cal.* 33), et les hommes qui ont accès à Dieu sont conduits simultanément hors d'eux-mêmes et dans une profondeur de leur âme qu'ils ne pourraient mesurer par eux-mêmes. L'amitié avec Dieu conduit donc hors du monde, mais aussi dans une obéissance beaucoup plus profonde à la loi. Philon peut ainsi montrer que le rêve des Grecs d'une relation amicale au divin n'est pas déçu dans la relation au Dieu unique et vrai ; mais il laisse bien des questions ouvertes ; celle par exemple de la relation de Dieu au Logos et de la relation corps, âme et esprit chez l'homme.

3. Les amis de Jésus

Dans le Nouveau Testament, l'amitié est moins une question d'éthique que d'ecclésiologie. Elle trouve sa source dans la christologie. Il existe une amitié avec Jésus, le Fils de Dieu fait homme. Ici l'amitié avec Dieu et celle entre les hommes coïncident. C'est de celle-là que résultent les amitiés dans l'Église.

a) L'amitié dans l'Église

Le Nouveau Testament ne nie pas l'éthique de l'amitié ; mais la question est bien plus de savoir où se trouve l'amitié véritable. La réponse décisive est : dans la communauté. Jésus prophétise que ses disciples feront l'expérience d'être trahis par leurs amis (*Luc* 21,16). Le fait qu'Hérode et Pilate deviennent « amis » le jour de la crucifixion de Jésus (*Luc* 23,12) montre toute l'étendue de leur cynisme. Il existe certes l'amitié d'hospitalité (*Romains* 12,13 ; *1 Timothée* 3,2 ; *Tite* 1,8 ; *Hébreux* 13, 2 ; *1 Pierre* 4,9) présente aussi bien entendue en dehors de la communauté des disciples ; c'est sur elle que compte Jésus, quand, envoyés en mission, les apôtres n'ont pas le droit d'emporter quoi que ce soit pour la route et doivent frapper à la première porte venue (*Marc* 6,6b-13). Les Actes des Apôtres ne taisent pas non plus le fait que Paul a eu des amis non chrétiens et parmi eux des hauts fonctionnaires de la province d'Asie (*Actes des Apôtres* 19,31 ; 28,7). Mais à une époque où les chrétiens étaient poursuivis en tant que minorité, soupçonnés de fanatisme, et

traités de fous, l'unité interne des communautés revêtait une grande importance. Celles-ci n'étaient pas unies pour des raisons ethniques, sociales ou culturelles, mais seulement par la foi et l'espérance communes (*Tite* 3,15). La conversion est un acte de la liberté.

Celui qui croit dit avec la même intensité « je » et « nous ». Pour cette raison – mais rarement dans le Nouveau Testament – la communauté des croyants est une et appelée non sans raison « l'amitié ». Paul cite des maximes de l'éthique de l'amitié pour caractériser la vie interne de la communauté : « Portez les fardeaux les uns des autres » (*Galates* 6,2) ; « Réjouissez-vous avec qui est dans la joie, pleurez avec qui pleure » (*Romains* 12,15)⁵ ; « Mettez le comble à ma joie par l'accord de vos sentiments » (*Philippiens* 2,2)⁶ ; Luc voit dans la communauté primitive la réalisation de l'idéal antique de la communion amicale : « La multitude des croyants n'avait qu'un cœur et qu'une âme » (*Actes des Apôtres* 4,32)⁷. La communauté de Jean aussi se considère comme un groupe d'amis. « Tes amis te saluent, salue les nôtres chacun par son nom ! » (*3 Jean* 15).

On peut se demander si l'idée d'amitié n'était plausible que pour les petits groupes des commencements de l'Église. En effet, elle est quelque chose de personnel, qui ne supporte pas l'anonymat. Les cercles d'amis courent aussi facilement le danger de l'exclusion des autres. Mais les racines de l'amitié ecclésiale sont très profondes. Elles trouvent leur fondement dans la compréhension néo-testamentaire de la communauté. La « *Koinonia* » est un mot-clef de l'ecclésiologie de Saint Paul. La communauté des croyants entre eux doit en effet sa force à la présence constante d'un troisième dans cette alliance : c'est Jésus-Christ qui donne aux croyants de participer à sa propre vie et qui suscite ainsi leur communion d'Esprit. Et celle-ci se réalise de la manière la plus profonde dans l'Eucharistie (*1 Corinthiens* 10,16). Jean introduit le thème de l'amitié dans le grand développement de sa théologie de l'*agapé*, qui provient de l'amour entre le Père et le Fils, pour mener à la participation des croyants à cet amour par la force de l'Esprit saint.

5. Ménélas dit dans l'*Iphigénie en Aulide* d'EURIPIDE : « Pleurer avec l'ami est un devoir » (408).

6. Le souci commun pour Epaphrodite tombé malade est un devoir d'amitié ; voir Rainer METZNER, « In aller Freundschaft, ein frühchristlicher Fall freundschaftlicher Gemeinschaft (Phil. 2,25-30) », dans *New Testament Studies* 48 (2002) 111-131.

7. Thomas SÖDING, *Blick zurück nach vorn. Bilder lebendige Gemeinden im Neuen Testament*, Freiburg-Basel-Wien 1997, pp. 81-88.

b) *Jésus comme ami*

La christologie se révèle ainsi être la clef de l'ecclésiologie de l'amitié. Le quatrième évangéliste la met en relation avec l'action même de Jésus. C'est dans Saint Jean que se révèle le plus clairement les amitiés que Jésus a nouées. Un de ses amis, qui n'appartient pas au cercle de ses disciples, est Lazare, qu'il pleure et qu'il fait sortir du tombeau (*Jean* 11,3-11). Dans les synoptiques, ses opposants le traitent « d'ami des publicains et des pécheurs » (*Matthieu* 11,19 ; *Luc* 7,34) – et ne savent pas à quel point ils ont raison ! Mais ce qui est décisif, c'est que Jésus considère aussi ses disciples comme des amis. Luc aborde aussi ce motif, mais plutôt en passant (*Luc* 12,14). Chez Jean, il est thématiqué⁸. Le passage clé qui concerne cette question se trouve dans le deuxième discours sacerdotal. Après le lavement des pieds (*Jean* 13,9), dans le premier discours d'adieu (*Jean* 14), Jésus leur ôte la crainte de se retrouver seuls quand il ira vers le Père, en leur révélant qu'il est lui-même « le chemin, la vérité et la vie » (*Jean* 14,6). Ensuite — probablement apparu en complément de la rédaction du texte johannique — il leur explique comment ils peuvent vivre dans le monde sans sa présence charnelle, mais mus par son Esprit (*Jean* 15). Ce qui est décisif, c'est la constance de son amour, qui doit se refléter dans leur amour mutuel : « Voici mon commandement : vous aimer les uns les autres, comme je vous ai aimés » (*Jean* 15,12)⁹.

Jésus est le modèle dans la manière d'aimer, mais il n'est pas que cela : son amour fonde l'amour des disciples, et bien plus encore, son amour produit l'amour des disciples et s'exprime dans le leur, même s'il n'est jamais absorbé en lui. Jésus modifie leur statut. Du statut d'esclave, ils passent à celui d'ami : « Je ne vous appelle plus serviteurs, car le serviteur ne sait pas ce que fait son maître ; mais je vous appelle amis, parce que tout ce que j'ai entendu de mon Père, je vous l'ai fait connaître (*Jean* 15,15). Lorsque Jésus n'appelle plus ses disciples serviteurs, mais amis, il ne change pas seulement leur dénomination, il métamorphose en même temps leur vie. Ils sont « serviteurs » en tant qu'ils doivent reconnaître Jésus comme leur maître. Autrement aucun envoi n'est possible (*Jean* 13,16). Que Jésus soit seul le Maître, la détresse, la misère, la mort et le besoin de salut des hommes le reflètent à l'envi. Mais lorsque Jésus nomme les

8. SCHNACKENBURG, *Freundschaft mit Jesus*, Freiburg -Basel – Wien, 1995.

9. Thomas SÖDING, *Jesus und die Kirche. Was sagt das Neue Testament ?*, Freiburg – Basel – Wien, 2007.

«serviteurs» ses «amis», ils le sont vraiment. Lui, le Seigneur et le Maître, (*Jean* 13,10), leur a lavé les pieds et les a ainsi «purifiés» (*Jean* 13,10). Sans l'amitié que leur donne Jésus, ils ne peuvent pas avoir part à la mission, dont il parle dans la phrase qui suit immédiatement (*Jean* 15,16); mais cette participation à sa mission est nécessaire, non pour que les disciples se dorent au soleil de l'amour de Dieu, mais pour que les hommes à qui ils apportent la parole de Dieu ne soient en aucun cas désavantagés par rapport à ceux que Jésus a véritablement rencontrés. Tous dépendent de l'amour tout entier de Dieu et ont le droit d'en faire l'expérience. Le changement de statut, qui signifie un changement de l'être, remonte, d'après *Jean* 15,15, au fait que Jésus a révélé aux disciples ce que le Père lui-même lui a révélé (*Jean* 1,18). Cependant, cette révélation n'est pas seulement une information, mais le message de l'amour de Dieu pour le monde, qui s'atteste dans l'amour du Fils (*Jean* 3,16). Cet amour inclut la mort de Jésus, et s'y exprime même totalement. Ce n'est sûrement pas un hasard si Jésus parle de son amitié pour ses disciples dans son discours d'adieu. Son discours porte l'empreinte de sa mort prochaine, et la dépasse. «Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis» (*Jean* 15,13).

Cette parole est une citation de l'éthique hellénistique de l'amitié, mais elle fait exploser cette topique. Les Grecs, aussi bien que les chrétiens, connaissent ce service propitiatoire exclusif de l'amitié : Un ami meurt à la place de son ami pour lui éviter la mort. Mais le rôle propitiatoire du Christ est inclusif. Ses disciples meurent avec lui – c'est pourquoi ils ressusciteront aussi avec lui – et possèdent déjà, d'après *Jean*, la vie éternelle. En Grèce, la mort que subissent les amis l'un pour l'autre est due au caractère tragique de la vie, puisque la plupart des conflits par nature insolubles entre les dieux se retrouvent sur terre et que les hommes y sont mêlés. C'est pourquoi la mort que subit l'ami à la place de son ami n'est que remise pour celui-ci à plus tard. Mais Jésus l'a supprimée. Il est l'ami qui meurt pour ses amis, afin que ses amis vivent. Il est le Bon Pasteur qui donne sa vie pour ses brebis (*Jean* 10).

L'amour de Jésus ne vaut pas seulement pour ceux qui sont déjà ses amis ; bien plus, c'est lui qui fait d'eux ses amis en attestant de ce qu'il dit par toute sa vie, jusqu'à la mort. C'est pourquoi il n'existe qu'une contradiction apparente avec le caractère relatif que saint Paul attribue à l'éthique de l'amitié dans *Romains* 5,5 et suivants. Dans ce passage, l'Apôtre réfléchit sur le fait qu'on peut espérer que parmi les hommes quelqu'un puisse mourir pour un Bien, tandis que Dieu a

donné son fils aux hommes, alors qu'ils étaient encore ses ennemis. Chez saint Jean, l'amour d'amitié vise l'effet produit par la réconciliation : l'amitié avec Dieu qui est suscitée par la fréquentation de la personne de Jésus.

Dans la théologie de saint Jean, en effet, l'amitié avec Dieu se produit sous la forme de l'amitié avec Jésus.

Que cette amitié existe ne dépend pas uniquement de la toute puissance de Dieu, mais aussi de sa bonté infinie : dans l'amour qu'il ne se contente pas de donner, mais qu'il est lui-même (*1 Jean* 4,8). C'est dans la rencontre de Jésus que jaillit aussi l'amitié humaine, contaminée par Jésus, qui contracte une amitié avec les siens. C'est un véritable échange, aussi radicale que puisse être l'asymétrie de cette relation, parce que Jésus lui-même déclare que les disciples sont ses amis. L'amitié de Jésus, scellée dans sa mort, est si profonde, qu'il fait de « serviteurs » des hommes libres qui peuvent alors aimer et devenir dans leur amour de Dieu, non seulement des objets de sa grâce, mais des sujets capables de répondre à cette amitié et ainsi la renforcer.

c) « *M'aimes-tu ?* »

Les disciples répondent-ils à l'amitié de Jésus pour eux ? Saint Jean approfondit ce thème en prenant l'exemple de Pierre.

Lorsque Jésus, au cours de la cène, annonce sa mort et, indirectement, le martyre de Pierre (*Jean* 13,36), celui-ci déclare, en toute bonne conscience, mais dans une totale méconnaissance de la situation : « Je donnerai ma vie pour toi » (*Jean* 13,38). Par rapport à la tradition des synoptiques où Pierre se déclare prêt à mourir avec Jésus (*Marc* 14,31), l'expression johannique représente une intensification remarquable. L'évangéliste ironise sur cet idéal de l'amitié. Pierre reconnaît que Jésus veut se montrer son ami et donner sa vie pour lui – et croit pouvoir le priver de lui rendre ce service par amitié. Il ne pouvait plus mal comprendre qui est Jésus et qui il est lui-même, ce que celui-ci doit faire pour lui et ce qu'il a le droit de recevoir de lui. La suite est rapidement racontée : chez saint Jean aussi, Pierre renie son maître (*Jean* 13,38 ; 18,15-18 et suivants). Que cette triste fin ne soit cependant pas une entrave à un nouveau commencement est justement le résultat de ce service de l'amitié rendu par Jésus. Il faudra, bien sûr, attendre la troisième apparition de Jésus ressuscité au lac de Tibériade pour venir à bout de ce traumatisme.

Tout comme Pierre a renié trois fois son maître, Jésus demande trois fois à son disciple s'il l'aime (*Jean* 21,15 et suivants). L'évangéliste

joue ici sur les verbes : Jésus pose deux fois la question en utilisant le verbe *agapeo* ; Pierre répond toujours par *phileo*. La différence sémantique est minime. Mais dans la langue des deux Testaments *agape* désigne avant tout l'amour de Dieu pour son peuple, auquel répond l'amour de son peuple pour Lui et pour le prochain ; *philia*, en revanche, désigne l'amour d'amitié. Jésus questionne ainsi Pierre sur son *agape*, parce que dans son amour pour Lui, c'est l'amour pour Dieu qui doit demeurer en lui, amour auquel il est appelé de la manière la plus pressante, en tant que pasteur institué par Jésus. Quand Pierre répond à Jésus en l'assurant de son amitié, il a encore à l'esprit sa promesse impossible à tenir, de donner sa vie pour lui. Au troisième dialogue seulement, question et réponse sont en totale harmonie.

Jésus questionne encore, et Pierre, qui ne refoule plus le regret qu'il a d'avoir été faible, assure Jésus de son amitié. Pierre mourra martyr, comme Jésus le prophétise (*Jean* 21,18 et suivants). Il donnera sa vie pour Jésus — non pour lui épargner la mort, mais pour pouvoir prendre part à sa mort et à sa résurrection.

Pierre, le premier des Apôtres, n'est pas seulement le pasteur du troupeau de Jésus, mais aussi un modèle pour tous ceux qui le suivent. Chez Pierre il devient clair que l'amitié avec Dieu se présente de manière chrétienne dans son amitié avec Jésus — parce que le verbe de Dieu s'est fait homme et que le Fils de Dieu a donné sa vie pour la rédemption des hommes. Dans cette amitié, comme dans toute autre, il s'agit d'être, fidèle, prêt à s'engager pour l'autre. Dans cette amitié se révèle aussi la liberté, car c'est la vérité de Jésus qui délivre (*Jean* 8,32). C'est une relation d'amitié radicalement inégale, mais infiniment transcendée, car Jésus est homme ; mais c'est aussi une amitié radicalement semblable, infiniment transcendée elle aussi, car cet homme est « Dieu », comme le confesse Thomas (*Jean* 20,28). Cette amitié ne peut pas se trouver en concurrence avec l'amitié humaine. Mais, elle peut agir et se montrer dans toutes ces amitiés, à commencer par celles de la communauté des croyants.

Traduit de l'allemand par Françoise Brague.

Titre original : Freundschaft mit Jesus. Ein neutestamentliches Motiv

Thomas Söding, né en 1956, études de théologie, de germanistique et d'histoire à Münster ; enseigne à Hildesheim et à Münster ; Professeur de théologie biblique à l'Université de Wuppertal. Membre de la rédaction de « *Communio* » de langue allemande.

Eberhard SCHOCKENHOFF

L'amour ou l'amitié de l'homme avec Dieu

La doctrine de la charité selon Thomas d'Aquin

Le traité sur l'amour, par lequel Thomas achève, dans la *Somme théologique*, l'ensemble de son canon sur la vertu, s'ouvre par le thème fondamental, donnant ainsi à l'ensemble de la doctrine thomasienne de la charité son caractère propre et son audacieuse originalité. Thomas se demande si l'amour de l'homme pour Dieu, la troisième et la plus élevée des vertus théologiques, est au sens strict une *amicitia*, amitié de l'homme créé avec le Dieu infini. Aucun théologien médiéval avant lui n'a osé aller aussi loin dans l'application de la conception de l'amitié issue de l'éthique aristotélicienne à l'analyse spéculative de l'amour de Dieu que ne l'a fait Thomas depuis que, jeune *magister sententiarum*, il a élaboré pour la première fois de façon autonome le cœur de sa doctrine de la vertu¹. Pas plus le Lombard que l'un de ses commentateurs ne s'y est risqué, même pas Albert le Grand, le maître de Thomas, qui suit leur exemple et parle de *caritas*, sans la considérer comme amitié avec Dieu. Thomas lui-même trahit la crainte que la pensée éprouve devant ce lien si étroit et si intimement confiant de l'homme avec le Dieu infini qui excède radicalement toutes les limites naturelles. Les très nombreuses occurrences de tournures telles [que] *aliqua* et *quaedam*, ajoutées aux termes centraux et porteurs de toute sa pensée, qui figurent encore dans sa version finale (S. th., II-II q. 23, a.1) et produisent un style volontairement heurté, montrent que Thomas demeure conscient des limites de toute compréhension

1. *III Sent.* d. 27 q. 2 a. 1.

théologique. Derrière ces discrètes particules, souvent utilisées dans le sens purement technique d'une limitation, se cache l'écho, dans le langage, de la nécessité d'une profonde transformation du concept aristotélicien, dont Thomas est de plus en plus conscient au fur et à mesure qu'il tente, à l'aide de ce concept, de saisir le secret de la vocation de l'homme à la communion avec la vie divine. Les textes des différentes périodes créatrices restituent l'histoire de la croissance intellectuelle d'une idée que Thomas avait depuis le début à l'esprit, mais – et telle est la particularité de la réception du concept aristotélicien d'amitié dans le cadre d'une théorie de la *caritas* – dont il reconnaît de façon toujours plus pénétrante le caractère incomparable et singulier, au fur et à mesure qu'elle s'impose à l'arrière-plan de son analyse théologique de l'amour de Dieu. Le premier article de la *quaestio* 23 dans la *Secunda secundae* est, dans l'ensemble de l'œuvre thomasiennne, le texte qui introduit à la conception de l'amitié de la façon la plus brève tout en prenant en compte, avec la précision conceptuelle la plus aiguë, la particularité de l'amitié divine qui traverse toute analogie avec les relations humaines d'amitié.

Caritas et amicitia

C'est la comparaison du début et de la fin de la réflexion thomasiennne sur la *caritas*, telle que nous la rencontrons dans les deux textes suivants : 3 Sent.d. 27 q. 2a.1 et S. th. II-II, q. 23, a.1, qui est la plus éclairante. Dans le commentaire des *Sentences*, Thomas développe la pensée de l'amitié à partir d'une longue exposition des différentes formes d'amour. *L'amicitia* lui apparaît dans ce contexte comme la figure la plus parfaite de la réalisation de l'*amor*, parce qu'elle recèle en elle toutes les manières possibles de l'accomplir. Elle comprend aussi bien le désir de l'ami, que la bienveillance à son égard et la disposition à lui faire du bien. Mais elle s'exprime avant tout dans la vie commune, faite d'échanges réciproques, que mènent les amis ainsi que dans la conscience de leur amitié. C'est parce qu'elle repose sur une libre décision des amis que *l'amicitia* se distingue de l'amour passionnel. Les éléments spécifiques de l'amitié, permettant de qualifier plus précisément le concept d'*amor* qui est à son fondement, sont ainsi d'après Thomas, qui se rattache ici de loin à Aristote, premièrement la *réciprocité* des relations de l'amour amical, deuxièmement la *connaissance commune* que chacun en a, troisièmement le *libre choix* réciproque de chacun des

L'amour ou l'amitié de l'homme avec Dieu

deux amis². Le concept ainsi défini de l'amitié comprend également selon lui l'amour de Dieu par lequel Dieu et l'homme s'aiment réciproquement et selon *1 Jean* 1,7 forment une communauté d'amour réciproque³. Sur quoi une telle communauté de vie entre Dieu et l'homme est-elle fondée et comment est-elle en général possible, alors qu'elle est vouée par Aristote à un discours mythique et ne peut être pensée de manière strictement philosophique⁴? Thomas pose certes brièvement ces questions dans le commentaire des *Sentences* et y répond tout aussi brièvement⁵, mais la question n'est pas encore reconnue comme une problématique autonome, qui croît à partir de la pensée de l'amitié dans la doctrine de la charité. L'amour de Dieu est simplement l'amitié de l'homme avec Dieu à la façon dont chaque amitié apparaît comme une possibilité par excellence de l'amour. Ce qui en fait une *amicitia ad Deum* particulière, différente de toutes les autres amitiés humaines, c'est seulement la particularité de l'ami divin, qui est pour l'homme supérieur à tout ce qui est précieux et cher, et qui, de ce fait, – Thomas utilise une fois de plus le jeu de mot autour des concepts latins *carus* et *caritas* – est aimé d'une amitié particulièrement chère, celle de la *caritas*⁶. L'article correspondant de la *Somme théologique*, qui précède l'ensemble de la doctrine de l'amour de Dieu, commence immédiatement avec la question *utrum caritas sit amicitia*, et néglige l'examen des éléments de la définition, qui, à partir de *l'amor*, forment le concept spécifique de l'amitié, examen entrepris dans le commentaire des *Sentences* sous le titre *quid sit caritas*. De ce qui est exigé de l'amitié par le commentaire des *Sentences*, comme de l'*Éthique*, ne sont plus nommés que la *benevolentia* et une certaine *mutua amatio*⁷; seul l'amour amical bienveillant, qui approuve le bien fait pour l'amour de l'ami et qui provoque une réponse de la même intégrité, peut être rapproché de la signification théologique de la *caritas*. Quant à la troisième condition, nouvelle par rapport aux passages déjà cités du commentaire des *Sentences*, c'est une idée qui se trouve déjà dans un *quodlibetum* et un commentaire de Paul dans la *Secunda Secundae*⁸, mais qui est comptée pour la première fois au nombre des déterminations

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*

4. *Éthique à Nicomaque* 1179 a 23; dans le commentaire de l'*EN* par S. Thomas, X, 13, n° 2133-2135.

5. *III Sent.d.* 27 q. 2 a. 1 s.c.

6. *Ibid.* Ad 7.

7. *S. th.* II-II, q. 23, a 1.

8. *Qdl.* I q. 4 a. 3 ad. 1.

essentielles de l'amitié divine. La bienveillance réciproque entre Dieu et l'homme, qui est l'expression de la *caritas*, exige de son côté un fondement qui la soutient et la rend possible, et sur laquelle seule l'échange de la vie commune peut s'accomplir. Thomas découvre le fondement recherché et indispensable de l'amour divin, qui laisse surgir une modalité de l'amitié radicalement différente de toutes les autres relations d'amitié humaines, dans ce qu'il nomme une *aliqua communicatio hominis ad Deum*, dans une communication et communauté dont l'essence consiste en ce que Dieu nous offre sa propre béatitude et nous appelle à la participation à sa vie divine⁹.

« *Aliqua communicatio hominis ad Deum* »

Le concept de *communicatio*, désormais placé au centre de toute l'analyse et qui porte la signification théologique de la *caritas* comme amitié avec Dieu, vient aussi bien de Paul que de sa caution philosophique, Aristote. Dans le texte paulinien *I Corinthiens* 1,9, cité dans la Somme théologique II-II, q. 23, a1, le terme *koinonia*, accompagné d'un génitif subjectif, décrit la participation des croyants au Christ et l'étroite communauté de vie qui unit les chrétiens au Fils. C'est dans une communauté de vie particulière – mais cependant toujours des hommes entre eux – qu'Aristote fonde lui aussi l'essence des différentes amitiés. L'exercice en commun de la navigation ou de la guerre, mais aussi le cours naturel de la vie d'une famille ou de la *polis*, créent une *philia* entre les hommes, qui s'établit entre eux selon le type de leur communauté¹⁰. Thomas relie la pensée paulinienne de la vocation de tous les croyants à une communauté de vie avec le Fils à la remarque aristotélicienne qui voue l'amitié des gens de la mer, des soldats, des artisans et des nomades à un vivre-ensemble politique chaque fois différent, faisant ainsi surgir dans son exception l'amitié de l'homme avec Dieu, fondée sur la communauté avec la béatitude éternelle de Dieu, et différente ainsi de tous les autres rapports sociaux d'amitié. L'amour de Dieu éveille à une *communicatio* qui n'est comparable à aucune relation humaine et qui n'est pas déductible des aspirations les plus hautes de la vie des créatures, *communicatio* dans laquelle le Dieu infini s'ouvre à l'homme dans la plénitude de sa vie bienheureuse et l'appelle à l'amitié. C'est ainsi qu'elle est, au plein sens du terme et selon la stricte précision du

9. *S. th.* II-II, q. 23, a. 1.

10. *Éthique à Nicomaque* 1159 b24-1160 a 30.

concept aristotélicien, une amitié. Mais elle est en même temps une amitié très particulière, qui, à partir d'un fondement créé par Dieu lui-même, réalise l'essence et la détermination de l'amitié.

Une amitié entre les dieux et les hommes ?

L'importance assignée par Thomas à la *communicatio* qui rend possible l'amitié de l'homme avec Dieu ne peut se comprendre qu'à la condition de voir dans sa théorie de la *caritas* l'arrière-plan de l'analyse aristotélicienne de l'amitié et de se demander en quel sens la communication par Dieu de sa vie divine revêt précisément la fonction de la *koinônia*, pour Aristote caractéristique de toute amitié. Il ne va en effet pas du tout de soi, pour le philosophe, de parler d'une amitié entre les dieux et les hommes, puisque l'amitié véritable et achevée ne se trouve d'abord qu'entre ceux de même rang, qui se correspondent selon l'honneur, la vertu et la position sociale¹¹. Aristote connaît certes aussi les amitiés qui reposent sur une supériorité de l'un des deux amis, comme celle qu'on trouve entre les parents et leurs enfants, entre le souverain et ses sujets et surtout entre les plus âgés et les plus jeunes, mais même dans ces cas, le postulat de l'égalité est vérifié, au moins au sens d'un amour proportionné, de telle sorte que celui qui est de rang plus élevé soit davantage aimé¹². Mais là où une telle proportion n'est plus respectée, aucune amitié n'est plus possible : si la distance est trop grande, la volonté d'un être-ensemble amical et d'une intimité consciente disparaît également. Cela est déjà sensible dans le rapport aux rois et devient très manifeste, selon Aristote, dans le rapport aux dieux. À leur égard il n'y a que respect et reconnaissance, mais pas de sentiment d'amitié ni d'amour. Leur supériorité les relègue dans un éloignement tel qu'ils ne peuvent s'approcher des hommes, ni les hommes se tourner vers eux¹³. Les dieux peuvent certes aimer les hommes, particulièrement leur sagesse et leurs vertus, mais ce qu'ils aiment en eux, c'est seulement l'accomplissement de la pensée dans l'esprit humain, la pensée de soi-même de la divinité, qui se pense elle-même, se contemple dans le *nous* de l'homme comme en un miroir et y trouve de la joie. Mais il ne s'agit pas là de l'amitié, qui brise le cercle de la vie individuelle et atteint l'autre pour lui-même,

11. *Éthique à Nicomaque* 1157 b37-1158 b 1.

12. *EN* 1158b 23-26.

13. *EN* 1158 b35-1159 a 6.

pour lui vouloir du bien. Si les amis humains ont surtout pour rôle de se soutenir dans l'exercice de la vertu et de s'aider mutuellement sur le chemin de la réalisation de soi, par l'exemple de l'acte moralement bon, comment alors la divinité parfaite, illimitée dans son autarcie, peut-elle être un ami pour l'homme¹⁴? L'idéal aristotélien de l'amitié n'est pas celui de l'aide offerte aux inférieurs, ni de l'effort exigeant vers la perfection du supérieur; elle n'est, s'il est permis d'employer des concepts si lourds de sens et en même temps si mal compris, ni *éros* ni *agapè*, mais un troisième concept, singulier et irréductible: c'est précisément la *philia*, amour du semblable pour le semblable et échange entre pairs. Ce n'est pas pour Thomas une mince affaire, que de penser la vertu théologale de l'amour de Dieu par une coordination conceptuelle de la conception de l'amitié qu'il rapporte, dans son commentaire de l'*Éthique*, avec une fidélité presque scrupuleuse à l'original philosophique. Les quelques notations «lyriques» d'Aristote concernant l'amour entre les dieux et les hommes sont comprises, par une extrême extension de sens, comme analogie avec la *caritas*¹⁵, mais lorsque le théologien s'en tient à la dure école de l'analyse philosophique et ne connaît plus que la rigueur du concept gagné à force de scruter le texte, il ne peut alors, à l'appui de ses réflexions sur l'éventuelle amitié entre les dieux et les hommes que noter: *non adhuc remanet talis amicitia, de qua loquimur*, là où l'éloignement entre les partenaires de l'amour est trop grand, alors disparaît le concept d'amitié dont parle Aristote¹⁶.

Un coup d'œil à Nietzsche et Kant

Mais comment l'amitié entre Dieu et l'homme doit elle être pensée, si cela est impossible au sein du modèle aristotélien? La portée conceptuelle de l'extension thomasienne de l'amour comme amitié avec le Dieu infini se révèle le mieux à travers la comparaison avec les deux critiques les plus puissantes de l'éthique chrétienne, c'est-à-dire avec la destruction radicale, par Nietzsche, de la tradition morale européenne et avec le reproche adressé par Kant à une morale de la rétribution¹⁷. La réception théologique du concept aristotélien

14. EN 1179 a23-29.

15. EN 1179 a 30-31 (Commentaire de S. THOMAS X, 13, n° 2134.

16. *Commentaire* de S. THOMAS, VIII, 7, n° 2134.

17. Voir à ce sujet E. SCHOCKENHOFF, *Grundlegung der Ethik. Ein theologischer Entwurf*, Freiburg in Breisgau 2007, 557 sqq.

L'amour ou l'amitié de l'homme avec Dieu

de l'amitié par Thomas transforme radicalement le caractère de la morale : elle n'est plus d'abord exigence adressée à l'homme, mais la réponse de l'homme à l'amour de Dieu, qui l'a précédé, elle n'est pas obéissance à une loi de la raison impersonnelle, mais amitié de l'homme avec Dieu. La délimitation par rapport à la philosophie moderne de la valeur peut également s'exprimer ainsi : la morale chrétienne n'enseigne pas l'amour de l'idée du bien, mais l'amour de Dieu et des hommes¹⁸.

Cette différenciation réduit à néant l'objection adressée par Nietzsche à la pensée abstraite et impersonnelle qu'il croit reconnaître dans les différentes expressions de la philosophie morale européenne, de Platon à Kant : « La "vertu", le "devoir", le "bien en soi", le "bien avec le caractère de l'impersonnalité et de la généralité" – chimères dans lesquelles s'exprime le déclin, l'ultime exténuation de la vie, la chinoiserie de Königsberg¹⁹. » Nietzsche lui-même comprend la dérision de la morale rationnelle kantienne comme une malédiction jetée sur le christianisme et son éthique, comme le montre le sous-titre de son œuvre, *L'Antéchrist*. Il ignore cependant combien il est, malgré lui, proche de l'éthique chrétienne et de sa représentation du bien suprême pour l'homme. L'audace de son rêve du surhomme, qui fait exploser les limites de la forme humaine de la vie, montre, en dépit d'une indéniable distance vis-à-vis de la doctrine morale du christianisme, une surprenante affinité avec la conception de l'amitié de l'homme mortel avec le Dieu vivant, qui condense selon Thomas l'essentiel de l'éthique chrétienne.

L'autocommunication de Dieu comme fondement de l'amitié

La vie morale ne peut en effet être pensée comme amitié avec Dieu que si l'homme y est élevé au-dessus de son existence naturelle vers un être nouveau, qui dépasse ses propres forces. Une conception théologique qui pense l'action éthique de l'homme dans des

18. Même pour Max Scheler, le critique le plus virulent du caractère non personnel d'une morale philosophique rationnelle, une amitié entre Dieu et l'homme n'est pas pensable. L'idée de Dieu ne peut être selon lui envisagée comme modèle, puisqu'il est contradictoire « qu'une personne finie prenne une personne infinie elle-même comme modèle ou bien même seulement pour pur archétype de tels modèles » (*Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Bern, 1954, 573).

19. F. NIETZSCHE, *L'antéchrist*, n° 11.

catégories personnelles, comme amitié avec Dieu, suppose un réel supplément d'être et une réelle élévation de l'homme, un dépassement de soi, qui ne trouve de repos qu'en Dieu lui-même. Thomas a pensé l'ultime atteinte de la cible visée par l'homme et l'accomplissement suprême de son désir dans la communauté définitive avec Dieu, et cela avec une logique si inexorable, qu'elle réduit à néant le rêve du surhomme. C'est pourquoi il ne recule pas devant cet énoncé : « L'amour est une vertu de l'homme, non en tant qu'il est homme, mais pour autant qu'il devient lui-même, par la participation à la grâce de Dieu, Dieu et fils de Dieu²⁰. »

Le Dieu infini lui-même, à l'image duquel l'homme est créé, est en même temps la fin ultime de son action. La foi rend l'homme conscient de ce rapport à Dieu. En le reconnaissant comme sa fin ultime, il porte déjà en lui, de façon inchoative, la vie éternelle, à laquelle il est appelé dans la communauté avec Dieu²¹. Par l'espérance, il s'élève immédiatement jusqu'à la toute – puissance de Dieu et obtient ainsi la force de surmonter les obstacles de son chemin de vie terrestre²². Dans sa théorie éthique et théologique de l'amour, Thomas fait un pas de plus en pensant le lien de l'homme au Dieu de sa foi et de son espérance comme amitié. Si Dieu se donne à connaître à l'homme dans la foi et dans l'espérance, chaque fois d'un point de vue particulier (comme vérité première ou aide toute puissante), alors l'amour s'élève vers lui sans la moindre limitation : « L'amour atteint Dieu tel qu'il est en lui-même²³. » Dans l'amour, Dieu devient l'ami de l'homme et l'homme, séparé de lui par une distance infinie, devient l'ami de Dieu. Par l'amour, l'homme est conduit dès maintenant au-delà de lui-même dans « une certaine communauté de l'homme avec Dieu » (*aliqua communicatio hominis ad Deum*), qui apparaît pour autant que le Dieu trinitaire appelle l'homme à la participation à sa vie divine²⁴. Le terme *communicatio* se traduit de la façon la plus satisfaisante, dans son aspect dynamique et transitif, par un concept cher au langage théologique actuel, celui d'autocommunication de Dieu. La performance intellectuelle de Thomas consiste en ce qu'il interprète le concept de *communicatio*,

20. *De Caritate* 2, 15 : « Caritas non est virtus hominis in quantum est homo, sed in quantum per participationem gratiae fit Deus et filius Dei. »

21. *S. th.* II-II, q. 4, a.1.

22. *S. th.* II-II, q. 17, a. 2-6.

23. *S. th.* II-II, q. 23, a. 6.

24. *S. th.* II-II 23-1. « Cum igitur sit aliqua communicatio hominis ad Deum secundum quod nobis suam beatitudinem communicat, super hac communicatione oportet aliquam amicitiam fundari. »

L'amour ou l'amitié de l'homme avec Dieu

qui traduit le mot grec *koinônia*, à l'aide de l'image du Dieu biblique, ce qui lui permet de penser cette similitude dont l'absence excluait pour Aristote une amitié entre les dieux et les hommes²⁵. Le Dieu biblique n'est ni le premier moteur immobile, ni la pensée la plus haute, qui ne contemple dans l'esprit fini que son être propre. Il est le Dieu d'amour qui se languit de la communauté avec les hommes et cherche à vivre en commun et à échanger avec eux. Thomas ne craint pas de décrire le désir que Dieu éprouve de l'homme par les termes de *societas*, *convivere* et *conversatio*, qui sont empruntés au domaine de la communication confiante entre les hommes²⁶.

Le Dieu trinitaire pose lui-même les fondations à partir desquelles l'amitié de l'homme peut s'élever vers lui, en descendant jusqu'à lui dans l'Incarnation du Fils et en se faisant semblable à l'homme dans l'abaissement de son amour. En tant que Dieu se fait semblable à l'homme, l'homme est élevé à la ressemblance avec Dieu ; par le mouvement d'abaissement de l'amour divin, une nouvelle dignité est offerte à la vie humaine dans le secret de l'Incarnation, qui la rend digne de l'amour et de l'amitié de Dieu. Thomas ne pense pas l'amour que l'homme porte à Dieu et à son prochain comme amitié avec Dieu au prix de la suppression de la ressemblance exigée par Aristote entre les amis, de telle sorte que le concept de l'amitié ne pourrait plus être appliqué que de façon métaphorique à la relation entre Dieu et l'homme. Il pense bien plutôt l'action de Dieu sur l'homme et son efficacité dans la création, l'incarnation et l'élection, de telle sorte que Dieu produit par son initiative la ressemblance nécessaire à l'amitié avec l'homme. L'amour créateur de Dieu emporte l'homme jusqu'à lui dans la communauté de sa vie indestructible et lui donne cette excellence et cette dignité qui seules rendent possibles l'amitié avec lui.

La participation active à l'action de Dieu dans le monde

Comment comprendre l'idée que la fin ultime de l'acte moral réside dans l'amitié avec Dieu ? Idéalement pas autrement que ce que nous attendons de l'amitié entre hommes. Nous devenons amis

25. *EN VIII*, 9 (1158 b 35-1159 a 6).

26. *Sent.* 32,2 et, à ce sujet, E. SCHOCKENHOFF, "The Theological Virtue of Charity (IIa IIae, qq 23-46)", in St. J. Pope (dir.), *The Ethics of Aquinas*, Washington 2002, 244-258, en particulier 246 sqq.

lorsque nous voulons aux autres du bien, que nous partageons notre vie avec eux et que nous faisons nôtres leurs fins et leurs désirs. Ce n'est pas différent de ce qui se produit dans l'amitié de l'homme avec Dieu : nous considérons sa cause comme la nôtre et nous mettons à sa disposition pour son action dans le monde – non pas par nos propres forces, mais parce que nous en sommes rendus capables par son appel et sa grâce. La pensée de l'autocommunication de Dieu permet à l'éthique chrétienne de penser l'action morale de l'homme comme une participation active à l'action de Dieu dans le monde : Dieu n'agit dans le monde que par notre action, qu'il soutient et produit dans son amour créateur. Parce que l'amour éternel de Dieu est auto-communication de Dieu à l'homme, celui-ci est élevé à un nouveau pouvoir-être, qui le conduit au-delà de lui-même. Puisque l'homme, dans son amitié avec Dieu, dépasse les limites de son existence naturelle, l'éthique chrétienne repose elle aussi sur la représentation d'une intensification ultime de la vie – certes pas l'intensification d'un souffle de vie dionysien et pulsionnel, mais l'accomplissement de ce qui caractérise l'homme dans son humanité : sa capacité à aimer Dieu et son prochain et à suivre, par sa pensée, ses sentiments et son action, la lumière de la raison. L'homme nouveau, qui est appelé à l'amitié avec Dieu, se transcende lui-même, non pas par la projection de son propre moi dans la démesure, mais en brisant le cercle éternel de ses désirs propres et en se mettant à la disposition de Dieu en vue de son action dans le monde. Tel est cet entrelacement paradoxal de la vie perdue et de la vie gagnée, d'après la logique de l'Évangile caractéristique du chemin de l'amour (*Marc 8,35* : « Qui veut sauver sa vie la perdra, mais qui perd sa vie pour moi et pour l'Évangile la sauvera »), selon lequel l'homme ne trouve son accomplissement ultime que dans un engagement spontané et désintéressé pour la cause de Dieu. L'image biblique de l'homme nouveau nous met sous les yeux un but vers lequel nous cheminons par l'ensemble de notre vie. Mais cette image est supérieure au rêve du surhomme, en ce qu'elle ne doit pas nier le passé de l'existence terrestre avec ses privations et ses manques douloureux, mais peut aussi regarder en face et sans illusions ses côtés sombres.

Le soupçon de la morale de la rétribution

La théorie d'un bonheur originel, par lequel l'homme se trouve sur le chemin de l'amour pensé comme amitié avec Dieu, s'oppose au soupçon selon lequel l'éthique chrétienne reposerait sur un

L'amour ou l'amitié de l'homme avec Dieu

ressentiment contre la vie et un mépris du bonheur fragile qu'elle peut apporter à l'homme fini. Mais en repoussant cette mécompréhension, l'éthique chrétienne ne tombe-t-elle pas sous le soupçon opposé d'une morale de la rétribution orientée vers l'au-delà ? Le caractère eudémoniste de la morale chrétienne peut-il être compris de façon à exclure une stratégie égoïste du salut et de l'attente de la récompense ?

Pour autant que le chemin de l'amour relie dès cette vie l'homme au Dieu trinitaire comme à sa fin ultime, celui-ci reçoit en vérité dans l'amour sa « récompense » : la présence de Dieu comme *summum bonum*, bien suprême, par laquelle la vie éternelle est dès maintenant saisie de façon inchoative. Le chemin de l'amour n'enseigne pourtant aucune morale de la rétribution au sens d'une compensation extérieure, étrangère à l'amour, de son engagement. Dans la mesure où l'homme reconnaît Dieu comme sa fin ultime et son bien suprême, qui est digne d'être aimé pour lui-même, il atteint, par le dévouement à ce bien et à sa réalisation effective, l'accomplissement le plus haut de son humanité. Le dévouement à Dieu et l'accomplissement de ceux qui aiment ne s'opposent pas, ce sont deux aspects de la même réalité, qui se réunissent en un amour pensé comme achevé. C'est pourquoi la relation dans laquelle le bonheur consiste en l'action de l'amour et en les vertus qui le rendent efficace, ne doit pas être comprise à la façon d'une relation entre fin et moyens. L'action de l'amour n'est pas le moyen d'autres fins, ni une stratégie en vue de planifier le bonheur personnel. Il en est de même pour la dépendance entre la vertu et le bonheur, qui ne doit pas être saisie de façon instrumentale, mais de façon seulement modale : nous n'agissons pas de façon vertueuse *pour* être heureux, mais nous sommes heureux *parce que* nous avons tenté de mener une vie vertueuse. Le chemin d'une vie menée selon la raison, sur lequel l'homme se laisse conduire vers le bien par l'amour de Dieu, doit alors, et alors seulement, être présupposé, ou, pour le dire mieux encore : il est même le chemin du bonheur fragile que l'homme peut atteindre péniblement dans son existence terrestre.

Il faut de plus rappeler que l'éthique chrétienne ne considère pas le bonheur fiable comme le but immanent des efforts humains, mais comme l'expression de la fidélité de Dieu à sa promesse. Tandis que, dans l'éthique philosophique, la pensée de la vie réussie condense la fin ultime de la vie d'un homme, fin à partir de laquelle ses actions singulières peuvent être comprises comme parties plus ou moins heureuses d'un plan de vie d'ensemble, le concept de la *beatitudo* au sein de l'éthique chrétienne est moins un concept moral que

théologique. La pratique humaine ne trouve pas son ultime point d'unité dans un but immanent, mais elle s'accomplit dans la communauté avec Dieu, seul bien qui comble véritablement. Grâce au caractère transcendant de la *beatitudo*, qui est anticipé dès cette vie dans l'amitié avec Dieu, l'éthique chrétienne peut regarder en face même la fragilité du bonheur terrestre et l'expérience de l'échec humain, sans donner la parole à une vision tragique du monde. Pourtant le chemin de l'homme vers Dieu ne doit pas être pensé comme la préparation de l'accueil après la mort d'une félicité future, comme le suppose le reproche d'une morale de la rétribution orientée vers l'au-delà. L'homme atteint bien plutôt, dans l'amitié avec Dieu, dès la vie terrestre un bonheur originel qui le conduira, de sa forme actuelle imparfaite, à une perfection eschatologique. Parce que le bonheur terrestre est menacé par des maux de toute sorte et par les coups imprévisibles de la destinée, l'homme, pour qui le bonheur parfait est accompagné de la certitude qu'il durera toujours, ne peut pas accéder dans son existence terrestre à l'expérience de ce bonheur parfait²⁷. Pourtant, celui-ci lui est toujours ouvert sur le mode d'une anticipation originelle, pourvu qu'il se dirige vers son but ultime dans la foi, l'espérance et l'amour et qu'il construise son action sur ses principes. Le soupçon de la morale de la rétribution méconnaît au contraire que la présence du bien suprême manifesté dans des catégories personnelles ne prend en considération aucune récompense étrangère, extérieure au chemin de l'amour. L'être-présent de Dieu doit bien plutôt être pensé comme le bien suprême, de telle sorte que l'amour atteint son but propre et que l'accomplissement de l'homme conforme à son essence ne consiste en rien d'autre si ce n'est en cette tension constante vers le but de l'amour. Dans les catégories de l'analyse de l'action selon Thomas, cela peut être traduit ainsi : l'être-présent du but inspire de la joie et suscite du bonheur, mais cette joie et ce bonheur ne sont pas les motifs de la tension vers le but. Seul le bien suprême, qui comble sans cesse son effort, peut être pour l'homme le but suprême²⁸. Et pourtant le désir de parvenir au repos n'est pas le bien espéré, mais à l'inverse le repos et la joie surviennent parce que le bien parfait est présent. Qui veut parler de l'amour doit parler du bonheur qu'il suscite, sinon il n'y a pas d'autre issue. Cela ne veut cependant pas dire que l'amour aime seulement en vue du bonheur qui lui est promis.

27. R. LEONHARDT, entre autres 208.

28. *S. th.* I-II, q. 2, a. 7 : « Bonum enim quod est ultimus finis, est bonum perfectum complens appetitum. »

L'amour ou l'amitié de l'homme avec Dieu

Parce que le reproche d'eudémonisme adressé à l'éthique chrétienne méconnaît le caractère désintéressé de la *visio beatifica*, la pensée biblique selon laquelle Dieu est l'« héritage » et l'éternelle « récompense » des justes (*Psaume* 16,5 ; *Sagesse* 5,15, *Luc* 12,32), est nécessairement comprise, à tort, comme expression d'une morale égoïste de la rétribution. À quel point cela rend peu justice à l'éthique biblique, c'est ce qui apparaît clairement à travers le fait que la croyance à l'immortalité ne s'est développée dans l'Ancien Testament que de façon secondaire et très tard. Ce n'est pas l'attente d'une récompense future qui est au fondement de cette croyance, celle-ci est bien plutôt une expression de l'espoir que la communion avec le Dieu vivant se poursuive au-delà de la mort²⁹. L'homme biblique n'espère pas obtenir *quelque chose* grâce à l'aide de Dieu, mais il espère *Dieu lui-même*. Il ne veut pas s'assurer de l'aide future de son Dieu grâce à une vie vertueuse, mais il croit avec confiance que même la mort ne le séparera pas du Dieu qui est déjà maintenant le bien suprême de sa vie. C'est pourquoi on trouve dans la dernière strophe du poème célèbre d'Angelus Silesius *Je veux t'aimer, ma force* :

« Je veux t'aimer, ma couronne/ Je veux t'aimer mon Dieu/ Je veux
t'aimer sans récompense/ Même dans la plus grande misère/ Je veux
t'aimer, la plus belle des lumières/ Jusqu'à ce que mon cœur se brise³⁰. »

À l'inverse, l'espoir en Dieu que Kant exprime sous forme d'un postulat transforme non seulement le rapport de la moralité et du bonheur, mais aussi la pensée de Dieu elle-même. Dieu n'est plus pour Kant l'accomplissement et le bien suprême de l'homme, mais seulement l'auxiliaire supérieur de la fin morale du monde qu'il est nécessaire de penser pour que l'action morale ait un sens. Parce qu'il n'y a dans ce monde fini aucun équilibre juste de la moralité et du bonheur, Kant doit postuler un être tout-puissant en tant qu'auteur d'un ordre du monde juste dans l'au-delà. Paradoxalement, le reproche selon lequel l'homme a besoin de l'aide de Dieu seulement dans l'au-delà s'applique bien plutôt à la construction philosophique d'un espoir exprimé par un postulat qu'à la pensée de Dieu présente dans l'éthique chrétienne. La raison humaine ne peut pas accepter qu'une ultime contradiction demeure entre la vie morale et le bien

29. G. GRESHAKE- J. KREMER, *Resurrectio mortuorum. Zum theologischen Verständnis der leiblichen Auferstehung*, Darmstadt 1986, 59-110.

30. *Geistliches Wunderhorn*. Grosse deutsche Kirchenlieder, éd. H. Becker (dir.), Munich, 2003, 2^e éd. 292. Dans la version de 1657, on trouve : « Ich will dich lieben sonder Lohne » (= ohne Lohn, sans récompense).

effectif de l'homme. Être digne du bonheur mais ne pas y participer rend la destinée de l'homme inacceptable. C'est pourquoi Kant place la tension vers le bonheur, qui ne peut en aucun cas constituer dans la vie terrestre la motivation de la moralité, à la fin de la vie morale, lorsqu'il exige, pour la vie de l'homme après la mort, un équilibre de la moralité et du bonheur en tant qu'objet d'un espoir rationnel³¹.

L'espoir du bonheur ne doit pas nous inciter à la vie morale, mais, si l'action morale n'est pas pensée comme dépourvue de tout sens, cet espoir ne doit pas non plus être éternellement déçu. Kant prétendait avoir sauvé la pensée chrétienne de Dieu sous forme d'une croyance rationnelle philosophique et d'un espoir exprimés par un postulat. Il a cependant en même temps transformé la représentation biblique de Dieu en la soumettant au critère de l'importance de la pratique, par la tentative de fonder la religion sur l'éthique. Dans ce cadre fonctionnel, Dieu ne peut être compris que comme garantie extérieure du bonheur, tandis que, selon la compréhension biblique, c'est sa présence éternelle elle-même qui constitue le bonheur indestructible de l'humanité.

La déviation de l'éthique chrétienne

On ne peut certes pas nier que la mauvaise interprétation, dont nous venons de parler, des fondements eudémonistes de l'éthique chrétienne, a non seulement influencé sa perception extérieure par la critique moderne de la religion, mais a également modelé, durant des siècles, le style de l'annonce morale de l'Église et la compréhension, par beaucoup de croyants, de leur religion. Les conséquences de l'espoir de pouvoir acheter le ciel par l'accomplissement du devoir moral sont aujourd'hui encore présentes dans les textes des prières de l'Église. C'est ainsi qu'on tombe dans le missel officiel en langue allemande, prescrit comme « authentique » pour l'usage liturgique, sur la traduction suivante de l'oraison du jour (pour le 25^e dimanche du temps ordinaire), qui est de plusieurs points de vue fautive et infidèle :

« Dieu saint, tu nous as donné le commandement de t'aimer et d'aimer notre prochain, comme accomplissement de toute la loi. Donne nous la force de suivre fidèlement ce commandement, afin que nous obtenions ainsi la vie éternelle. »

31. *La Critique de la raison pratique*, I, livre II, ch. II, V, « L'existence de Dieu comme postulat de la raison pure pratique ».

L'amour ou l'amitié de l'homme avec Dieu

La première phrase de cette oraison liturgique, après l'adresse solennelle au Dieu saint, résume à nouveau tous les commandements particuliers dans le double commandement biblique de l'amour de Dieu et du prochain. La seconde phrase donne l'impression que l'espoir en la vie éternelle tient lieu dans la morale chrétienne de motif subjectif de l'accomplissement du commandement de l'amour («afin que nous obtenions ainsi la vie éternelle»). La traduction de cette oraison n'est-elle pas une preuve éclatante de la justesse de la critique philosophique adressée à la prétendue morale de la rétribution chrétienne ? Il vaut la peine de jeter un coup d'œil sur l'original latin. La langue de prière formellement juste des oraisons romaines est ici liée à la plus grande précision de la pensée :

«Deus, qui sacrae legis omnia constituta/in tua et proximi dilectione posuisti, /da nobis, ut, tua praecepta servantes,/ad vitam mereamur pervenire perpetuam.»

Ce qui est demandé, dans cette prière, ce n'est pas ici immédiatement la vie éternelle comme objet direct de notre espoir, mais que nous méritions («mereamur») de parvenir à la vie éternelle. En s'inspirant librement de Kant, on peut traduire : «Donne nous d'être dignes de parvenir à la vie éternelle.» L'important est ici que ce qui est demandé n'est pas d'obtenir une possession («la vie éternelle»), mais de se diriger vers la fin qu'est l'amour («de parvenir à la vie éternelle»). Plus précisément, il s'agit que nous devenions dignes, par la miséricorde de Dieu, de parvenir au but qu'est la vie éternelle. Cela ne se produit pas seulement après notre mort, par une intervention miraculeuse du Dieu tout-puissant, mais pour autant que nous suivons déjà le précepte de Jésus d'aimer Dieu et notre prochain. Littéralement, la construction participiale latine «tua praecepta servantes» devrait se traduire de la façon suivante : «Donne nous, à nous qui suivons tes commandements, de mériter...». Telle pourrait être une restitution adaptée au rythme de la prière liturgique et qui exprime correctement le sens eschatologique de l'éthique chrétienne :

«Dieu saint, tu nous as donné le commandement de t'aimer et d'aimer notre prochain, toute la loi étant ainsi accomplie. Donne-nous d'être dignes de parvenir à la vie éternelle en suivant tes commandements.»

Le contenu correctement retranscrit de cette prière est en accord avec l'analyse éthique et théologique de la structure de l'action morale du chrétien et avec son résumé dans le double commandement de

THÈME _____ **Eberhard Schockenhoff**

l'amour de Dieu et du prochain. La demande ne concerne pas en effet un équilibre dans l'au-delà comme compensation d'une vie manquée et trop courte ; ce qui est demandé, c'est que les croyants soient dignes d'un bonheur indestructible dans la communion infinie avec le Dieu infini. Cela ne peut se produire que s'ils s'efforcent de suivre fidèlement, avec l'aide de Dieu, le commandement de l'amour de Dieu et du prochain. Ainsi, dès maintenant, commence – la structure proleptique de l'espérance chrétienne exprime le caractère eschatologique de cette éthique – la vie éternelle, indestructible, qui s'accomplit pour toujours dans l'existence après la mort. L'espoir de la vie éternelle trouve déjà sur terre son accomplissement dans l'action de l'amour, qui, en tant qu'amitié avec Dieu, ne peut plus attendre d'autre récompense que celle de son propre achèvement.

*Traduit de l'allemand par Marie-Christine Gillet-Challiol.
Titre original : Die Liebe als Freundschaft des Menschen mit Gott*

Eberhard Schockenhoff, né en 1953 à Stuttgart. De 1972 à 1979, studium de théologie à Tübingen et à Rome, ordonné prêtre en 1978. De 1979 à 1982, charges pastorales. De 1990 à 1994 : professeur de théologie morale à l'université de Regensburg. Depuis 1994, professeur de théologie morale à l'université de Fribourg en Breisgau. Éditeur du *Zeitschrift für medizinische Ethik*. Membre du conseil national d'éthique.

Michel ZINK

Amour et amitié dans les lettres médiévales

Achille et Patrocle. Tristan et Iseut. Le couple emblématique de l'amitié est antique. Le couple emblématique de l'amour est médiéval. Si l'on pense les civilisations à travers leur imaginaire poétique, l'amitié est du côté de l'Antiquité, l'amour du côté du Moyen Âge.

Dichotomie aussi fausse, bien entendu, que l'est toute généralisation. Il est vrai cependant que le Moyen Âge, tout en poursuivant la réflexion antique sur l'amitié, doit l'intégrer à l'idée chrétienne de l'amour. La conséquence est que, si l'Antiquité avait cherché une rencontre de l'amour et de l'amitié dans l'éros, le Moyen Âge voit la rencontre de l'amour et de l'amitié dans une vision synthétique de l'amour qui en englobe toutes les formes et qui est subordonnée à l'amour divin.

Ce qui est également vrai, c'est que le Moyen Âge a été contraint de fonder la poésie sur l'amour avant de définir l'amour à travers la poésie. Car si le mot célèbre « L'amour, cette invention du XII^e siècle¹ » est excessif et galvaudé, il reste que l'amour a été au Moyen Âge la grande affaire aussi bien de la poésie que de la foi.

Pourquoi parler de la poésie et pourquoi commencer par elle ? Parce que ce sont les questions posées à la poésie par la foi chrétienne qui l'ont contrainte, d'abord à se mettre en cause, puis à faire

1. L'expression appartient à Henri-Irénée Marrou, qui intitule ainsi un des chapitres de son livre (écrit sous le pseudonyme de Henri Davenson) : H. DAVENSON, *Les troubadours*, Paris, Seuil, 1961, pp. 96-108.

de l'amour son grand sujet et à entrer ainsi en résonance avec la réflexion théologique et morale sur la nature et les formes de l'amour en y incluant l'amitié.

L'Antiquité païenne, comme la plupart des civilisations, fait de la poésie un médium du sacré. Le poète est inspiré par Apollon ou par les Muses. Il compose sous l'effet du *thumós*, du *furor poeticus*. Mais le Dieu chrétien s'est incarné. S'il a parlé directement aux hommes, si l'on a consigné ses paroles et relaté ses actes, si l'Esprit saint anime chaque baptisé, à quoi bon la poésie ? Elle n'est pas seulement inutile. Elle est condamnée comme mensongère, et doublement mensongère. Mensongère, car elle est associée à la mythologie, c'est-à-dire aux récits controvés d'une religion de l'erreur, au point qu'en ancien français le mot « poète » désigne longtemps un prêtre du paganisme. Mensongère, car elle use d'un langage, non pas direct, mais orné, figuré, contourné de par la nature même du mètre : au VII^e siècle, Isidore de Séville dans ses *Étymologies* rapproche *prosa* de *pro(r)sum*, « en ligne droite », et sait que *versus* est de la même racine que *vertere*, « tourner² ». La poésie devra lutter pour retrouver une légitimité, à travers son lien avec la musique, qui voyait la sienne assurée par les lois mathématiques et par la musique céleste, et à travers l'exemple des psaumes de David³.

Ne pouvant plus attribuer l'inspiration poétique à un *enthousiasme* sacré, le Moyen Âge chrétien lui trouve une autre source : l'amour. C'est ainsi que l'amour devient à cette époque, comme il l'est encore pour nous, le grand sujet de la poésie, alors que dans l'Antiquité la poésie érotique ou élégiaque était un genre mineur au regard de l'épopée et de la tragédie.

Cette poésie d'amour, c'est d'abord celle des troubadours de langue d'oc, cultivée dans cette même langue, avant que s'imposent les langues locales, en Catalogne et dans l'Italie septentrionale, imitée en français par les trouvères, en allemand par les Minnesänger, dont le nom même signifie « chanteurs d'amour ». C'est elle qui inspire la trame et l'esprit des romans courtois. C'est elle qui marquera de façon extraordinairement profonde et durable toute la civilisation européenne.

Les chansons des troubadours s'interrogent avec anxiété et subtilité sur la nature de l'amour. Une nature définie par une insatisfaction

2. ISIDORI Hispalensis Episcopi, *Etymologiarum sive Originum libri XX*, by W.M. Lindsay, New York, Oxford University Press, 1989 [1911], I, 38-39.

3. M. ZINK, *Poésie et conversion au Moyen Âge*, Paris, PUF, 2003, en part. le chapitre IV, « La beauté parle de Dieu. De la musique à la poésie », pp. 99-121.

essentielle, celle du désir inassouvi, mais aussi celle née de la peur de l'assouvissement, et encore celle de la projection envieuse sur la jouissance de l'autre. Insatisfaction essentielle qui fait de l'amour un sentiment contradictoire, où l'exaltation et l'abattement, la joie et la souffrance sont indissociables. La poésie des troubadours cherche à rendre cette tension et cette contradiction par un style lui-même tendu, une syntaxe torturée ou rompue, des sonorités rugueuses, des mots rares, une métrique complexe.

C'est une poésie de la passion amoureuse. Mais le monde médiéval est trop imprégné d'esprit chrétien pour que le questionnement sur la nature de l'éros ne le confronte pas à toutes les autres formes de l'amour. Une confrontation elle-même marquée d'inquiétude, parfois de véhémence, qui apparaît dès les premiers troubadours, au début du XII^e siècle, mais qui trouve surtout un cadre poétique adapté à son objet dans la seconde moitié du XIII^e siècle.

Au milieu d'invectives et de fulminations souvent violentes, parfois grossières, dont la signification n'est pas toujours limpide, le troubadour Marcabru distingue avec une insistance répétitive l'amour (*amor*) du vulgaire appétit sexuel qu'il nomme *amar* (l'infinif du verbe aimer utilisé comme substantif)⁴. *L'amor* ne semble exclure à ses yeux ni la passion amoureuse ni même la sexualité, mais il les sublime par une exigence de noble élévation et les englobe dans l'amour total qui est le commandement de Dieu et la loi de la nature. C'est pourquoi il s'exprime dans le *trobar naturau*⁵, la composition poétique qui obéit à la nature, car on considère à cette époque, que l'authenticité d'un poème se juge à la similitude entre sa manière et son objet. Contemporain de saint Bernard, Marcabru est marqué par la spiritualité cistercienne⁶. Mais il n'est pas le seul à manifester de telles préoccupations. Dans les premières années du XIII^e siècle, une chanson de Guiraut de Calanson distingue « les

4. Voir, par exemple, la chanson *L'iverns vai e'l temps s'aizina* («L'hiver s'en va et le temps devient plaisant»; *BdT* 293.31), dans l'édition des œuvres complètes du troubadour: *Marcabru: A Critical Edition*, by S. Gaunt, R. Harvey and L. Paterson, Cambridge, D.S. Brewer, 2000, XXXI, p. 388-401.

5. *Lo vers comens cant vei del fau* («Je commence mon vers lorsque je vois du hêtre...»); *BdT* 293.33), v. 7: *Marcabru...*, XXXIII, p. 418.

6. Comme l'a bien montré Aurelio Roncaglia dans ses nombreuses contributions portant sur Marcabru et sa poétique: voir, par ex., A. RONCAGLIA, «Riflessi di posizioni cistercensi nella poesia del XII secolo», dans *I Cistercensi e il Lazio. Atti delle giornate dell'Istituto di storia dell'arte dell'Università di Roma (17-21 maggio 1977)*, Roma, Istituto di Storia dell'Arte, 1978, p. 11-22, repris dans *La Lirica*, a cura di L. Formisano, Bologna, Il Mulino, 1990, pp.257-282.

trois tiers de l'amour⁷». Le commentaire de cette chanson, jugée obscure, fera l'objet d'un concours organisé par le comte Henri II de Rodez en 1280. Unique concurrent, parmi les quatre participants, à présenter son texte, le montpelliérain Guiraut Riquier, explique dans une *Expositio* de près de mille vers que le plus grand tiers de l'amour est l'amour divin, le plus petit le désir érotique⁸.

En cette fin du XIII^e siècle, Guiraut Riquier, poète aux fortes préoccupations religieuses, voit dans la chanson de son prédécesseur cette approche globale de toutes les formes de l'amour à laquelle se mesurent à son époque des poètes d'un tout autre souffle que lui. Le XIII^e siècle, dit-on, est celui des sommes et de l'organisation du savoir. Ce trait se vérifie même en poésie. On voit apparaître une poésie ample, récitée et non chantée comme celle des troubadours, prenant sa source, non dans le lyrisme d'amour, mais dans la poésie morale et religieuse dont le caractère personnel se marque par une sorte de mise en scène effusive du moi ; une poésie, enfin, dont le sens se livre volontiers sous le voile de l'allégorie. C'est elle qui prend en charge, non plus seulement l'aveu du désir amoureux, mais la réflexion sur la nature de l'amour, sa diversité, son unité, son sens.

Ainsi, l'exact contemporain et presque compatriote de Guiraut Riquier, le juriste de Béziers Matfre Ermengaud, peut-être d'obédience franciscaine, compose à la fin des années 1280 un *Bréviaire d'Amour* de plus de 35 000 vers, passant en revue toutes les formes d'amour (amour de Dieu, du prochain, des parents pour leurs enfants et des enfants pour les parents, amour de chacun pour ses parents, pour ses amis), et termine par le « périlleux traité de l'amour des dames », consistant pour l'essentiel en citations et commentaires des chansons des troubadours⁹. Au début du texte, une grande miniature qui figure dans l'ensemble des manuscrits et fait donc partie de l'ouvrage représente allégoriquement toutes les formes de l'amour.

7. C'est la chanson *Celeis cui am de cor e de saber* (« À celle que j'aime du cœur et de l'esprit » ; *BdT* 243.2), publiée par W. Ernst, « Die Lieder des provenzalischen Trobadors Guiraut von Calanso », dans *Romanische Forschungen*, 44, 1930, p. 255-406, VII (une nouvelle édition est en préparation, par les soins de Richard Straub). Pour une traduction française voir M. ZINK, *Le Tiers d'amour. Un roman des troubadours*, Paris, Éditions de Fallois, 1998, pp. 162-163.

8. Éd. J. Linskill, *Les épîtres de Guiraut Riquier, troubadour du XIII^e siècle*, Liège, Association Internationale d'Études Occitanes, 1985, pp. 273-330.

9. Éd. *Le « Breviari d'Amor » de Matfre Ermengaud*, par P.T. Ricketts, 5 vol., Brill, Leiden – Association Internationale d'Études Occitanes – Royal Holloway, London – Brepols, Turnhout, 1976-2011. *Le perilhos tractatz d'amor de donas* occupe les v. 27791-34597 du poème (t. I et V de l'édition de Ricketts).

L'œuvre poétique majeure qui au XIII^e siècle s'interroge sur la nature de l'amour est, bien entendu, vers 1270-1280 le *Roman de la Rose* de Jean de Meun qui, subvertissant le récit allégorique courtois de Guillaume de Lorris (1215-1230) dont il prend la suite, passe en revue toutes les formes de l'amour en abordant toutes les grandes questions théologiques, philosophiques, morales et sociales de son temps pour s'achever en hymne à la gloire de la reproduction, œuvre de Nature, la « chambrière de Dieu »¹⁰. Le leurre de l'amour courtois n'est là que pour favoriser la véritable mission de l'amour : assurer la survie de l'espèce. L'œuvre connaîtra un succès sans équivalent dans la littérature vernaculaire française. Comme l'a relevé Geneviève Brunel-Lobrichon, on la voit à la fin du Moyen Âge remplacer le *Bréviaire d'Amour* dans les bibliothèques des lettrés méridionaux, preuve, non seulement que la langue d'oïl gagnait sur la langue d'oc, mais aussi que les deux poèmes étaient considérés comme traitant d'un objet analogue.

Au tournant du XIV^e et du XV^e siècle, le *Roman de la Rose* sera vivement attaqué par les moralistes qui lui reprochent son obscénité (Jean Gerson) et par les femmes qui lui reprochent sa misogynie (Christine de Pizan), tandis que les pré-humanistes (Jean de Montreuil, les frères Col) prennent sa défense¹¹. Au vrai, l'éloge provocant de la sexualité n'empêche pas le poème de s'achever, juste avant la défloration osée de la rose, sur un éloge du jardin de l'Agneau, qui l'emporte sur le jardin de Plaisir et d'Amour, cadre où se joue la conquête de la rose. Le but ultime de Nature, en favorisant la reproduction, est de conduire les créatures vers l'amour du créateur.

Même dans le sulfureux *Roman de la Rose* se manifeste ainsi le souci de parcourir la gamme entière de l'amour, du désir érotique à l'amour de Dieu. Entre les deux, que trouve-t-on ? La charité et l'amour du prochain, bien entendu. Mais aussi « l'amour naturel ». Mais aussi l'amitié.

Ce que le Moyen Âge appelle l'amour naturel, c'est l'amour des parents pour leurs enfants et des enfants pour leurs parents,

10. Éd. Guillaume de Lorris et Jean de Meun, *Le Roman de la Rose*, par A. Strubel, Paris, Librairie Générale Française [Le livre de poche – Lettres gothiques], 1992. La continuation de Jean de Meun commence au v. 4059.

11. Les textes impliqués dans ce débat ont été publiés et commentés dans E. HICKS, *Le débat sur le « Roman de la Rose »*. Christine de Pisan, Jean Gerson, Jean de Montreuil, Gontier et Pierre Col, Paris, Champion, 1977, et dans Christine de Pisan et al., *Debat of the « Romance of the Rose »*, by D.F. Hult, Chicago, University of Chicago Press, 2010. Pour une traduction de ces textes en français moderne voir *Le débat sur le « Roman de la Rose »*, par Virginie Greene, Paris, Champion, 2006.

éventuellement étendu à la famille élargie¹². C'est probablement lui que la chanson de Guiraut de Calanson désigne comme le deuxième tiers de l'amour. Cet amour a la particularité de tenir à la chair et au sang, tout en échappant à l'éros. C'est du moins ce que l'on pensait en ces temps heureux. Il n'est évidemment pas condamné, mais il est regardé avec une certaine méfiance car, s'il est excessif, il détourne de Dieu. Le Seigneur n'invite-t-il pas à quitter pour lui père, mère, frères et sœurs en même temps que les biens matériels? N'ordonne-t-il pas de laisser les morts enterrer les morts? Ne place-t-il pas, quand on lui dit que sa mère et ses frères le demandent, l'union spirituelle avec ceux qui font la volonté de son Père au-dessus des liens du sang?

C'est pourquoi, dans la hiérarchie de l'amour, l'amitié est placée au-dessus de l'amour naturel : elle est plus *désincarnée*. Elle est loin, cependant, de l'être totalement et toujours. « L'amitié spirituelle » est un idéal proposé en modèle plus que la réalité quotidienne. L'ancien français désigne très fréquemment les amis par l'expression « amis charnels » (en y incluant, il est vrai, parfois la parentèle)¹³. L'amitié tient à la chair, non biologiquement comme le font, de façon certes différente, l'éros et l'amour naturel, mais parce qu'elle est portée par une affectivité et par des intérêts, dans tous les sens du terme, qui l'attachent à ce monde. L'*exemplum* des trois amis, dont il existe des versions très nombreuses¹⁴, enseigne que les amis charnels ne peuvent rien pour l'âme menacée par la damnation. Mais la littérature fait de l'amour pour les amis charnels l'attachement le plus honorable qui puisse lier en ce monde et celui dont la rupture par la mort peut sans honte être avouée douloureuse.

C'est ainsi que l'amitié trouve sa place dans une littérature qui ne paraît occupée que d'amour. Ce n'est pas qu'elle ait jamais été oubliée, pas plus que l'a jamais été le *De Amicitia* de Cicéron, très diffusé et constamment médité. Comme l'amour, elle est à la fois un thème de la poésie et un objet de la méditation chrétienne.

Un thème de la poésie à travers les nombreux couples d'amis que mettent en scène chansons de geste et romans : Roland et Olivier

12. M. ZINK, « L'amour naturel de Guillaume de Saint-Thierry aux derniers troubadours », dans *Journal des Savants*, juillet-décembre 2001, pp. 321-349.

13. Sur cette expression voir M. BLOCH, *La société féodale*, Paris, Albin Michel, 1939, pp. 183-184.

14. On le trouve, entre autres, chez Vincent de Beauvais, chez Jacques de Voragine, dans les *Gesta Romanorum* en latin, chez Jean de Condé et dans *Barlaam et Josaphat*. Pour l'analyse de cet *exemplum* – et sur l'emploi des récits exemplaires dans la prédication – M. ZINK, *La prédication en langue romane avant 1300*, Paris, Champion, 1982, p. 264.

dans la *Chanson de Roland*, Raoul et Bernier, dont l'amitié se transforme en haine mortelle, dans *Raoul de Cambrai*, Tristan et Kaherdin, Lancelot et Galehaut dans le *Lancelot en prose*¹⁵. Le fils de la Belle Géante, Galehaut, roi des Îles Lointaines, renonce à sa victoire sur le roi Arthur et lui fait soumission par admiration et par amitié passionnée pour Lancelot. Plus tard, à la fausse nouvelle que Lancelot est mort, il mourra lui-même de chagrin. Galehaut ou l'amitié comme passion exclusive.

C'est un couple d'amis, et non d'amants, qui donne leur titre à *Claris et Laris*, long roman arthurien à vrai dire trop lâchement construit pour que cette amitié prenne tout son sens, mais surtout à *Athis et Prophilias*, à *Ami et Amile*. Les noms mêmes d'Athis et de Prophilias montrent le lien que l'on établit entre l'amitié et le monde antique. Athis, l'athénien, et Prophilias, le romain, rivalisent de générosité : le premier cède sa femme au second, qui lui sauve la vie¹⁶.

Quant à Ami et Amile, leur histoire a connu un immense succès dans toutes les langues de l'Europe¹⁷. Traitée selon les versions sous la forme d'une épître latine, d'une légende hagiographique dans la même langue, d'une chanson de geste, d'un roman en vers, d'un miracle de Notre Dame, elle illustre ce que peut être une interprétation de l'amitié exclusive en milieu chrétien. Conçus et nés miraculeusement au même moment, mais de parents différents dans des contrées éloignées l'une de l'autre, Ami et Amile, qui ne sont donc pas des frères, se ressemblent comme des jumeaux. Adultes, ils finissent par se rencontrer et sont dès cet instant soudés par une amitié indéfectible. Ami sauve Amile en prenant sa place dans un duel judiciaire après qu'Amile, qui a cédé aux avances de la fille de Charlemagne, a été pris sur le fait. Des années plus tard, Ami devient lépreux pour le péché d'avoir triché avec le jugement de Dieu (il a juré n'avoir pas couché avec la fille de Charlemagne, ce qui est vrai à la lettre et faux selon l'esprit, puisqu'il est supposé être Amile). Il est chassé par sa méchante femme. Il se présente, malade et mendiant, chez Ami, qui tue ses propres enfants pour qu'il

15. Éd. *Lancelot du Lac, roman français du XIII^e siècle*, 5 vol., Paris, Librairie générale française [Le livre de poche – Lettres gothiques], 1991-2002.

16. Éd. *Li romanz d'Athis et Prophilias*, von A. Hilka, Dresden – Halle, Niemeyer, 2 vol., 1912-1916.

17. Sur l'histoire d'Ami et Amile et sur les éditions de ses différentes versions voir *Ami et Amile. Une chanson de geste de l'amitié*, études recueillies par J. Dufournet, Paris, Champion, 1987, et les actes du colloque organisé par le Centre d'études médiévales et dialectales de Lille III (1987), publiés dans *Bien dire et bien apprendre*, n° spécial, 1988.

puisse se baigner dans leur sang et guérir ainsi de sa lèpre, selon la croyance de l'époque. Un miracle ressuscite les enfants, et les deux amis, laissant tout, partent ensemble en pèlerinage à Jérusalem. Sur la route du retour, ils meurent à Mortara, en Lombardie, où leur tombeau est révééré comme celui de deux saints.

La sainteté de ces faux vrais jumeaux, dont l'un a commis un parjure sacrilège et l'autre, après avoir forniqué avec la fille de son suzerain, un infanticide, semble uniquement fondée sur le fait que l'amitié qui les unit l'emporte sur tout autre attachement et finit par les arracher définitivement aux femmes et aux liens familiaux.

Si l'on renonce à la tentation et à la facilité de porter un regard ironique sur cette histoire déconcertante, on y trouve comme le monnayage narratif et romanesque d'une réflexion sur l'amitié spirituelle. C'est elle qui intéresse au premier chef le Moyen Âge, et principalement le monde monastique. Peut-être est-ce la raison pour laquelle l'amitié n'est pas un thème fréquent du lyrisme vernaculaire, entièrement occupé de l'amour, bien que la poésie dialoguée (tensons, débats, jeux-partis) suppose souvent entre les poètes une complicité amicale mêlée de taquinerie et bien que les biographies (*vidas* et *razos*) des troubadours, qui accompagnent leurs chansons dans les manuscrits évoquent souvent entre les poètes ou entre les poètes et leurs protecteurs des amitiés manifestées par exemple par l'usage d'un surnom (*senhal*) partagé, comme *Aziman*, « Aimant » (magnétique), pour les troubadours Bertrand de Born et Folquet de Marseille¹⁸.

Ou alors, hors du lyrisme proprement dit, et sur le mode général, on trouve dans la poésie personnelle, non la mention d'un ami particulier, mais celle d'amis multiples. Ainsi, l'énumération des amis arrageois dont le poète lépreux prend congé l'un après l'autre, avec un mot pour chacun, dans les *Congés* de Jean Bodel (1202) et de Baude Fastoul (vers 1270)¹⁹. Ainsi Rutebeuf, vers 1260, avec sa fameuse plainte :

Que sont mes amis devenus
 Que je avais si chers tenus
 Et tant aimés ?
 Le vent, je crois, les m'a ôtés.

18. L'étude fondamentale sur les *senhals* partagés (ou « réciproques ») reste celle de S. STRONSKI, « Les pseudonymes réciproques », dans *Annales du Midi*, 25, 1913, pp. 288-297.

19. Éd. *Les Congés d'Arras* (Jean Bodel, Baude Fastoul, Adam de la Halle), par P. Ruelle, Bruxelles, Presses universitaires – Paris, PUF, 1965.

...
L'amour est morte :
Ce sont amis que vent emporte
Et il ventait devant ma porte,
Ses emporta²⁰.

C'est probablement par référence à ces poèmes de l'amitié collective, si l'on peut dire, et dans la continuité de l'amertume manifestée par Rutebeuf qu'il faut lire le *Testament* de Villon, poème de l'anti-amitié qui n'énumère que des ennemis, tandis que les legs qu'il leur laisse sont des moqueries ou font allusion aux raisons qu'il a de leur garder rancune.

Mais la poésie médio-latine trouve dans quelques pièces célèbres des accents touchants pour chanter des amitiés tendres ou brûlantes, comme dans le célèbre chant d'exil à l'adresse de son ami de Reichenau composé par le moine Gottschalk d'Orbais, qui au milieu du IX^e siècle connut une vie de persécutions pour ses positions exégétiques et théologiques hétérodoxes :

Ut quid iubes, pusiole,	Qu'as-tu à me presser, mon petit garçon,
Quare mandas, filiolo,	pourquoi me demandes-tu, mon petit
[enfant,	
Carmen dulce me cantare,	de chanter un doux poème,
Cum sim longe exul valde	alors que je suis en exil si loin
Intra mare ?	en haute mer ?
O cur iubes canere ? ²¹	Ô pourquoi me presses-tu de chanter ?

Si nous sommes tentés de lire dans ce long poème une homosexualité avouée ou latente, c'est que nos frontières et nos critères ne sont pas ceux du Moyen Âge. Certes, il condamne et punit parfois féroce­ment la sodomie, parce qu'elle contrevient à l'ordre divin « Croissez et multipliez » et qu'elle va contre la loi de la nature, qui

20. *La Complainte Rutebeuf*, v. 109-124. Éd. Rutebeuf, *Œuvres complètes*, par M. Zink, Paris, Librairie générale française [Le livre de poche (Classiques Garnier) – Lettres gothiques], 2001, pp. 317-329, Le texte d'origine est conservé par respect du mètre, mais la graphie est modernisée pour éviter d'avoir à le traduire. *L'amour* (v. 121) est féminin dans la langue médiévale.

21. B. Bischoff, « Gottschalks Lied für den Reichenauer Freund », dans *Medium aevum vivum. Festschrift für Walther Bulst*, herausgegeben von H.R. Jauss und D. Schaler, Heidelberg, Winter, 1960, pp. 61-68, repris dans B. Bischoff, *Mittelalterliche Studien: ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte*, t. 2, Stuttgart, Hiersemann, 1967, pp. 26-34.

est celle de la reproduction. À la fin du XII^e siècle, Alain de Lille, qui inspirera de près Jean de Meun, condamne dans sa « plainte de Nature » (*De Planctu Naturae*) ceux qui confondent les lois de la grammaire et celles de la nature : la grammaire accorde la masculin avec le masculin (*hic et hic*), la nature le masculin et le féminin (*hic et haec*)²². En revanche, des amitiés passionnées qui à nos yeux relèvent indubitablement de l'homosexualité sont admises avec indulgence, voire avec complaisance. Comme si les traités antiques sur l'amitié étaient lus sous l'éclairage d'une affectivité qui est supposée entraîner, non vers la pratique de l'homosexualité, mais vers l'amitié spirituelle.

« L'amitié spirituelle », c'est le titre du traité de saint Aelred (1110-1167), abbé cistercien de Rievaulx en Angleterre (*De spirituali amicitia*). Le titre fait écho au *De amicitia* de Cicéron et l'ouvrage adopte la forme cicéronienne d'un dialogue entre amis. Mais il s'agit de penser à neuf l'amitié, qui doit désormais être une amitié spirituelle et conduire au Christ. De même, vers la même époque, la *Poetria nova* de Geoffroy de Vinsauf, comme l'a montré Jean-Yves Tilliette, se veut une « poétique nouvelle » par référence à l'antique art poétique d'Horace – une poétique nouvelle parce que placée sous la loi et au service du Christ²³. On ne peut mieux résumer ce traité que ne le fait sa traductrice et présentatrice, Gaëtane de Briey :

Le traité comprend trois livres. Dans le premier, Aelred dégage, après l'avoir analysée, la notion d'amitié. Dans le deuxième, il expose les fruits de l'amitié ; il dit aussi la différence entre l'amitié et la charité, les différentes espèces de l'amitié vraie et les fausses amitiés. Dans le troisième, il établit les quatre stades par lesquels doit passer toute amitié digne de ce nom : l'élection, la probation, l'admission et la fruition. L'amitié spirituelle trouve son achèvement dans l'amitié du Christ²⁴.

Aelred ne feint nullement d'ignorer l'éros, qu'il cherche à transcender en passion spirituelle. Le prologue s'ouvre sur le danger des amitiés brûlantes de l'adolescence, auxquelles l'auteur n'a en son temps pas échappé. Ici, pas d'opposition ni de hiérarchie entre homo – et hétérosexualité. Mais c'est qu'on reste dans la

22. Éd. N.M. Häring, « Alain de Lille, *De planctu naturae* », dans *Studi medievali*, 19, 1978, pp. 797-879. Le texte cité se trouve au § 457c de l'œuvre.

23. J.-Y. TILLIETTE, *Des mots à la parole. Une lecture de la Poetria nova de Geoffroy de Vinsauf*, Genève, Droz, 2000.

24. AELRED DE RIEVAULX, *L'amitié spirituelle*, traduction par sœur Gaëtane de Briey, Begrolles en Mauges, Abbaye de Bellefontaine, 1994, p. 3.

sphère de l'amitié et que la pratique de la sexualité n'est pas même envisagée.

À ce prix, l'éros peut être envisagé à la place qui est la sienne. Chez tous les auteurs chrétiens du Moyen Âge, la fracture passe moins entre l'éros et les autres formes d'amour qu'entre « l'amour charnel » et « l'amour spirituel ». C'est là que se situe l'opposition majeure. Or, on l'a vu, « l'amour charnel » n'inclut pas seulement l'éros, mais aussi « l'amour naturel », qui n'est pas un amour érotique, et l'ensemble des affections humaines, où l'amitié, sous toutes ses formes, a sa place. Toutes ces affections, tous ces attachements sont appelés à être sublimés et retrouvés en Dieu dans l'amour spirituel.

D'où l'aisance avec laquelle Raymond Lulle écrira le brûlant dialogue mystique entre l'ami et l'aimé, qu'il insérera dans le *Livre d'Evast et Blaquerne*. D'où la continuité entre le *De spirituali amicitia* de Aelred et son *Speculum caritatis* (« Miroir de la charité », le mot miroir s'employant à l'époque pour désigner une encyclopédie ou une somme sur un sujet donné). D'où la cohérence de ce dernier ouvrage avec le *De natura et dignitate amoris* d'un autre cistercien du même siècle, Guillaume de Saint-Thierry, l'ami et le disciple de saint Bernard ; Guillaume, dans son prologue, présente explicitement son ouvrage comme le symétrique opposé, dans l'ordre spirituel, de l'*Art d'aimer* d'Ovide, ce « maître d'infamie ». D'où la cohérence encore avec la typologie de l'amour spirituel qu'offre le *De quatuor gradibus violentae caritatis* (« Les quatre degrés de la violente charité ») de Richard de Saint-Victor, exact contemporain et presque compatriote de Aelred, mais prieur de l'abbaye de Saint-Victor de Paris et maître de son école²⁵.

L'attachement que chacun éprouve pour ses « amis charnels » n'est nullement condamné, quel qu'il soit. Mais le chrétien est invité à le dépasser, ou plutôt à le transfigurer. C'est ce qu'enseignent tous ces auteurs. C'est au fond ce que dit aussi en poésie Marcabru à propos de la passion amoureuse. C'est ce qu'exprime très simplement un sermon, ou plutôt un court traité d'édification français du XIII^e siècle. En des termes qui s'appliquent aussi bien à l'amour qu'à l'amitié et ne se préoccupent pas de distinguer entre les sexes, après avoir condamné l'amour sexuel, traité avec réticence l'amour naturel et considéré comme allant de soi la simple bienveillance qui fait désirer le salut de tous, il aborde les formes d'amour plus subtiles

25. On peut lire les ouvrages cités dans ce paragraphe, en version originale et en traduction italienne, dans *Trattati d'amore cristiani del XII secolo*, a cura di F. Zambon, Milano, Mondadori, 2008.

THÈME _____ **Michel Zink**

qui doivent exister entre les religieux, les *especiaus amors entre les religieuses genz, qui plus sont soutives et couvertes*, comme si la vie en communauté religieuse entraînait une forme d'affectivité particulière. Et, tout en mettant en garde contre le fait que « la nature aime les belles choses » et que l'amour le plus spirituel risque toujours de retomber dans la chair, il établit une progression dans l'amour en quatre degrés (mais qui ne sont pas ceux de Richard de Saint-Victor), conduisant de l'amour humain à l'amour de Dieu : aimer son ami pour soi-même ; aimer son ami pour lui-même ; aimer son ami en Dieu ; aimer Dieu en son ami²⁶.

Michel Zink, né en 1945, est titulaire de la chaire de littératures de la France médiévale du Collège de France et secrétaire perpétuel de l'Académie des inscriptions et belles-lettres.

26. Pour l'analyse de ce sermon, contenu dans le manuscrit Paris, Bibliothèque Mazarine, 788, f° 49v-53v (incipit : *Vous vouliez que ge vous envoiasse chose qui confortast vostre ame...*), ZINK, *La Prédication...*, pp. 453-454.

Ivica RAGUŽ

“Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit”

Aelred de Rievaulx – De l’amitié

L’amitié : beaucoup de grands esprits ont écrit de très belles pages sur ce thème. Il suffit d’évoquer Aristote, Cicéron, Thomas, Montaigne, ou bien encore Derrida de nos jours. Théologiens et philosophes se réfèrent pour l’essentiel à leurs réflexions, mais en oubliant peut-être l’un des meilleurs traités médiévaux sur l’amitié, celui du moine cistercien Aelred de Rievaulx, «*De spirituali amicitia*». Une méditation d’importance majeure, non seulement sur le plan théologique et philosophique, mais aussi sur celui de la spiritualité, pour mieux vivre les rapports avec les autres y compris dans le mariage. L’actualité du traité d’Aelred s’impose aussi pour trois autres raisons : c’est d’abord une synthèse de la pensée des grands philosophes grecs et latins ; ensuite, il met en évidence la nouveauté de la conception chrétienne de l’amitié ; enfin, c’est un ouvrage pratique, dans la mesure où il donne des conseils concrets sur la manière de nouer une amitié et de la vivre. Et c’est peut-être cette dernière dimension qui manque le plus dans les réflexions théologiques et philosophiques aujourd’hui.

Nous ne prétendons pas exposer, dans ce bref article, tous les aspects de la méditation d’Aelred, mais faire une synthèse des idées qui nous semblent importantes pour une compréhension chrétienne de l’amitié à notre époque. Avec l’espoir que notre exposé puisse inciter le lecteur à se plonger dans le traité d’Aelred, et à en expérimenter les idées pour mieux vivre l’amitié.

1. Amitié vraie – « *humani pectoris sensus* »

C'est sur la définition de Cicéron qu'Aelred ouvre sa réflexion : « L'amitié est l'accord en toutes choses divines et humaines accompagné de bienveillance et d'affection mutuelle¹. » En cet accord, écrit Aelred, un ami accueille l'autre avec un immense plaisir, l'embrasse et devient « gardien de l'amour réciproque » et de l'âme même de l'autre². Sous la forme d'un dialogue avec un autre moine, Jean, Aelred fait une distinction entre amitié et amour. L'amour, la charité, concerne tous les hommes, l'amitié, elle, uniquement ceux auxquels on peut confier son propre cœur et ses secrets, avec lesquels on est lié par la loi de la confiance et de la sécurité. « Nous appelons amis toutefois uniquement ceux auxquels nous ne craignons pas de confier notre cœur avec tout ce qu'il contient, et de même ceux-ci font-ils avec nous, nous étreignant en un lien qui trouve sa loi et sa sécurité dans la confiance réciproque³. » Mais c'est là une distinction qui est, pour notre auteur, une conséquence du péché originel, car avant le péché, rien ne distinguait l'amitié et l'amour.

Il faut par ailleurs situer la vraie amitié dans le contexte des autres amitiés. Aelred distingue trois sortes d'amitié : charnelle, mondaine et spirituelle. L'amitié vraie ne peut être que l'amitié spirituelle, parce que la première, la charnelle, s'inscrit dans le vice et la seconde, la mondaine, se fonde sur le profit. L'amitié charnelle ne connaît que la jouissance charnelle et exclut la raison : elle ne connaît pas les limites, ne pense pas aux pertes ni aux profits, s'oriente vers toutes choses de manière inconsidérée, indiscreète et sans mesure. Elle est déraisonnable dans la mesure où seules les émotions prévalent en elle : « L'amitié charnelle naît du seul sentiment, c'est-à-dire d'une affection qui, comme une prostituée, « s'offre à tout passant ». Ainsi l'amitié charnelle, qu'Aelred appelle aussi un peu plus loin puérile, se noue avec facilité, et avec la même facilité se dénoue et s'évanouit : « Ce n'est pas là une amitié, mais plutôt le poison de l'amitié, car on ne peut jamais conserver en elle la juste mesure de cet amour qui lie un esprit à un autre. En effet, cette honnêteté de fond, qu'elle possède elle aussi, est troublée et corrompue par l'élan passionnel ; ainsi, une fois que l'on a abandonné l'esprit, on est entraîné vers

1. Aelred de RIEVAULX, *De spirituali amicitia*, ed. italienne P. Antonio Atzeni, I,11. (Cicéron de *amicitia* VI,6).

2. I,20.

3. I,31.

————— *Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit*

des désirs impurs⁴. » L'amitié mondaine, quant à elle, est intéressée. On devient amis uniquement par intérêt ou avantage mondain. Cette amitié-là ne peut pas durer elle non plus, parce que les intérêts et les avantages vont et viennent et passent eux aussi. Elle est ainsi incertaine et instable comme le veut le dicton qui s'applique bien à elle : « Si tu ôtes l'espoir du gain, l'ami disparaît aussitôt lui aussi⁵. »

L'amitié vraie suppose une vie, des habitudes et des aspirations qui se ressemblent, elle ne peut naître qu'entre gens de bien. La cause de l'amitié ne vient plus du dehors, mais du dedans. Aelred appelle cette cause intérieure le sentiment humain, le « sentiment du cœur humain » (« *humani pectoris sensus* »)⁶. Cela veut dire que seule l'amitié spirituelle est proprement « humaine », c'est-à-dire qu'en elle nous devenons humains, car l'autre ami est aimé pour lui-même, non pour un motif externe. Ceci ne vaut pas pour l'amitié charnelle, où l'on devient ami du fait de sentiments égoïstes, ni pour l'amitié mondaine, voulue par la raison et le profit. Au contraire, la cause et le fruit de l'amitié spirituelle ne peuvent être que l'amitié elle-même, dans la mesure où l'amitié spirituelle ne doit pas être un instrument pour arriver à autre chose. Nous pouvons dire que la première amitié, la charnelle, est irrationnelle et trop émotive à cause du désir charnel ; la seconde, l'amitié mondaine, est rationnelle, mais rationaliste, car elle ne connaît que l'intérêt. Seule l'amitié spirituelle est humaine, et nous rend humains, parce qu'elle jaillit du « *pectoris humani sensus* », du « sentiment du cœur humain ». Cet « *humani pectoris sensus* » est la capacité qu'a l'homme de vivre son rapport avec l'autre au-delà des émotions égoïstes et de la raison intéressée. « *Humani pectoris sensus* » unit le corps et l'esprit, émotions et raison : « L'amitié spirituelle doit avoir comme base initiale la pureté de l'intention, la direction de la raison, et le frein de la tempérance. Et la joie profonde qui viendra s'y ajouter sera vécue comme une grande douceur sans qu'elle cesse pour autant d'être une affection ordonnée⁷. » L'amitié spirituelle donc fait croître toujours davantage en nous notre humanité.

4. II, 57, également I, 41.

5. I, 42.

6. I, 45.

7. II, 57.

2. Véritable amitié : la « très sainte affection » du Christ

La seconde partie du livre est consacrée au but et aux avantages de l'amitié. Il s'agit d'un dialogue entre Aelred et deux autres moines, Walter et Gratien, après la mort de leur frère Jean. Aelred y écrit une phrase très belle, pour dire son amitié avec Jean avant et après sa mort même : « Le souvenir de notre si cher Jean, bien plus, l'étreinte constante de son affection m'est si présente que, même s'il nous a été enlevé, il est dans mon cœur plus vivant que jamais. Il est toujours avec moi. Je vois briller encore davantage devant moi l'intensité spirituelle de son visage ; la douceur de ses yeux me sourit encore davantage ; encore davantage ses paroles pleines de joie ont une telle saveur pour moi qu'il me semble avoir été avec lui au paradis, ou qu'il est encore en train de converser avec moi sur cette terre⁸. » Walter se demande quels sont les avantages de l'amitié. Aelred les énumère : elle surmonte les vices, rétablit la paix entre les ennemis, modère les succès. Sans ami, l'homme est semblable aux animaux, il est seul, et ne peut jouir de son bonheur. L'ami nous donne le bonheur proprement humain qui consiste en un don mutuel et une confiance sans aucune honte ni réserve⁹. Et puis l'amitié multiplie notre joie, nous aide à porter plus aisément nos succès et nos insuccès.

Après avoir évoqué les avantages de l'amitié, Aelred souligne qu'on ne peut les atteindre qu'avec Jésus Christ. C'est sur ce point que le moine cistercien met en lumière la nouveauté et la spécificité de l'amitié chrétienne. Elle doit toujours avoir son point de départ dans le Christ, progresser vers le Christ, et s'accomplir dans le Christ¹⁰. Ceci présuppose que l'amitié ne peut rester vraie que si les amis se dépassent eux-mêmes dans l'amitié avec le Christ, ou que si l'amitié ne perd pas sa dimension « extatique ». Ce dépassement « extatique » signifie que les amis doivent vivre l'amitié hors d'eux-mêmes, au-delà du périmètre de leur amitié, pour sortir, « extatiques », vers le Christ. L'amitié donc n'a pas son point de départ en elle-même, d'un ami vers un autre ami, et inversement. L'amitié vraie a son point de départ en quelque chose qui est hors du cercle de l'amitié, et qui est le bien. Pour les chrétiens toutefois, l'amitié n'a pas son point de départ seulement dans le bien en tant que tel, car le bien est abstrait et l'homme ne peut se lier d'amitié

8. II, 5.

9. II, 11.

10. II, 20.

————— *Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit*

avec lui. Ce n'est qu'avec une bonté personnelle, c'est-à-dire la bonté incarnée qu'est Jésus Christ, que la dimension extatique de l'amitié peut se réaliser et se concrétiser. Plus les amis deviennent amis avec Jésus, plus ils sont « extatiques » et hors d'eux-mêmes avec Jésus, plus ils deviennent amis entre eux. « L'ami donc qui dans l'esprit du Christ entre en syntonie avec un autre ami, devient avec lui un seul cœur et une seule âme, et ainsi, gravissant ensemble les différents degrés de l'amour jusqu'à l'amitié du Christ, il devient un seul esprit avec lui en un unique baiser.¹¹ »

Le baiser, pour Aelred, est l'image de l'amitié. Il y a trois sortes de baisers : corporel, spirituel et intellectuel. Le baiser qui existe entre amis est avant tout le baiser spirituel : celui-ci signifie union des âmes, intimité, une manière d'opérer la « fusion des âmes ». Ce baiser spirituel, c'est le baiser du Christ, parce que le Christ « inspire en ceux qui s'aiment cette très sainte affection qui les fait se sentir unis au point qu'il leur semble qu'une seule âme vit dans des corps différents¹² ». Le terme « la très sainte affection » est crucial. La véritable amitié reste telle uniquement si elle se fait gardienne de cette tension vers la « très sainte affection » que seul le Christ peut donner, et qu'elle en fait son but et son inspiration. On rencontre ici l'idée que la véritable amitié doit être extatique, c'est-à-dire christologique. Là où cet élan n'existe pas, là où vient à manquer cette tension vers la « très sainte affection » de Jésus, l'amitié perd son intensité et sa force, l'unité et l'intimité entre les amis petit à petit s'estompe. Le baiser spirituel toutefois ne représente pas le baiser parfait, qui est le baiser intellectuel. Le baiser intellectuel est un baiser eschatologique, quand les amis embrasseront Jésus et seront directement amis du Christ¹³. Cette dimension eschatologique augmente et renforce l'amitié humaine.

3. Le choix de l'ami

La troisième partie du traité est peut-être la plus intéressante et la plus actuelle. Elle aborde un thème dont on ne parle plus guère aujourd'hui dans les travaux sur l'amitié. C'est le thème de l'élection : comment choisir un ami. Voilà qui nous semble trop rationnel. Et pourtant nous avons déjà vu que pour Aelred, l'amitié n'a rien

11. II, 21.

12. II, 26.

13. II, 26.

à voir avec le rationalisme. Il s'agit en fait ici de poser des bases solides pour construire l'amitié véritable. Il y a selon lui quatre degrés dans le processus qui porte à l'amitié : le choix de l'ami, l'épreuve, l'accueil, et l'accord parfait¹⁴. Commençons par le choix.

Lorsque nous choisissons un ami, nous devons être bien conscients qu'il existe des tempéraments totalement opposés ou trop difficiles pour permettre une amitié vraie. Il s'agit des tempéraments suivants : irascibles, inconstants, soupçonneux, bavards.

Les personnes irascibles se mettent facilement en colère, elles ne savent plus ce qu'elles disent, et offensent souvent leurs amis. Nous devons nous armer de patience, car l'amitié est possible avec elles : elles peuvent guérir de leur irascibilité si elles apprennent la patience. Toujours dans le domaine de l'irascibilité, Aelred mentionne les autres défauts qui empêchent l'amitié et la détruisent : l'injure, quand on offense l'ami en public ; le fait de faire l'éloge de soi et de dénigrer les autres ; les envieux qui refusent d'admettre leurs propres erreurs, offensent avec impudence et corrigent avec présomption ; le fait enfin de révéler les secrets de l'ami. Ce dernier défaut, pour Aelred, est le plus détestable : « parce qu'il ôte aux amis tout amour, toute grâce, toute douceur, remplit tout d'amertume, contamine toute chose du fiel de la haine et du ressentiment [...]. Et puis dévoiler les secrets d'un ami revient à porter une âme malheureuse au désespoir¹⁵ » ; c'est une trahison que de dénigrer l'ami en cachette.

Les inconstants ne vous donnent aucune sécurité. Ils ne sont pas sûrs d'eux-mêmes, vacillent facilement et dépendent toujours de l'opinion d'autrui. Ainsi, si quelqu'un dit du mal de leur ami, ils se laissent troubler. Pour Aelred, les inconstants peuvent se corriger s'ils deviennent sérieux, c'est-à-dire s'ils préfèrent la vérité aux opinions des autres.

Qui se nourrit de soupçons est jaloux : « S'il voit son ami user de bienveillance et d'affabilité avec quelqu'un, il se plaindra en accusant son ami de l'aimer moins que l'autre. Si l'ami le corrige, il dira que l'ami le déteste. Si au contraire il en reçoit des éloges, il dira qu'il se moque de lui¹⁶. » On ne peut guérir la jalousie que dans la contemplation de l'amour.

Les bavards enfin constituent un obstacle pour l'amitié, parce qu'ils ne sont pas « sérieux », dit Aelred. Le sérieux leur manque,

14. II, 8.

15. III, 24.

16. III, 29.

————— *Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit*

pourrait-on dire, parce qu'ils se placent, avec leur loquacité, au centre de l'attention.

4. Éprouver l'ami

Après le choix vient l'épreuve. L'ami doit être mis à l'épreuve pour voir s'il est digne de l'amitié. L'épreuve concerne : la fidélité, l'intention, la discrétion, la patience¹⁷. La fidélité signifie qu'un ami doit chercher l'amitié d'un autre uniquement pour lui-même, pour sa vertu. Ce n'est qu'avec une telle personne que l'on peut vivre la fidélité. Les autres qualités de l'ami ne comptent guère, dit Aelred : « Il va embrasser la vertu là où il la trouve, tout le reste demeure au-dehors ; s'il y a d'autres choses, il ne leur donne guère de poids, s'il n'y en a pas, il ne se fatigue pas à les exiger¹⁸. » L'intention, elle, concerne ce que l'ami cherche en l'autre, la richesse par exemple. Aelred pense que pour l'amitié, mieux vaut être pauvre, car un ami cherchera plutôt l'autre non pour sa richesse, mais pour lui-même. De surcroît, souvent, on n'est pas sincère avec les gens riches, on présente de soi une image qui ne correspond pas à la réalité : « On donne aux riches par esprit de courtoisie ; avec les pauvres, on ne se donne pas la peine de faire semblant¹⁹ ». Quant à la discrétion, elle est la mesure de tout en amitié : quand on fait ou ne fait pas, quand on supporte, quand on remercie et quand on corrige. La discrétion inclut aussi l'idée que nous ne devons pas demander à notre ami ce que nous ne sommes pas nous-mêmes en mesure de faire ou de donner. Enfin la patience sous-entend la capacité de recevoir des critiques de la part de notre ami sans nous mettre en colère.

La mise à l'épreuve implique aussi une ressemblance dans les caractères des amis. Ces caractères ne doivent pas être trop différents : des caractères qui se ressemblent signifient aussi avoir les mêmes intérêts. Si les amis n'ont pas les mêmes intérêts, s'ils ne sont pas « sensibles aux mêmes choses » et ne sont pas « d'accord sur des choses identiques », l'amitié manque de stabilité, et avant tout, il y manque la confiance²⁰. Pourquoi donc ? Si quelqu'un ne partage pas les intérêts de son ami, l'ami ne désire pas en parler avec lui, il n'a pas confiance en lui, dans la mesure où il sait que l'autre

17. III, 61.

18. III, 62.

19. III 70-71.

20. III 88.

ne comprend pas, ou ne veut pas comprendre les choses qui pour lui sont importantes. Et sans cette confiance il ne peut y avoir de communication parfaite, laquelle est la condition d'une intimité et d'une unité parfaites dans la véritable amitié. Pour Aelred, la ressemblance est très importante dans l'amitié, parce que l'amitié est «le don parfait de la nature et de la grâce²¹». Cela veut dire que l'amitié ne doit se réduire ni à la nature ni à la grâce. Elle présuppose les caractères naturels, leur ressemblance, mais sans la grâce, la bonté des amis et leur amour pour Jésus Christ, elle ne peut exister. En ce sens, dans la «compréhension de l'amitié» que développe Aelred, on peut reconnaître un traité théologique sur la grâce incarnée dans la réalité concrète.

Le temps de la grâce dans l'amitié trouve son expression dans les conseils que donne Aelred : quand un ami est dans le besoin, son ami l'aidera avant même de recevoir son appel à l'aide. De cette manière, l'ami dans le besoin ne sera pas humilié et l'autre sera heureux d'avoir pu aider son ami. Il se produira un merveilleux échange entre celui qui fait le don et celui qui le reçoit, où celui qui donne, donne et reçoit, et celui qui reçoit, reçoit et donne : «N'attends pas qu'il ait terminé son appel, va vers lui avec bienveillance, de sorte qu'il semble que c'est toi qui lui donnes ce dont il a besoin sans même qu'il te l'ait demandé...Ainsi nous devons avoir la délicatesse de deviner nous aussi les besoins de nos amis, d'anticiper par notre don une requête de leur part, et de nous comporter de manière que celui qui reçoit ait l'impression que c'est lui qui rend service, non celui qui offre le don²².» Le don réciproque des amis témoigne qu'il existe entre les amis une «pauvreté sainte», où l'on ne vit pas pour soi-même mais pour les autres : «L'amitié spirituelle reçoit certes un fondement très solide dans le choix de la pauvreté, qui est sainte justement parce qu'elle est volontaire. L'avidité est la ruine mortelle de l'amitié, et il est sans aucun doute plus aisé de conserver une amitié naissante plus l'âme est exempte de cette peste²³.»

La grâce de l'amitié se manifeste aussi dans la «correctio fraterna» entre amis, parce que l'amitié véritable se fonde sur la vérité et sur le bien. Si un ami se trouve dans le mensonge, s'il est coupable, son ami doit le reprendre et le corriger. Comme le dit saint Ambroise : «Les corrections sont bonnes, et souvent meilleures qu'une amitié trop silencieuse. Même si l'ami devait se sentir offensé, toi, corrige-le

21. III, 91.

22. III, 90-100.

23. III, 101.

————— *Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit*

quand même. Même si l'amertume de la correction blesse son âme, toi, corrige-le quand même. Mieux vaut supporter les blessures infligées par les amis que les baisers des flatteurs. Corrige donc l'ami qui quitte le droit chemin²⁴. ». La correction fraternelle qui vient de l'ami est toujours l'expression de l'amour, de l'humilité, et de la compassion, parce qu'un véritable ami, lorsqu'il corrige son ami, le fait comme s'il se corrigeait lui-même. L'ami doit en effet entrer en sympathie avec son ami, condescendre à sa faiblesse, regarder comme siens ses défauts, le corriger avec discrétion, en faisant siens ses sentiments. Il doit le corriger avec un visage empreint de tristesse, et même avec des paroles entrecoupées de larmes²⁵. »

Une mention encore d'une autre dimension de l'amitié à laquelle Aelred tient particulièrement. La preuve que l'amitié ne se fonde pas sur les intérêts, c'est que les amis ne se lient pas entre eux pour recevoir quelque honneur ou quelque fonction de l'autre. Les amis n'ont besoin de rien d'autre, honneur ou fonction, pour être amis. Ils sont amis parce qu'ils s'aiment comme ils sont : « Donnons à l'ami tout ce que nous pouvons en amour, en grâce, en douceur, en charité, donnons au contraire les honneurs futiles et les charges à ceux que nous suggère la raison, sachant bien que personne n'aimera jamais vraiment un ami si l'ami ne lui suffit pas tel qu'il est, et désire en plus de lui ces choses viles et méprisables²⁶. » En effet, un véritable ami ne veut pas que son ami soit accablé d'honneurs et de charges, tout comme Jésus l'a montré avec le disciple qu'il aimait, Jean, lorsqu'il « confia à Pierre son Église, et à Jean sa très chère mère²⁷ ».

5. La fin de l'amitié

L'amitié humaine est défaillante et fragile. Aelred est conscient du fait que les amitiés humaines peuvent et parfois doivent avoir une fin. C'est là une expérience douloureuse que chacun a vécue : les conseils que le théologien cistercien donne à ce propos méritent qu'on s'y attarde. Le conseil le plus pressant est qu'il ne faut pas rompre une amitié brusquement, au risque de faire naître de grandes inimitiés et des disputes entre ceux qui étaient naguère amis. Mieux vaut laisser l'amitié se dissoudre peu à peu, mais aussi, après le

24. III, 106.

25. III, 107.

26. III, 118.

27. III, 117.

dénouement de l'amitié, ne pas cesser d'aimer son ami : « Si toutefois il t'arrive de souffrir toutes ces choses de la part de celui que tu avais accueilli dans ton amitié, tu ne dois pas rompre aussitôt le rapport, mais le laisser se dissoudre progressivement, tout en conservant un tel respect pour l'amitié passée que, même si tu ne lui confies plus tes secrets, tu ne lui ôtes toutefois ni l'amour ni l'aide, et tu ne lui refuses pas non plus tes conseils. Et si, dans sa folie, il devait aller jusqu'à proférer des insultes et des outrages, toi, observe l'accord, observe la charité, ainsi la faute sera tout entière à qui lance l'injure, non à qui la subit²⁸. » Mais il faut aussitôt rompre une amitié si cela touche un bien commun, bien de la société ou de l'Église. « Si en revanche on découvre qu'il y a un danger pour sa famille, pour la collectivité, les concitoyens et les amis, il faut rompre immédiatement ce lien de familiarité, parce qu'il ne faut pas faire prévaloir l'amour d'une personne sur le risque de provoquer la ruine de tant d'autres²⁹. » Aelred réaffirme ainsi la dimension universelle et sociale de la véritable amitié, qui n'a rien à voir avec un « égoïsme à deux ».

Aelred ne nous offre pas, dans ses méditations, toutes les réponses au problème de la véritable amitié. Et peut-être ses réponses peuvent-elles nous sembler trop rigides, trop rationalistes, en particulier lorsqu'il parle du choix de l'ami et de sa mise à l'épreuve. Mais il s'agit là d'une forme d'exagération qui nous semble bénéfique justement aujourd'hui, où l'amitié est souvent conçue et vécue de façon trop émotive, impulsive et, pire encore, intéressée. Il y a plus : Aelred a bien montré que l'amitié doit être non seulement désintéressée, mais encore « extatique ». Dans toute amitié doit être présent ce « tiers » qu'est Jésus Christ : « Nous voici ici, toi et moi, et j'espère qu'il y a une troisième personne entre nous, le Christ³⁰. » Comme elle est orientée hors d'elle-même, vers Jésus, la véritable amitié est toujours particulière et universelle, individuelle et sociale³¹. Les méditations d'Aelred peuvent aider également les jeunes non seulement à se lier et vivre la véritable amitié, mais aussi à trouver l'ami ou l'amie dans le mariage.

J'espère que cette brève analyse d'une grande méditation médiévale pourra aider le lecteur à chercher et trouver un ami ou une amie

28. III, 57.

29. *Ibid.*

30. I, 1.

31. Saint Thomas d'Aquin approfondira cette dimension universelle de l'amitié lorsqu'il affirmera que la charité est amitié, voir *Summa theologiae* II-II, 23,1.

———— *Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit*

dans l'amitié avec le Christ. S'il ne le trouve pas, il peut certainement dès cette vie trouver l'ami Jésus Christ. Citons pour conclure les réflexions admirables d'Aelred sur la prière qui unit les amis, le Christ et tous les hommes :

« En outre, il y a le fait de prier l'un pour l'autre, une prière qui, venant d'un ami, est d'autant plus efficace que, chargée de plus d'affection, elle s'élève vers Dieu avec des larmes, qui jaillissent de la crainte, de l'affection ou de la douleur. Ainsi, un ami qui prie le Christ pour son ami, et désire être exaucé par le Christ par amour de l'ami, finit par orienter vers le Christ son amour et son désir. Il arrive alors que rapidement, de façon imperceptible, on passe d'une affection à l'autre, et, avec la sensation de toucher au plus près la douceur du Christ lui-même, l'ami commence à goûter et à expérimenter combien Il est doux et aimable. Ainsi, de cet amour saint avec lequel on embrasse son ami, on s'élève à l'amour par lequel on embrasse le Christ même : on saisit ainsi dans la joie, à pleines mains, le fruit de l'amitié spirituelle, en l'attente d'une plénitude qui se réalisera dans l'avenir. Cet avenir, où une fois éliminée cette crainte qui à présent nous remplit d'anxiété et nous fait nous inquiéter l'un pour l'autre ; une fois balayées toutes ces adversités que nous devons affronter l'un pour l'autre ; une fois détruits la mort et son aiguillon (*I Corinthien 15,54-55*) qui à présent nous épuise et nous oblige à souffrir l'un pour l'autre, enfin en sécurité, nous jouirons pour l'éternité du bien suprême. Alors cette amitié, à laquelle à présent nous n'admettons que quelques rares amis, cette amitié se répandra en tous, et de tous retournera vers Dieu, et Dieu sera tout en tous » (*I Corinthien 15,28*)³² ».

Traduit de l'italien par Viviane Ceccarelli.

Titre original : „Ecce ego et tu, et spero quod tertius inter nos Christus sit.“ Aelredo di Rievaulx sull'amicizia

Ivica Raguž, responsable de la rédaction croate de *Communio*, enseigne la Théologie dogmatique à la Faculté de Théologie de Djakovo – Université Josip Juraj Strossmayer à Osijek.

32. III, 133.

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*
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 Espezel, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013

À paraître prochainement

Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013

L'immense forêt que constituent les dizaines de volumes du théologien suisse Hans Urs von Balthasar (1905-1988) demande, pour être parcourue sans se perdre, un guide sûr, familier de cette œuvre monumentale. Théologien laïc, éditeur des traductions italiennes des écrits de Balthasar, qu'il a bien connu, Elio Guerriero était le plus indiqué pour tracer un itinéraire sur ce continent.

Itinéraire biographique d'abord, qui insiste sur les années de formation, comme étudiant, puis comme scolastique jésuite : littérature allemande, philosophie, musique, théologie et patristique...

Mais aussi l'itinéraire d'un vaste projet théologique, exposé de manière claire et organisée, à partir des principaux livres, soigneusement analysés.

L'œuvre d'Hans Urs von Balthasar est indissociable de celle d'Adrienne von Speyr, médecin et mystique, dont les visions ont inspiré les concepts les plus originaux de sa pensée. Elle est aussi liée à la fondation de l'Institut séculier Saint-Jean et de la *Revue internationale Communio*, présente aujourd'hui dans quatorze pays. Enfin ce théologien fut aussi un remarquable passeur de textes et d'auteurs, surtout français (Pascal, Bernanos, Claudel).

Cette biographie intellectuelle, parue en 1993, a été soigneusement revue et augmentée pour la présente édition : elle constitue une introduction indispensable à l'œuvre d'un des plus grands écrivains du vingtième siècle.

Hengying RONG

***Le Traité de l'amitié
de Matteo Ricci
De l'amitié universelle à l'amitié
sous le ciel***

En 1595, le père jésuite Matteo Ricci, missionnaire en Chine, rédigea à la demande d'un prince un *Traité de l'Amitié*, premier ouvrage écrit par un occidental en chinois. Ce livre fut apprécié de la plupart des lettrés de l'époque ainsi que de la famille impériale et son succès favorisa par la suite la mission des jésuites en Chine.

Ce traité, où Ricci fait preuve d'une très grande maîtrise de la rhétorique confucéenne, est composé d'une centaine de maximes inspirées de la tradition gréco-romaine sur l'amitié : l'écho d'Aristote et de Cicéron s'y fait entendre à chaque page. Afin de nous introduire à ce cas exemplaire d'échange intellectuel entre l'Occident et la Chine, ce premier plaidoyer en faveur des Européens dans ce que l'on appelle « l'Empire du Milieu », et afin de comprendre la portée considérable de cette rencontre heureuse et inattendue entre les conceptions occidentale et chinoise de l'amitié, il faut d'abord préciser le contexte historique de la rédaction du *Traité*, et bien saisir la nature de son genre littéraire. Il faut ensuite considérer son contenu, et voir le prix que Ricci attribue à la véritable amitié et à son rapport intrinsèque avec la vertu. Enfin il faut se demander comment la communication a été rendue possible entre la conception gréco-romaine de l'amitié et celle des lettrés chinois confucéens, et quelle actualité peuvent encore avoir ces idées.

Contexte et genre littéraire : la nécessité d'un détour confucéen pour Ricci

Il existe une opinion très répandue selon laquelle « l'esprit chinois », dans la mesure où ce terme est pertinent, serait particulièrement résistant aux religions, et donc peu ouvert au christianisme, comme le pensait par exemple Montesquieu, qui jugeait « qu'il n'est presque pas possible que le christianisme s'établisse jamais à la Chine¹ ».

Cette opinion s'appuie sur le fait que la langue chinoise est très éloignée des langues indo-européennes par sa structure lexicale et grammaticale, ce qui rend très difficile la communication des idées non seulement religieuses, mais aussi philosophiques ou littéraires. Cependant, à la différence de ses prédécesseurs, Ricci est tout de même parvenu à une maîtrise de cette langue qui forçait l'admiration de tous les lettrés de l'époque.

Bien entendu, les difficultés ne viennent pas seulement de la langue en elle-même, mais aussi et surtout de la culture, du cadre de référence culturelle que la langue véhicule. Il faut donc évoquer le contexte politico-culturel (celui de la dynastie des Ming, 1368-1644), pour saisir dans quelle perspective Ricci devait se placer. Il percevait « la Chine comme un empire dirigé par un souverain soumis aux « lois célestes », mais gouverné par « une secte des lettrés »². Ce constat n'est pas sans pertinence dans la mesure où la dynastie des Ming, prenant surtout le relais de la dynastie des Song (960-1276), s'inscrit dans ce renouveau du confucianisme que l'on appelle communément « néo-confucianisme » : cette synthèse du confucianisme, du taoïsme et du bouddhisme est marquée par un esprit systématique et rationnel³, même si on y trouve de fortes tensions. Le confucianisme connaît sous la dynastie des Ming un regain de faveur sans équivoque, en réaction au taoïsme et au bouddhisme dont on juge qu'ils menacent les valeurs confucéennes fondamentales concernant la famille (par exemple la piété filiale), qu'ils discréditent les activités dans ce monde, surtout les activités politiques, et qu'ils brouillent les critères moraux du juste et de l'injuste.

1. *Esprit des lois*, XIX, 18.

2. Introduction par Michel Cartier à la traduction française du *Traité de l'Amitié* par Philippe Che, Edition Noé, 2006, p. 10.

3. Dans sa leçon inaugurale au Collège de France intitulée « La Chine pense-t-elle ? », Anne CHENG a cité un des grands auteurs de cette période, Zhu Xi, de la dynastie des Song, comme l'équivalent d'un Thomas d'Aquin dans la tradition occidentale.

En ce qui concerne l'amitié, Michel Cartier nous rappelle dans son introduction au *Traité* que « les sentiments ont une histoire ». On peut même dire que « la hiérarchisation des sentiments a une histoire » : force est de constater que l'amitié, – quoique faisant l'objet d'éloge dès la première phrase des *Entretiens* de Confucius – fut longtemps marginalisée à partir de la dynastie des Han ; on accentua et durcit alors la hiérarchie des cinq relations sociales du confucianisme originel, et l'amitié y prit la dernière place. Cependant, à partir de la dynastie des Song (960-1276), époque où le recrutement mandarin remplace définitivement les autres voies de recrutement par hérédité ou recommandation et devient l'unique voie de sélection pour les lettrés, l'amitié connaît un regain de faveur considérable dans les milieux savants, tendance renforcée sous la dynastie des Ming. De plus, le renouveau confucéen des Song et des Ming a vu naître son grand théoricien Wang Yangming (1472-1529), fondateur de l'école Yangming, – école qui semble avoir véritablement renversé la hiérarchie de ces cinq relations⁴. Notons que ses idées, quoique sans la faveur de l'autorité officielle, se sont largement répandues chez les lettrés vers la fin de la dynastie des Ming.

C'est dans cette perspective historique de double regain de faveur en Chine et du confucianisme et de l'amitié qu'il faut comprendre Ricci. Si ses prédécesseurs jésuites avaient éprouvé de grandes difficultés dans leurs tentatives infructueuses pour convertir le peuple chinois, sa première tentative ne fut pas heureuse non plus : imiter ce qui avait réussi au Japon en adoptant les habits et le statut de moine bouddhiste ne convenait pas en Chine. Ricci comprit très vite que ce n'était qu'en se coulant dans le moule des lettrés confucéens, en adoptant leurs vêtements, leurs rites et leur langage, qu'il pouvait avoir accès à l'esprit chinois. Mais le grand tournant de sa mission ne vint curieusement qu'après qu'il fut expulsé de Nankin, vice-capitale où l'autorité n'était pas favorable aux étrangers. Obligé de fuir à Nanchang, capitale de la province de Jiangxi, où il put par la suite s'installer pendant cinq ans, Ricci fut introduit dans le milieu des grands lettrés par un ami chinois, Qu Taisu, qui mettait l'accent sur sa vertu et son érudition. Il fut même reçu amicalement à la cour du prince de Nanchang, le chef d'une des lignées cadettes issue du fondateur de la dynastie, qui l'invita à écrire un traité sur

4. On se réfère principalement ici à une publication académique récente : LIU CONG 劉聰, « Limadou jiaoyoulun yu yangmingxue zhi guanxi 利瑪竇交友論與陽明學之關係 » (Le lien entre *Le traité de l'amitié* de Ricci et l'école Yangming), Hunan keji xueyuan xuebao 湖南科技學院學報, vol. 33, 1, 2012, pp. 80-83, 88.

l'amitié – invitation déjà fort rare, faut-il le dire, dans toute l'histoire de la Chine impériale. De plus, ce traité fut même incorporé plus tard dans la bibliothèque impériale des dynasties suivantes⁵. En ce sens, cet ouvrage écrit à la demande d'une invitation prestigieuse et devenu par la suite un livre estimé de la haute société chinoise, a marqué le tournant heureux de la mission de Ricci en Chine.

Quant à son genre littéraire, ce traité n'a rien de religieux ; le nom de Dieu n'y apparaît que deux fois, dans les maximes 14 et 56, traduit par le terme « Souverain du Ciel » (*Shangdi*). Il s'agit d'un terme chinois très général et très ancien, que l'on peut repérer déjà dans les écrits de la haute Antiquité gravés en caractères oraculaires⁶ ; dans ses écrits religieux ultérieurs, Ricci le remplace par le terme plus spécifique de « Maître du Ciel » (*Tianzhu*). Il est clair qu'il ne veut nous parler ici que du monde humain. Ce point est primordial quand on le replace dans la perspective confucéenne, puisque le propre du confucianisme n'est pas de se définir par rapport à un centre (qui serait marqué par la personne de Confucius), à la manière du christianisme. C'est un paysage contrasté composé de différentes traditions dont une caractéristique commune serait le souci du monde humain – le *Ren*, que l'on traduit par *sens de l'humain* – par opposition par exemple au taoïsme qui a pour centres d'intérêt le Ciel et la Voie.

De plus, le traité est rédigé dans un langage parfaitement confucéen, structuré dans sa forme et son contenu par des notions fondamentales du confucianisme (*Junzi* – l'homme de bien ; *Tianxia* – tout sous le ciel, etc.) La manière dont Ricci s'adapte à son lecteur est tellement étonnante que l'on est presque tenté de dire qu'il a adopté le confucianisme. L'œuvre même, un *Traité*, que l'on peut traduire aussi comme *Discours*, renvoie à une pratique confucéenne traditionnelle, qui consiste à discourir sur un sujet donné, qui semble digne d'intérêt et problématique à certains égards.

En somme Ricci se place ici sur le terrain de l'humanisme, et sans disposer d'une bibliothèque occidentale, il se fie à sa mémoire pour présenter un recueil de maximes qui rejoint les grandes thématiques

5. Il a été incorporé dans le catalogue des quatre magasins, « un monument bibliographique compilé sur l'ordre de l'empereur Qianlong (1736-1796) », comme un ouvrage chinois ayant « l'approbation du pouvoir politique ». Michel Cartier, Introduction, p. 22.

6. Ce terme traverse aussi les Cinq Classiques du confucianisme : *Classique des documents*, le *Classique des vers*, le *Classique des rites* Les *Annales des Printemps et des Automnes*, et le *Livre des mutations*, dont certains passages peuvent remonter jusqu'à presque 1000 av. J.-C., au début des Zhou.

du confucianisme. Il serait intéressant de préciser quels sont les auteurs occidentaux auxquels Ricci fait référence, et de remarquer que certains d'entre eux sont très « chinois », mais tout en relevant les références à Platon, Aristote, ou Cicéron, il paraît plus intéressant de voir qu'on a affaire à un *homme*, certes venu d'Occident, mais imprégné de la culture chinoise et qui a noué une amitié intense avec la haute société chinoise sur le plan culturel mais aussi politique dans une certaine mesure. Cet homme se souvient et écrit de l'amitié non pas comme un objet d'étude, mais comme quelque chose qui se vit et s'expérimente, avec une difficulté et une saveur extrême.

La valeur de l'amitié et son lien intrinsèque avec la vertu

Au milieu du *Traité de l'Amitié*, dans la maxime 57, Matteo Ricci nous dit avec une concision singulière et une force étonnante : « *Sans amitié ici-bas, point de joie.* » Cette maxime semble être l'affirmation essentielle de l'ouvrage, dont toutes les autres ne seraient que des commentaires. « Ici-bas » traduit le terme employé par Ricci, « *Tianxia* », « tout sous le ciel », un des mots-clés du confucianisme. Même en gardant à l'esprit les cadres de référence différents dans lesquels s'inscrivent ces deux termes, il est plus important, semble-t-il, de voir que cette affirmation suppose l'acceptation sans réserve de la condition humaine en tant que telle.

Il y a trois raisons principales aux yeux de Ricci pour valoriser ainsi l'amitié. D'abord l'amitié adoucit les difficultés de la vie. Qu'on voie la maxime 11 par exemple : « Dans la souffrance, seuls les visages de mes amis me sont une vision agréable. Il n'est de circonstance, heureuse ou malheureuse, où mes amis ne me soient d'un certain bénéfice : lorsque je suis en peine, ils atténuent ma peine, lorsque je suis joyeux, ils augmentent ma joie. » Ou bien la maxime 26 : « C'est dans les affaires où l'on manque de certitude que l'on peut éprouver la certitude d'une amitié », ou encore la maxime 51 qui nous dit de l'œuvre humaine que « seule une entreprise dans laquelle l'amitié a sa place peut prospérer » – « un homme seul ne peut venir à bout de tout » (maxime 16). Si ces maximes ne nous paraissent pas très enthousiasmantes, dans la mesure où elles ne semblent pas relever d'une conception glorieuse de l'humanité dans sa liberté, sa détermination ou son indépendance, on est tenté d'approuver néanmoins le constat lucide de la fragilité et de la précarité des choses humaines qui les sous-tend et qui explique la valeur infiniment précieuse de l'amitié.

Ensuite, l'amitié donne de la saveur à la vie. Ricci prend en compte l'aspect affectif de l'amitié, ce qui donne une tonalité encore plus humaine à son traité, car il ne propose pas de l'amitié une vision simple ou simpliste qui n'y verrait qu'une consolation, ou même une assurance. Bien sûr l'ami partage et amplifie votre joie, et surtout il console votre souffrance et votre douleur, on l'a vu; mais la maxime 47 dit aussi précisément que « si les amis sont rares, rares seront mes joies, rares seront aussi mes tourments. » Car l'amitié, en tant qu'affect humain, est sujette à tous les aléas de la condition humaine, et peut même se dégrader et se perdre, sans compter qu'elle peut avoir à faire face à la plus grande perte, humainement parlant, qu'est la mort de l'ami. Dans le traité Ricci ne parle que deux fois de la mort, aux maximes 15 et 43, deux maximes dignes d'intérêt⁷. Notons simplement qu'il ne considère pas ici la mort d'une manière religieuse, c'est l'affect très humain qui est en jeu.

Enfin, et c'est là un point important et qui peut étonner dans le paysage moral et intellectuel général de la Chine ancienne, Ricci affirme à la maxime 50 que l'amitié a quelque chose de supérieur à toutes les autres relations y compris les relations de parenté, essentielles aux yeux des Chinois, précisément parce qu'elle est affection : « Les amis sont supérieurs aux parents car ceux-ci peuvent ne pas s'aimer, ceux-là non. Lorsque les membres d'une même famille ne s'aiment pas, les liens de parenté demeurent. Retirez l'amour à l'amitié, elle n'a plus raison d'être. »

Pendant, l'affection n'est pas le tout de l'amitié, tout au moins de celle dont Ricci fait l'éloge : il existe en effet des amitiés qui ne sont dignes ni de respect ni d'admiration, comme celles que forment « les hommes sans vertu et les brigands » qui « doivent eux aussi avoir des amis et former des clans pour brigander » (maxime 42), ou celles qui sont imprudentes : « Les événements de la vie d'un homme sont imprévisibles, et il est difficile de se fier à une amitié : l'ami d'aujourd'hui se transforme parfois en ennemi, et l'ennemi en ami. Cela ne mérite-t-il pas vigilance et prudence ? » (maxime 13).

7. Maxime 15 : « C'est sans tristesse que je pense à mes amis disparus. De leur vivant, je les possédais comme si je pouvais les perdre ; ils ne sont plus, je pense à eux comme s'ils étaient présents. »

Maxime 43 : « Considère tes amis comme toi-même, alors celui qui est au loin te semblera proche, le faible deviendra fort, celui qui est dans la peine trouvera la joie, le malade guérira. Est-il besoin d'en dire davantage ? Celui qui n'est plus te semblera présent. »

Cette vigilance est essentiellement d'ordre éthique, ou, selon le vocabulaire classique des Anciens, il n'y a pas d'amitié authentique sans vertu.

La « vertu », au sens fort de ce terme, est ce qui fait l'homme de bien et ce qui fonde les règles de conduite nécessaires pour le vivre-ensemble qui est le propre de l'amitié ; elle est la finalité de l'amitié idéale. Selon la maxime 90, « une vertu inaltérable est la meilleure nourriture d'une amitié durable. Il n'est chose dont on ne se lasse à la longue. Seule la vertu touche d'autant plus qu'elle perdure. Si elle est chose appréciable aux yeux de nos ennemis, elle l'est d'autant plus encore à ceux de nos amis. » Elle se réalise dans les vertus nécessaires au commerce amical, la confiance par exemple, car « il vaut mieux avoir de la prudence avant de nouer une amitié, il vaut mieux avoir de la confiance après » (maxime 6)⁸ ; le désintéressement – Ricci insiste sur le fait que la véritable amitié ne doit pas être confondue avec les commerces d'intérêts – le respect de la justice – on ne peut demander à un ami de commettre un acte injuste (maxime 96) et ainsi de suite. Si Ricci ne nie pas l'aspect affectif de l'amitié, l'accent sur la vertu est significatif puisque sans elle il n'est pas possible de former une communauté amicale.

Enfin, le traité propose une amitié idéale, ou un idéal de l'amitié qui considère la vertu comme sa finalité : les amis sont ceux qui corrigent vos défauts, vous apprennent la vertu, vous incitent à la justice. Ricci reprend une idée classique chez les Anciens en affirmant que « l'amitié n'a d'autre finalité que celle-ci : si mon ami est meilleur que moi, je prends exemple sur lui ; si je suis meilleur que lui, je l'enseigne et le réforme. Cela s'appelle “apprendre en enseignant, enseigner en apprenant”, les deux actions se complétant l'une l'autre. Si les qualités de mon ami ne méritent pas d'être prises en exemple, ou si mon ami est incapable de se réformer, quelle différence y aurait-il [entre notre commerce amical et celui de] personnes qui passeraient leurs journées à s'amuser et plaisanter, et ne feraient que perdre leur temps ? (Un ami qui ne m'est d'aucun bénéfice est un voleur de temps. Or perdre son temps est plus grave que perdre son argent, car si celui-ci peut être épargné à nouveau, le temps, lui, ne peut se rattraper) » (maxime 69).

8. La traduction dans l'édition Noé : « Il faut se montrer prudent avant de nouer une amitié, digne de confiance après. » On note cependant que la phrase originelle place la prudence et la confiance sur le même plan. En chinois : 交友之先宜察, 友之後宜信.

Ainsi, seule une amitié conçue, entretenue et orientée dans et par la vertu est digne d'être l'objet du plus haut respect et d'être recherchée par les *Junzi* (les hommes de bien). Mais dans quelle mesure cette conception de l'amitié propose-t-elle un modèle capable de traverser à la fois le temps et l'espace ; si elle a su toucher les lettrés confucéens de l'époque de Ricci, a-t-elle encore un message à nous transmettre aujourd'hui ?

Réception heureuse à l'époque, pertinence pour notre temps

L'œuvre de Ricci en Chine ne se limite pas à ce seul traité sur l'amitié, mais celui-ci y occupe tout de même une place singulière, et selon le mot de l'auteur lui-même, il s'agit de son livre le plus connu des lettrés chinois. Cette heureuse rencontre entre *amitié universelle* et *amitié sous le ciel* tient en premier lieu, bien entendu, à l'accent que Ricci met sur la vertu, qui rejoint bien évidemment la grande thématique confucéenne traditionnelle du *Ren*, que l'on peut traduire comme « sens de l'humain » ou « vertu » selon le contexte. Mais ce qu'il importe d'élucider ici, c'est pourquoi la hiérarchie des relations humaines proposée par Ricci et l'accent qu'il met sur l'amitié par rapport aux liens de parenté, ont pu être acceptés alors que cette conception est *a priori* contraire au confucianisme.

C'est que cet accent croise ou rejoint le courant prépondérant du néo-confucianisme des Ming qu'est l'école Yangming. Rappelons que dans le confucianisme traditionnel, au centre de toutes les relations humaines se situe la relation souverain/sujet, parents/enfants ; viennent ensuite la relation entre frères aînés et cadets et entre maris et femmes. Ces quatre relations sont toutes inégalitaires, seule l'amitié, lien fondé sur la confiance, est égalitaire, mais elle se situe en périphérie. L'école Yangming renverse complètement ce schéma : au nom de la vertu, elle fait de l'amitié le principe directeur, le fondement de toutes les autres relations. L'amitié est supérieure à la relation entre parents et enfants ou entre frères, car elle est fondée – et uniquement – sur la vertu ; et elle est le moyen privilégié du progrès moral de chacun⁹.

Ainsi peut-on mieux comprendre l'heureuse réception du traité de Ricci par les lettrés confucéens de l'époque, manifeste dans leurs

9. LIU Cong, « Le lien entre *Le Traité de l'amitié* de Ricci et l'école Yangming », *ibid.*, p. 82.

commentaires ou leurs introductions¹⁰. Ils sont touchés par la valorisation de l'amitié dans l'ouvrage et aussi par la personnalité même de Ricci. Feng Yingjing ouvre son introduction au *Traité* en disant : « Ce sage occidental est venu de très loin en Chine, pour chercher nos amitiés. Ce qu'il a compris en la matière est profond, de même que sa recherche de l'amitié est ardente, ses échanges sincères, et son discours singulièrement fécond¹¹. » De plus, la primauté accordée à l'amitié par rapport aux quatre autres relations humaines, au lieu de choquer une prétendue tradition chinoise ou confucéenne, rejoint en fait cette tradition en un moment précis de son évolution. L'introduction de Feng Yingjing nous le confirme quand il écrit que les quatre relations humaines sont des liens obligatoires auxquels on ne peut se soustraire, mais que seule l'amitié nous aide profondément dans notre quête de la vertu. Un commentateur, Chen Jiru, va même jusqu'à dire : « L'esprit de l'homme se pliant dans les quatre autres relations, se déploie seulement dans l'amitié, et prend son libre cours comme le printemps se déploie dans les fleurs, le vent et les tonnerres dans le *Qi*; les quatre autres relations humaines seront décousues entre elles sans l'amitié¹². »

Enfin, le troisième point de convergence est ce qu'on peut appeler l'aspect « laïc » des réflexions de Ricci, le fait qu'elles concernent les relations humaines. Chen Jiru, dirigeant ses critiques contre les taoïstes et les bouddhistes chinois, s'exclame ainsi : « Comment le Ciel pourrait-il abandonner l'homme !¹³ » Et il va reconnaître, avec un certain lettré Zhu Mingchang, que le traité de Ricci a bien le style des anciens sages chinois. Il conseille à ses contemporains d'en avoir un exemplaire sous la main pour pouvoir dire quelques mots aux gens qui se perdent dans les amitiés superflues¹⁴, visant dans le

10. Notons que ces commentateurs et amis de Matteo Ricci sont quasiment tous sous l'influence de l'école Yangming, comme le montre l'article de Liu Cong.

11. En chinois : 西泰子聞關入萬里，東游於中國，為交友也。其悟交道也深，故其相求也切，相與也篤，而論交道獨詳，FENG Yingjing 馮應京，«Feng Yingjing xu» 馮應京序 (Préface de Feng Yingjing), in *Limadou zhongwen zhuyi jili* 利瑪竇中文著譯集 (*Recueil des écrits et traductions en chinois de Matteo Ricci*), édité par ZHU Weizhen 朱維錚, Shanghai : Presse universitaire de Fudan, 2001, p. 116.

12. En chinois : 人之精神，屈于君臣父子夫婦兄弟，而伸于朋友，如春行花內，風雷行元氣內，四倫非朋友不能彌縫。CHEN Jiru, 陳繼儒，«Youlun xiaoxu» 友論小敘 (Commentaire sur le *Traité de l'amitié*), in *Limadou zhongwen zhuyi jili* 利瑪竇中文著譯集 (*Recueil des écrits et traductions en chinois de Matteo Ricci*), *op. cit.*, p. 119.

13. En chinois : 夫天孰能舍人哉？, *ibid.*, p. 119.

14. En chinois : 橋李朱銘常，于交道有古人風，刻此書，真可補朱穆、劉孝標之未備。吾曹宜各置一通於座隅，以告世之鳥合之交者。 *ibid.*, p. 199.

contexte général de l'époque ceux qui profitent de «l'amitié» pour leur propre avancement dans le système bureaucratique.

Notons cependant que sous la dynastie des Ming et sous la dynastie suivante, celle des Qing, la dernière de la Chine ancienne, une vision officielle de la hiérarchisation de toutes les relations humaines¹⁵ a toujours été maintenue ; celle de l'école Yangming n'est jamais devenue *courant de pensée officiel* (官学), mais seulement *courant de pensée évidente* (显学) sous les Ming. Ainsi, il semble prudent de dire que la conception de l'amitié comme rapport d'égalité a connu, non une convergence ou un affrontement avec la conception chinoise de l'amitié, mais plutôt un croisement nuancé, qui s'accorde à ce courant Yangming, mais qui risque d'être considéré comme *hérétique* par rapport à la vision *orthodoxe* où l'ordre humain est confondu avec sa hiérarchisation.

Si à l'époque l'égalité n'était pas une valeur en elle-même, aujourd'hui cela nous paraît évident, à nous Occidentaux ou Chinois des villes, grandes et moyennes, dans un contexte de mondialisation qui voit s'opérer un processus d'égalisation des conditions. Nous n'avons plus besoin de ce traité pour connaître la valeur de l'amitié et son lien avec l'égalité. Néanmoins, il comporte une autre étrangeté pour nous, c'est son insistance retentissante sur l'importance de la vertu. Cette notion est-elle encore pertinente pour nous aujourd'hui ?

Si ce traité, comme tous les livres anciens, suscite curiosité voire nostalgie, il risque aussi de nous faire éprouver un sentiment d'éloignement : l'époque change, est-ce que ce livre du XVI^e siècle a encore un message à nous transmettre ? Il nous semble que oui : le traité de Ricci, tout nourri de la sagesse des Anciens, nous tend la main et nous éclaire encore aujourd'hui.

Même si l'affection est fondamentale dans les liens d'amitié, la «vertu» n'est pas chose accessoire, mais essentielle si l'on veut que l'amitié soit véritable. Plus généralement, le traité de l'amitié a quelque chose d'important à nous dire, dans le contexte de la mondialisation d'aujourd'hui, pour la communication entre les cultures.

Aujourd'hui ce ne sont plus quelques missionnaires qui sont confrontés aux différences culturelles, la question se pose à chacun de nous de savoir comment nous conduire dans la rencontre quotidienne avec les gens, ou les amis, issus d'une autre culture que la nôtre. En particulier comment l'Occident et la Chine peuvent-ils

15. Norman KUTCHER, «The fifth relationship: dangerous friendships in the confucian context», *The American Historical Review*, Vol. 105, 5, 2000, pp. 1615-1629.

Le Traité de l'amitié de Matteo Ricci

mieux se rencontrer et se connaître, au-delà des généralisations abusives sur « les Occidentaux » ou « les Chinois », en dépassant leurs présupposés et préjugés respectifs ? Bref, comment *communiquer* ?

Le cas de Ricci est un exemple remarquable de réussite dans ce domaine, comme on peut le voir dans le processus d'élaboration et l'esprit directeur du *Traité de l'Amitié* : la rencontre amicale entre Ricci et ses amis chinois confucéens culmine dans la demande qui lui est faite d'écrire ce traité et l'aide qu'il reçoit dans sa publication et sa diffusion. Cette rencontre se fait sur une base éthique : les récits des lettrés de l'époque montrent bien qu'au moment où ils entrent en contact avec Ricci, ils ne connaissent rien de la religion qu'il professe, ni de la culture dont il est issu. Ils sont d'abord attirés par sa vertu et son érudition, et c'est ainsi qu'ils commencent à s'intéresser à la religion chrétienne et à la science occidentale. Ici, la vertu joue un rôle éminent, dans le sens où Ricci, sans perdre de vue sa mission et la volonté de partager ce qu'il croit vrai et précieux, est capable d'un très grand courage et d'une impressionnante disponibilité d'esprit : il a fait le grand effort d'entrer dans le cœur même de la civilisation chinoise, de s'imprégner entièrement de ses traditions rituelles et rhétoriques, et de dialoguer ainsi avec sincérité et humanité avec les Chinois dans un rapport amical.

Sommes-nous capables d'en faire autant ? Pouvons-nous à la fois affirmer et communiquer ce que nous tenons pour vrai et précieux, et être disponibles en même temps pour découvrir avec patience et curiosité ce qui est vrai ou précieux chez l'autre ? Le défi est évidemment grand : il faut se garder à la fois de la tentation forte du relativisme et de la pression angoissante du consumérisme. Mais c'est seulement de cette manière que l'on peut ne pas se perdre dans un *choc des civilisations* que certains croient inévitable, ou dans le divertissement, par une récupération de tel ou tel auteur chinois dans la rubrique *bien-être oriental* des librairies à la mode. Si on ne veut pas que la mondialisation soit purement et simplement une poursuite d'intérêts, si forts que soient ces intérêts, il faut prendre le message de Ricci au sérieux, tant pour les individus que pour les cultures.

Lorsqu'on étudie ce *Traité de l'Amitié*, on n'a pas affaire à des statues vénérables et glacées de Ricci grand missionnaire face aux érudits confucéens, ou à une compilation savante de paroles des Anciens qui seraient aujourd'hui dépassées, on est introduit à un dialogue toujours actuel, même s'il vient de loin. Certes, l'école de Yangming en vogue sous la dynastie des Ming a préparé un terrain favorable pour Ricci, qui a pu pénétrer ainsi dans le cercle des lettrés

THÈME _____ **Hengying Rong**

confucéens, et faire cet éloge de l'amitié, puis par la suite échanger avec eux des idées plus vastes et plus profondes, qu'il s'agisse de la science occidentale ou de la religion chrétienne. Mais cette heureuse rencontre entre *l'amitié universelle* et *l'amitié sous le ciel* s'enracine probablement dans un passé plus reculé : si l'on remonte avant l'institutionnalisation du confucianisme comme enseignement doctrinal vers le III^e siècle avant l'ère chrétienne, « l'école confucéenne » du vivant de Confucius n'était-elle pas « comme un groupe d'amis qui aimaient à débattre ensemble des questions de leur temps¹⁶ » ? Rappelons comment s'ouvrent *les Entretiens* de Confucius : « Le Maître dit : Étudier une règle de vie pour l'appliquer au bon moment, n'est-ce pas source de grand plaisir ? La partager avec un ami qui vient de loin, n'est-ce pas la plus grande joie ?¹⁷ » On entend là une voix lointaine mais discernable dont le *Traité de l'amitié* se fera l'écho, écho qui nous parle encore aujourd'hui.

Rong Hengying, née à Shanghai en 1991, élève de l'école Normale Supérieure, (Sélection Internationale Lettres 2012), master en philosophie contemporaine à ENS-EHESS.

16. Anne Cheng, *Les Entretiens de Confucius*, édition du Seuil, 1981, introduction, p. 13.

17. Anne CHENG, *Les Entretiens de Confucius*, *op. cit.*, p. 29.

Grégory SOLARI

John Henry Newman et Ambrose St John

Cor ad cor loquitur¹

Avant de terminer l'*Apologia*, Newman posa la plume quelques instants. Pendant plusieurs semaines (d'avril à juin 1864), sa vie avait repassé devant lui, et avec elle le souvenir des amitiés nouées durant le temps du Mouvement d'Oxford. La rédaction de l'*Apologia* avait été provoquée par une phrase assassine de Charles Kingsley. Malgré l'effort que lui demanda ce livre, Newman fut toujours magnanime à l'égard de son auteur. Grâce à lui, il avait pu exposer publiquement les motifs religieux et philosophiques qui le conduisirent à rejoindre l'Église catholique en 1845. Ses anciens coreligionnaires anglicans avaient craint qu'il ne tirât parti de cette occasion pour régler ses comptes. Il n'en fut rien. John Keble le poète, Edward B. Pusey le théologien, Isaac Williams le mystique, et d'autres figures moins en vue du Mouvement : tous l'avaient abandonné en octobre 1845. Newman s'était retrouvé seul de l'autre côté de la rive ecclésiale. Et Oxford sans voix. « Nous savions que nous ne devons plus jamais l'entendre, rapporte un témoin. C'était comme si de nuit pour un homme agenouillé en prière dans le silence d'une grande cathédrale, la cloche qui jusque-là retentissait solennellement s'était brusquement tue. »

Après vingt ans de silence, voilà que cette voix retentissait à nouveau dans les pages de l'*Apologia*. Sauf à l'égard de Kingsley, et encore avec une ironie qui n'était pas destinée à faire mal, on ne trouva pas un mot blessant, pas le moindre ressentiment dans

1. « Le cœur parle au cœur », devise cardinalice de Newman.

cette anamnèse des grandes amitiés d'Oxford. Les relations reprirent progressivement entre les anciens acteurs du Mouvement et Newman; dans l'intervalle, entre 1845 et 1865, c'est à la communauté oratorienne de Birmingham que fut réduit son univers amical: six prêtres, parmi lesquels un seul d'entre eux, Ambrose St John, assurait un lien avec son passé oxonien. Dans les heures les plus sombres de sa vie dans l'Église, c'est à cette amitié qu'il s'accrocha de toutes ses forces pour ne pas sombrer dans le désespoir en face d'une existence dont il ne voyait plus le sens.

Un foyer d'amitié

Le Père Henry Tristram, qui fut archiviste à l'Oratoire de Birmingham, a rapporté le discours que Newman prononça le 1^{er} juillet 1879 à son retour de Rome, après qu'il avait été créé cardinal par le pape Léon XIII. Pendant une vingtaine de minutes environ, il s'adressa aux frères oratoriens avec lesquels il vivait depuis une trentaine d'années. Il commença par manifester sa joie d'être revenu «*at home*». «*C'est une si grande joie que de rentrer chez soi*»; puis il élargit progressivement cette évocation du foyer de la terre à celui de l'éternité vers lequel nous pérégrinons, tantôt dans la solitude, tantôt avec les consolations de l'amitié².

Je sais bien qu'il existe une vie plus héroïque que celle qui consiste à rester chez soi. Nous connaissons les saints apôtres – la manière dont ils pérégrinèrent, nous écoutons les paroles de saint Paul, ces paroles bouleversantes qu'il a pour parler de lui, disant de lui-même qu'il fut un paria. Nous connaissons également Notre Seigneur – qui "n'avait pas où reposer sa tête". Ainsi donc, il existe assurément une vie de plus grande valeur, une vie plus héroïque, que celle qui consiste à demeurer chez soi. Mais une telle vie est donnée à peu de personnes. La vie du foyer – l'idée du foyer – a été consacrée par notre patron et fondateur

2. Henry TRISTRAM, *Newman and his Friends* (1933). Louis Bouyer a dit de ce livre qu'il s'agissait sans doute de ce qu'on avait écrit de plus beau sur le fondateur de l'Oratoire d'Angleterre. Son auteur n'avait pas seulement une connaissance précise de la vie de Newman grâce à son travail aux archives de l'Oratoire; à l'époque où il travaillait à ce livre, la plupart des prêtres de la communauté de Birmingham avaient connu Newman dans leur jeunesse. À cette science documentaire s'ajoute un regard empathique, qui saisit Newman de l'intérieur, depuis son cœur. Avec la correspondance de Newman, ce livre, en cours de traduction par Anne-Sophie Gache, est la source principale à laquelle a puisé cette évocation de l'amitié de Newman et d'Ambrose St John.

saint Philippe, lui qui fit de l'idée du foyer l'essence authentique de sa religion et de son institut. [...] Il allait de soi que la congrégation de saint Philippe devait être l'idéal, la famille réalisée dans sa perfection, un modèle pour chaque famille au sein de la paroisse, de la cité, et de la chrétienté tout entière. Voilà pourquoi j'éprouve tant de plaisir à être de retour. [...] Je me réjouis d'être revenu chez moi, d'une certaine façon dans ma dernière demeure, cette demeure qui s'étend jusqu'au ciel – la demeure de notre éternité.

Newman était de tempérament solitaire, mais il s'avérait en même temps être « extrêmement tendre dans ses affections », comme le dit le Doyen Church, un de ses plus proches, et fidèles, amis du temps du Mouvement d'Oxford, « Newman faisait montre d'une confiance totale, éprouvant un insatiable désir de sympathie ». Et ce désir gardé par devers lui par pudeur se transformait souvent en véritable attraction. Que l'on soit d'accord avec lui ou non, il était impossible d'abandonner Newman. Gladstone, qui avait étudié à Oxford avant l'apparition du Mouvement, a pu dire de Newman et de son rayonnement qu'il ne s'était rien trouvé de comparable depuis l'époque d'Abélard et de ses prédications à Paris, au douzième siècle.

Malgré cette influence, Newman conserva toujours un cercle intime de compagnons ou d'étudiants avec lesquels il vivait dans une grande familiarité et simplicité. Le Mouvement d'Oxford comptait pour eux, mais pas autant que Newman. Ceux qui lui furent le plus proches durant ces années – Hurrell Froude en particulier, qui mourut en 1836 – vinrent à lui, comme il aimait à se le rappeler, « d'eux-mêmes, sans qu'il l'ait lui-même recherché » ; parler avec Newman, se rappelle un autre acteur du Mouvement, Frederic Roger, c'était comme si vous parliez avec « un *alter ego* de meilleure facture ». Si le Mouvement d'Oxford accoucha d'une « Église sur le papier », comme l'écrit Newman en 1839, au moment où sa confiance dans l'apostolicité de l'anglicanisme commence à vaciller sous le coup de la lecture de saint Augustin, son idéal connu néanmoins une réalisation concrète : ce fut Newman lui-même.

On comprend mieux dans cette perspective l'effet que sa conversion, en octobre 1845, provoqua sur ces amitiés. L'alternative était simple pour ses amis ; il fallait ou bien abandonner Newman, ou bien abandonner l'Église d'Angleterre pour laquelle ils s'étaient battus avec lui pendant douze ans. Vingt ans ne furent pas de trop pour que les sentiments d'amertume suscités par son passage à Rome s'estompent et qu'il soit possible de renouer des relations amicales. Ceux qui le suivirent dans l'Église catholique étaient tous plus jeunes que lui. Newman fut chargé de définir un mode de vie qui leur permettrait de

demeurer ensemble. « Les inclinations de chacun étaient différentes, écrit-il ; l'Oratoire offrait un éventail plus large que n'importe quelle autre institution ; de plus, il semblait tout particulièrement adapté à des hommes d'Oxford et de Cambridge ». L'Oratoire de saint Philippe Néri favorisait aussi bien la vie en communauté que l'épanouissement de la personnalité de chacun de ses membres. L'esprit solitaire pouvait y demeurer solitaire, et en même temps il pouvait trouver un appui et un soutien dans des personnalités marquées par une nature plus sociale, comme celle d'Ambrose St John. On s'est souvent étonné, sinon du choix de l'Oratoire du moins de l'installation de celui-ci à Birmingham – après la sécession de l'Oratoire de Londres, fondé par Newman aussi, mais laissé par lui à Faber. En choisissant la vocation oratorienne, Newman a lui-même déterminé les limites à l'intérieur desquelles l'Église pouvait se servir de lui. « Lorsque je suis devenu catholique, écrit-il en 1863, j'ai évacué l'hypothèse que [des hommes] viennent à moi. Pas un – ainsi en décidai-je –, qui avait pris une part prééminente contre l'Église, ne prendrait de part prééminente contre l'anglicanisme. Ainsi ma place serait-elle dans le retrait, ce qui correspondait bien évidemment également à mon caractère. » Son univers consista donc dès lors dans son voisinage immédiat : sa communauté, et tous ceux qui venaient à lui en quête d'un conseil ou d'une aide quelconque. Il persévéra dans sa vocation jusqu'à la fin, remplissant ses obligations aussi longtemps qu'il le put et ne capitulant que progressivement, forcé par le grand âge, devant les nombreuses tâches qui lui incombaient.

La petite communauté – dont il fut le supérieur à vie – reposait tout entière sur lui. Ceux qui l'avaient suivi après sa conversion et étaient devenus ses frères oratoriens furent les témoins des vexations répétées qu'il eut à subir tout au long des vingt premières années de sa vie catholique. Lorsque Charles Kingsley l'attaqua, la rédaction de l'*Apologia* fut pour lui l'occasion non seulement de défendre l'honneur de ses frères, incriminés avec lui, mais aussi de leur témoigner son amitié et sa reconnaissance pour leur fidélité.

J'ai achevé ce récit de ma vie avec le nom de saint Philippe le jour de la Saint-Philippe ; dès lors, à qui l'offrir avec le plus de justice, en mémorial d'affection et de gratitude, si ce n'est aux fils de saint Philippe, à mes bien chers frères de cette Maison, aux prêtres de l'Oratoire de Birmingham, Ambrose St John, Henry Austin Mills, Henry Bittleston, Edward Caswall, William Paine Neville, et Henry Ignatius Dudley Ryder ? Eux qui se sont montrés si loyaux à mon égard ; eux qui ont été si soucieux de répondre à mes attentes ; eux qui ont été si indulgents lorsque je défailtais ; eux qui m'ont porté au travers de tant

d'épreuves; eux qui n'ont répugné à aucun sacrifice, dès lors que je le leur demandais; eux qui ont fait montre de tant d'affection quand tout faisait désespérer de la cause que je défendais; eux qui ont réalisé de si belles choses, et m'en ont abandonné le crédit; – eux avec qui j'ai vécu durant tant de temps, eux avec lesquels j'espère mourir.

Ambrose St John

Parmi ces frères oratoriens, Ambrose St John occupe une place à part dans le cœur de Newman. George Eliot, qui admirait Newman tout en défendant une vision du christianisme aux antipodes de la sienne – ce qui confirme le jugement de Ramon Fernandez, à savoir que Newman pouvait être attachant même pour des agnostiques – n'avait pas manqué de relever l'éloge spécial que l'*Apologia* avait réservé à Ambrose. « Notez ce beau passage », écrit-elle à un correspondant :

À vous tout spécialement enfin, cher Ambrose St John; vous que Dieu me donna, lorsqu'Il mit à part chacun d'entre nous; vous qui êtes le pont entre mon ancienne vie et la nouvelle; vous qui m'avez été depuis vingt et un ans maintenant si dévoué, si patient, si zélé, si tendre; vous qui m'avez tant laissé m'appuyer sur vous; vous qui m'avez observé de si près; vous qui n'avez jamais pensé à vous-même, dès lors qu'il était question de moi.

Les deux hommes se lièrent d'amitié en 1843. Ils s'étaient rencontrés deux ans auparavant, en avril 1841. Newman s'était rendu à la consécration de l'église Ampfield de Hursley, la paroisse de John Keble, son mentor à Oxford. Dans son journal, il note la présence de « M. St John », venu en compagnie de Henry Wilberforce. Le nom ne réapparaît plus avant le 14 février 1843. Newman rapporte qu'il a « dîné avec J. Morris pour rencontrer St John ». J. Morris – John Brande Morris – fellow d'Exeter College, fut l'une des figures les plus pittoresques et les plus excentriques du Mouvement d'Oxford. Newman le décrit comme « un homme consciencieux, et cependant aussi dénué de tact et de sens commun qu'il était grand dans les autres domaines ». Éminent orientaliste malgré ses extravagances à la chaire de St Mary's, l'église de l'Université, il assista quelque temps Edward Pusey, titulaire de la chaire d'hébreu, et donna également des cours de syriaque. On lui doit notamment des traductions des Hymnes de saint Ephrem. Ambrose St John avait coutume d'assister aux cours d'hébreu de Pusey; on peut donc présumer que c'est un intérêt commun pour la culture hébraïque ainsi que pour son

prolongement dans la culture syriaque qui fut à l'origine du rapprochement de Morris et St John – et donc aussi de l'amitié de ce dernier avec Newman. Je ne crois pas inutile de relever la chose, car si on connaît les affinités philosophiques et théologiques de Newman avec les Pères alexandrins – Clément d'Alexandrie, Origène et Athanase en particulier –, on sait moins son intérêt pour les poètes-théologiens de l'École d'Édesse. Si quelque chose de l'esprit d'Ephrem a passé dans son œuvre, c'est sans doute dans ses poèmes qu'il faudrait la chercher.

St John avait quitté l'Université depuis deux ans quand il entra dans le cercle de Newman. Il servait alors comme vicaire dans la cure de Henry Wilberforce, dans le Kent. Treize ans séparaient les deux hommes; Ambrose avait 28 ans, Newman 40. De la jeunesse de St John, on ne sait presque rien, sinon que né en 1815, il était le petit-fils du Dr St John, qui était lui-même le frère du onzième Lord St John de Bletsoe. Ambrose étudia d'abord à Westminster School, à Londres, puis à Oxford, au College de Christ Church, dans lequel il s'était inscrit en 1834. Il obtint son diplôme d'étude en 1838. Étant donné que sa présence à Oxford est contemporaine de l'essor du Mouvement, il est probable qu'il ait suivi les prédications de Newman à St Mary's – aussi bien les sermons de paroisse que les sermons universitaires –, ainsi que les conférences « sur la justification » – le chef-d'œuvre théologique de Newman, donné par celui-ci en 1836 dans la chapelle Adam de Brome de l'église de l'Université. Hormis ces éléments, les motifs intellectuels ou spirituels qui le poussèrent à se rapprocher du Mouvement ne sont pas connus. Comme l'écrit Henry Tristram, « Ambrose St John apparaît comme ayant été simplement l'un des nombreux esprits sérieux et réfléchis qui, bien que Newman ne les connût pas personnellement, le suivaient cependant de loin ». Plus qu'un « parti », cela montre que le Mouvement d'Oxford fut ce que l'on pourrait appeler une confédération de personnalités; si la figure de Newman prédomina, cela signifie moins qu'il était doué d'un talent de chef que d'une personnalité hors du commun.

John Morris, ainsi qu'un intérêt en apparence commun pour le monde syriaque, fut le premier maillon de l'amitié qui allait se nouer entre St John et Newman; le second fut l'affection que les deux hommes partageaient pour Henry Wilberforce. « Telle est peut-être la raison pour laquelle j'aime tant St John », écrit Newman à Wilberforce, « c'est parce qu'il me vient de vous et de votre enseignement ». Ces lignes datent de 1846, quelques mois après que Newman avait été reçu dans l'Église par un missionnaire passionniste, le

Bienheureux Dominico Barbieri. St John avait cheminé plus vite que Newman sur le chemin en direction de l'Église. Ils y entrèrent cependant la même année, en 1845. À un moment difficile de son cheminement, Ambrose avait été poussé à écrire à Newman. Il se trouvait à la croisée des chemins, incapable de se soumettre déjà à l'Église catholique et en même temps rempli de doutes graves quant à l'apostolicité de l'Église d'Angleterre ; dans cette situation, pouvait-il continuer à y exercer une charge cléricale ? En juin 1843, St John prit le chemin de Littlemore, un village à quelques kilomètres d'Oxford, où, après la condamnation du Tract qui défendait une interprétation catholicisante des 39 Articles de foi anglicans du *Book of Common Prayer*, Newman s'était retiré après avoir démissionné de toutes ses charges ecclésiastiques. Après cette première visite, il demanda à pouvoir demeurer quelque temps dans la communauté de Littlemore – « trois mois environ, peut-être davantage ». Newman lui offrit l'hospitalité, non sans l'avertir qu'il ne devait pas attendre de conseils de sa part, à moins que ne « surgissent des difficultés ». Ambrose arriva à Littlemore le 7 août 1843, avec l'espoir que le calme, la solitude et la prière contribuent à le réconcilier « avec les choses telles qu'elles sont ». Dans les faits, cette mise entre parenthèses des questions ecclésiastiques soulevées par le Mouvement d'Oxford provoqua l'effet exactement inverse de celui que St John escomptait. Plutôt que de le réconcilier avec l'Église d'Angleterre après avoir réduit au silence ses difficultés, cette retraite, comme une véritable opération de réduction phénoménologique, si elle ne lui fit pas saisir l'essence de l'Église du Christ, lui permit néanmoins de reconnaître dans l'Église catholique l'expression la plus authentique de sa phénoménalité. Il y fut reçu à Brindle, le 2 octobre 1845, et fut de retour à Oxford à temps pour être présent à la réception de Newman, sept jours plus tard, le 9 octobre. On sait que la conversion de Newman a été une agonie pour lui. Non pas seulement parce qu'il savait que son passage à Rome aurait pour conséquence une aliénation de tout ce qui lui était cher – famille, amis, culture – comme Anglais, et comme fils de l'Église d'Angleterre. Ce fut aussi pour lui une agonie de l'intelligence, durant laquelle Newman ne voulut rien céder à Rome, sinon devant un argument de raison et devant le témoignage des faits. « Nous croyons, parce que nous aimons » écrit-il dans l'un de ses sermons universitaires. Les arguments apportés parce qu'il appelle les « probabilités antécédentes », et qui jouent un rôle si important dans son épistémologie, Newman les a combattus dans son propre cas avec l'énergie d'un homme qui résiste de toutes ses forces à l'attraction d'un objet qu'il sait déjà trop aimer pour que

son jugement soit entièrement libre. Sans la conversion d'Ambrose St John, Newman aurait-il encore prolongé sa décision ? Son amitié pour lui peut ne pas avoir été étrangère au dénouement de la nuit du 9 octobre. Cela fut peut-être le seul « argument antécédent » auquel Newman céda, parce qu'il était non pas « notionnel », mais « réel » : le saut de la foi d'un ami, par-delà le faisceau des indices accumulables.

L'« illative sense » en acte

Les deux amis se retrouvèrent le 23 février 1846 à Maryvale – le séminaire catholique installé par Mgr Wiseman dans le diocèse de Birmingham. D'autres convertis s'y trouvaient, tous plus jeunes que Newman. Maryvale est l'embryon de ce qui deviendra la communauté de l'Oratoire. Newman se rappelle un St John avec un traité de Bellarmin à la main, tandis que de l'autre il s'évertue à préparer une « soupe aux pois cassés, des roulés à la confiture, et des côtes de bœuf, se cassant la tête toute la matinée à jouer les misérables valets ». Ambrose ne se sentait pas plus à l'aise à la chapelle – dans la chorale que Newman avait constituée, il se trouvait relégué dans « l'équipe des nuls ». Après ce séjour à Maryvale, durant lequel les deux hommes purent s'accoutumer à l'éthos des catholiques anglais – rappelons ici que Newman s'était volontairement abstenu de tout contact avec le monde catholique durant son temps de discernement à Littlemore – ils partirent tous deux pour Rome. Il s'agissait pour Newman de déterminer pour lui, ainsi que pour les convertis qui l'avaient suivi dans l'Église, la forme qu'il entendait donner à sa vie sacerdotale après avoir été réordonné. Dans l'ancien Collège de la Propagande où ils s'étaient installés – situé alors Piazza di Spagna – une peinture représente les deux hommes assis à une table, leurs livres ouverts devant eux, dans l'attitude de deux adultes étonnés de se voir être revenus de manière un peu incongrue au temps de leurs études. L'expression de Newman est paisible, mais non sans que son visage dégage quelque chose de tragique ; ce dernier a d'ailleurs écrit qu'il ne s'était pas reconnu au sortir de l'agonie de Littlemore. Les lèvres serrées que l'on voit dans les portraits ou les photos prises après 1845 sont la cicatrice des souffrances endurées par lui durant les dernières années du Mouvement d'Oxford. Tandis que St John est tout ce que Newman n'était pas : « Très anglais d'allure, commente Henry Tristram, avec des cheveux blonds, des yeux bleus, et cette expression d'un homme qui aurait traversé une mer

agitée le cœur léger, et fait face à la vie avec le courage que donne l'humour». Les Romains l'adoptèrent aussitôt; reconnurent-ils en St John un Philippe Néri d'Outre-Manche? L'histoire ne le dit pas. Mais Ambrose, lui, se retrouva tout à fait dans le caractère joyeux de saint Philippe. Comme il avait semblé ouvrir la voie de la conversion de Newman une année auparavant, Ambrose une nouvelle fois lui montra le chemin de la vocation à laquelle il était appelé. «Nous devrions aller du côté de saint Philippe», lui dit-il. Mgr Wiseman avait donné le même conseil à Newman lorsqu'il l'avait accueilli à Maryvale. Après leur noviciat à Santa Croce, sous l'égide du Père Rossi, ils revinrent en Angleterre en décembre 1847; une année plus tard, Newman installait la première communauté oratorienne de Grande-Bretagne à Birmingham. Hormis pour sa mission en Irlande, entre 1852 et 1859, ou de courts séjours à Rome, il ne devait jamais la quitter. Ambrose St John non plus.

Jusqu'à sa mort, en 1875, St John se dévoua totalement à Newman. «Dès lors qu'il s'agissait de ce monde», écrit celui-ci alors que le chagrin de sa perte est encore récent, «j'étais pour lui la première et la dernière de ses préoccupations». Et Newman lui rendait bien son affection; Ambrose fut «ma vie, après Dieu, pendant trente-deux ans». «La rose est sans pourquoi» affirme Angelus Silesius; l'amitié aussi. Cela ne dispense cependant pas de chercher des raisons à ce lien si étroit entre les deux hommes. Faut-il parler de goûts similaires, de connaturalité, de caractère commun – tout ce qui compose ce que l'on appelle les «atomes crochus»? Oui et non. Disons qu'Ambrose était tout ce qui survivait d'Oxford et de la vie de Newman avant sa conversion. Même s'il serait exagéré de penser que Newman l'aimait en raison de ce caractère «spectral», on peut penser que la communion qu'ils avaient connue durant les dernières années du Mouvement fut le creuset principal de leur amitié. En Ambrose, Newman retrouvait quelque chose de Keble, et plus encore de Froude, l'ami de sa jeunesse, mort en 1836, trop tôt pour avoir pu assister à la maturation des principes posés par Newman au début du Mouvement, et qui sans cela aurait sans doute pris très vite le chemin de l'Église. Pour le reste, tout séparait Newman et Ambrose. À commencer par leur physique, auquel il a déjà été fait allusion. St John était de quatorze ans le cadet de Newman, mais ses forces déclinaient très vite; En 1867, Pie IX lui fit remarquer avec humour, mais peut-être non sans une pointe d'inquiétude, que bien qu'agé de 52 ans seulement, St John présentait déjà l'apparence d'un «*vecchione*». Les photos de cette époque nous montrent un Ambrose très corpulent; Henry Tristram rapporte que les oratoriens

de Birmingham se souvenaient de lui comme d'un homme à la voix de stentor, « parlant fort en faisant de grands gestes, prompt à la colère, ou à ce qui lui ressemblait, mais facile à ramener à la raison et tendre jusque dans ses débordements colériques ». Mais ce n'est pas par leur humeur que les deux hommes présentaient le plus de contraste ; un autre témoin, le Père Jacques Coupet, qui avait connu les derniers oratoriens de Birmingham ayant accompli leur noviciat du temps de Newman, m'a rapporté que l'un d'eux, à qui il avait demandé : « Alors, comment était-il, Newman ? », lui avait répondu : « C'est bien simple : si il se levait de bonne humeur, tout le monde devait rire dans la maison ; mais si son humeur était maussade, il valait mieux ne pas le croiser dans les couloirs ». Ce qui distinguait les deux hommes, c'était la disparité de leurs centres d'intérêts respectifs.

Nous l'avons vu, St John était plus qu'un honnête hébraïsant ; bien que pris par les différentes tâches qui lui incombaient – et elles étaient nombreuses en raison du peu de pères que comptait l'Oratoire de Newman –, il n'ignorait rien des recherches exégétiques menées notamment en Allemagne ; jusqu'à la fin de sa vie il nourrit le désir de poursuivre ces études, et même de pouvoir un jour enseigner. Un proche de Newman, Sir John Acton, qui fut l'une des figures de proue de ce qu'on appelait le « catholicisme libéral » – c'est-à-dire d'un catholicisme qui fasse droit à la culture et à la recherche dans l'Église du XIX^e siècle –, et était connu pour ne jamais faire « le moindre compliment tant qu'il n'y était pas obligé », jugea St John suffisamment averti pour l'inviter à contribuer au *Rambler*, le journal qu'il dirigeait, par « des articles d'enseignement biblique ». En revanche, si l'on en croit les livres retrouvés dans sa bibliothèque, Ambrose n'éprouvait aucun intérêt pour la patristique ou la philosophie, alors que selon Henry Tristram, il s'agissait là des « deux domaines qui, par-dessus tout, requéraient toute l'attention de Newman ». En outre, et s'il faut continuer à dérouler la liste des compétences qui marquent leurs différences respectives, là où Newman avait une connaissance des langues modernes à peine supérieure à celle de l'Anglais moyennement instruit de sa génération, St John, lui, possédait honnêtement le français et l'italien, mais il était également à l'aise en allemand et en espagnol. Newman était aussi un mélomane ; à l'opéra de Birmingham, il s'enthousiasmait jusqu'à en avoir des scrupules pour les créations de Beethoven – « est-ce vraiment religieux ? » se demande-t-il dans sa correspondance ; c'était aussi un bon musicien, qui composait ou adaptait des hymnes, et surtout jouait du violon de manière plus qu'honorable. St John, de son côté,

n'avait aucune oreille musicale, mais il s'exerçait à la peinture dans ses moments de loisirs, et non sans talent. Enfin, *last but not least*, Newman abhorrait le tabac, tandis que St John appréciait souvent un bon cigare. Communiaient-ils à un bon scotch? L'histoire ne le dit pas. Dans le Common Room de Trinity College, c'est à Newman que l'on avait confié le soin de goûter le vin; quant au fameux toast: «à la conscience d'abord, puis au pape», qu'il s'imagine avoir à donner dans la *Lettre au Duc de Norfolk*, tout occupé à défendre l'essence de l'autorité pontificale, Newman n'a pas précisé quelle liqueur en aurait été l'occasion.

De 1848 à 1875, l'existence de St John fut tout entière consacrée à l'Oratoire. Souterrainement, l'idée qu'il puisse un jour parvenir à devenir professeur ne le quitta jamais. Malgré le sacrifice que représentait pour lui la mise au second plan de ses études bibliques, Ambrose ne refusa aucune des tâches que lui confia Newman. «Lorsque nous eûmes besoin d'un directeur pour notre école», se rappelle Newman en 1862, «sans un mot, abandonnant son travail en cours sur les Psaumes, il endossa la fonction». Jusqu'à la fin, sa vie fut toute donnée à la St Philip's School que Newman avait accepté de fonder à la demande de membres de la gentry convertis au catholicisme afin d'offrir une alternative à la très anglicane Eton. Grâce au travail et à la compétence de St John, la réputation de l'école de l'Oratoire attira à elle des professeurs ou des élèves devenus célèbres aujourd'hui, comme Gerard Manley Hopkins, qui y enseigna quelque temps avant que Newman ne l'oriente vers les jésuites, ou J.R.R. Tolkien qui la fréquenta brièvement. Les activités pastorales de sa vocation oratorienne n'occupaient pas moins Ambrose. «Toujours», écrit Newman, «il était occupé à faire du bien quelque part. Je ne pouvais jamais partir en promenade avec lui si ce n'est le dimanche, car il était toujours en train de visiter les malades ou occupé à quelque chose de semblable, au moment de sortir». C'est ce surmenage qui fut la cause de son décès prématuré.

Dans le sillage de la proclamation du dogme de l'Infaillibilité pontificale, Gladstone avait publié un pamphlet de théologie politique contre «The Vatican Decrees». Selon lui, le nouveau dogme obligeait en conscience les catholiques à obéir au pape d'abord, puis au souverain; dans un régime comme celui de la Grande-Bretagne, cela faisait de chaque catholique un traître potentiel à la Couronne. Gladstone n'était pas un médiocre théologien. En outre, c'était un ancien élève d'Oxford; à ce double titre, un seul homme en Angleterre pouvait lui répondre. On fit donc appel à Newman. Ce fut l'origine de la *Lettre au Duc de Norfolk*. Auparavant, Newman

souhaita que St John traduise l'ouvrage de Fessler, *Die wahre und die falsche Unfehlbarkeit der Päpste* afin de contrer le pamphlet de Gladstone ; Ambrose jeta toutes ses forces dans ce travail. Le livre parut en janvier 1875. St John en ressortit dans un état d'épuisement tel qu'on craignit qu'il ne puisse entièrement recouvrer ses moyens. Il mourut soudainement, le 24 mai 1875, deux jours avant la fête de saint Philippe Neri.

Absent de Birmingham à ce moment, Newman ne put se recueillir auprès du corps de son ami, et cet empêchement, auquel s'ajoutait encore le sentiment d'être responsable de l'épuisement d'Ambrose, brisa littéralement Newman, le laissant seul, impuissant devant la mort ; l'impression de ne pas avoir pu exprimer sa reconnaissance à celui qui avait été l'ami effacé et toujours fidèle fut une douleur « pareille à une plaie ouverte qui chez un vieillard ne peut se refermer ». La détresse qu'exprime son visage lors de la messe de requiem demeure un souvenir inoubliable dans les esprits de ceux qui étaient présents ; insistant pour prononcer lui-même l'absoute, il ne cessait de chanceler, rapporte Henry Tristram. Newman se reprochait « de ne pas avoir exprimé à Ambrose à quel point [il] percevait son affection ».

Il ne s'en remit jamais complètement. Pourtant les années qui suivirent la mort de St John furent les plus heureuses de sa vie catholique. En 1876, Newman est élu Fellow honoraire de Trinity College à Oxford, le collège de sa jeunesse. À cette occasion, trente ans après l'avoir quitté en compagnie de St John, il peut enfin revenir à Oxford. Trois ans plus tard, Léon XIII le crée cardinal. Peut-on attribuer cette double réhabilitation – oxonienne et romaine – au fruit du labeur inlassable de St John en faveur de Newman ici-bas – voire à son intercession, dans l'au-delà ? Disons qu'ici, une dernière fois Ambrose a précédé Newman, *ex umbris et imaginibus, in veritatem*. Il faut avoir ces éléments à l'esprit pour comprendre pourquoi Newman a voulu être enterré dans la même tombe qu'Ambrose St John. L'hommage qu'il n'a pas pu rendre à son ami de son vivant, Newman a voulu l'exprimer à sa mort, dans un acte symbolique, en s'effaçant à son tour pour mettre en lumière celui qui avait voulu le servir toute sa vie. À l'occasion de la béatification de septembre 2010, les restes de Newman ont été transférés dans la chapelle de l'Oratoire de Birmingham. Mais on peut encore voir aujourd'hui la tombe de St John au cimetière oratorien de Rednall. Et le millepertuis – *St John's Flower* – que Newman planta lui-même pour recouvrir d'un tapis d'or le lieu de repos de son ami. C'est là un de ces gestes de délicatesse que Newman avait pour ses proches.

John Henry Newman et Ambrose St John

Leurs noms, pour la plupart d'entre eux, sont depuis longtemps oubliés, mais comme l'a écrit admirablement Henry Tristram, «il n'est pas téméraire d'affirmer que si leur mémoire se perpétue, ce ne sera que par l'immortalité à laquelle Newman les associera. Dans la mort ils vivront, parce que dans la vie ils furent ses amis».

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/journalisme 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*), ainsi que *Les raisons de la liturgie* (Éditions de l'Œuvre, 2009).

Prochain numéro
novembre-décembre 2013

La sainteté de l'Église

Sous la présidence de Mgr Jérôme Beau, évêque auxiliaire de Paris, Président du Collège des Bernardins

Liamar Editions et **Parole et Silence**
vous invitent à la présentation de deux ouvrages du
cardinal Angelo Scola, archevêque de Milan

LE MYSTÈRE DES NOCES

préface du cardinal Vingt-Trois, archevêque de Paris
Parole et Silence - Collection Communio

UNE NOUVELLE LAÏCITÉ - THÈMES POUR UNE SOCIÉTÉ PLURIELLE

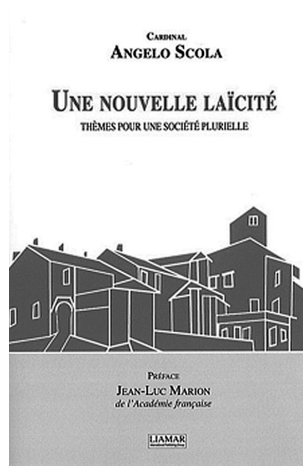
préface de Jean-Luc Marion, de l'Académie française
Liamar Editions

le jeudi 17 octobre 2013, à 18h00

Collège des Bernardins
18-20 Rue de Poissy, 75005 Paris

Interviendront en présence de l'Auteur :

Père Jean-Robert ARMOGATHE et Jean-Luc MARION, de l'Académie française



Peter HENRICI

Hans Urs von Balthasar

Un Portrait¹

« **Q**uand en voyant un homme on se souvient de son livre, c'est mauvais signe », pense Pascal. Au sujet d'un homme qui, tel Hans Urs von Balthasar, a écrit davantage de livres que ce qu'un homme normal est à même de lire au cours de sa vie, il est presque impossible d'éviter le danger qui consiste à oublier l'homme au-delà de l'écrivain. Lui-même a plus d'une fois éprouvé le besoin de donner un « petit guide de lecture » ou une « reddition de comptes » de son œuvre écrite, et il a à ce sujet toujours affirmé qu'il considère celle-ci comme un travail secondaire. Après la mort d'Adrienne von Speyr, il s'est de plus en plus prêté à des données autobiographiques, mais celles-ci demeurent si dispersées et fragmentaires que c'est à peine si l'on peut en tirer un portrait de l'homme Hans Balthasar. Voilà pourquoi l'on ose ici, dans une tentative provisoire et insuffisante, dessiner le portrait de cet homme, tel que nous l'avons connu, admiré et aimé.

1. Une première version de ce texte a été publiée le lendemain de la mort de Balthasar. Elle a été revue et complétée par l'auteur selon sa dernière version qui a été publiée dans : Peter HENRICI, *Hans Urs von Balthasar. Aspekte seiner Sendung*, Johannesverlag Einsiedeln, Freiburg, 2008, pp. 6-60. Pour des raisons de place, seule la première partie de ce texte est ici publiée. La suite le sera dans le prochain cahier de *Communio*. Enfin, une biographie, ouvrage plus complet, rédigée par Elio Guerriero et publiée dans une seconde édition soigneusement revue et augmentée, paraîtra dans la collection *Communio/Parole et Silence*, en octobre 2013.

I. Le talent

Il était pour nous tous un peu trop grand. Lorsqu'il conversait avec quelques amis, en se tenant debout ou plutôt en se promenant, il nous dépassait tous d'une tête. De même, sa science et son jugement surpassaient ceux de ses interlocuteurs. L'on ne pouvait faire autrement que le regarder d'en bas. Sans devoir se placer sur une estrade, il conservait toujours une vue d'ensemble. Mais jamais il ne faisait sentir sa supériorité ; jamais il ne parlait avec condescendance ou de haut en bas ; parfois, il semblait même ne pas réaliser que d'autres n'avaient pas le même talent ni la même incroyable force de travail que lui. Certes, ses jugements sur les idées ou les livres pouvaient parfois paraître un peu hâtifs, durs, voire méprisants ; mais il ne faisait alors qu'exprimer l'exigence qu'il s'imposait à lui-même, ainsi qu'à son entourage, avant tout s'il s'agissait des affaires de foi. « Seul le meilleur est suffisamment bon pour toi, enjoignit-il un jour à un jeune confrère, en ce qui concerne les hommes, les idées, tes propres exigences². » Il mesurait tout à sa propre échelle, une échelle très grande, et que peu de choses ne réussissaient à atteindre.

Si cet homme, avec sa science éminente et toute sa grandeur, pouvait rester « simple », petit, voire enfantin – nous y reviendrons – cela venait de ce qu'il connaissait et reconnaissait son talent. Il savait que c'était un pur don, une grâce (dont lui-même ne mesurait manifestement pas toute la grandeur) pour lequel il devait être reconnaissant à Dieu et qu'il n'avait qu'à mettre à son service. Nous pouvons essayer, en revenant à sa jeunesse, de nommer trois grands dons qui lui ont pour ainsi dire été faits au berceau.

1. Ses Origines

Le premier de ces dons est sa famille. Il était issu d'une vieille famille patricienne de Lucerne qui avait donné à sa ville natale des officiers, des hommes d'État, des érudits et des ecclésiastiques – abbés et abbesses, chanoines et un provincial jésuite à Mexico. C'est à ses ancêtres que l'on doit la fondation de la bibliothèque municipale et cantonale de Lucerne. Son père, Oscar Ludwig Carl Balthasar (1872-1946), était architecte cantonal et eut entre autres la responsabilité de la construction de l'église Saint-Charles, l'un des bâtiments pionniers de l'art religieux moderne. Par sa mère, Gabrielle Pietzcker (1882-1929), cofondatrice et première secrétaire

2. Les citations sans référence viennent de fonds privés.

générale de la Ligue suisse des femmes catholiques, il était parent du bienheureux Vilmos Apor, évêque martyr de Győr, fusillé en 1944 par un officier russe pour avoir défendu des femmes réfugiées dans son palais. Son frère cadet Dieter servit comme officier dans la Garde suisse ; sa sœur Renée (1908-1986) fut de 1971 à 1983 supérieure générale des franciscaines de Sainte-Marie-des-Anges. Dans la pension Felsberg tenue par sa grand-mère, où il a passé une grande partie de son enfance avec une tante à peine plus âgée que lui, l'ouverture au monde et le trilinguisme (allemand, français et anglais) allaient de soi. C'est là qu'il apprit à connaître la manière de vivre pleine d'esprit des voyageurs anglais, et qu'il rencontra plus tard, durant la Première Guerre mondiale, les soldats français blessés et enfin, en 1918, la famille impériale Habsbourg, de passage. Par son grand-père, le commandant de cavalerie Hermann Pietzcker – « Nous faisons parfois une visite timide dans sa chambre enfumée et pleine d'armes³ » – Balthasar était en relation avec le protestantisme, trois de ses quatre arrière-grands-parents maternels étaient protestants.

Au dire de Balthasar lui-même, la musique, pour laquelle il avait un talent tout à fait hors du commun, a formé le corps principal de son enfance et de sa jeunesse. Il disposait de l'oreille musicale absolue et pouvait, après la mort d'Adrienne von Speyr, faire don de sa chaîne stéréo en précisant qu'il n'en avait plus besoin ; il connaissait par cœur toute l'œuvre de Mozart, s'en représentait la partition et en entendait la musique. Mais écoutons-le lui-même :

« Depuis les premières impressions musicales bouleversantes, la messe en mi bémol majeur de Schubert (vers cinq ans) et la Pathétique de Tchaïkovski (vers huit ans), je passai des heures interminables au piano ; au collègue d'Engelberg s'ajouta la participation à des messes orchestrées et à des opéras, mais quand, pour les deux dernières années et demie de gymnase, je passai avec quelques amis à Feldkirch, la "section musicale" y était si assourdissante qu'on perdait le goût de jouer. Les semestres d'Université dans la Vienne de l'après-guerre, pauvre et presque affamée, compensèrent cela par une abondance de concerts, opéras et de messes orchestrées, et à partir du moment où il me fut donné d'habiter chez Rudolf Allers – médecin, philosophe, théologien, traducteur de saint Anselme et

3. HANS URS VON BALTHASAR, *Unser Auftrag. Bericht und Entwurf*, Einsiedeln 1984, p. 37 ; le volume comporte une présentation de l'Institut Saint-Jean fondé par Adrienne von Speyr ; tr. fr, *L'Institut Saint-Jean, genèse et principes*, traduit par P. Catry et J. Servais, Lethielleux, Paris, 1986, p. 28.

de saint Thomas – nous jouions le soir, à quatre mains, la plupart du temps une symphonie entière de Mahler. (...) Avec mon entrée dans la Compagnie de Jésus c'en fut automatiquement fini de la musique⁴. »

2. Les Études

De fait, Balthasar hésita longtemps entre les études de musique et celles de littérature. Il rappelle un jour au rédacteur querelleur de la *Schweizer Kirchenzeitung*, Alois Schenker, le temps passé ensemble au lycée à Engelberg : « Tu étais alors horriblement studieux, tandis que je passais mon temps à faire de la musique, que je lisais Dante et que durant la nuit, je me tenais debout sur le lit du dortoir afin de saisir quelque peu de lumière pour lire *Faust*⁵. » L'on ignore pourquoi il quitta les bénédictins avant la fin du lycée pour poursuivre ses études dans le Collège des jésuites (pourtant bien moins portés sur la musique) à Feldkirch en Autriche, marquée par la guerre. Peut-être cherchait-il des études plus exigeantes. Peut-être ce changement fut aussi la raison pour laquelle la littérature (et la philosophie) l'emportèrent finalement sur la musique. Mais à Feldkirch non plus, Balthasar ne persévéra pas jusqu'au bout ; un an avant le baccalauréat, il décida avec deux condisciples suisses qu'ils avaient dorénavant suffisamment étudié et, sans rien dire à ses maîtres, il obtint à Zurich le baccalauréat. Ses études en littérature allemande, commencées immédiatement après, comportèrent « neuf semestres en université, tour à tour à Vienne, à Berlin et à Zurich⁶ », jusqu'au doctorat à l'automne 1928. Il séjourna particulièrement longtemps à Vienne, où il fut notamment fasciné par Plotin, qu'il rencontra dans les cours d'Hans Eibl et qui lui ouvrit une première porte à la théologie. Plus tard, il aura envers le plotinisme un jugement non moins critique qu'envers la pensée indienne avec laquelle il se confronta dans des études supplémentaires en sanskrit (entre autres auprès d'Helmut von Glasenapp à Berlin). À Berlin, il entendit également Eduard Spranger et un cours de Romano Guardini sur Kierkegaard qui l'impressionna profondément. L'impression la plus durable de ses années d'études, il la reçut cependant de son ami viennois, converti et élève dissident de Freud, Rudolf Allers, qui de la psychanalyse avait trouvé accès à la philosophie et à la théologie médiévale. « Adversaire

4. *Ibidem* [en allemand S. 37] *L'Institut Saint-Jean*, p. 29.

5. HANS URS VON BALTHASAR, *Über Amt und Liebe in der Kirche. Ein offener Brief an Alois Schenker*, in : NZN (Beilage Christliche Kultur Nr. 29) du 17 juillet 1953.

6. *Id.*, *Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur* (thèse), Zurich, 1930, p. 221.

de Freud, il a découvert et enseigné, en suivant librement Alfred Adler, l'amour entre les êtres humains comme milieu objectif où se joue l'existence humaine. C'est dans cet abandon du «je» en faveur de la réalité plénière du «tu», qu'il trouvait la vérité philosophique et la véritable méthode psychothérapeutique⁷.»

3. La foi

Il faut encore signaler un dernier don, en réalité premier, qui lui a pour ainsi dire été fait au berceau : une foi naturellement simple, exempte de tout doute, restée jusqu'à la fin enfantine (dans le meilleur sens du terme). Il en est redevable à sa famille, notamment à sa mère qui «chaque jour, descendait le raide chemin qui menait de notre maison à la messe» et il se rappelle «l'émotion des messes basses matinales dans la solitude du chœur de l'église franciscaine de Lucerne» (où il avait également été baptisé et où il avait reçu la première communion) «ou les messes de dix heures dans l'église jésuite, laquelle [le] subjuguait par sa splendeur⁸». Cette piété se maintint sans interruption durant les années de lycée (l'on devine ce que les pratiques de piété toujours un peu artificielles de l'internat ont pu signifier pour quelqu'un doué d'un tel sens de l'authentique !) de même que, ce qui est beaucoup plus étonnant, malgré la rencontre avec tant d'antichristianisme pendant ses années d'études :

«À Vienne, d'un côté, j'étais fasciné par Plotin, de l'autre, les contacts étaient inévitables avec les cercles de psychologues, même freudiens ; le panthéisme déchiré de Mahler me touchait profondément, et je me concentrais sur Nietzsche, Hofmannsthal, George, l'atmosphère de fin du monde de Karl Kraus, la corruption manifeste d'une culture touchant à sa fin.⁹»

La foi dont l'étudiant ne doutait pas le conduisit ensuite à mettre en lumière dans sa thèse de doctorat les aspects théologiques de la littérature allemande contemporaine, son rapport aux fins dernières, au «sort final ou éternel» de l'esprit – une entreprise téméraire non seulement en raison de sa matière, mais encore plus parce que cette thèse fut soutenue à l'université protestante libérale de Zurich. Aussi l'auteur s'excuse-t-il dans son avant-propos à son

7. HANS URS VON BALTHASAR, *Reddition de comptes 1965*, in HANS URS VON BALTHASAR, *À propos de mon Œuvre. Traversée*, traduit de l'allemand par Joseph Doré et Chantal Flamant, Bruxelles, 2002, p. 68.

8. *Id.*, *L'institut Saint-Jean*, *op. cit.*, pp. 28-29.

9. *Id.*, *Prüfet alles, das Gute behaltet*, Ostfildern, 1986, p. 8.

Histoire du problème eschatologique dans la littérature moderne allemande (qui, de fait, ne représente qu'une «section d'un traité plus important») :

«La nouveauté et peut-être l'audace de cet essai autorisent peut-être une certaine crainte avec laquelle je le livre à la publication. Le recours à la philosophie et à la théologie pour éclairer des œuvres d'art et, à l'inverse, le recours à des œuvres d'art, sans véritablement tenir compte de leurs qualités esthétiques, pour des recherches sur l'histoire des idées, peuvent surprendre, et le succès d'une telle méthode en sera la seule justification.¹⁰»

Il serait difficile de déterminer si le «*Summa cum laude*» qui récompensa ces 219 pages denses s'applique au succès de la méthode ou à la vaste étendue des lectures de l'auteur.

Avant même d'avoir achevé sa thèse, la foi de Balthasar le conduisit aux trente jours d'exercices spirituels que le P. Friedrich Kronseder SJ donna à un groupe d'étudiants laïcs à l'été 1927 à Whylen près de Bâle. Cette retraite devait donner à sa vie un tournant décisif.

II. Le jésuite

Avant cette retraite, Balthasar n'avait pas le moins du monde songé au sacerdoce ou à l'entrée en religion. Dans les cercles estudiantins qu'il fréquentait – nous ne sommes pas encore éloignés de la querelle littéraire – «l'on tenait pour un authentique malheur que quelqu'un 'changeât de destrier'et commençât à étudier la théologie». C'est ainsi que l'appel de Dieu le foudroya dans un ciel serein.

«Encore aujourd'hui, trente ans après, je pourrais retrouver sur ce chemin perdu de la Forêt-Noire, non loin de Bâle, l'arbre sous lequel je fus comme touché par l'éclair. [...] Mais ce qui se présenta alors si subitement à mon esprit, ce ne fut ni la théologie ni le sacerdoce. Ce fut seulement et uniquement ceci : " Tu n'as pas à choisir, tu es appelé ; tu ne serviras pas, on se servira de toi ; tu n'as pas à faire de projets, tu n'es qu'une petite pierre dans une mosaïque préparée de longue date." J'avais seulement besoin " de tout quitter et de suivre", sans faire de plans, sans rien souhaiter et sans rien examiner ; j'avais seulement besoin d'être là, d'attendre et de prêter attention à ce pour quoi l'on aurait besoin de moi.¹¹»

10. *Id.*, *Geschichte des eschatologischen Problems*, *op. cit.*, Avant-propos.

11. *Id.*, *Pourquoi je me suis fait Prêtre*, Tournai 1961, p. 21. et Elio GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, coll. *Communio/ Parole et Silence*, Paris, 2013, p. 356.

Balthasar comprit seulement peu à peu qu'il s'agissait d'un appel au sacerdoce et ce que celui-ci signifiait : « Si j'avais déjà connu à cette époque la forme de vie des instituts séculiers, lorsqu'il n'était question pour moi que de me donner, j'aurais volontiers pu trouver dans une vocation vécue dans le monde la solution de mon problème : me mettre entièrement à la disposition de Dieu.¹² » Mais la voie la plus obvie était celle de la Compagnie de Jésus, et après avoir achevé son doctorat, et après la mort prématurée et douloureuse de sa mère et l'entrée en religion de sa sœur, Balthasar entra le 18 novembre 1929 au noviciat jésuite de la Province d'Allemagne du Sud, à Tisis près de Feldkirch.

1. Le temps des études

Il s'ensuivit alors la formation régulière dans la Compagnie : deux années de noviciat sous la direction du P. Otto Danneffel (parmi les novices, il y avait Alois Grillmeier et Franz von Tattenbach) ; deux années (au lieu de trois) de philosophie à Pullach près de Munich et quatre années de théologie à Fourvière près de Lyon. Ces études s'achevèrent sur la double licence canonique en philosophie et en théologie ; Balthasar n'obtint jamais de doctorat dans ces disciplines.

L'entrée en religion signifia d'abord le renoncement, l'abandon – non seulement de la musique, mais aussi de la vie littéraire et culturelle. Dans l'essai de Balthasar sur la façon dont Hopkins a perdu sa force poétique en entrant dans la Compagnie de Jésus se glissent à n'en pas douter des souvenirs autobiographiques. L'esthétique n'est pas le point fort de la Compagnie de Jésus et le fait de briller ne sied pas au jésuite, pense Hopkins¹³. Pour un Balthasar habitué à de tout autres mondes, les études régulières de la Compagnie ne pouvaient que paraître sèches et plutôt insipides. Il tient ses études de philosophie pour « une [langueur] dans le désert de la néoscholastique¹⁴ » ; ses professeurs étaient les auteurs des vieilles *Institutiones Philosophiae Scholasticae* de Pullach : Frank, Rast, Schuster, Willwoll, de braves néoscholastiques avec une certaine ouverture sur la problématique moderne. Plus tard, il se souviendra avec reconnaissance notamment du spécialiste d'éthique Johann Baptist Schuster, et il proposera Maximilian Rast, qui était

12. *Ibidem*, p. 22. et p. 357

13. HANS URS VON BALTHASAR, *La Gloire et la Croix*, II/2 : *Styles*, traduit de l'allemand par Robert Givord et Hélène Bourboulon, Paris, 1972, pp.248-251.

14. *Id.*, *Reddition de comptes 1965*, in Hans Urs von Balthasar, *À propos de mon œuvre*, *op. cit.*, p. 68.

alors directeur spirituel au séminaire de Sitten, pour un premier examen de la mission d'Adrienne von Speyr.

Fourvière n'était pas beaucoup plus stimulant que Pullach : « Dans les cours, il n'était absolument pas question d'une "nouvelle théologie"¹⁵ (je m'étonne encore aujourd'hui qu'un tel mythe ait pu être inventé à propos de ce pauvre Fourvière)¹⁶ » ; mais là aussi, il trouva des professeurs réputés tels Henri Vignon et Henri Rondet (lequel entreprendra le deuxième examen de la mission d'Adrienne), ainsi que des condisciples et amis tels Henri Bouillard et Donatien Mollat, outre ses cadets Pierre Lyonnet, François Varillon et Jean Daniélou. Mais le véritable problème, ce n'était ni les professeurs ni les condisciples, mais la théologie elle-même. En 1946, il écrit rétrospectivement, alors qu'il est encore jésuite :

« Toute la période de mes études dans l'Ordre fut une lutte acharnée contre la désolation de la théologie, contre ce à quoi les hommes avaient réduit la gloire de la Révélation : je ne pouvais pas supporter cette présentation de la Parole de Dieu, j'étais prêt à détruire ce qui m'entourait avec la colère de Samson, j'aurais voulu abattre de toutes mes forces le temple entier et m'ensevelir moi-même sous les décombres : mais c'était encore (bien que ma mission commençât à se faire sentir) vouloir imposer mes propres plans et une vie marquée par mon indignation de cet état de fait. Je n'en parlais presque à personne. Przywara comprenait tout, même sans paroles, à part lui, il n'y avait personne qui aurait pu me comprendre. J'écrivis *L'Apocalypse* avec cette opiniâtreté qui se promet, coûte que coûte, de reconstituer le monde de fond en comble. Vraiment, il a fallu le coup de la grâce de Bâle et la découverte de la capacité libératrice de l'amour johannique, pour transformer cet acharnement volontariste en une véritable indifférence.¹⁷ »

Voici le nom, d'un de ceux qui stimula le plus les études et toute l'œuvre de Balthasar : Erich Przywara. Il ne fut jamais le professeur de Balthasar, il n'habitait pas même à Pullach, mais à Munich, il s'avéra cependant « un mentor excellent et inflexible ; il le força à étudier patiemment la philosophie scolastique, mais à s'occuper aussi (comme il le fit) de toute la modernité, de confronter Augustin et Thomas à Hegel, à Scheler et à Heidegger¹⁸ ». Balthasar le rencontrera chaque année, durant les vacances d'été, lors de son retour de Fourvière à Munich, afin de préparer un chapitre de son *Apocalypse*

15. En français dans le texte (*NdT*).

16. *Id*, *Prüfet alles*, *op. cit.*, p. 9.

17. ADRIENNE VON SPEYR, *Erde und Himmel*, II, Einsiedeln 1988, p. 195.

18. HANS URS VON BALTHASAR, *Prüfet alles*, *op. cit.*, p. 9.

et, ensuite, afin de collaborer deux ans avec lui pour la revue *Stimmen der Zeit*. Par reconnaissance, il publiera plus tard en trois volumes les premiers écrits de Przywara – bien qu’entre-temps il eût quelques réserves à apporter à certains d’entre eux.

C’est avec un cœur sans partage qu’il remplit le même devoir de reconnaissance envers l’autre jésuite qui le stimula, son ami Henri de Lubac (qui, de même, ne fut jamais son professeur). C’est de lui qu’il apprit véritablement ce qu’était la théologie et ce qu’elle pouvait être. «Par bonheur et comme consolation, Henri de Lubac vivait dans notre maison : au-delà des matières scolaires, il attira notre attention sur les Pères de l’Église et il nous prêta généreusement toutes ses notes et extraits personnels. C’est ainsi que tandis que les autres jouaient au football, je restais avec Daniélou, Bouillard et quelques autres (Fessard n’était déjà plus là), à lire Origène, Grégoire de Nysse et Maxime et que je composais même un livre sur eux.¹⁹»

Il en résulta, encore sous l’influence de Przywara, une traduction partielle des *Commentaires des Psaumes* de saint Augustin et la préparation d’une anthologie plus complète d’Augustin, pour laquelle Balthasar, durant les cours, les oreilles bouchées, lut tout Augustin.

Au-delà de la théologie, la France lui fit faire la connaissance des grands poètes français, Péguy, Bernanos, et surtout une inoubliable relation personnelle avec Claudel. Le *Soulier de satin* fut traduit par Balthasar «au moins cinq fois²⁰». Il travailla pendant vingt-cinq ans à la traduction de la poésie lyrique de Claudel, jusqu’à ce qu’elle puisse paraître dans une édition définitive en 1963. De ces années d’études à Lyon il contracta une maladie des intestins et de la gorge qui ne le quittera pas pendant toute sa vie. Mais la chose la plus importante de ces trois années fut la préparation au sacerdoce, qu’il concevait comme un être mis à disposition sans réserve. Le 26 juillet 1936, il est ordonné prêtre par le cardinal Faulhaber dans l’église Saint-Michel de Munich, en même temps que 21 confrères. À sa première messe dans le petit cercle familial, dans une chapelle privée de Lucerne, il tint à prononcer lui-même l’homélie sur les paroles de la consécration «*Benedixit, fregit, deditque*», qui figurent également sur son image de première messe. «Parce qu’il a béni, il a rompu, et parce qu’il t’a rompu, il a pu faire offrande de toi.²¹»

19. *Ibidem*.

20. *Ibidem*.

21. *Id*, *Grains de blé II*, traduit de l’allemand par Frances Georges-Catroux, Orbey 2004, p. 108.

Il soulignait cette fraction avec une telle insistance qu'elle se grava pour toute ma vie dans ma mémoire.

Après avoir achevé ses études, il fut tout d'abord envoyé en 1937 pour deux ans comme collaborateur aux *Stimmen der Zeit* – avant tout pour achever ses propres livres. En 1939, il revint encore passer quelques mois à Pullach afin de s'acquitter du Troisième An sous la direction du P. Albert Steger et de faire à nouveau les trente jours d'exercices spirituels. Le P. Steger fut l'un des premiers, en Allemagne, à comprendre la spiritualité ignacienne comme une mystique. Au début de la guerre, ses supérieurs placèrent Balthasar devant le choix, ou bien de partir à Rome comme professeur à la Grégorienne, ou bien de se rendre à Bâle comme aumônier d'étudiants. À Rome, il aurait dû fonder avec trois autres Pères un Institut de théologie œcuménique – projet qui n'est toujours pas réalisé. Balthasar choisit Bâle – certainement non seulement par patriotisme, mais aussi parce que la pastorale lui tenait plus à cœur que l'enseignement.

2. *L'aumônier d'étudiants*

Cette nouvelle phase de la vie de Balthasar ne se comprend bien qu'à la lumière de la situation du catholicisme suisse dans les années quarante. Ce dernier vivait alors un éveil culturel, et des jésuites comme Richard Gutzwiller et Paul de Chastonay (pour ne nommer que les deux plus connus) étaient en première ligne, bien que l'ordre des jésuites comme tel fût encore banni du territoire suisse. Mais des ministères particuliers, comme la pastorale étudiante étaient plus ou moins tolérés. Elle consistait d'ailleurs surtout en un travail de culture. L'isolement culturel de la Suisse, surtout de la Suisse alémanique, à cause de la guerre et du nazisme en Allemagne rendait ce travail culturel encore plus nécessaire. L'activité éditoriale fleurissait, puis qu'il fallait suppléer au manque de livres venant de l'Allemagne. Par aversion pour l'Allemagne d'Hitler, l'on se tournait, du côté des catholiques de langue allemande, de plus en plus vers le catholicisme français.

C'est dans ce contexte que se situe le début de l'activité de Balthasar à Bâle. Il se fit remarquer d'abord et avant tout par son activité d'édition et de traduction. Il entreprit l'édition de l'*Europäischen Reihe* de la collection Klosterberg, une entreprise de guerre pour sauver le patrimoine culturel. La série comportera au total cinquante anthologies, dont dix réalisées par Balthasar lui-même : Goethe, Novalis, Nietzsche (trois volumes !), Brentano et Borchardt.

Il traduit Claudel, Péguy, la poésie de la Résistance française et plus tard, Bernanos et Mauriac. Le théâtre de Zurich, certainement alors la meilleure scène germanophone grâce aux exilés Horwitz, Ginsberg, Langhoff, Paryla, Becker et Giehse, produisit en 1943 sa traduction du *Soulier de satin*, première représentation de cette pièce de Claudel, à laquelle Balthasar contribua par ses conseils. D'autres drames de Claudel suivirent et, enfin, en 1951, la première représentation des *Dialogues des carmélites* de Bernanos, dont Balthasar fut également l'intermédiaire. Il entretient des relations amicales avec des artistes comme Richard Seewald, Hans Stocker, Albert Schilling et Hermann Baur, pionniers d'un renouveau de l'art sacré, incontestablement le fruit le plus mûr de l'essor culturel dans le catholicisme suisse.

Mais même son aumônerie d'étudiants est largement un travail culturel. Il donne conférence sur conférence²² – on était encore loin de la distraction par la télévision. Outre une série de conférences publiques tout au long de l'année, il assure de nombreuses soirées dans les différentes associations étudiantes, en particulier dans l'*Akademische Gesellschaft Renaissance*, d'orientation culturelle, à laquelle il appartient lui-même comme vétéran et dont il est également un hôte fréquent et apprécié à Zurich, à Berne et à Fribourg. Dans les années 1946-1947, il parle souvent de la «Dramatique du christianisme», jetant ainsi la base de sa future *Dramatique divine*. De même, la *Studentische Schulungsgemeinschaft* (SG), fondée par lui en 1941 – d'où est issue en 1945 l'*Akademische Arbeitsgemeinschaft* (AAG) – était avant tout, comme son nom l'indique, consacrée à la formation philosophique et théologique. La liste des responsables de cours et de sessions révèle les noms les plus connus de l'époque : Hugo Rahner, Max Müller, Otto Karrer, Alois Dempf, Gustav Siewerth, Alfons Deissler, Gottlieb Söhngen, Oskar Bauhofer, Joseph Bernhart, Martin Buber, Karl Rahner, Adolf Portmann, Yves Congar, Walter Dirks, Eugen Biser, Henri de Lubac... Ils délimitent le cercle des amis et des relations de Balthasar.

Mais la *Schulungsgemeinschaft* est aussi l'expression de l'activité pastorale de Balthasar, qui ne se réduisait pas à des messes célébrées pour les étudiants, célébrées communautairement d'une manière que l'on considérait alors la plus moderne, à des prédications régulières dans la Marienkirche et à d'innombrables conversations personnelles. L'aumônier des étudiants donnait chaque année plusieurs

22. *Id.*, *L'institut Saint-Jean*, *op. cit.*, p. 58, note 85.

retraites d'exercices spirituels pour les étudiants, et bientôt aussi pour étudiantes, toujours dans leur pleine forme ignacienne en vue du choix d'un état de vie. C'est pour ce cours qu'il retraduisit en 1946 les *Exercices spirituels*, afin de les commenter à ses retraitsants et de pouvoir ensuite les mettre entre leurs mains. De longues conversations avec lui, souvent décisives pour toute une vie, pour lesquelles il invitait de préférence à une promenade, restent inoubliables ; inoubliables aussi, les débats nocturnes dans le petit cercle d'amis ; inoubliables, les soirées dans les cours de formation, lorsqu'il se mettait au piano et jouait – par cœur – *Don Juan* de Mozart.

Il est vrai que le style de Balthasar ne faisait pas l'unanimité ; nombreux étaient ceux qui le considéraient comme un trop bel esprit, trop exigeant ; il gagnait surtout des étudiants en littérature et en histoire, des architectes, un petit nombre de juristes et quelques médecins. Mais il n'eut jamais de bonnes relations avec les sciences de la nature et leurs spécialistes. Il était donc inévitable que la dédicace du *Cœur du monde* paru en 1945 : « *Electis dilectis* » fût comprise comme très élitiste et que beaucoup tinsent Balthasar pour inaccessible et présomptueux.

Un troisième domaine de travail de l'aumônier des étudiants était la rencontre œcuménique avec le protestantisme. Bâle, vieille ville des humanistes, était un bastion de la Réforme, et Karl Barth enseignait à sa faculté de théologie. Dès l'*Apocalypse*, Balthasar s'était expliqué avec Karl Barth en essayant de reprendre le dialogue qui avait échoué entre Barth et Przywara à propos de l'*analogia entis* et de le poursuivre à partir de la théologie du surnaturel de Lubac. L'amour commun pour Mozart facilita la rencontre et jeta la base d'une amitié durable. Outre de nombreuses conversations privées, Barth invita Balthasar à participer à un de ses séminaires puis, en 1949-1950, Balthasar donnera, en présence de Barth, une série de conférences sur lui. Le *Karl Barth* de 1951, « salué et approuvé avec beaucoup de joie²³ » par Barth, montre jusqu'où pouvait réussir le rapprochement des deux points de vue. Barth devint le troisième à avoir beaucoup stimulé la théologie de Balthasar : « La doctrine de l'élection de Barth, ce génial dépassement de Calvin, me fascina énormément et durablement²⁴ » ; cependant, l'influence la plus durable exercée par Barth est probablement son christocentrisme radical. Les articles dans le volume *Verbum caro* [*Le Verbe se fait*

23. *Id.*, *Reddition de comptes*, in HANS URS VON BALTHASAR, *À propos de mon œuvre*, op. cit., p. 69.

24. *Id.*, *L'Institut Saint-Jean*, op. cit., p. 80.

chair], la *Théologie de l'histoire* et *L'amour seul est digne de foi*, sont, selon les propres termes de Balthasar²⁵, les fruits et la continuation de ce dialogue œcuménique.

Le but visé par Balthasar dans ces conversations, vainement il est vrai, n'était rien moins que la conversion de Barth. Dans ces années, en Suisse, le dialogue avec les protestants visait presque inévitablement leur conversion. Et, de fait un certain mouvement de conversions spectaculaires commença à se dessiner, et Balthasar fut bientôt décrié à Bâle, pas tout à fait à tort, comme un « faiseur de convertis ». Mais en fait, des deux conversions les plus sensationnelles, au tout début de sa vie à Bâle, il n'était que partiellement responsable. Un ami commun l'avait introduit auprès de Mme Adrienne Kaegi von Speyr et auprès d'Albert Béguin, tous deux prêts à la conversion. Albert Béguin, de Suisse romande, proche ami de George Bernanos, professeur de littérature française et connaisseur du romantisme allemand, fut exilé de l'Allemagne nazie et enseigna à l'université de Bâle, avant de retourner en France une fois la guerre terminée, pour y prendre, en 1950, la direction de la revue *Esprit*. Il fut baptisé le 15 novembre 1940 par Balthasar ; son amie d'enfance Adrienne von Speyr, que Balthasar avait accueillie deux ans auparavant dans l'Église catholique, était sa marraine.

III. Avec Adrienne

La rencontre d'Adrienne von Speyr fut décisive pour la vie et l'œuvre de Balthasar. Le médecin, née en 1902 à la Chaux-de-Fonds, issue d'une vieille famille bâloise, était une femme pleine d'humour et d'esprit, au jugement incisif, bien vue dans la société, pleine de sollicitude pour ses patients, particulièrement pour ceux d'entre eux qui étaient pauvres et pour les personnes en difficulté spirituelle. En 1927 elle avait épousé l'historien bâlois Émile Dürr, veuf, pour devenir la mère de ses deux enfants. Après six ans d'un mariage très heureux, son mari lui fut ravi par un accident. Pendant des années elle resta en querelle avec Dieu et ne pouvait plus réciter le *Notre Père*. En 1936 elle contracta un second mariage avec le successeur de Dürr, le professeur Werner Kaegi, avec qui elle habita jusqu'à sa mort la magnifique maison « Auf der Burg » à côté de la cathédrale de Bâle, maison qui avait appartenu à Jakob Burckhardt, et où elle

25. *Id.*, *Petit guide de lecture pour mes livres*, *op. cit.*, p. 34 ; voir également *Reddition de comptes*, *ibidem*, p. 69.

accueillit aussi Balthasar, après sa sortie de la Compagnie de Jésus. Sa conversion (dont la voie avait été de fait frayée dès son enfance) fit beaucoup de bruit à Bâle, en premier lieu dans sa famille et chez ses amis réformés. Se répandit bientôt la rumeur d'un miracle qui serait advenu dans son cabinet, et l'on murmurait à propos de visions qu'on lui attribuait. Qu'elle rencontrât régulièrement son confesseur éveilla la méfiance des confrères de ce dernier et fut – naturellement – l'occasion de nouveaux bavardages.

Les premiers fruits de ce travail commun entre l'aumônier des étudiants et Mme Kaegi ne se firent pas attendre. Le 15 octobre 1945, après des exercices spirituels à Estavayer (5-12 août), fut fondée dans une maison de la Wettsteinallee la branche féminine de l'Institut Saint-Jean, avec trois premiers membres. Cette fondation ne fut tout d'abord connue que d'un petit nombre, jusqu'à ce que l'opuscule de Balthasar *Laïcat et plein apostolat*, publié trois ans plus tard et très discuté, en fit largement connaître l'idée. Dès 1947, afin de publier les œuvres d'Adrienne, qui avaient des difficultés avec l'*imprimatur*, fut fondée à Einsiedeln la maison d'édition *Johannesverlag*, avec l'aide du Dr Josef Fraefel, ami de longue date de Balthasar. C'est là que parut d'abord la traduction d'Adrienne de l'*Histoire d'une âme*, préfacée par Balthasar. L'année d'après suivirent d'Adrienne le livre marial *La Servante du Seigneur* qui fut bien reçu du public et reste très estimé, de même que le troisième volume du commentaire de saint Jean *Le discours d'adieu*, également préfacé par Balthasar. Les trois autres volumes qui, selon les injonctions de la censure, devaient être retravaillés, ne purent être publiés qu'en 1949. Le commentaire en deux volumes de l'Apocalypse de saint Jean marqua en 1950 la fin de ces premières œuvres qui firent connaître Adrienne von Speyr.

1. La sortie de la Compagnie

Entre-temps s'accroissaient les difficultés pour le confesseur d'Adrienne. En la fête de Noël 1945, son sermon préparé pour la radio suisse alémanique fut supprimé à la dernière minute, en alléguant la loi qui interdisait toute activité publique d'un jésuite en Suisse. Pour les jésuites suisses, qui se trouvaient déjà en difficulté à Zurich, ce fut un incident désagréable. Les années qui suivirent furent pour Balthasar un temps de véritable crise. Cela commença par des problèmes de famille. Son père, depuis longtemps gravement malade, mourra en juin 1946. Sa marraine, sa plus importante personne de référence dans la famille, qui seule l'a toujours compris, fut victime d'une première attaque d'apoplexie, reçut de lui les

derniers sacrements et resta paralysée. Au début de l'été, Balthasar reçut la nouvelle que son ami et mentor Przywara souffrait d'une grave maladie nerveuse ; c'est pourquoi il s'efforça de lui obtenir un visa pour entrer en Suisse. En août, Balthasar aurait dû normalement faire sa profession solennelle, où il lui est cependant signifié que comme membre de la Compagnie de Jésus il ne pourra plus prendre désormais la responsabilité de Mme Kaegi-von Speyr et de l'Institut Saint-Jean. Balthasar demande l'examen de l'authenticité de sa mission et, d'ici là, l'ajournement de ses vœux. Commencent alors des négociations de longue haleine. Le 22 avril 1947 (fête de Marie, Reine de la Compagnie de Jésus, et date de sa fondation), il parle pour la première fois, à Rome, mais sans succès, avec le Supérieur Général, le P. Johann Baptist Janssen.

Entre-temps, les amis lyonnais de Balthasar, et avec eux, lui-même, font l'objet d'une attaque théologique. Dans le numéro d'août 1946 de la *Revue thomiste*, le dominicain Michel Labourdette avait publié un compte-rendu critique des deux collections lyonnaises *Théologie* et *Sources chrétiennes*. Lubac, Bouillard, Fessard et Daniélou faisaient l'objet de remarques critiques. Alors que l'auteur de la recension commence par évoquer de façon élogieuse l'étude de Balthasar sur Grégoire de Nysse, *Présence et Pensée* (laquelle n'est pas parue dans les collections susdites), il revient en conclusion sur une longue citation de l'avant-propos de Balthasar, qu'il introduit de la sorte :

« Pas plus que la métaphysique, la théologie ne se prête à être jugée selon les catégories de l'esthétique, je ne dis pas dans ses expressions, mais dans la valeur d'universalité et de permanence des vérités qu'elle définit. Là est le défaut, pour donner un exemple, d'une page brillante et superficielle écrite par un auteur des plus distingués.²⁶ »

Suit la citation d'un texte de Balthasar, texte que lui-même, plus tard, n'aurait plus écrit de cette manière. Mais il est remarquable avec quelle perspicacité Labourdette, dès cette époque, avait perçu la nature esthétique de la théologie de Balthasar (par rapport à Daniélou, il parla même d'une *théologie dramatique*), en la comprenant, il est vrai, dans le sens d'un esthétisme. Mais Balthasar lui-même n'avait pas encore rejoint, à cette époque, la véritable « *Schau der Gestalt* » de la Gloire divine.

Après cet élégant coup de fleuret de Labourdette, l'article suivant de son confrère Garrigou-Lagrange dans le numéro de décembre de

26. M. LABOURDETTE, « La théologie et ses sources », *Revue thomiste*, 46, 1946, pp. 353-371, p. 370.

l'Angelicum fait l'effet d'un mitraillage. «La nouvelle théologie, où va-t-elle?», tonne-t-il dès le titre, avant de conclure par la réponse lapidaire: «Elle revient au modernisme.²⁷» Dans ce second article, Balthasar n'est plus mentionné expressément, et c'est pourquoi il ne prit pas part à la controverse qui s'ensuivit et qui conduisit à la suspension des PP. de Lubac et Bouillard de l'enseignement théologique à l'encyclique *Humani generis*. Mais la suspicion à l'encontre de son ami Lubac le toucha profondément, lui et son œuvre théologique. Il ne pourra plus désormais se mouvoir en toute liberté sur le terrain théologique. Son livre sur Karl Barth (et la polémique avec E. Gutwenger qui s'en suivit) ne peuvent être compris adéquatement que dans ce contexte.

À la mi-septembre 1947, Balthasar peut se rendre en Allemagne, afin d'accompagner Erich Przywara à Bâle, sans finalement pouvoir aider ce dernier. Le 26 novembre, pour la seconde fois, il parle à Rome avec le P. Général, lequel l'envoie à Lyon pour une discussion d'éclaircissements avec le P. Rondet. Celui-ci n'est pas en mesure d'attester l'authenticité de la mission d'Adrienne von Speyr et de l'ordre divin donné à Balthasar. Même l'évêque de Bâle, Franziskus von Streng, a contre l'Institut Saint-Jean des réserves qu'il n'abandonnera pas. Dans cette situation sans issue, le Général décrète que Balthasar doit faire des exercices spirituels auprès du P. Donatien Mollat, spécialiste de saint Jean, et qu'au cours de ces exercices, il doit prendre une décision définitive. Les exercices ont lieu à la fin du mois de juin 1948 à Barollières, près de Lyon, et voici la décision qui en résulte, avec l'accord du directeur des exercices: sortir de la Compagnie de Jésus, si elle se refuse d'examiner sérieusement la mission de Balthasar. Il s'ensuit une année et demie d'attente atroce, pendant laquelle Balthasar tente en vain de trouver un évêque qui veuille bien le recevoir tandis que ses confrères tentent en vain de le détourner de son dessein. Après un nouvel échange de lettres avec le P. Général il quitte la Compagnie le 11 février 1950.

Comment Balthasar lui-même regarda cette sortie et à quel point ce pas lui pesa, cela ressort du petit communiqué imprimé adressé à ses amis:

«J'ai fait ce pas lourd de conséquences pour les deux parties, après avoir pendant longtemps discerné la certitude que j'avais obtenue dans la prière: être appelé par Dieu pour des missions particulières

27. R. GARRIGOU-LAGRANGE, «La nouvelle théologie, où va-t-elle?», *Angelicum*, 23, 1946, p. 143.

dans l'espace de l'Église, pour l'exécution sans partage desquelles la Compagnie ne voulut pas me libérer. [...] Le pas accompli signifie pour moi une application de l'obéissance chrétienne à Dieu qui a toujours le droit d'appeler un homme non seulement hors de sa patrie bien-aimée ou de son mariage, mais également, et de la même manière, hors de sa patrie spirituelle élective dans la Compagnie, afin de l'utiliser pour Ses desseins à l'intérieur de l'Église. Que dans l'espace du monde il en résultât aujourd'hui ou demain des avantages ou des inconvénients n'entrait pas dans la discussion et n'avait pas à faire partie de la balance.»

Cette étonnante certitude, qui contraste tant avec ce qu'il avait toujours inculqué à ses étudiants, particulièrement durant les exercices spirituels, à propos de l'obéissance ignacienne, peut être aujourd'hui correctement comprise à la lumière des documents publiés après la mort d'Adrienne von Speyr. Il n'en ressort pas seulement avec évidence à quelle profusion de témoignages charismatiques Balthasar fut confronté des années durant – les stigmates à plusieurs reprises, des guérisons et autres miracles, visions sur visions – sans que le comportement de la voyante ait pu laisser planer le moindre doute quant à l'authenticité d'expériences, mais que bien davantage il semblait la confirmer tant son comportement habituel n'avait rien d'exalté. Et qui plus est, l'on reconnaît aujourd'hui tout l'appui que la voyante avec son don de cardiognose pouvait donner au ministère pastoral de son confesseur et avec quelle impérieuse clarté la commune mission, mais déjà aussi la nécessité d'une sortie de la Compagnie de Jésus, se présentait à leurs yeux.

«Dieu a sans doute la possibilité de s'exprimer en s'adressant à l'une de ses créatures (surtout si cela advient à l'intérieur de l'Église) d'une manière qui ne laisse place à aucun équivoque», écrit-il rétrospectivement à propos de sa décision. «La Compagnie était pour moi la patrie la plus aimée, la plus naturelle; la pensée que l'on doit plus d'une fois dans sa vie «tout quitter» pour suivre le Seigneur, même un ordre religieux, ne m'était jamais advenue et m'a frappé d'un coup.²⁸»

À la fin de sa vie, il demanda sa réintégration dans la Compagnie, mais celle-là ne pensait pas pouvoir prendre en charge l'Institut Saint-Jean. Lors de son élection au cardinalat le P. Général demanda qu'on lui assignât comme titre l'église Saint Ignace, demande qui pour des raisons canoniques ne put être exaucée.

28. HANS URS VON BALTHASAR, *Erster Blick auf Adrienne von Speyr*, Einsiedeln 1975, p. 38 : tr. fr., *Adrienne von Speyr et sa mission théologique*, Apostolat des éditions, Paris-Montréal, 1976, p. 34.

2. *Les dernières années avec Adrienne*

Une fois sorti de la Compagnie, Balthasar était littéralement à la rue. Il devait tout d'abord chercher un domicile et puisque sa présence à Bâle n'était pas souhaitée par l'évêque, ce devait être hors de Bâle, concrètement à Zurich. Du point de vue ecclésiastique, l'évêque de Coire, Christianus Caminada, lui donna l'autorisation de dire la messe et, un peu plus tard, également la permission de confesser, ce qui lui permit de donner à nouveau des exercices spirituels. C'est cependant seulement le 2 février 1956 qu'il fut incardiné dans le diocèse de Coire, sur l'insistance de quelques professeurs de la faculté de théologie de Coire, à l'occasion de son cinquantième anniversaire. Avec cette domiciliation ecclésiale, il put enfin s'établir de nouveau à Bâle et finalement accepter l'hospitalité du professeur Kägi au 4, Münsterplatz, où il avait déjà une chambre depuis 1952.

Un deuxième souci, tout aussi difficile, était son entretien financier. Pour gagner sa vie et financer la maison d'édition qui engloutissait plus d'argent qu'elle n'en rapportait, il entreprit à plusieurs reprises des voyages de conférences en Allemagne : dès février 1950 à Tübingen, à Bonn, à Bad Honnef, à Maria Laach (où il prononça à nouveau ses vœux entre présence du Père von Severus, car il ne voulait en aucun cas se libérer de ce lien), à Andernach, à Coblenz, à Neuwied, à Cologne, à Essen, à Münster, à Paderborn et à Stuttgart²⁹. L'hiver suivant, ce sont des conférences à Fribourg en Brisgau, à Bonn, à Walberberg, à Cologne, à Düsseldorf, à Hanovre, à Hambourg, à Kiel, à Göttingen, à Marburg, à Heidelberg, à Baden-Baden et, au début de l'été 1952, « lors de la très grande chaleur », dans diverses universités allemandes.

« Ce n'est pas amusant, mais cela attire une foule extraordinaire d'auditeurs ; à Fribourg, il y avait bien un millier de personnes. L'on perçoit qu'évidemment un vide existe et qui trouverait les mots justes aurait des oreilles qui attendent le Christ. »

L'on peut se faire une idée du contenu de ces conférences par le volume *Dieu et l'homme d'aujourd'hui*. Entre les conférences, toujours à nouveau des exercices spirituels, dès 1950 quatre retraites à Dussnang, Kerns, Colmar et Mayence. Plus tard s'ajoutent surtout des retraites pour théologiens et prêtres, et après 1958 pour les étudiants du *Cusanuswerk*, chacune avec 40-80 retraitants.

29. ADRIENNE VON SPEYR, *Erde und Himmel*, III, *op. cit.*, p. 55.

Plusieurs chaires universitaires lui furent proposées ; ainsi, avant même sa sortie de la Compagnie, la succession de Guardini à Munich. À l'occasion d'une proposition venue de Tübingen, la Congrégation des études menaçait de le frapper d'une interdiction d'enseigner en raison de sa sortie de la Compagnie, s'il n'avait pas refusé d'emblée cette proposition, parce qu'il ne s'était pas libéré d'un lien pour en nouer un autre qui l'empêcherait encore davantage d'accomplir sa mission. La chaire qu'il avait refusée fut attribuée par la suite à Hans Küng. L'unique chaire qu'il aurait acceptée, à la faculté de philosophie de Bâle, ne lui fut jamais offerte, tandis que Karl Barth l'invitait à la faculté de théologie protestante, invitation que, bien entendu, il ne pouvait accepter. Dans une notice de son journal, au printemps 1954, l'on trouve une idée de l'atmosphère de ces années-là :

« De nombreuses visites. Assez souvent Reinhold Schneider, C.J. Burckhardt, Guardini, Heuß : j'ai toujours ma chambre à Zurich, je ne suis incardiné nulle part. De nombreuses sessions : exercices spirituels ou semaines d'approfondissement, ainsi après Pâques, à l'Ascension, en juin : fin juillet et début août en Espagne, puis à Louvain. C'est seulement le 17 août que je retrouve Adrienne à Paris, d'où nous allons à Saint-Quay. Après les vacances, à nouveau des sessions et des colloques. Ainsi, Adrienne est très souvent seule. Cette année, elle a assuré son dernier enseignement dans l'Eisengasse, elle était trop malade pour le reprendre à la maison.³⁰ »

Ces notes donnent l'impression d'une vie dispersée et éparpillée. Et pourtant, Balthasar a trouvé dans ces années du milieu de sa vie son propre centre de gravité. Il le délimite dans deux opuscules qui ont fait du bruit à leur parution et qui, encore aujourd'hui, peuvent servir à bon droit d'introduction à sa pensée : *Laïcat et plein apostolat* de 1948, déjà cité, et, quatre ans plus tard *Raser les bastions* (1952)³¹. C'est vers ce centre qu'il oriente le *Petit guide de lecture pour mes livres* à l'occasion de son cinquantième anniversaire, et dix ans plus tard, devenu plus audacieux et sûr de lui-même, il part de ce centre pour rendre compte (dans *Reddition de comptes*) de sa vie et de son œuvre. Il s'agit de l'Église dans le monde – non pas d'un rayonnement à partir du sanctuaire de l'Église dans le monde

30. *Ibidem*, p. 165.

31. *Raser les bastions*, abrégé in *Dieu vivant* Paris, 1953, n° 25,17-32. Pour la bibliographie, se reporter à Elio GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, collection « Communio/Parole et Silence », 2013.

profane, mais de l'Église comme du levain dans la pâte à l'intérieur même du monde, afin de rendre visible la Gloire de Dieu qui brille déjà dans ce monde. Le centre de l'Église, dit Balthasar, est là où l'on situe habituellement sa périphérie : dans sa mission dans le monde. C'est pourquoi il faut raser les bastions qui servent à la défense pour les transformer en boulevards accessibles à tous. Cette mission de l'Église dans le monde doit être portée par les laïcs, eux qui vivent essentiellement dans le monde. Mais pour pouvoir accomplir leur mission, les laïcs doivent être véritablement le « sel » et le « levain », vivre du centre du christianisme, dans l'ignominie de la Croix, dans la prière et le renoncement. Telle est pour Balthasar la mission des instituts séculiers, telle qu'elle a été conçue en 1947 par la *Provida Mater* et telle que l'Institut Saint-Jean tente de la réaliser.

C'est autour de ce centre que se situent toutes les polémiques de Balthasar – à partir des disputes encore pacifiques de ces années-là sur le concept théologique de nature et, avec Karl Rahner, sur la définition du laïc, disputes qui se poursuivent par la suite sur un ton plus vif avec les *Questions pacifiques adressées à l'Opus Dei*³² (que dans *Raser les bastions*, Balthasar avait encore présenté en exemple de ce qu'il avait lui-même en esprit, et dont il apprit plus tard avec soulagement que l'*Opus* ne se regardait plus comme institut séculier), jusqu'aux attaques acerbes de l'après-concile, dont la plus connue est *Cordula ou l'épreuve décisive*. Ce zèle du polémiste n'est pas seulement l'envers de son éros théologique (de même que Karl Barth pouvait être sarcastique !); c'est la crainte que le lien étroit entre la mission dans le monde et la suite du Christ crucifié – « l'épreuve décisive » du témoignage chrétien puisse être obscurcie ou se perdre dans l'oubli.

Par sa sortie de la Compagnie, Balthasar se trouve lui-même à nouveau « dans le monde » ; il vit davantage la vie d'un chrétien dans le monde que d'un prêtre diocésain – et c'est ici que se manifeste, dans la rétrospective ce qui était peut-être le sens le plus profond de sa décision de quitter la Compagnie de Jésus, le fait que de cette manière son style de vie et sa mission coïncident ainsi plus parfaitement et plus visiblement. C'est de ce centre de sa mission que prennent sens ses premières œuvres, même littéraires :

« Tout cela resterait bavardage littéraire si ce n'était dit pour servir et accompagner un agir ecclésial non choisi mais assigné. Là est le

32. HANS URS VON BALTHASAR, *Friedliche Fragen an das Opus Dei*, in: *Der Christliche Sonntag* 16, Nr. 15 (1964).

centre – tout le reste, même ce qui a été fait plus tôt, s’organise autour de ce centre.³³»

Dès 1948, était paru en même temps que l’essai sur le laïc un article qui devait définir l’image que l’on se faisait de Balthasar pendant de longues années : *Théologie et sainteté*. Il y distingue une « théologie assise » de la véritable « théologie agenouillée », une distinction qui est restée proverbiale.

C’est aussi dans sa vie personnelle que Balthasar fut introduit dans ces années plus profondément à ce qui est le vrai centre du christianisme, c’est-à-dire la Croix. Ce fut tout d’abord l’accompagnement d’Adrienne, qui, d’année en année, exigeait davantage de lui. Après les grandes dictées des commentaires de la Bible, il fallut accomplir un grand travail désintéressé de secrétariat. Il peut rapporter au début de l’année 1956 :

« Depuis janvier, j’ai déjà copié mille pages de manuscrits : *I Corinthien*, *Colossiens*, et un livre sur les états, tous trois me semblent excellents, à leur manière. Peut-être resterai-je cette année pour l’essentiel à ce travail, afin d’avoir enfin en quelque façon, “franchi la montagne”. Je dois beaucoup servir avant de pouvoir m’asseoir et reprendre mon propre travail. »

Contrairement à ce qu’il pensait alors, il ne parvint pas si rapidement au bout de son travail de secrétaire ; jusqu’à ses dernières années, il dut sacrifier ses vacances pour préparer des manuscrits supplémentaires. L’accompagnement d’Adrienne consista en outre de plus en plus en des soins apportés à une grande malade. « Mme Kaegi est très gravement malade », lit-on de façon répétée dans ses lettres. Elle était malade du cœur depuis 1940, et avec le temps s’ajoutèrent de plus en plus d’autres souffrances ; elle dut à plusieurs reprises traverser l’expérience de la mort, et dès 1954, elle ne put plus quitter sa maison du Münsterplatz.

La santé de Balthasar fut également atteinte. Dès le début des années 1950, il est toujours malade entre les voyages d’exercices spirituels ou de conférences, et à l’automne 1957 – Albert Béguin était décédé en mai – un état d’épuisement l’alita pendant six mois. « Je pensais déjà avoir une véritable fêlure, mais cela semble à nouveau se mettre en branle. Il est bon de recevoir de tels avertissements. » Au début de l’été 1958 suit une phlébite pendant une semaine, et six mois plus tard, la maladie le terrasse complètement

33. *Id.*, *Petit guide de lecture de mes œuvres*, in HANS URS VON BALTHASAR, *À propos de mes œuvres*, op. cit., p. 34.

et le met au bord de la tombe. Des paralysies aux membres (qui lui interdiront à jamais de jouer du piano) sont correctement diagnostiquées comme les conséquences d'une leucémie ; après plusieurs mois de convalescence à Montana-Verma, il sera de nouveau en état de reprendre son travail. Mais il a subi pendant des années encore les séquelles de cette maladie. Ses mains ne fonctionnent que mal et il a de la peine à rester debout et à marcher.

Et pourtant, il ne cesse pas de travailler. Pendant les années de sa maladie, il achève la traduction de la poésie de Claudel, il traduit le *Grand Théâtre du Monde* de Calderón pour une représentation à Einsiedeln (où c'est cependant un autre texte qui a été pris), et il commence avant tout l'ébauche de sa trilogie, dont le premier volume paraît en 1961. À la fin de l'année 1958, il écrit pour la première fois :

« Je tente de confronter l'esthétique et la théologie, prochainement je publierai dans *Hochland* une première tentative. Un thème grandiose, mais qui en serait à la hauteur ? Aujourd'hui ! Qu'est devenu l'*éros* dans la théologie, et le commentaire du Cantique des cantiques, qui est au cœur de la théologie ? »

Mais à peine guéri, il est à nouveau accablé de tâches secondaires – nous sommes, fin 1960, dans la préparation fébrile du Concile :

« Et tant de petites choses de tous côtés exigent des interventions qui dispersent, la radio, la télévision : quelle hâte et quelle abondance d'écriture, et l'une couvre l'autre ; l'on préférerait vraiment être dans une chartreuse. »

Il ne pouvait évidemment pas se retirer dans une chartreuse, mais il ne fut pas davantage appelé au Concile ; ainsi pouvait-il, à côté de la chambre de malade d'Adrienne, poursuivre son travail concernant l'*Esthétique* en toute tranquillité. C'est notamment le second volume avec ses douze monographies qui lui procura beaucoup de joie, mais aussi beaucoup de travail ; chacune devait être travaillée avec soin ; mais il pouvait aussi y glisser quelques travaux considérés à l'origine comme autonomes – sur Denys, Dante et Péguy. Les premiers volumes de cette somme théologique (et probablement aussi la mauvaise conscience que l'on ne l'avait pas appelé au Concile) lui apportèrent à l'occasion de son soixantième anniversaire, en 1965, plusieurs distinctions honorifiques : la Croix d'or du Mont Athos et le doctorat en théologie *honoris causa* des universités d'Edimbourg et de Münster et plus tard, après quelques hésitations, aussi de Fribourg en Suisse.

Avant même qu'il eût achevé l'*Esthétique*, l'année 1967 marqua une deuxième profonde césure dans sa vie, avec la dernière maladie d'Adrienne. Depuis déjà trois ans, elle était presque entièrement aveugle ; désormais, avec un cancer de l'intestin, c'est une agonie terriblement longue, terriblement douloureuse – « une mort au compte-gouttes, au ralenti³⁴ » – de juin à septembre. Elle mourut dans la nuit du 17 septembre, seule – comme son céleste conseiller, Ignace.

Pour Balthasar commence une nouvelle période de sa vie. Non seulement parce qu'il déménage du Münsterplatz à son propre logement, au 42 Arnold-Böcklin-Straße, mais aussi parce qu'il a désormais une plus grande liberté de mouvement. Il a tout d'abord beaucoup à faire pour publier un *Premier regard sur Adrienne von Speyr* et pour achever l'impression de ses premières œuvres posthumes. Les membres de la Communauté Saint-Jean découvrent avec étonnement et presque ahuries l'abondance de grâces mystiques de leur fondatrice, dont elles n'avaient soupçonné à peine quelque détail sa vie durant. Balthasar passera les vingt dernières années de sa vie à faire reconnaître par l'Église la mission d'Adrienne. Par ailleurs l'impression de ses œuvres posthumes lui coûtait une fortune ; d'après ses premiers appréciations il lui faudrait au moins 300 000 DM. Toutes les reconnaissances honorifiques qu'on lui attribuait et même la confiance que le Pape lui témoigna, Balthasar les dévia toujours vers Adrienne, et c'est probablement dans le même sens qu'il était enfin prêt à accepter le cardinalat. En 1965 déjà il écrivit :

« Son œuvre et la mienne ne se laissent pas séparer ni psychologiquement ni philologiquement ; ce sont les deux moitiés d'un tout, dont le centre est une fondation. »

C'est pourquoi, avant de considérer les dernières années de Balthasar, il faut jeter un coup d'œil sur cette œuvre commune³⁵.

Traduit de l'allemand par Philippe Saudraix.

Titre original : Erster Blick auf Hans Urs von Balthasar

Peter Henrici, SJ, né en 1928, professeur honoraire à l'université pontificale grégorienne, fut évêque auxiliaire de Coire (Zürich) de 1993 à 2007. Il a assuré la coordination internationale des revues COMMUNIO de 1988 à 2012. Dernière publication : *Philosophie aus Glaubenserfahrung : Studien zum Frühwerk Maurice Blondels*, Freiburg i. Br., K. Alber, 2012.

34. ADRIENNE VON SPEYR, *Erde und Himmel*, III, *op. cit.*, p. 349.

35. La suite de cet article sera publiée dans le prochain numéro de *Communio*. On peut déjà consulter, pour en savoir davantage, la biographie plus complète : Elio GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar*, collection « Communio/Parole et Silence », Paris, 2013.

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
« 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 (1992/3)
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)
L'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)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
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)
L'Eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
La confession, sacrement difficile? (2004/2)
Le catéchuménat des adultes (2010/4)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
Bienheureux persécutés? (1987/2)
Les cœurs purs (1988/5)
Les affligés (1991/4)
L'écologie : 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 (1986/3)
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 (1990/5)
Former des prêtres (1990/5)
L'Église, une secte? (1991/2)
La papauté (1991/3)
L'avenir du monde (1985/5-6)
Les Églises orientales (1992/6)
Baptême et ordre (1996/5)
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 (2008/6)
Croire l'Église (2010/1)
L'Église apostolique (2011/5)
Rendre témoignage (2012/4)
La catholique Église (2012/6)

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 (1976/2)
La fidélité (1976/3)
L'expérience religieuse (1976/8)
Guérir et sauver (1977/3)
La prière et la présence (1977/6)
La liturgie (1978/8)
Miettes théologiques (1981/3)
Les conseils évangéliques (1981/4)
Qu'est-ce que la théologie? (1981/5)
Le dimanche (1982/7)
Le catéchisme (1983/1)
L'enfance (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 (1994/5)
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)
La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
La joie (2004/4)
Face au monde (2005/4)
La différence sexuelle (2006/5-6)
La fidélité (2007/3)
La bonté (2008/2)
La prière (2009/2)
La paternité (2009/6)
Mourir (2012/5)
Rites et ritualité (2013/2)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
Au fond de la morale (1997/3)
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)
Hans Urs von Balthasar (2005/2)
Dieu est amour (2005/5-6)
La différence sexuelle (2006/5-6)
Barth-Balthasar (2011/3)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
Sciences, culture et foi (1983/4)
Biologie et morale (1984/6)
Foi et communication (1987/6)
Cosmos et création (1988/3)
Les miracles (1989/5)
L'écologie (1993/3)
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)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
L'éducation chrétienne (1979/4)
Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
Le travail (1984/2)
Sainteté dans la civilisation (1987/5)
Foi et communication (1987/6)
La famille (1986/6)
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)
Habiter (2004/3)
Le sport (2006/2)
L'école et les religions (2006/3)
Malaise dans la civilisation (2007/2)
L'Action sociale de l'Église (2009/3)
Le droit naturel (2011/3)
Art et créativité (2011/4)
L'idée d'Université (2013/1)

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)

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: Olivier CHALINE. Rédacteur en chef: Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint: Laurent LAVAUD. Secrétariat de rédaction: Françoise BRAGUE et Corinne MARION. Secrétaire général: Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut (Lyon), Marie-Thérèse Bessirard, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline, Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Irène Fernandez, Marie-Christine Gillet-Challiol, Paul Guillon, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Orléans), Serge Landes, Laurent Lavaud (Montpellier), Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens (Angoulême), Philippe Dockwiller (Lyon), Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville, Ide Fouche, Stanislaw Grygiel (Rome), Didier Laroque, Étienne Michelin (Venasque), Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales (Acey), Patrick Piquet, Louis-André Richard (Québec), Rudolf Staub, Miklos Vetö, Dominique Weber, et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction: ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: 01.42.78.28.43, courrier électronique: communio@neuf.fr

Abonnements: voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro: consultez la liste des libraires dépositaires.

Dépôt légal: septembre 2013 – N° de CPPAP: 0111 G80668
N° ISBN: 978-2-915111-49-1 – N° ISSN: X-0338-781-X – N° d'édition: 95196
Directeur de la publication: Jean-Robert Armogathe
Composition: DV Arts Graphiques à La Rochelle
Impression: Imprimerie Sagim à Nanterre – N° d'impression: 0000

L'Imprimerie Sagim est titulaire de la marque Imprim'vert®