

Comité de rédaction en français Jean-Robert Armogathe, Guy Be-douelle, o.p., Françoise et Rémi Brague, Claude Bruaire, Georges' Chantraine, s.j., Olivier Costa de Beau-regard, Michel Costantini, Georges Cottier, o.p., Claude Dagens, Marie-José et Jean Duchesne, Nicole et Loïc Gauttier, Gilles Gauttier, Jean Ladrière, Marie-Joseph Le Guillou, o.p., Henri de Lubac, s.j., Corinne et Jean-Luc Marion, Jean Mesnard, Jean Mouton, Philippe Nemo, Marie-Thérèse Nouvellon, Michel Sales, s.j., Robert Tousseint, Jacqueline d'Ussel, s.f.x.

La **Revue catholique internationale** : **Communio** est publiée par « Communio », association déclarée (loi de 1901), président : Jean Duchesne.

Rédaction au siège de l'association : 28, rue d'Auteuil, F 75016 Paris, tél.:288.76.30 et 647 76 24.

Administration, abonnements : 39, rue Washington, F 75008 Paris. CCP : « Communio » 18 676 23 F Paris.

Conditions d'abonnement : voir p. 96.

En collaboration avec :

ALLEMAND : Internationale katholische Zeitschrift : Communio (D 5038 Rodenkirchen, Moselstrasse 34) — Hans Urs von Balthasar, Albert Gbrres, Franz Greiner, Hans Maier, Karl Lehmann, Joseph Ratzinger, Otto B. Roegele.

ITALIEN : Strumento internazionale per unlaboroteologico : Communio (Cooperativa Edizioni Jaca Book, Sante Bagnoli ; via Aurelio Saffi, 19, 120123 Milano) — Giuseppe Colombo, Eugenio Corecco, Virgilio Melchiorre, Giuseppe Ruggieri, Costante Portatadino, Angelo Scola.

SERBO-CROATE : Svesci Communio (Krcanska Sadasnjost, Zagreb, Marulicev trg. 14) — Stipe Bagaric, Vjekoslav Bajsic, Tomislav Ivancic, Adalbert Rebic, Tomislav Sagi-Bunic, Josip Turcinovic.

AMERICAIN : Communio, International catholic review (Gonzaga University, Spokane, Wash. 99202) — Kenneth Baker, Andree Emery, James Hitchcock, Clifford G. Kossel, Val J. Peter, David L. Schindler, Kenneth L. Schmitz, John R. Sheets, Gerald Van Ackeren, John H. Wright.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio (Communio, Hoogstraat 41, B 9000 Gent) — J. Ambaum, A. Arens, J. de Kok, G. De Schrijver, K. Roegiers, J. Schepens, P. Schmidt, J.H. Walgrave, V. Walgrave, P. Westerman, G. Wilkens.

Conformément à ses principes, la **Revue catholique internationale** : **Communio** est prête à envisager de publier tout texte de recherche (individuelle ou communautaire) en théologie catholique. La rédaction ne garantit pas le retour des manuscrits.

Une revue n'est vivante que si elle mécontente chaque fois un bon cinquième de ses abonnés. La justice consiste seulement à ce que ce ne soient pas toujours les mêmes qui soient dans le cinquième. Autrement, je veux dire quand on s'applique à ne mécontenter personne, on tombe dans le système de ces énormes revues qui perdent des millions, ou en gagnent pour ne rien dire, ou plutôt à ne rien dire.

Charles PEGUY, L'Argent, *Pléiade*, p. 1136-1137.

Problématique

Hans Urs von BALTHASAR
page 2 La demeure de la fidélité

Georges CHANTRAINE
page 15 Appelés à la liberté

Intégration

Gisela PANKOW
page 32 L'homme et son corps vécu-Fidélité ou fixation aliénante
Henri BATIFFOL
page 39 Le mariage, institution sociale

Xavier TILLIETTE
page 49 La « fidélité créatrice » — Gabriel Marcel

André - A. DEVAUX
page 58

Attestations

André DEPIERRE
page 71 La double constance d'un prêtre-ouvrier

Gérard SOULAGES
page 80 Enraciné dans la foi

Signet

Emile MARTIN
page 88 Une liturgie de Noël à Saint-Eustache

La convergence fondamentale de ces articles, de styles et de difficultés très variés, permet au lecteur d'en aborder la lecture dans l'ordre qui lui conviendra.

Hans Urs von BALTHASAR :

La demeure de la fidélité

La fidélité n'habite que l'homme, et là où la liberté d'un don total de soi le rend humain. Le divin qui y transparait est le Dieu fidèle qui, se faisant homme, nous rend capables de Lui.

1. Localisation

La demeure de la fidélité reste dans l'histoire humaine étrangement cachée. Quand les peuples sont en leurs premiers temps, elle est bien au centre des qualités qu'on attend de l'homme de bien. Certes, la trahison toujours aux aguets la menace, mais rien ne vient lui disputer sa place. Avec la fin des temps primitifs et le début des grandes civilisations, d'autres vertus se poussent au premier plan, et la fidélité n'est plus au nombre des quatre vertus cardinales. Non qu'on cesse de l'estimer. Mais elle se transforme en froides considérations — il faut respecter ses engagements — dans le domaine social, et dans le domaine privé, en une spécialité qu'on admire chez certains individus. Elle n'a jamais rencontré de crise plus grave qu'aujourd'hui.

La fidélité humaine se fonde sur un rapport entre les personnes, rapport naturel et fondé dans les moeurs. Le rapport entre le naturel (« il en a toujours été ainsi, et l'expérience prouve que c'est la meilleure manière de faire »), et le moral qui engage ma responsabilité (« tu dois maintenant choisir de rester fidèle, contre ton propre avantage ») reste flottant ; on n'y réfléchit pas. Ce n'est pourtant que là où je puis me fier que devient possible entre les hommes une existence dans la réciprocité : dialogue, contrat, accord, commerce, toute entreprise commune à deux ou plusieurs partenaires. Il faut que chaque partie fasse une avance pour que les chemins d'une personne à une autre deviennent praticables.

Que se passe-t-il quand le rapport fondamental (naturel et moral) du *Je* et du *Tu* est remplacé par une règle fixe — l'idéologie —, qui ne fait pas d'avance, mais est toujours faite par avance, qui dépasse les personnes qu'elle englobe, et qui, par une prétention absolue à l'exactitude, justifie

tout moyen y compris le mensonge et la trahison ? On peut s'attendre à ce que de tels moyens soient appliqués là où le tissu social se détache du domaine des avances que se consentent les personnes. Un Soljénitsyne peut alors lancer ses appels de Cassandre : « Ne vous fiez pas à eux, il n'y a rien en eux à quoi se fier ! ». Leurs plans se déroulent à un niveau où vous n'êtes rien de plus que des pièces d'échecs qu'ils manipulent. Et l'autre moitié du monde ? Elle est tendue entre deux positions : d'une part, elle essaie d'amener le bloc idéologique à une attitude humaine de confiance (la « détente ») et en retire constamment les plus amères désillusions. De l'autre côté, elle est marquée comme le monde entier par les dures lois de la technologie, de la haute finance et de l'effort militaire contre l'autre bloc qui s'arme ; et ces lois, malgré les espaces de liberté qui subsistent encore, menacent de créer un réseau qui déterminerait notre comportement d'une manière tout aussi impersonnelle.

Il ne faut pas s'étonner que les générations montantes regardent un tel monde avec une méfiance qui va croissant. Qui leur apprendrait la fidélité, cette attitude qui seule rend humain tout échange entre les hommes ? Comment le sol sur lequel ils se meuvent serait-il assez solide pour porter une telle confiance ? Et, une fois acquis le minimum de sécurité qu'il faut pour risquer un ou deux pas, comment pourrait-on avoir l'idée d'engager par avance toute son existence, tout son avenir ? Dans un monde qu'aucune moralité naturelle, pas même la plus précaire, ne fonde plus, c'est de ne pas se risquer que semble conseiller à l'évidence une prudence instinctive, qu'il n'est pas besoin de réfléchir pour suivre. Telle est sans nul doute la raison ultime pour laquelle dans l'Église on refuse de s'identifier totalement avec sa fonction, le nombre des ordinations baisse, et on perd l'habitude d'y prononcer des vœux définitifs.

L'idéologie est une « vérité » que l'on peut apprendre et faire sienne sans engagement personnel (même si après coup elle revendique toute l'existence). La crise actuelle de la fidélité n'est rien d'autre qu'une crise de la forme humaine de la vérité. Tant que la vérité garde figure humaine (l'homme est le « *berger de l'être* », comme le dit Heidegger), elle exige, pour être présente dans le monde, la véracité de l'homme. Elle ne peut pas exister comme vérité purement infra-humaine, extra-humaine, ou supra-humaine.

Le langage témoigne de l'appartenance intime et réciproque de la vérité et de la fidélité. Pas seulement en hébreu, dans la langue biblique, où, comme on sait, les deux significations coïncident dans le mot '*emeth*' et dans ses dérivés, comme '*amen*'. C'est ainsi que l'allemand '*Treue*', fidélité, d'où vient en français '*trêve*' (la confiance mutuelle qui permet la suspension des combats), a la même racine que l'anglais '*truth*', vérité.

Ce fait que vérité et fidélité renvoient l'une à l'autre est caractéristique du monde humain. On ne peut pas le dériver d'une nature infra-humaine, aussi englobante qu'on puisse la penser. Le monde animal

donne des exemples de tout ce que l'on veut, de constance comme de rupture. C'est évident pour les instincts grégaires, d'accouplement, de couvaison. On ne peut pas déduire la fidélité humaine, même au sens étroit, du rapport spécifique des sexes dans la nature ou d'une sublimation de ce rapport, comme le fait Nietzsche (pour prendre un exemple entre mille). Il semble penser que la sublimation des passions a ennobli l'homme, l'a rendu plus « surhumain » :

L'institution du mariage maintient avec acharnement la croyance que l'amour, bien qu'étant une passion, est en tant que tel capable de durée, et même que l'amour durable, à vie, peut être érigé en règle. Par l'opiniâtreté de cette noble croyance, et bien que celle-ci ait été très souvent, presque systématiquement infirmée par les faits, si bien qu'elle constitue une *pia fraus*, elle a conféré à l'amour une noblesse supérieure. Toutes les institutions qui donnent à une passion foi *en sa durée*, et la rendent responsable de cette durée à l'encontre de l'essence-même de la passion, lui ont reconnu un nouveau rang ; désormais celui qui est en proie à une telle passion n'y voit plus, comme autrefois, une dégradation ou une menace, mais au contraire une supériorité par rapport à lui-même et à ses égaux. Pensons aux institutions et aux moeurs qui ont fait jaillir de l'abandon fougueux d'un instant la fidélité éternelle, de l'accès de rage la vengeance éternelle, du désespoir le deuil éternel, de la parole soudaine et unique l'engagement éternel. Chaque fois, beaucoup d'hypocrisie et de mensonge s'est introduit dans le monde à la faveur d'une telle métamorphose : chaque fois également, et à ce prix, un nouveau concept *surhumain*, exaltant l'homme (*Aurore* I, 27 ; trad. J. Hervier).

Mais peu de temps après, dans le *Gai Savoir*, l'aspect de tromperie (déjà accentué dans le premier texte) que comporte, au moins pour l'homme, cette sublimation est mis encore plus fortement en relief :

La femme se veut prise, acceptée comme propriété, veut s'épanouir dans la notion de « propriété », « être possédée » ; par conséquent elle désire un homme qui *prenne*, qui ne se donne ni ne s'abandonne lui-même, qui en revanche doit plutôt être rendu plus riche en « lui-même » — par un surcroît de force, de bonheur, de croyance comme quoi la femme se donne elle-même. La femme s'abandonne, l'homme s'accroît d'autant — je pense que nul contrat social, ni la meilleure volonté de justice ne permettront jamais de surmonter cet antagonisme naturel, si souhaitable qu'il puisse être de ne pas se braquer constamment sur tout ce que cet antagonisme a de dur, de terrible, d'énigmatique et d'immoral. Car l'amour conçu dans sa totalité, sa grandeur, sa plénitude, est nature et en tant que telle quelque chose à tout jamais d'« immoral ». — La fidélité, de ce fait, est incluse dans l'amour de la femme, elle découle de la définition même de cet amour. Chez l'homme, elle peut facilement naître à la suite de son amour, par reconnaissance ou par une idiosyncrasie de son goût, et par soi-disant affinité élective ; mais elle n'appartient pas à l'essence de son amour, — et cela si peu que l'on aurait quelque droit de parler d'une contradiction naturelle entre l'amour et la fidélité chez l'homme : lequel amour n'est autre chose qu'une volonté d'avoir et non point un renoncement ni un abandon : or la volonté d'avoir cesse régulièrement, dès qu'il y a... En réalité, chez l'homme, lequel ne s'avoue que rarement et tardivement cet « avoir », c'est la soif plus subtile et plus soupçonneuse de

posséder qui fait subsister son amour : de la sorte, il est même possible qu'il s'accroisse encore après l'abandon accompli de la femme — l'homme n'admet pas aisément qu'une femme n'ait plus rien à lui « abandonner » (V, 363 ; trad. Klossowski).

La fidélité est ici un signe distinctif de la femme, comme le masque d'une tendance physiologique ; l'infidélité caractérise l'homme, qui laborieusement et maladroitement se met le masque de la fidélité, mais ne fait par là que cacher son infidélité sexuelle ou sa vanité.

Ici et dans la psychanalyse, la fidélité est mise en doute à partir du sous-humain (ou des couches profondes, infra-personnelles, de l'humain). On en avait auparavant montré la relativité quand elle est simple construction à partir du surhumain (et inhumain). Or, elle ne peut trouver son lieu que dans l'humain lui-même.

2. Fragilité de l'humain

Que semble fragile la nature de l'homme quand il faut en faire sortir les fondations d'une fidélité capable de prêter à son tour appui à la fragilité des décisions et des obligations humaines ! Il faut alors prendre cette nature sans conditions, dans sa totalité, donc avec ses instincts sexuels, ses désirs de puissance, sa tendance au changement, à la socialisation, comme à la vie solitaire. On voit d'emblée que l'entreprise sera difficile ; si l'acte d'être fidèle est en chaque cas un risque, comment l'entreprise de fonder toute la fidélité à partir de l'« essence » de l'homme ne provoquerait-elle pas semblablement cette « essence » à un risque ? Pourtant, on doit pouvoir montrer que ce « saut » ne revient pas à se jeter dans le noir et le vide, qu'une rationalité lui est propre, qui seule rende l'homme compréhensible et son existence digne d'être vécue. Dans une telle démonstration, il doit s'agir de plus que de cas particuliers d'héroïsme dans la fidélité personnelle. Chacun sera prêt à les admirer. Mais on peut se demander si cette admiration aura plus de suites que celle qu'on a pour un chien fidèle venant mourir sur la tombe de son maître. Elle ne nous oblige pas à imiter une conduite si extrême. Si donc l'on veut faire de la fidélité une base solide, trois voies se présentent :

a. La fidélité est la condition d'une coexistence supportable entre hommes, dans les familles, les états, les peuples. Elle est ce sur quoi on doit pouvoir compter, quand on dépasse sa propre sphère pour gagner celle d'autrui, ce qui est nécessaire à chaque instant. Elle ressemble par là au langage, milieu de la communication. Mais elle s'en distingue en ce que je suis forcé de respecter les conventions du langage si je veux être compris, tandis que la fidélité que j'apporte en contribution à la société reste pour la plus large part volontaire. Certes, je dois sauvegarder l'apparence de la fidélité, si je veux m'imposer dans la société. Mais comme toute existence humaine est hautement changeante, comme les situations de l'individu et du groupe se modifient constamment, comme

ce qui semblait définitif s'avère aussitôt relatif et réclame un changement, les normes publiques de conduite s'avèrent extrêmement versatiles. Il faut dans les contrats de nombreuses clauses pour les cas prévisibles ou non. Il est difficile de savoir si le changement est dû à la modification de circonstances extérieures indépendantes de ma responsabilité et me délie ainsi de certaines obligations, ou s'il est dû à mon infidélité intérieure, causée par exemple par l'emprise de passions enflées jusqu'à prendre l'allure d'un destin. Il faut s'attendre aux deux. ' Pour que, malgré cette instabilité, quelque chose comme une vie sociale soit possible, la fameuse « règle d'or » intervient comme norme universelle. Le sermon sur la montagne la formule : « Tout ce que vous désirez que les autres fassent pour vous, faites-le vous-mêmes pour eux » (*Matthieu* 7, 12). Mais elle se trouve déjà chez Hérodote et chez Antiphon le sophiste ; elle est présente dans toute l'Antiquité grecque et romaine, d'où elle pénètre dans le judaïsme. Sénèque la met au nombre des principes « dont la vérité est immédiatement évidente sans avoir besoin de preuve, et qu'il faut donc placer à un stade d'éducation morale qui doit précéder l'enseignement philosophique » (*Lettres à Lucilius* 94, 25, 43, 47, 11 ; Des *bienfaits* 2, 1). L'impératif catégorique de Kant ne dit rien d'essentiellement différent. Et même une morale du plaisir, qui ne prend pas particulièrement au tragique les actes d'infidélité pris séparément, doit pourtant s'en tenir à la « règle d'or » en vue du bonheur le plus grand et le plus durable. Seule, cette règle donne aux individus sécurité et continuité relatives dans l'existence. C'est pourquoi elle repose sur l'avantage des particuliers ; elle a ses racines tout autant dans l'égoïsme que dans l'altruisme, et cet altruisme même est en dernière analyse déterminé par ce que les individus veulent et ne veulent pas pour eux-mêmes. Si on demande à un homme de renoncer à ses envies et de rester fidèle à sa parole donnée, on s'attend à ce qu'il le fasse à cause du bien commun. Ce bien profite cependant à l'individu, qui agit dans son intérêt profond. On devra se demander sérieusement si l'égoïsme et l'intérêt peuvent être le véritable fondement de la fidélité entre personnes.

b. Ce que l'on a du mal à fonder dans les rapports entre personnes le sera peut-être de façon plus crédible dans la personne individuelle. L'homme moralement intègre ne doit-il pas avant tout être fidèle à soi-même, à ses principes, à ses prémisses, à l'idéal qu'il s'est fixé, qu'il connaît, vers lequel il tend ? Or, on introduirait par là un critère qui, selon les circonstances, pourrait consolider les relations interpersonnelles, mais aussi les relativiser. Quand ma sincérité avec moi-même considère qu'un rapport d'amour ou d'amitié n'est plus supportable, l'éthique demanderait la « rupture de la communication ». Ma responsabilité envers moi-même passerait ici avant ma responsabilité envers l'autre. On aperçoit aussitôt le caractère problématique d'une telle norme. Principes, prémisses, idéaux personnels ne sont pas moins soumis que mes relations avec autrui à tout ce que les niveaux et les situations de vie

ont de changeant. Il faut même qu'ils le soient, si je dois rester quelqu'un de vivant, non un pharisien à cheval sur ses principes (une des plus insupportables sortes d'hommes). S'il m'était possible de me faire de mon idéal une image absolue, valable aussi pour l'avenir, je serais nécessairement maître de toute situation qui se présente. Son appel ne serait rien que je doive vraiment écouter. J'aurais toujours une réponse toute prête à lui faire. Je serais même au-dessus du processus qui me fait mûrir, qui forme mon goût, au-dessus de ma propre évaluation des rapports humains et des hommes. Ma vision du monde serait en dehors du temps, et ne dépendrait que de moi. Car je ne devrais plus, moi qui agis et juge, dépendre d'aucune contrainte (hérédité, milieu, etc.). Il faudrait que je puisse décider de mon avenir avec une liberté telle que je sois toujours libre dans le futur, qui n'aura pourtant pas, c'est sûr, la même figure que le présent. Mais que me reste-t-il, comme contenu de mon projet, si ce n'est l'idéal de la liberté à chaque instant ? Si ce n'est le droit et la possibilité de décider à chaque moment comme l'exige ma responsabilité envers la situation de chaque moment ? Ce contenu reste purement formel, et il est parfaitement conciliable avec l'infidélité absolue envers tous les devoirs admis. La fidélité ne peut donc être fondée sur la fidélité à soi-même.

c. La fidélité de chacun à soi-même et à personne d'autre ne pourrait mener qu'au chaos social. C'est pourquoi il doit y avoir quelque chose comme une renonciation commune aux possibilités, peut-être même aux droits de chacun au profit de la collectivité, pour que naisse une sorte de sujet collectif, qui s'élève au-dessus des sujets individuels comme leur norme. Cette renonciation peut avoir divers motifs : ainsi chez Hobbes, Montesquieu, Rousseau, Fichte, Hegel ; elle sera pourtant presque toujours radicale et rigoureuse : le sujet collectif qui se constitue (comme « Léviathan », comme l'aspect concret du sujet « transcendantal » ou « absolu ») relâchera tous les liens subordonnés, personnels, pour tisser des liens plus généraux. Ce procédé de passage à l'universel devient dans la *Phénoménologie* de Hegel, et plus encore dans le programme marxiste, si explosif qu'une fois atteinte une étape, il est tout indiqué de lui être infidèle, si l'on veut que l'esprit ne s'y engourdisse pas, et ne se mette dans une position fautive, parce que l'ultime fidélité signifie qu'on s'intègre au sujet total de la fin des temps. Quand celle-ci est présente dans l'histoire sous la forme du « Parti » qui l'anticipe, chaque moyen d'en hâter la totale réalisation est conforme au but et donc « permis » : archipel du Goulag, lavages de cerveau. On ne peut que renvoyer ici à *La Décision* de Bertolt Brecht (1930), même si nous n'en possédons plus le texte original, le plus radical.

Aucune de ces trois possibilités ne permet de fonder la fidélité comme qualité fondamentale (et pas seulement comme comportement occasionnel) de l'homme, à partir de l'homme lui-même. Mais d'où est donc venue la certitude inébranlable de toutes les civilisations non-

décadentes, selon laquelle l'existence humaine ne peut pas développer ses formes les plus nobles sans le principe de fidélité ? Et n'y a-t-il pas, même chez l'homme d'aujourd'hui, y compris les jeunes, malgré toute sa méfiance à l'égard des décisions définitives, le besoin d'un chemin qui sortirait de la confusion, auquel on pourrait se fier, sur lequel on pourrait marcher en toute confiance ? Ne rencontre-t-on pas parfois des exemples évidents d'une fidélité gardée toute la vie ? Elle peut, vue de loin, sembler n'être qu'inertie petite-bourgeoise (« ils n'en ont même plus l'idée ! »). Mais vu de près, c'est tout autre chose : une grande clarté intérieure.

3. L'éternel transparait dans le temporel

L'homme est un paradoxe : il n'a pas en lui le centre où rester en repos. Il a deux centres de gravité. L'un tend à le centrer au-dessous de soi, dans le biologique et l'animal. L'autre le fait citoyen d'un domaine situé au-dessus de lui, domaine de valeurs et de biens absolus, qui ne lui reviennent pas de par sa nature, et exigent d'elle des efforts qui la dépassent. Le biologique est ainsi « sur-mené », mené au-dessus de soi. Il entre par là au service d'une sphère qui lui est extérieure. Sans cette fatigue qui affecte tout l'homme, corps et âme (« ascèse » veut dire entraînement sportif), il n'y a ni éthique ni religion. Et toute éthique qui veut être digne de l'homme doit avoir un fond religieux. Autrement, les valeurs absolues que l'homme, soumis au temps, essaie d'atteindre restent abstraites et ne sont pas de force à supporter le poids de l'existence. Il est plus difficile de saisir par des concepts la manière dont la sphère religieuse transparait à travers la sphère terrestre et changeante, que de la vivre. Car il existe un symbolisme des figures de l'existence, qui n'a pas été reconnu et admis uniquement par les civilisations antiques, et qui peut aujourd'hui encore être reconnu par tout homme dont la culture n'est pas déformée.

C'est ce que peut éclaircir l'exemple du quatrième commandement : « Tu honoreras ton père et ta mère, afin de vivre longtemps sur la terre que le Seigneur ton Dieu te donne » (*Exode* 20, 12). Le centre biologique en l'homme peut élever là-contre bien des objections fort plausibles : pourquoi serais-je redevable ma vie durant envers deux individus qu'un acte sexuel peut-être fortuit a unis, dont je ne sais pas du tout s'ils me désiraient, et qu'est-ce qui me prouve que cet homme est vraiment mon père, etc. ? Si l'on doit parler de fidélité et de reconnaissance, ce serait tout au plus à l'égard d'une « nature » impersonnelle veillant à la conservation de l'espèce dont je suis un exemplaire tout à fait insignifiant. Les civilisations antiques, en prescrivant d'aimer ses parents toute leur vie, avaient voulu sacraliser un processus animal, pour donner de la stabilité à la société ; nous faisons la même chose d'une autre façon. — Mais si, père ou mère moi-même, je regarde avec des yeux

d'hommes mon enfant qui me sourit, je sais que se révèle un mystère infiniment plus profond : j'ai eu part (et je l'ai encore) à la création d'un être qui transcende de loin la sphère biologique ; ce qui en lui est transcendant est plus que je ne pourrais dire : c'est un don inconcevable pour lequel je dois moi aussi rendre grâce. La génération et l'enfantement sont à l'intérieur de la sphère humaine un mystère qui atteint l'éternel, parce qu'un être spirituel en résulte ; c'est donc aussi un rapport spirituel qui s'établit entre ses parents et lui. La reconnaissance de l'enfant pour ses parents est enracinée non seulement dans une responsabilité spirituelle des parents envers l'enfant, mais aussi dans une reconnaissance commune des parents et de l'enfant envers une origine qui reste voilée, et qui est plus que la « nature ». Ce lien qui entoure enfants et parents ne se rompt pas quand l'enfant, à sa majorité, cesse de grandir et d'être élevé par ses parents. Comme il se fonde sur quelque chose qui dépasse le temps, il englobe la totalité de l'existence. Tous les arguments en faveur d'une « société sans père » ne peuvent rien contre cette expérience humaine si simple. On ne peut mettre les rapports humains fondamentaux sur le compte de la seule biologie, même s'ils comportent un côté accessible au calcul et à la manipulation techniques. Le renvoi à un « plus », qui est offert constitue la valeur humaine distinctive. Il n'y est pas extérieur, comme si l'homme décidait de son propre chef de se référer à ce qui le transcende. Il réside au cœur de l'être humain.

C'est pourquoi le quatrième commandement, et la fidélité pour la vie qui s'y fonde, est une expression du religieux inscrit en l'homme. On comprend par là que d'autres rapports humains, surtout les rapports entre époux et entre amis, puissent participer du même symbolisme. Il est possible qu'un homme perçoive dans une femme, et une femme dans un homme, — par-delà les tactiques d'aveuglement de *l'eros* — la personne irremplaçable et se décide à aimer cette « image et ressemblance » unique de la divinité. Un tel amour — qui n'est pas fréquent — doit se conserver toujours, et c'est bien là la fidélité qui subsiste quand les premiers enthousiasmes superficiels se sont dissipés. La fidélité conjugale, l'amour dans sa simplicité native, peuvent ainsi arriver à durer bien au-delà du temps biologiquement prévisible. C'est l'être aimé qui, parce qu'aimé, dépasse sa figure terrestre et passagère pour indiquer la présence en lui de quelque chose d'éternel. Pour qui a vraiment contemplé ce quelque chose, la mort ne peut contredire sa vision, même s'il ne dispose d'aucune réponse plausible à la question qu'elle pose.

On peut dire la même chose de l'amitié, dans les cas où c'est sans mélange d'égoïsme que l'on reconnaît et apprécie la valeur de l'ami. On ne peut objecter que ces rapports comportent aussi l'aspect d'enrichissement propre qu'apporte la complémentarité mutuelle. Qui se connaît un peu soi-même peut très bien distinguer ce qu'il recherche chez son ami pour son propre avantage et ce qu'il lui accorde librement, pour lui-même. « Remercié sois-tu, rien que parce que tu es » (S. George).

Arrêtons-nous à ces exemples de fidélité entre personnes, et n'étendons pas nos remarques à la fidélité envers la patrie, un parti, ou un idéal de l'humanité. Les liens qui nous y attachent sont en effet plus impersonnels, et se fondent eux aussi en dernière analyse sur les liens personnels. L'important était seulement de rendre visible la manière dont une sphère éthique et politique se manifeste à l'intérieur même de l'être humain, en vertu d'une transparence ou d'une transcendance immanentes. Bien des hommes qui vivent l'authentique fidélité ne la formuleront pas explicitement comme une foi en une divinité personnelle. Mais elle coïncidera toujours avec un respect devant le mystère innommé qui se révèle sur le fond de la personne humaine dans son contact avec d'autres hommes. Un cynique ne peut pas être fidèle. Peut-être n'est-il même pas nécessaire que le mystère d'éternité, dont la lumière m'atteint en chacun de ceux que j'aime, s'articule à chaque fois expressément en une foi à l'immortalité. Mais tant que l'être aimé vit et que je puis exister pour lui, quelque chose dont la valeur est au-dessus du temps m'accueille en lui ; *cela* peut me suffire pour que je lui sois attaché dans une fidélité où je m'oublie moi-même.

Pourtant, tout ce qui vient d'être dit est tout aussi menacé par la fragilité de l'homme que ce qui l'a été plus haut. On donnera donc raison à Soloviev, qui, dans son essai sur *Le sens de l'amour entre les sexes*, souligne l'extraordinaire rareté d'un amour et d'une fidélité parfaits (de l'unité *d'Eros* et *d'Agapè*). Certes, la fidélité n'est pas un vain rêve, mais dans cette « région de la dissemblance » (comme le disent, après Platon et Plotin, Augustin et Bernard), elle reste une plante exotique. Elle ne peut définitivement pousser ses racines en terre que lorsque l'élément mystérieusement éternel de l'homme s'éclaire par la fidélité personnelle de Dieu envers l'humanité.

4. La fidélité de Dieu et l'homme

L'homme moyen ne peut que très difficilement garder par ses propres forces la fidélité à son prochain et à l'idée qui flotte devant ses yeux ; il est encore plus difficile de correspondre d'avance à un tel idéal. Dans les civilisations antiques, bien des choses étaient facilitées par un principe de cohérence cosmique, qui ne soutient plus notre monde. La fragilité des situations, et aussi le fait que la technique puisse les manipuler, suscitent la méfiance. Le symbolisme naturel des rapports fondamentaux de la vie humaine n'est plus perçu.

Pour que la fidélité s'établisse sur la terre, il fallait que Dieu révélât sa fidélité éternelle. Il n'y suffit pas, bien sûr, que l'homme se rende compte que la divinité possède en soi la propriété d'être divinement fidèle, d'être « fidèle à soi-même », propriété que l'homme devrait au besoin imiter en étant à son tour fidèle à lui-même. On serait ainsi ramené à la seconde des possibilités qu'on a mentionnées. On en a vu

l'insuffisance. Il fallait qu'il y eût déjà des points de contact entre les manières humaine et divine d'être constant, comme c'est le cas dans le principe stoïcien de la « vie selon la nature ». Mais en définitive, ces points de contact ne suffisaient pas non plus, parce que, si l'homme le suivait, il vivrait d'une manière ni tout à fait divine, ni tout à fait humaine. L'espace dans lequel la fidélité spécifiquement humaine est vécue faisait ainsi défaut.

On avait bien plutôt besoin de cette fidélité de Dieu adressée personnellement à l'homme, qui réclame une réponse authentiquement humaine, telle qu'elle est réalisée de façon exemplaire dans l'ancienne Alliance. Que Yahvé se nomme lui-même « Je suis celui que je suis » ne servirait de rien à Israël, si n'était nommée du même coup la manifestation dans l'histoire de la fidélité promise au peuple que Dieu accompagne toujours. Et réciproquement, Dieu pourrait, comme il l'a promis, accompagner partout son peuple sans qu'aucun fruit n'en sorte, si cette promesse ne venait d'un Dieu qui possède en soi, conformément à son essence absolue, la propriété d'être fidèle.

L'Ancien Testament est pleinement conscient de ce que la fidélité de Dieu envers le peuple a d'unique. Dieu est un rocher de fidélité, de droiture et de justice, même « au milieu d'une génération dégénérée et tordue » (*Deutéronome* 32, 4-5), et c'est pourquoi il intente un procès aux habitants du pays, car « il n'y a plus ni droit ni fidélité, mais parjure et mensonge, assassinat et vol, fornication » (*Osée* 4, 1). Les psaumes le louent sans cesse comme le fidèle, celui sur lequel on peut compter. 2 *Timothée* 2, 13 résume bien une situation qui était déjà celle de l'ancienne alliance : « Si nous le renions, lui aussi nous reniera ; si nous sommes infidèles, lui reste fidèle, car il ne peut se renier soi-même ». La contradiction n'est qu'apparente, car au moment où l'alliance est conclue au Sinaï, le salut et la perdition sont promis en même temps, selon que le peuple sera fidèle ou non à son alliance avec Dieu. Dieu reste ainsi fidèle à lui-même, quand il « renie » le peuple infidèle, ce qui est une manière de maintenir son alliance. Celle-ci n'est pas rompue, elle révèle seulement ses conséquences négatives.

On voit tout de suite ce qui en découle pour l'homme. S'engager avec le Dieu qui se tourne vers l'homme dans la fidélité, c'est s'engager une fois pour toutes avec lui ; Dieu ne peut revenir en arrière, puisque ses actes sont éternels, pas davantage l'homme, parce que sa réponse doit correspondre à l'offre qui lui est faite. « Soyez saints, car moi, votre Dieu, je suis saint » (*Lévitique* 19, 2). Le partenaire, ce n'est pas d'abord l'individu, c'est le peuple, peuple composé d'individus en qui Dieu grave le signe de son alliance et de sa fidélité, pour toute la vie : « Mon alliance sera marquée dans votre chair comme une alliance perpétuelle », dit Dieu à Abraham en édictant le commandement de la circoncision (*Genèse* 17, 13). Mais le signe charnel ne peut être qu'un symbole du spirituel : le premier commandement de l'amour parfait et sans relâche pour le Dieu unique doit être gravé « dans ton cœur », « attaché

à ta main comme un signe, sur ton front comme un bandeau, écrit sur les poteaux de ta maison et sur tes portes » (*Deutéronome* 6, 6-9). Si l'ancienne alliance court à un accomplissement transcendant, dont elle est le signe avant-coureur, le caractère définitif de l'exigence n'est pas dépassé pour autant, parce que « les promesses de Dieu sont sans repentance », et aussi son désir d'obtenir une réponse aussi totale que l'est son engagement. Jésus-Christ ne se contentera pas de confirmer ce commandement de fidélité, il l'élèvera au-dessus de tous les autres.

Assurément, l'ancienne Alliance a ses limites. Elles deviennent visibles, là où le destin d'Israël dans l'alliance qu'il a lui-même par trois fois solennellement conclue, dépend de sa propre conduite : ce destin peut être bénédiction ou malédiction (*Lévitique* 26, *Deutéronome* 28). Mais, on l'a déjà dit, la fidélité de Yahvé à son alliance se manifeste dans les deux cas. La situation est analogue, et encore plus sérieuse, quand l'alliance doit être résiliée avec la masse du peuple, parce que la majorité l'a constamment rompue (*Jérémie* 14, 11 sqq. ; *Ezéchiel* 11, 22 sqq). La fidélité de Dieu se concentre alors sur le « reste d'Israël », le petit noyau resté fidèle ; idée dont Isaïe posa les fondements, que Paul reprit pour la mettre au cœur de sa pensée, afin d'exprimer la continuité de l'ancienne à la nouvelle Alliance, et la fidélité « jurée » de Dieu à son Alliance. De même, chez Jérémie, l'annonce de la nouvelle Alliance éternelle est faite au moment même où l'ancienne est dénoncée (31, 31 sq.). L'infidélité de l'homme ne change rien à la fidélité de Dieu, comme le montrent les pathétiques réflexions de Dieu chez Osée : « Mon peuple est malade de son infidélité... Mon cœur en moi se retourne, toutes mes entrailles frémissent de pitié. Je ne donnerai pas libre cours à l'ardeur de ma colère,... car je suis Dieu et non pas homme », au milieu de toi je suis le Saint, et je n'aime pas à détruire » (11, 7-9).

Il est important que la flamme de l'éternelle fidélité projette sa clarté sur la fidélité humaine. La fidélité à l'Alliance envers Dieu qui est demandée au peuple (2 *Rois* 20, 3 ; *Isaïe* 38, 3) forme les hommes à être fidèles les uns envers les autres : qui craint Dieu sera également digne de confiance (*Néhémie* 7, 2). La fidélité humaine est l'image réfléchie de la fidélité éternelle de Dieu : « Je te fiancerai à moi dans la fidélité, et tu sauras alors ce qu'est Dieu » (*Osée* 2, 22).

5. « Le témoin fidèle »

La réalisation, au-delà de toute espérance, de ces fiançailles, c'est la nouvelle Alliance : fidélité divine et fidélité humaine sont devenues totalement identiques dans la personne de Jésus-Christ. En lui, Dieu donne à l'homme et l'homme donne à Dieu un consentement absolu. C'est pourquoi on le nomme « le fidèle » (2 *Thessaloniens* 3, 3 ; 2 *Timothée* 2, 13 ; *Hébreux* 2, 17 ; 3, 21) ou « le témoin fidèle » (*Apocalypse* 1, 5 ; 3, 14).

Il révèle la fidélité de Dieu et lève par là les restrictions qui subsistaient dans l'ancienne Alliance : la fidélité de Dieu s'y révélait ambiguë : bénédiction, mais aussi malédiction s'attachant à nos pas. Jésus prend désormais la malédiction sur lui (*Gala tes* 3, 13) ; c'est lui qui, abandonné de Dieu, souffre toutes les angoisses et les humiliations promises au peuple infidèle. Quand le serviteur de Dieu, souffrant pour les autres (*Isaïe* 53) s'avère être le Fils unique, le bien-aimé du Père, quand donc le Père, par fidélité à l'Alliance, livre son Fils « et avec lui, tout ce qu'il a » (*Romains* 8, 32), c'est alors seulement que se dévoile dans toute sa profondeur cette fidélité qui est l'être même de Dieu, sa « fidélité à soi-même » : le mystère de l'amour trinitaire. L'infidélité de l'homme la met en lumière, en la mettant à l'épreuve extrême du déchirement, sur la croix, dans le Fils « abandonné » du Père.

C'est le même Jésus qui est la révélation de la fidélité de l'homme envers Dieu ; circoncis au temple et baptisé dans le Jourdain, il représente le peuple de l'Alliance, l'« Israël de Dieu » (*Galates* 6, 16) devant le Père : « Nous voici, moi et les enfants que Dieu m'a donnés » (*Isaïe* 8, 18 ; cf. *Hébreux* 2, 13).

Mais serait-ce suffisant, s'il n'y avait rien au-delà de cette identité de la parole et de la réponse, de l'appel et de l'écho ? Ne faut-il pas que « quelqu'un » écoute la parole de la fidélité éternelle et y réponde dans le même esprit, afin que la parole de Dieu soit perçue et reçue par le monde ? C'est bien le cas : il faut d'abord que soit créée sur terre une disponibilité à la fidélité éternelle, afin que la Parole de Dieu puisse vraiment passer du côté de l'homme, se fasse chair. La mariologie est partie intégrante de la christologie comme de l'ecclésiologie : il faut que la « servante du Seigneur » devienne type et exemple pour le nouveau peuple de Dieu, dont les membres pourront désormais porter, au sens plein du terme, le nom de « fidèles ». Le cœur de l'Église est l'amour fidèle. C'est pourquoi, avant la communion, les croyants prient : « Seigneur Jésus, ne regarde pas mon péché, mais la fidélité (foi) de ton Église », à laquelle nous appartenons et dont nous voudrions reproduire en nous l'attitude.

Le mystère chrétien de la fidélité n'est donc pas simplement le triomphe de la fidélité divine sur l'infidélité humaine, mais aussi le mystère des noces de la Parole faite chair et de l'Église formée pour elle (c'est la Parole de Dieu qui la rend exempte de toute tache, cf. *Ephésiens* 5, 27). Les enfants de ce lien d'éternelle fidélité, c'est nous, qui avons Dieu pour Père, et l'Église pour mère (Cyprien). Et quand Paul nomme les noces charnelles de l'homme et de la femme « un grand mystère, parce qu'il s'applique au Christ et à l'Église », on voit apparaître en pleine lumière ce que nous essayions plus haut d'interpréter comme l'éternité transparaissant dans la fidélité entre les hommes. La fidélité conjugale, celle qui règne entre parents et enfants, entre amis et proches, Paul ne commence pas par la déduire des rapports entre le Christ et l'Église ; il la présuppose comme appartenant au monde créé, mais montre qu'elle

renvoie au-delà d'elle-même, à une origine qui la fonde en dernière instance : le mystère de la fidélité entre le Christ et son Église, accomplissement de l'Alliance entre Dieu et l'humanité. D'après la même épître aux Ephésiens, la création dans sa totalité (et par là, la fidélité de toute créature) est depuis toujours posée en vue de l'intention première et dernière de Dieu : la parfaite alliance entre le « Ciel » et la « Terre ».

Tout ceci — disons-le pour conclure — n'est pas sans conséquences pratiques, au moins pour le chrétien. Notre fidélité de tous les jours envers le prochain n'est pas seulement fondée (comme c'était encore le cas pour les hommes de l'ancienne Alliance) sur la fidélité fondamentale de Dieu, qui donne un fondement solide à la précarité des rapports humains. Elle se fonde sur le rapport de fidélité, qui est toujours « déjà là » entre le Christ et l'Église. Si donc nous avons la possibilité d'être fidèles, nous ne le devons pas uniquement à Dieu ou au Christ, mais aussi, par l'intermédiaire du Christ certes, à l'Église. L'Église est le tout qui précède chaque partie. Nous pouvons et devons vivre toute notre fidélité comme une partie, un membre, un charisme dans l'Église, en nous adaptant à la place que Dieu nous assigne dans l'organisme ecclésial. Ainsi seulement, nous avons part à la parfaite fidélité de l'Église immaculée. Part complète, car nous sommes inclus dans l'acte nuptial originel, et comme enfants du Christ et de l'Église, nous avons part à l'« enfantement de Dieu » comme à l'acte éternel et inconcevable dans lequel le Fils procède du sein du Père.

Le chrétien peut ainsi, en union avec son Seigneur, être « témoin fidèle » (*Apocalypse* 2, 13). Il peut aussi être nommé « fidèle », comme serviteur dans l'Église (*Colossiens* 4, 7-9 ; *Ephésiens* 6, 21 ; *1 Pierre* 5, 12). Ces deux formes de fidélité ne devraient pas admettre plus de séparation pour le chrétien, que le mystère des noces auquel il a consacré sa vie. Cette double fidélité, pure réponse reconnaissante à celle dont Dieu fait preuve à son égard, lui permet de donner à ceux qui l'entourent avec méfiance la preuve quotidienne que la fidélité est possible dès cette terre et que c'est elle seule qui rend l'existence digne d'être vécue.

Hans Urs von BALTHASAR

(Traduit par F. et R. Brague)

Hans Urs von Balthasar, né à Lucerne en 1905 ; prêtre en 1936 ; membre associé de l'Institut de France ; membre de la commission théologique internationale ; sa dernière bibliographie (Johannes Verlag, Einsiedeln, 1975) compte 58 pages. Son dernier ouvrage *Catholique*, paraîtra en traduction française comme premier volume de la collection *Communio*, chez Fayard (Paris), en avril 1976.

Georges CHANTRAINE :

Appelés à la liberté

La fidélité n'est vraie que si elle répond à un appel personnel de Dieu. Des critères certains permettent de le reconnaître. Cette affirmation, aujourd'hui contestée, est pourtant légitime.

MÊME pour ceux du dehors, le chrétien est appelé fidèle » (1). Fidèle, il l'est en croyant à Dieu et à ses promesses. Dieu, lui, est fidèle en réalisant ce qu'il lui a promis (2). La fidélité de l'homme s'appuie donc sur celle de Dieu ; elle lui répond et trouve en elle sa garantie. Elle est le nom de la foi quand, mue par l'espérance, la foi s'empare de l'existence et la mène à sa fin. En acte plus qu'en parole, elle proclame que Dieu est entré dans notre histoire « une fois pour toutes », en Jésus-Christ, qu'en lui il a établi sa demeure parmi nous et nous a ouvert sa demeure, accueillant notre temps dans son éternité.

« Les engagements définitifs du mariage chrétien, du célibat sacerdotal et des vœux de religion témoignent de cette présence de l'amour éternel dans notre temps. Ils attestent, par leurs fidélités, que Dieu est présent dans nos choix, dans nos vies, dans les sociétés que nous formons. Ils appartiennent donc vraiment, peut-on dire, à l'essence du christianisme. Ne plus y croire, c'est... ne plus croire à l'Incarnation, ni au temps chrétien, « temporellement éternel », comme disait Péguy. » (3).

Il arrive cependant qu'on croie à l'Incarnation et au temps chrétien sans estimer possible d'en tirer dans la pratique toutes les conséquences. On y croit comme « abstraitement ». On sait qu'on ne peut être chrétien sans être fidèle, mais comment être fidèle aujourd'hui ? Est-il vrai, d'ailleurs, que Dieu ait un dessein personnel sur chaque homme, qu'il l'appelle par son nom ? Est-il sûr, tout au moins, que l'homme puisse connaître cette vocation singulière de telle sorte qu'il ait à l'accepter ? La chose n'est pas évidente pour tous. Certains sont portés à parler du Verbe incarné en ces termes : « Qu'il reste ce qu'il est, l'Homme-Dieu, l'homme pour les autres ; qu'il nous laisse être ce que nous

(1) TERTULLIEN, *Apologeticus*, 46.

(2) AUGUSTIN, *Enarratio 2 in ps. XXXII*, 1-9.

(3) J.-M. HENNAUX, dans *Vie consacrée*, 43, 1971, 356.

sommes, de simples hommes vivant avec d'autres hommes. Qu'il nous épargne sa relation immédiate avec le Père, et qu'il nous laisse trouver Dieu là où cela correspond à la situation de personnes créées : dans le dialogue interhumain. »

(4).

Vocation générale ou personnelle ?

Certes aucun chrétien ne rejettera l'idée de vocation divine, trop visiblement attestée dans l'Écriture. Mais on peut être tenté de considérer cette vocation comme seulement générale. Appelant tous les hommes à vivre de sa vie, Dieu laisserait à chacun le soin de déterminer suivant quelle voie et par quels moyens successifs répondre à cette vocation. Interprétant souverainement la volonté de Dieu sur lui, chacun choisirait, d'après sa situation et ses aspirations, le mariage, la vie religieuse ou le ministère sacerdotal, ou encore tel mode de vie, tel apostolat, tel engagement. Ce choix n'aurait donc pas à se conformer à quelque volonté divine. Au contraire, il lui donnerait forme. En être l'auteur responsable, voilà ce qui serait décisif.

Une telle vocation dessine le contour d'une autre fidélité (5). Dans cette optique, chacun sera responsable non de ce qu'il aura décidé, mais de la manière dont il aura pris sa décision. Il n'a pris devant Dieu aucun engagement concret : il s'est engagé à agir en homme libre, c'est-à-dire capable de s'engager à tout moment et éventuellement de changer. Il est prêt à se remettre perpétuellement en question. Cette sorte de qui-vive est le contenu de la vigilance religieuse ; cette mobilité est le concret de l'engagement. Ce qui freine ou interdit pareille mobilité est fuit ou rejeté : n'est-ce pas du statique, contraire à la vie ? Or, tout ce qui est institutionnel est statique. Tout engagement doit donc se prendre en dehors des structures institutionnelles ; c'est la condition de son authenticité. Pour la même raison, aucun engagement ne peut être définitif : il secréterait en ce cas sa propre structure. Il doit donc comporter un risque : le risque d'être remis en cause. On ne peut être fidèle sans prendre ce risque. Bref, l'authenticité est le critère de la fidélité. Ou plutôt, c'en est le nom véritable.

Suivant que la vocation est conçue comme simplement générale ou comme personnelle, le chrétien sera donc convié à l'authenticité ou à la fidélité. Ou, si l'on veut, deux types de « fidélité » se présenteront : selon le premier, est fidèle celui qui, attentif à l'exigence fondamentale, détermine cependant par lui-même le dessein général de Dieu ; selon le second type est fidèle celui qui, cherchant la volonté singulière de Dieu, se détermine selon ce qui plaît à Dieu et conséquemment à lui-même. Dans le premier cas, le destin est remis entre les mains de l'homme qui en fait sa destinée. Dans le second, Dieu se confie à l'homme et l'homme se confie à Dieu.

Il y a beaucoup de demeures dans la maison de mon Père. » Ces deux types de fidélité, ces deux sortes de vocations, n'est-ce pas une richesse pour la vie chrétienne ? Question naïve, dont, aujourd'hui, la réponse est connue d'avance. Une autre question est plus astucieuse. Ces deux types de fidélité ne seraient-ils pas, dans l'histoire, successifs ? On croit en effet le constater. « Mis à part

(4) H.U. von BALTHASAR, *Relation immédiate avec Dieu*, dans *Concilium*, 29, 1967, 45.

(5) Analyse et critique de cette fidélité dans V. WALGRAVE, « *Je promets fidélité..* », dans *Vie consacrée*, 43, 1971, 322-338.

quelques groupes minoritaires, d'autant plus virulents qu'ils se sentent plus isolés, l'enseignement ancien sur la fidélité est devenu abstrait, il a perdu son efficacité, bien plus il suscite la méfiance, on soupçonne en lui un conservatisme frileux, une peur du risque, qui incitent sournoisement à se garder des provocations de la vie ; on n'est fidèle à ce qui a été que pour se donner bonne conscience de ne l'être point aux exigences de ce qui doit être ; l'homme fidèle est mort avant terme, ce qu'il appelle sa vie a toute la consistance d'un souvenir nostalgique. » (6).

La question ainsi posée est grave. Avant d'en décider, il nous faut l'envisager sérieusement, en essayant de ne pas nous payer de mots ni de sentiments. Est-il vrai que la fidélité selon « l'enseignement ancien » soit tournée uniquement vers le passé ? Est-il vrai qu'en matière de fidélité le choix du croyant soit entre un passé révolu et un avenir prometteur ? Est-il vrai que la vocation soit simplement générale et la vraie fidélité, axée sur soi ? Telles sont les questions que nous aurons à examiner et à résoudre.

Fidélité créatrice

Fidélité n'est pas fanatisme (7). Le résistant qui, sans trahir, subit la torture et affronte la mort est fidèle ; le tortionnaire qui tue systématiquement les juifs dans les camps nazis est un fanatique. Pas davantage inconditionnel n'est synonyme de fidèle. La fidélité ne requiert ni démission ni identification passive à un modèle. Tout au contraire, elle demande caractère et indépendance. C'est pourquoi la foule n'est pas fidèle. C'est pourquoi aussi l'embrigadement, l'endoctrinement, ce qui fait d'un peuple une masse, tue la fidélité.

La fidélité ne serait-elle pas du moins un réflexe de conservateur ? C'est là une autre méprise. La fidélité ne force nullement à la répétition de pensées ou de comportements. Elle ne tourne pas l'homme vers le passé plutôt que vers l'avenir. Bien plutôt elle oblige à faire ce qu'on a promis (8). Or la promesse ouvre l'avenir et en fixe l'orientation. Elle engage. Parole donnée doit être tenue. Sinon, elle est vide et stérile. C'est la fidélité qui est féconde : elle fait advenir l'objet de la promesse ; dans le don, elle manifeste au bénéficiaire la présence personnelle de celui qui a promis et, par la reconnaissance du bénéficiaire, elle lie l'un à l'autre dans un don réciproque.

La fidélité est donc créatrice (9). Cela devrait sonner comme un pléonasme. Mais aujourd'hui le pléonasme est peut-être devenu nécessaire. Le mot s'est usé. Sans l'adjectif qui le rajeunit, il n'exclurait pas l'idée d'un conformisme abusivement auréolé de grandeur morale : variété narcissique du pharisaïsme. Les Pharisiens cultivaient la lettre de la Loi reçue des anciens. De même, le fidèle s'accrocherait à une certaine idée de lui qu'il s'est donnée dans sa jeunesse. Mais fidélité n'est pas fixation psychologique. Serait-ce alors fidélité à

(6) J.Y. JOLIF, *Fidélité humaine et objectivité du monde*, dans *Lumière et Vie*, 110, 1972, 27.

(7) Cf. *Christus*, 77, 1973, 77.

(8) Saint THOMAS, *Summa theologica*, 2. 2ae, q. 110, a.3, ad 5.

(9) Cf. X. TILLIETTE, *La fidélité créatrice. Commentaires sur Gabriel Marcel (infra)* ; B. SCHWARZ, *Gabriel Marcel. Philosoph derschöpferischen Treue*, dans *Internationale katholische Zeitschrift*, 4, 1975, 455-468.

soi ? Ainsi précisée, la notion paraît plus dynamique ; elle joue sur le registre subjectif. Mais c'est précisément pourquoi elle ne prévient pas la fixation psychologique ni ne la guérit : elle souffre du même narcissisme (10). En réalité, fidélité ne dit pas référence au moi : on est fidèle à une promesse et à quelqu'un à qui on a donné sa parole. La fidélité implique donc la réciprocité et l'engagement de l'être. Sa notion est d'ordre objectif et ontologique.

N'enfermant pas la fidélité dans la sphère subjective, nous ne la confondons pas avec la conscience ou le sentiment d'être fidèle. De ce que je me sente fidèle ou m'affirme l'être, on ne peut conclure que je le suis. Je pourrais être infidèle « de bonne foi ». La bienveillance n'incline pas à le penser. Mais on peut se faire illusion (11). On n'en est pas loin quand on invoque exclusivement l'intention droite, la souffrance de la délibération, la décision responsable intervenue après un long cheminement, etc. Pris isolément, ces critères, qui appartiennent à la sphère subjective, n'excluent nullement la possibilité de l'illusion. Mais ils sont valables s'ils sont conjoints à d'autres, parmi lesquels nous mentionnerons principalement le respect de la parole donnée et la considération de la personne à laquelle s'adresse la promesse. Ces deux critères découlent de la nature de la fidélité : engagement vis-à-vis d'une personne en vertu d'une promesse. Ils ne résultent donc nullement d'une norme étrangère à l'engagement lui-même ; ils lui sont intérieurs.

Ces quelques remarques de vocabulaire sont modestes. Les vents qui ont soufflé sur nos déserts ont ensablé nos pistes. Le plus simple n'est-il pas de les dégager et de se remettre en route ?

Cercle insensé de notre civilisation

Mais nos déserts sont aussi des solitudes hantées de rêves et de démons : rêves de paradis perdu et retrouvé, démons du progrès forment une image d'un monde où nul ne peut prendre un engagement irrévocable. Il va nous falloir exorciser ces démons et tirer de leur sommeil nos modernes qui « dorment debout ».

Qu'on les explique après coup comme on veut, les abandons de la vie religieuse et du ministère sacerdotal n'ont pas, dans la conscience commune, le sens de la fidélité. Signe parmi tant d'autres de la dissolution des liens sociaux, laissant chacun dans la solitude. Cela appartient à un phénomène d'ampleur planétaire : le déracinement de la collectivité hors ce qui était nature, qui apparaît « comme une immense déstructuration, comme une immense destruction », mettant en cause, en dernière instance, le « rationalisme occidental, ... assis de la civilisation technique ». Ce « processus par lequel nous nous écartons ainsi de ce qui nous a portés » nous projette aussi dans ce qui nous emporte (12). « L'action de l'homme sur la nature comporte désormais un caractère irréversible et cumulatif qui transforme sans cesse les conditions de l'action

même. Le changement technologique du monde se propage lui-même par intégration... » (13). L'avenir calculable du système ainsi formé s'impose comme règle du comportement. Or, cet avenir est lui-même réglé par la loi du système. Ce qui est la norme du comportement est donc prédéterminé. C'est le cercle insensé de la civilisation technique, la nôtre.

D'où le sentiment, partout répandu, de la dérive de l'histoire, sorte de fatalisme vécu sous le signe du progrès. Or, en réalité, ce changement ne peut entraîner que la répétition du même par combinaison nouvelle des éléments du système. C'est-à-dire la destruction de la culture, laquelle ne va pas sans invention. L'avenir calculable prévisible n'est pas une fin pour l'homme : il n'en est — et n'en dit — que la fin. Par le détour du calcul, dans l'ombre du progrès, s'avance la mort.

Pour rompre ce cercle mortel, il faut, dira-t-on, affirmer la fin propre de l'homme, sa responsabilité. Il n'est que d'introduire l'altérité dans le système. Être créateur, inventer des conduites nouvelles, construire l'utopie, sera le but de l'éthique. « **Autrement** » en sera la norme qui n'a pas besoin d'être autrement justifiée.

Cependant, cette éthique utopique et révolutionnaire consommerait le divorce entre prévision et responsabilité. Il serait donc indispensable et impérieux de prévoir de manière scientifique et donc calculable la fin propre de l'homme. C'est ce que prétend faire le marxisme. Aussi se présente-t-il comme la seule éthique utopique et révolutionnaire adaptée à l'âge scientifique.

Comme tout homme, le « fidèle » chrétien est enfermé dans le cercle insensé de notre civilisation. Il est sollicité par une éthique utopique et révolutionnaire et tenté par sa forme marxiste : déjà sécurisante pour la raison et l'affectivité de l'homme moderne », celle-ci l'attire encore en raison d'une certaine parenté avec la religion biblique. De toute manière, il est troublé dans sa foi. Il lui est difficile d'accéder à Dieu. Le monde où il est plongé ne l'éveille ni ne l'éduque à l'univers personnel (14). Or, pas de fidélité en dehors d'un univers personnel. De plus, on le persuade faussement, nous l'avons vu, que fidélité est fanatisme, conservatisme, rétrospection.

Mais plus encore que par des idées, il est tiraillé par deux mouvements contraires. Il n'a pas tout à fait oublié d'ordinaire ce qu'est la vie intérieure et, en bien des cas, il aspire à y être introduit. Mais comment ne pas éprouver le besoin du changement et de l'engagement ? Or, par suite des conditions de la civilisation et des impératifs de P. éthique nouvelle », vie intérieure et engagement lui apparaissent incompatibles. En s'adonnant à la prière et à la vie chrétienne commune (ascèse, service du prochain, pratique sacramentelle de l'eucharistie et de la pénitence), ne se trompe-t-il pas ? N'est-il pas trompé par l'Église, qui continue, imperturbable, à les recommander ? Ne reste-t-il pas attaché de

(10) Ce qui ne l'empêche nullement d'avoir une inspiration idéaliste ou stoïcienne. Cf. P. ADNES, *Fidélité*, dans *Dictionnaire de Spiritualité*, V, 327.

(11) Je puis aussi vouloir tromper. Mais nous n'envisageons pas ici ce cas qui n'a rien d'imaginaire.

(12) J. LADRIERE, *La transition des générations*, dans *La Revue Nouvelle*, 58, 1973, 139 et 143.

(13) J.-M. DUBOIS, *Ethique ancienne, philosophie spiritualiste et technologie*, dans *Revue thomiste*, LXXV, 1975, 421, 422. Cf. H. JONAS, *Technologie et responsabilité, Pour une nouvelle éthique*, dans *Esprit*, 1974, n° 9, 183.

(14) S'il est jeune, sa famille est souvent neutre, sinon indifférente. Que dire si elle est désunie ! Et que de témoins « officiels », « mandatés », se dérobent : si, disent-ils, les jeunes sont encore chrétiens, ne les laissons pas avec nos discours, laissons-les à leur expérience ; si, au contraire, ils sont « en réaction » ou sans Dieu, ne leur parlons pas de Dieu, mais cheminons avec eux !

manière puérile à des valeurs dépassées, liées à l'Église institutionnelle ? Ou bien encore n'est-il pas victime d'une illusion, au cas où le monde intérieur ne serait que la projection du moi, le refuge de son angoisse ? — Mais, d'autre part, en s'engageant en tout sauf en Dieu — fût-ce pour Lui —, est-il à l'abri de l'illusion ? Le désir d'être adulte ne cache-t-il pas une volonté de puissance mue par un besoin adolescent d'éprouver ce qu'on est par ce qu'on peut ou ne peut pas en même temps que par une nostalgie de « feu la chrétienté » ? Au fond, ne cherche-t-il pas une assurance dans la critique ou le rejet de ce qu'il n'est pas ou ne comprend pas et dans l'affirmation de son « identité » ou de sa « spécificité » ?

À l'intérieur du cercle de notre civilisation, aucune de ces questions ne peut être ni tirée au clair ni résolue. On peut certes « opter », on peut « prendre le risque de tel parti », « relever le défi ». Mais rien de cela n'est une solution ni une résolution. La preuve en est faite par la pratique, marquée d'agressivité et d'instabilité. Il faut se rendre compte que ces questions ne font que transposer sur le registre de la conscience chrétienne la manière dont l'homme d'aujourd'hui appréhende sa situation dans le monde et l'image qu'il se forme du monde. Cette manière et cette image, appelons-les l'imaginaire.

Imagination ou coeur

De cet imaginaire, on doit dire deux choses : d'abord qu'il n'est que lui-même, ensuite qu'il n'est pas proprement chrétien. Il me fait connaître ma situation dans le monde telle qu'elle est définie par les coordonnées spatio-temporelles. Il ne me fait pas connaître ma situation devant autrui et Dieu telle que je la veux. Seul, le coeur la connaît. Vais-je ignorer le coeur ? Inscire ma vie dans l'horizon du monde sans la placer devant Dieu et autrui ? Même alors, je n'éviterai ni Dieu ni autrui, mais je ne les connaîtrai qu'à l'intérieur de cet horizon. Pratiquement, je ne les verrai qu'à travers mon imagination, comme des images de mon existence. Je les sentirai comme des objets d'une expérience « communautaire » ou « religieuse ». Ou bien, au contraire, je les exclurai comme des projections du moi, comme des images archaïques, comme des représentations qui, placées sur l'horizon du monde, sont, au sens propre, insignifiantes (Dieu, qu'est-ce que ça peut dire à l'homme moderne ? Même question pour autrui, mais nous y prenons moins garde).

Par le coeur, au contraire, Dieu et autrui sont connus pour eux-mêmes. Et, en les connaissant, le « coeur » se connaît. Il lui faut assurément veiller sur ses mouvements, car si son propre mouvement le porte vers autrui et vers Dieu, le mouvement de l'imaginaire va vers leur image mondaine. D'où le discernement à opérer entre ce qu'il connaît et ce qui est imaginé. Discernement qui demande un apprentissage, un maître et de la patience. Il ne s'agit pas ici de réitérer la critique des représentations imaginaires d'autrui et de Dieu (celle-ci peut être poussée aussi loin qu'on voudra) ; il s'agit de la purification du coeur et de sa garde. Il faut apprendre à discerner entre ce qui vient du désir et le besoin qui trouble le désir. Ce discernement est plus radical que toute critique : il n'est pas le pôle opposé de l'expérience. Il a une fin. Et il est impératif : si je ne réalise pas le dessein que Dieu a sur moi, « alors ma vie est manquée : elle s'est poursuivie pour ainsi dire hors de moi et sans moi, elle est restée dans un monde d'apparences et n'a cessé de passer avec elles » (15).

(16) L. LAVELLE, *L'erreur de Narcisse*, Paris, 1939, 131-132.

De plus, nous l'avons dit, cet imaginaire n'est pas proprement chrétien. Il ne montre ni ne fait sentir quelle est ma situation par rapport à autrui et à Dieu dans le monde tel qu'il est fait par l'homme. Du monde même, il ne présente que ce qui résulte de l'effort rationnel et technique, non ce qui suit de la destinée spirituelle. Or, dans ce monde, nous sommes en réalité devant Dieu comme des pécheurs et devant autrui comme des homicides. En chacun de nous se conjoignent, à des degrés divers, le destin d'Adam et celui de Caïn. Chacun de nous en est marqué. La passion d'une autonomie orgueilleuse et la jalousie meurtrière de nos « frères les hommes » opèrent leur travail de mort dans le fond obscur de chaque homme, — là où ne descend aucune analyse des profondeurs, mais seul Jésus s'abandonnant à son Père.

Imaginaire chrétien

C'est pourquoi l'image que nous nous faisons de Dieu n'est pas seulement la sublimation de notre moi ; en cette sublimation même, elle est l'occultation de Dieu et son secret refus. Elle est idolâtrie. De même, l'image que nous nous faisons d'autrui n'est pas seulement l'extension du moi sous la forme de l'altérité ; en cette extension même, elle est l'oblitération d'autrui regardé comme l'autre (« suis-je donc le gardien de mon frère ? »). Elle est égoïsme. L'image du monde en est altérée. Le besoin est pénétré de la puissance de mort qu'il développe le péché. Il infecte le désir. D'où la concupiscence : triple concupiscence des yeux, de la chair, de l'esprit. Aucune expérience n'en est indemne. L'expérience communautaire bute sur la résistance agressive du moi et sur le mur infranchissable de l'« autre », de l'« étranger ». Elle ne pourrait réussir qu'en abolissant toute différence, à commencer par la différence sexuelle, en vue d'une fusion de tous dans le Tout. Mais ce serait un suicide collectif (à côté duquel le génocide est un jeu d'enfant). L'expérience religieuse est infectée d'idolâtrie. La négation de Dieu qu'elle comporte entraîne fatalement la négation de l'homme : refuser son Origine, c'est se refuser soi-même. Elle s'abîme dans le néant. Mais aucune critique rationnelle ne descend dans ces abîmes, ne pouvant sonder ni la mort ni l'origine, lesquelles lui demeurent mythiques (16). Que la mort, cependant, et l'Origine comportent des représentations, qu'elles imprègnent l'imaginaire, c'est le scandale de la raison qui s'exerce sur l'horizon du monde. C'est pourquoi nous repoussons toujours à nouveau les représentations de l'Origine et de la mort. La civilisation technique nous y aide merveilleusement : en nous arrachant au passé et en nous projetant dans l'avenir, elle nous fait oublier l'Origine et la mort. Mais plus que n'importe quelle civilisation, c'est le péché en nous qui opère cet oubli, inexorablement. En sorte que la première oeuvre de la grâce est de nous en donner le souvenir.

Un tel souvenir forme une représentation du monde : sans implorer le Sauveur qui nous arracherait à l'abîme de l'Enfer et nous donnerait accès à Dieu, nous ne pouvons percevoir que, nous étant éloignés de notre Origine, nous sommes voués à la mort (mort éternelle). Cet imaginaire est celui de la conversion ; et puisque la conversion, comme la grâce du baptême, se poursuit à

(15) Elle se doit donc de dénoncer le mythe, de démythiser. Mais la voici prise à nouveau. dans le cercle indiqué plus haut. — Malgré son intention de démythiser, Marc Oraison n'indique pas dans *La vocation, phénomène humain* (DDB, 1970) comment l'homme « appelé » est affecté par sa naissance et par sa mort. Cf. notre recension dans *Les Études classiques*, 1973, 335.

travers toute la vie de sanctification, il est celui de tout chrétien. Réciproquement, on peut affirmer qu'il n'y a ni conversion à Dieu ni vie chrétienne sans un tel imaginaire, sans cette perception (plus ou moins vive) de la « région de la dissemblance » dans laquelle l'humanité est exilée. Une telle insistance pourrait étonner le lecteur. Certes, il est évident que le mystère de la Trinité et de l'Incarnation rédemptrice est l'objet central de la foi. Encore faut-il que cet objet soit perçu au point de retourner le cœur. Or, depuis Jésus-Christ et ses Apôtres, l'annonce de Dieu est toujours en même temps appel à la pénitence et à la conversion. Sans pénitence, la connaissance de Dieu n'est pas enracinée dans le cœur. Comment voudrait-on, dès lors, lui être fidèle ? Ainsi, former en chacun l'imaginaire chrétien par la prédication et la prière, c'est indiscutablement établir le fondement même de la fidélité. Pareille représentation nous fait voir et sentir notre situation d'homme pécheur et grâcié par la miséricorde divine dans un monde arraché à la mort par la Croix du Christ. Elle nous met en face du Dieu sauveur. Elle nous ouvre ainsi la relation personnelle à l'intérieur de laquelle se noue la fidélité comme l'Alliance de Dieu et de l'homme.

Comme tout ce qui est d'ordre personnel, la fidélité est « ratinée profond » dans le corps de notre expérience, dans les mots et l'imaginaire. C'est pourquoi il fallait d'abord faire entendre à nouveau dans son sens premier et sa fraîcheur première le mot même de fidélité, puis inviter à passer des phantasmes au sens intime, de la critique du mythe à la purification du cœur et de l'imaginaire mondain à l'imaginaire chrétien. Sans quoi la fidélité tomberait sous le coup de la critique, serait étouffée par la prolifération des phantasmes. Tel est, en effet, le paradoxe de la fidélité qu'engendre la foi : elle nous maintient dans l'attente tournée vers Dieu qui vient. Révolutionnaire par la conversion qu'elle inaugure, elle est eschatologique par la vigilance qu'elle intime au cœur croyant. Elle est personnelle.

Cette qualité personnelle n'est pas, rappelons-le, perçue par qui regarde la vocation comme simplement générale. Il faut donc nous demander encore si Dieu appelle vraiment chacun à un état historiquement déterminé et si le chrétien peut connaître cette mission et lui donner une réponse définitive (17).

Acte créateur, principe et fondement de la vocation

Dieu est créateur. Il crée l'homme à son image et à sa ressemblance, dans son Fils qui, lui étant consubstantiel, est sa parfaite image. Il l'appelle en son Fils, dans l'acte éternel de la génération et de la générosité paternelle. Il l'appelle à vivre dans la communion filiale que scelle l'Esprit Saint. Il l'appelle à la béatitude : « Bienheureux les pauvres en esprit... ». L'acte créateur implique ainsi la vocation. Dieu la suscite au sein de son Éternité, lui qui appelle dès avant le sein de la mère. Et il la lance pour l'éternité : c'est une destinée éternelle qu'il veut pour l'homme.

(17) Pour en décider, nous nous inspirerons de la démarche des Exercices spirituels de S. Ignace. Ceux-ci entendent aider le chrétien à reconnaître de manière certaine sa vocation historiquement déterminée. Si la situation qu'ils envisagent est particulière, ils permettent pourtant d'articuler une logique de la liberté, le système de médiations selon lequel Dieu communique avec sa créature » et celle-ci reconnaît sûrement son action, qui n'a d'autre cause que lui. A ce sujet, lire G. FESSARD, *La dialectique des Exercices spirituels de saint Ignace de Loyola, I-II*, Paris, 1966 ; K. RAHNER, *Eléments dynamiques dans l'Église*, DD B, 1967, 75-133.

C'est pourquoi il le crée libre : « capable de Dieu », de cette communion spirituelle, qui est celle du Père et du Fils, capable d'adhérer à son dessein mystérieux, de consentir à la destinée qui lui est offerte, de dire « oui » à sa vocation et ainsi de se déterminer pour la fin pour laquelle il est créé. Entre vocation et liberté, le lien est strict : être créé, c'est être appelé à la liberté, et, dans cet appel même, recevoir la liberté, c'est-à-dire la capacité de lui répondre.

Aussi la vocation est-elle personnelle. Dieu, en personne, m'appelle comme personne. La vocation est donc universelle et singulière. L'homme peut trouver en Dieu son tout, en dehors duquel il n'y a rien. La liberté est la capacité de répondre à Dieu selon cette forme universelle : tout ou rien. Conséquemment, elle est le choix entre le tout et le rien. L'homme peut aussi trouver en Dieu sa béatitude. C'est pourquoi la liberté est aspiration, élan de tout l'être vers la béatitude. « Cet appel, et l'élan qu'il suscite, commandent la structure de l'être humain, constituent sa valeur permanente, et définissent la loi radicale de son agir. » (18).

La vocation fait donc transcender tout état de vie (mariage, vie consacrée ou sacerdotale) comme toute tâche particulière, par laquelle l'homme s'engage dans le monde. Elle le rend d'abord indifférent à leurs déterminations historiques et sociales. Non qu'il les dédaigne : il lui faudra, en effet, les adapter à sa vocation de telle sorte qu'elles en expriment la forme universelle et singulière. Il lui faut donc chercher sa vocation propre.

Or, cette recherche implique en principe une double disposition : la magnanimité et la prédilection. Puisque la vocation a une forme universelle, il est nécessaire d'être prêt à tout donner à Dieu et à renoncer à tout ce qui n'est pas Dieu : c'est la magnanimité. Puisque, d'autre part, elle a une qualité singulière, elle incline à choisir uniquement ce qui conduit davantage à la fin pour laquelle l'homme est créé et à se suffire de Dieu seul : c'est la prédilection.

Ces dispositions ne découlent pas d'abord, remarquons-le, d'une « exigence fondamentale de l'intériorité » ; elles découlent de l'appel divin. Leur intériorité n'en est pas moindre. Au contraire. Au lieu d'apparaître comme conquise sur la subjectivité, elle se donne comme la grâce de la création. Son centre n'est pas la conscience individuelle, mais la liberté. Sa forme est moins éthique, que proprement spirituelle : elle n'est pas fondée sur la capacité de répondre à une exigence portant « sur le faire et la relation à autrui » (19), mais, redisons-le, sur la capacité de Dieu, c'est-à-dire d'adhérer à Lui grâce à Lui.

Plus fondamentales que toute exigence d'ordre éthique, ces dispositions atteignent les profondeurs de l'homme et les structurent. Elles constituent des critères essentiels et certains de sa vocation. La magnanimité se mesure d'après l'abnégation ; la prédilection d'après la discrétion (laquelle inclut humilité et discernement). Qui refuse l'abnégation ne peut tout donner, pour choisir tout. Et qui ne discerne pas dans l'intime du cœur l'amour préférentiel dont Dieu l'aime ne peut sentir la voix du Bien-aimé qui comme une eau vive murmure : « Viens ! ».

Ce langage est « dur ». Comme celui de l'Évangile. Dieu appelle tous les hommes à la sainteté. Il fonde ainsi le premier des droits inaliénables de

(18) J. MOUROUX, *Sens chrétien de l'homme*, Paris, 1948, 119.

(19) M. LÉGAUT, *Persévérance dans l'engagement et fidélité fondamentale*, dans *Lumière et Vie*, 110, 1972, 38-43. Repris dans *Mutation de l'Église et conversion personnelle*, Paris, Aubier, 1975.

L'homme, ignoré de toutes nos modernes déclarations : le droit à la sainteté. Appel absolu, urgent, sans mesure et cependant infiniment diversifié, patient et adapté à la mesure de chacun. C'est ainsi que les saints nous le font connaître. Ils sont la norme vivante, toujours identique et jamais réitérable de la vie chrétienne. Ils font voir et toucher dans sa vérité l'existence chrétienne, larvaire chez les autres. En eux se forme le « concept universel (analogique) de l'existence chrétienne » (20).

L'acte rédempteur et le monde pécheur

Telle est donc la dignité de l'homme. Appelé à Dieu par Dieu, il est capable de Lui. Sa liberté est ainsi toute contenue dans la liberté divine et, réciproquement, elle peut la contenir. L'appel est si intime qu'il embrasse déjà la réponse et la réponse peut être si « divine » que « chacun de nous naît de son propre choix » et que « nous sommes en quelque sorte nos propres pères, parce que nous nous enfantons nous-mêmes tels que nous le voulons » (21).

Or, « l'embrassement de cet appel et de cette réponse constitue tout le drame de la vocation et de la personne elle-même » (22) : drame du refus de l'homme qui nous a valu le sauveur. Car le Dieu créateur est sauveur. L'appel à la liberté, il ne le retire pas à l'homme qui l'a refusé. Il le maintient en l'adaptant à la condition pécheresse. Il le lui fait entendre jusque dans le refus.

En se refusant à l'appel divin, l'homme se détourne de la fin pour laquelle il est créé. Et il en détourne la création. Alors, le corps dévoile sa nudité et fait honte. Les mains s'appesantissent sur l'outil et font mal. Mettre au monde des enfants et les éduquer fait saigner le corps et le cœur. La mort fait peur ; hôtesse implacable, elle n'offre que le vide et l'ombre d'un au-delà dont elle projette l'horreur sur l'en deçà de cette vie. Le signe que la création devait faire vers Dieu est devenu opaque, indéchiffrable. L'homme est emprisonné dans le monde qu'il s'est fabriqué : son monde, donc pour lui monde réel. Monde mythique, pourtant, hanté par la nostalgie du paradis perdu.

Or, c'est dans ce monde-là que Dieu fait encore et toujours entendre son appel. Tout mythique qu'il soit, — il l'est plus que nous le pensons —, ce monde reste un monde : il possède une solidité et un ordre qui ne proviennent ni de nous ni de notre imagination, mais qui nous ont été donnés. Malgré les stigmates de l'injustice, le visage humain reste le reflet de l'âme. Et il est des cœurs purs pour accueillir les misères, les soigner et les offrir à Dieu. Signes immédiats et tangibles de la miséricorde divine. Notre existence, l'existence d'un monde, attestent à l'intérieur de la création la réconciliation offerte par Dieu. (C'est l'alliance noachique).

L'ordre du monde, l'existence ne sont-ils pas des phénomènes naturels ? Mais pourquoi ne pas s'émerveiller du naturel ? S'il est naturel d'aider un ami, ce n'en est pas moins merveilleux. Dans le naturel se coule la générosité. Il n'en va pas autrement pour Dieu. Tout le naturel de notre existence découle de sa générosité. C'est l'annonce de la réconciliation, discrète et humble comme l'Esprit de Dieu.

(20) H.U. von BALTHASAR, *l'Évangile comme norme et critique de toute spiritualité dans l'Église*, dans *Concilium*, 9, 1965, 20.

(21) GREGOIRE de NYSSE, *Vie de Moïse* (Sources chrétiennes, 1 bis), 1955, 32.

(22) J. MOUROUX, *op. cit.*, 120.

Jésus-Christ, Verbe créateur incarné, en apporte l'accomplissement. Envoyé par le Père, il devait descendre jusque dans l'abîme du péché pour porter la miséricorde de Dieu dans sa déréliction. Par la mission du Fils, l'oeuvre créatrice du Père est achevée ; on peut, dès lors, mesurer ce que sont concrètement liberté, vocation et fidélité. Notre liberté est une liberté libérée : libérée non pour n'importe quelles oeuvres terrestres, mais pour la liberté qui au commencement était capable de Dieu (c'est notre sanctification) ; libérée non de n'importe quelle aliénation, mais de l'esclavage du péché pour pouvoir vivre dans la justice de Dieu (c'est notre justification). L'acceptation de cet acte de Dieu, fait dans le Christ pour nous, c'est la foi.

Puisqu'en justifiant le pécheur par la foi le Christ restaure en lui la liberté, la vocation première est maintenue, purifiée et ennoblie. Pour la discerner dans le Christ, on ne peut donc évacuer ses critères essentiels : magnanimité et prédilection. Affirmation fondamentale. Elle ne va pas pourtant de soi. La faute, n'a-t-elle pas déclenché un tel séisme « ontologique » que les critères « naturels » en auraient perdu toute valeur ? Pour connaître l'appel de Dieu, c'est-à-dire pour la foi, ne faudrait-il pas répudier la raison ? Et le sens intime ? C'était, on le sait, l'affirmation catégorique de Luther : de sa vocation, l'homme n'aurait d'autre critère que la Parole de Dieu qui l'appelle. Plus près de nous, un christianisme moins décidé s'est, suite à l'abandon pratique de l'idée de création, désintéressé de critères « ontologiques », estimés démodés. Il leur préfère un critère censément « biblique », « moderne » et « optimiste » : le mouvement. « Ce qui compte pour nous, c'est le mouvement, la marche, la disponibilité à avancer, à remettre en cause nos choix pour mieux progresser. » Le mouvement est le « signe de Dieu dans la vie », car la foi y lit « l'action de Dieu qui est passage » (23).

Déliant la rédemption de la création, aucune de ces deux pensées, si diverses par ailleurs, ne peut montrer le rôle nécessaire de l'abnégation et de la prédilection à l'intérieur de la liberté chrétienne. L'abnégation se résout alors en négation dialectique dans la *theologia cruels* de Luther, faute d'une juste affirmation de la liberté ; ou bien, elle évoque tout au plus une attitude négatrice du progrès et ne peut en aucune manière recevoir une signification positive, faute d'une assise rationnelle et théologique ; d'autre part, la prédilection se mue, de parti pris, en un optimisme sans intériorité humaine et spirituelle, ou bien, comme chez Luther, elle n'est plus reconnue que dans la pure transcendance de la Parole.

En vérité, pourtant, l'abnégation appartient à la liberté indépendamment du péché. Elle a, répétons-le, une signification ontologique et une origine, une forme trinitaire. Elle ne combat pas d'abord le négatif du péché. Sa négation n'est pas d'ordre dialectique. Sa considération ne doit rien au « pessimisme augustinien ». Sa notion provient de la liberté telle qu'elle nous est révélée définitivement dans le Verbe de Dieu incarné. On ne peut la tenir en suspicion, ou la reléguer dans l'île mortifère des vertus « antiques et négatives », sans priver la liberté de son caractère universel, de son assise ontologique et de sa qualité spirituelle. La remarque a une incidence sur l'actualité. Des sentiments tels que l'allégresse, la joie, la paix, sont aujourd'hui justement remis en honneur, notamment dans des groupes dits « charismatiques ». Or, aucun de ces

(23) R. BOUCHEX, *Les signes de Dieu dans la vie*, dans *Vocation*, 260, oct. 1972, 454.

sentiments n'est vraiment spirituel s'il n'est passé au feu de l'abnégation. Du reste, ils ont leur règle interne : naissant de l'amour de prédilection, ils sont discrets et rendent humbles.

Cependant, si ces deux critères sont maintenus à l'intérieur de l'histoire du salut, ils sont adaptés à la condition pécheresse. Attiré par la magnanimité, l'homme demeure pusillanime : « homme de peu de foi ! ». Il ne peut plus se donner à Dieu, mais il a le redoutable pouvoir de tout lui refuser. Il n'est donc plus libre. Capable non plus d'abnégation, mais de négation : « esprit qui toujours nie ». Sa place est en enfer. Or, c'est là que son Sauveur vient au devant de lui. Par son sacrifice, Jésus, possédant en lui la vie du Père, surmonte en lui la contradiction du péché. Il donne au pécheur de la surmonter par la pénitence : il lui donne de faire pour lui, son Sauveur, quelque chose, parfum de Marie, larmes de Pierre. Cette chose, modique, infime, il la remplit de l'infini de la miséricorde paternelle. En vertu de la surabondance de la grâce, Marie ou Pierre peuvent à nouveau se donner à leur Dieu : c'est la foi. La pénitence est ainsi la porte de l'abnégation. Sans elle, l'homme tombe dans l'idolâtrie ou succombe au pouvoir mortel de la négation. Elle seule lui rend « un esprit magnanime », en lui faisant reconnaître son néant et désirer faire quelque chose pour le Christ.

Autant que la magnanimité, la prédilection est gâtée par le péché. « Spontanément », l'homme se préfère à Dieu, et chacun aux autres. C'est la prédilection pour soi, la philautia des anciens. Il éprouve confiance en soi et défiance envers Dieu, tendresse pour soi et agressivité pour les autres. Il mesure tout à ce qu'il sent : ce qui est de Dieu ne lui dit plus rien ; ce qui est des autres, l'« agace », l'« énerve » ou le laisse froid. Il a perdu le sens intime et la capacité du discernement. Son esprit est fermé « comme des cieux éteints ».

Condamné à vivre dans ce monde insensé, il est mené par la Folie (les gens deviennent fous !). S'il ne prend pas le parti de l'absurde, il s'y sent exilé loin de ce à quoi, malgré tout, il aspire encore. Il voudrait fuir ailleurs. Mais où ? Dégoûté de tout, il l'est surtout de lui-même : « Que dire de cette ménagerie qu'est le coeur humain ? » (24). Bref, il éprouve jusqu'à la nausée le désir de mourir, le dégoût de la vie, le *taedium vitae*, et cette tristesse mortelle de l'âme que les anciens appelaient *acedia*.

Or, il arrive que cette tristesse incoercible soit comme traversée par une douceur étrange, que la terre brûlée de l'exil soit rafraîchie par une brise venue d'ailleurs. Mais la souffrance s'avive d'avoir un instant été soulagée : c'est l'angoisse de ne plus rien sentir, d'être perdu, d'avoir perdu tout sens. Par un prodige d'abord inexplicable, cette angoisse n'est pas mortelle. La jeune espérance fait ses premiers pas. Voici qu'insensiblement l'homme s'en remet à Dieu, s'abandonne à sa miséricorde, reconnaissable dans la Croix. Dans l'abandon s'éveille le discernement. Les yeux du coeur s'ouvrent sur la vraie vie.

Tant que le coeur ne se laisse pas toucher si peu que ce soit par la grâce divine, tant qu'il ne désire pas s'abandonner à Dieu, il n'y a ni ne peut y avoir de vocation chrétienne, ou pour mieux dire de réponse ferme à l'appel du Christ. Mais une fois touché au coeur, l'homme perçoit sa vocation comme singulière. D'où il résulte que concevoir par principe la vocation comme générale, conduit nécessairement à manquer son côté le plus personnel, à passer à côté de

(24) P. CLAUDEL, *Introduction à Isaïe dans le mot à mot, OEuvres complètes*, t. 27., Paris, 1974, 257.

l'affectivité profonde du sujet et à priver le discernement d'un de ses critères décisifs. Bref, une telle théorie compromet le devenir chrétien.

Vie de Jésus et travail de l'Esprit Saint

Pénitence et abandon ouvrent ainsi le coeur à l'appel du Christ Sauveur. Or, celui qui arrache à l'Enfer est le Roi de gloire qui appelle à son service. Une générosité si inattendue, nullement méritée, provoque la magnanimité et le désir de se mettre au service d'un tel Roi (c'est *l'obsequim fidei*). « Viens, suis-moi ! » : cet appel suscite la prédilection et le désir de connaître le Maître (Rabbôni, dira Marie au matin de Pâques).

Mais, comment savoir ce à quoi le Christ appelle, la mission qu'il destine à chacun ? En contemplant sa vie, cachée et publique, et en discernant le travail de son Esprit. Comme parole du Père, le Christ réclame tout l'espace intérieur de la liberté. Il le construit, par son appel : il invite le croyant à le suivre « dans la peine pour le suivre aussi dans la gloire » (25) ; en vertu de son appel, la norme intérieure de sa vie devient celle de son disciple. Aussi est-ce en la regardant que celui-ci verra progressivement se dessiner les contours de sa propre mission (26).

L'image du Christ se formant dans l'âme, le désir de lui ressembler devient réel. La magnanimité devient effective : elle découvre le chemin de Dieu et commence à s'y engager. Or, en raison de l'obéissance médiatrice de Jésus, le chemin sur lequel il a marché est aussi vérité : qui voit Jésus, voit le Père. Dans le mystère de Dieu, le disciple découvre ainsi la raison de son obéissance et, conséquemment la « rationalité » en fonction de laquelle tout homme se décide en vérité.

Il en résulte que, pour tout chrétien, l'obéissance est principe d'intelligibilité : sans elle, nul ne comprend ni Dieu ni sa mission ; il lui est loisible de baptiser « mission » tout programme édicté par lui-même. L'obéissance noue le lien entre pratique et théorie ; elle est chemin et vérité. Aussi reçoit-elle et perçoit-elle la mission, « dans laquelle se révèle la majesté et la pleine souveraineté de Dieu » (27).

Aussi la contemplation ne va-t-elle pas sans le discernement spirituel, de même que l'obéissance est animée par l'Esprit Saint. En celui qui contemple la vie de Jésus, l'Esprit de Jésus travaille : il fait désirer la connaissance intime du Seigneur et son humilité, son abandon au Père. Il apprend à toucher Dieu jusque dans le sensible. (la chair du Verbe), à goûter la douceur divine des actions et

(25) Saint IGNACE, *Exercices spirituels*, n° 95.

(26) On souligne ainsi l'importance *décisive* pour la vocation et donc la liberté chrétienne du « Jésus prépaschal ». Qui, pour une raison ou une autre (le bultmannisme par exemple, encore sensible en France), néglige l'espace de liberté offert par l'histoire de Jésus ne peut s'en donner d'autre que l'histoire humaine. Il réactive ainsi l'imaginaire mythique (quel que soit le travail critique opéré). Pour échapper aux représentations mythiques de la volonté divine, on s'enfonce donc dans celles de la volonté humaine. C'est qu'on ne sort du mythe ni par critique ni par « option », ou « décision existentielle », mais seulement par la contemplation de la vie de Jésus.

(27) H.U. von BALTHASAR, Préface, dans A. von SPEYR, *Die Sendung der Propheten*. Einsiedeln, 1953, 9.

paroles évangéliques. Insensiblement, il fait entrer dans le corps du Christ. Il restaure ainsi la capacité de « sentir » Dieu, le « sens intime ». Purifié du narcissisme, le disciple peut sentir la prédilection de Dieu pour lui. Sa vocation s'en trouve affermie, étant personnelle (28).

La contemplation de Jésus obéissant et le discernement de son Esprit permettent donc d'appliquer à la mission avec une grande sûreté de touche les critères fondamentaux de toute vocation : magnanimité et prédilection, pénitence et abandon. Ils les précisent et les déploient à la mesure de la grâce reçue par chacun et de sa volonté de servir Dieu. Ils sont très utiles pour ceux qui veulent progresser davantage dans le service et la connaissance de Dieu Notre Seigneur. Mais de façon moins formelle, moins explicite, ils servent à tous les chrétiens.

Décision et engagement définitif

Vient le temps de se décider. Vais-je servir Dieu dans le mariage, la vie religieuse ou le ministère sacerdotal ? Je vois ce à quoi Dieu m'appelle et ce vers quoi j'incline. Mais dans trente ans, qui serai-je ? Que sera l'Eglise ? Ou ma femme ? Faudra-t-il traîner le boulet de la fidélité ? Ces questions portent sur la liberté du chrétien : comment offrir ce qu'on n'est pas et n'a pas ? Est-il d'abord si évident qu'il faille dire oui une fois pour toutes ? Mystère de la liberté ! On ne l'éclaire que si l'on en est d'abord éclairé. La liberté porte en elle-même sa

lumière.

Si formidable qu'apparaisse l'affirmation quand on la confronte avec les mutations techniques et sociales, avec la fragilité et l'inconstance de l'homme, le chrétien peut disposer de son avenir, bien plus, de lui-même, parce qu'il se possède. Dans le Christ, Dieu et homme, médiateur par son obéissance, il domine le temps : toute l'histoire de l'Ancien Testament tend vers lui, comme le répètent Paul et l'épître aux Hébreux ; le chemin — imprévisible — de la venue — certaine — de son Seigneur s'offre à lui. Dans la communion de l'Eglise, il est uni à Dieu, trinité de personnes, et aux hommes qui croient au Seigneur Jésus. Dans la mesure de cette communion, il se possède. Or, cette communion est reçue. Elle ne l'est effectivement que par l'offrande de soi, qui ne peut se faire en dehors de celle du Christ, car il n'y a pas d'autre acte qui médiatise les temps de l'histoire et les relations entre Dieu et les hommes : il est le « oui » définitif des promesses divines. Opérée par sa médiation, l'offrande est définitive. Elle devient, à son tour, médiatrice, centre de communion dans l'Eglise, car étant libre, elle engendre la liberté. « Toute vraie fécondité d'une vie jaillit de la décision prise une fois pour toutes » (29).

Il est évident que toute pensée qui rejette l'acte médiateur du Christ exclut la possibilité et a fortiori la nécessité d'un engagement définitif. Tel est le cas de la

(28) Aussi on voit mal que le discernement puisse être « communautaire » autrement que par ses effets, — ce que certaines procédures peuvent rendre évident. Il ne l'est pas en lui-même. Il y aurait donc abus de langage à distinguer, comme on le fait parfois, un discernement « individuel » et un discernement « communautaire » comme deux espèces d'un même genre.

(29) H.U. von BALTHASAR, *Qui est chrétien ?*, Mulhouse, Salvator, p. 86.

philosophie de Feuerbach (30) et de l'athéisme militant qui imprègne notre mentalité occidentale. Or, le nouveau type de fidélité que nous évoquions plus haut en porte le reflet, au moins indirect. Il se tient, assurément, pour une adaptation (nécessaire ou apostolique) aux temps changeants et pour une fidélité à l'Esprit, — ce qui, en tout état de cause, est indispensable. Seulement, sous la forme où elle est vécue, une telle fidélité est de connivence avec l'athéisme. Par la remise en question des « options » et des « engagements », elle prétend, en effet, créer une fidélité à soi qui est toujours en avant de soi. Or, cela n'est possible que si le moi est capable de créer son propre dynamisme et de le médiatiser par lui-même. Mais il remplacerait ainsi le Père qui envoie son Esprit et le Fils qui est le médiateur. Une telle fidélité exclurait donc pratiquement l'obéissance médiatrice du Christ. C'est du reste ce que l'expérience confirme.

Aussi la voit-on ébranler la foi au Dieu de Jésus-Christ et ruiner le sacerdoce (31). Transposant la foi sur le registre subjectif, elle en caricature le mouvement intime et ontologique, qui est trinitaire. Peut-on croire longtemps à Dieu en croyant si « religieusement » à soi-même ? Plus encore que la foi commune, le sacerdoce est corrodé. Evêques et prêtres ont, en effet, pour mission de représenter le Christ en tant qu'il est par son obéissance ce médiateur. Il leur faut donc obéir et requérir, au nom de Dieu, l'obéissance de leurs frères. S'ils ne le font pas, il ne leur reste qu'à s'occuper ; leur emploi est devenu vacant. Pourtant, c'est par eux que le peuple de Dieu doit résister à l'athéisme (32).

— Que tout cela est institutionnel ! — Assurément. « L'institutionnel » met en oeuvre dans le temps de l'Eglise la médiation du Christ. On ne peut critiquer ou rejeter l'un sans abaisser ou nier l'autre (33). — Pourtant, la liberté n'est pas toute bornée par l'institutionnel ; elle est spontanéité, inventivité, créativité ; elle a une dimension charismatique. — C'est qu'elle est prédilection. « Dieu nous a aimés le premier » (34). Il nous a élus en son Fils de toute éternité. Une telle élection suscite la spontanéité, la créativité de l'amour divin ou humain. Si donc un homme peut choisir par exemple une femme pour toujours, c'est que depuis toujours il est aimé par Dieu et, en Dieu, par cette femme. Toute fidélité plonge dans le mystère de l'amour et le protège contre les regards indiscrets ou les mains profanatrices. Ce qui, du dehors, apparaît comme un « conservatisme frileux » (35) est la vigilance de l'amour et sa tendresse maternelle. Ce qu'on est tenté de prendre pour un « mirage d'éternité déjà descendue

(30) Cf. S. DECLoux, *A propos de l'Athéisme de Feuerbach. La présence et l'action du Médiateur*, dans *Nouvelle revue théologique*, 91, 1969, 849-873. On consultera, en outre, avec profit : *Théologie et anthropologie* (91, 1969, 6-22) ; *Le mystère de l'Esprit d'amour* (91, 1969, 317-349) ; *La paternité universelle de Dieu* (92, 1970, 113-134).

(31) Ici, pas plus qu'ailleurs, nous n'examinons les intentions : nous considérons uniquement des faits ou des attitudes, leurs implications et leurs résultats, prévisibles ou avérés.

(32) C'est bien pourquoi Dieu appelle encore des jeunes gens au sacerdoce. Encore faut-il connaître et préparer les conditions nécessaires pour entendre son appel.

(33) C'est pourquoi nous voyons en même temps des christologies voiler ou évacuer la divinité du Christ et la médiation du Verbe incarné.

(34) *1 Jean* 4, 10.

(35) Cf. *supra*, n. 6.

dans le temps » (36) en est non seulement le reflet véritable, mais l'acte où communiquent l'éternité et le temps et où l'histoire devient « temporellement éternelle ».

En dehors de ce mystère de prédilection, l'union indissoluble du mari et de la femme, la consécration perpétuelle à Dieu seul, la persévérance dans le ministère sacerdotal sont quasi inintelligibles et, en tout cas, insoutenables dans la pratique. Or, par sa logique, l'idée de vocation générale se situe en dehors de ce mystère de prédilection. Elle prétend, en effet, se justifier en raison d'une liberté humaine et d'une transcendance divine qui demeureraient étrangères l'une à l'autre. En nous créant libres, dit-on, Dieu nous donne la liberté de choisir les moyens adaptés à la sainteté à laquelle il nous convie ; or, ces moyens sont relatifs à nos volontés : c'est nous qui les choisissons, non pas Dieu ; sinon, nos décisions seraient absolutisées. Mieux vaut demeurer humbles, conscients de notre finitude (37). Et que Dieu demeure transcendant. A l'homme, le relatif et le fini ; à Dieu, l'absolu et l'infini. A Dieu de créer, à l'homme ensuite de se faire.

• Ce repliement du « chrétien » sur l'humain manque même la grandeur tragique qui fait la beauté d'OEdipe et du drame grec. Du Dieu qu'il cherchait comme à tâtons, OEdipe sentit la brûlure et, aveugle, il entra dans la lumière. Au Dieu trop connu, on tâche ici d'imposer des frontières, et on se rétrécit le cœur. La liberté humaine réside certes dans le libre arbitre, dans la possibilité de choisir les moyens, mais bien davantage dans l'adhésion à Dieu même et la capacité de Dieu. La transcendance divine s'exprime certes dans le respect pour la liberté humaine, mais d'abord dans l'amour dont il nous a aimés le premier. Loin d'être étrangères, les libertés divine et humaine sont intérieures l'une à l'autre grâce au mouvement de la prédilection (38). La « participation à l'infini dénoue... l'entrave de la finitude » (39), sans pourtant sortir l'homme de sa condition créée. Elle s'y consolide au contraire, car Celui qui le prévient de son amour infini est aussi Celui qui lui donne de demeurer dans une communion sans confusion. *In Te, Domine, solidabor.*

De l'engagement, voilà donc le pourquoi. En voici maintenant le comment. Puisque la vocation procède de la prédilection, il faut qu'elle concentre l'éternité dans le temps et qu'ainsi elle dilate le temps suivant ses trois dimensions, passé, présent, avenir, intérieures les unes aux autres. Mais puisqu'elle peut le faire uniquement grâce à la médiation du Christ, il faut qu'elle soit progressivement intégrée dans l'histoire même du Christ. Elle l'est grâce à la Mère du Christ et à l'Église. Par celle qui, sauvée par le Christ dès avant sa conception, a dit oui pour toute l'humanité, celui qui croit a toujours déjà aimé Dieu. Avec l'innocence de

(36) O. du ROY, Préface à P. de LOCHT, *Les risques de la fidélité*, Paris, 1972, 5 ; puis, dans *Christus*, 77, 1973, 5 (sans signature).

(37) J.-Y. JOLIF, *op. cit.*, 31-35.

(38) Notons ici le pélagianisme rémanent de cette théorie de la vocation générale. De ce pélagianisme, nous avons aujourd'hui d'autres signes liés à celui-ci : le refus ou le retard indéfini du baptême des enfants, l'Église conçue comme communauté d'adultes conscients de croire, le Royaume réservé aux économiquement pauvres à l'exclusion des riches. Concernant les reflets de ce pélagianisme sur l'administration des sacrements et sur la catéchèse, lire la suite d'articles du P. J. MOINGT parus dans les *Études* en 1972, 1973 et 1975. Critique judicieuse par L. RENWART, dans *Nouvelle revue théologique*, 97, 1975, 745-747.

(39) R. GUARDINI, *Christianisme et culture*, Casterman, 1967, 120.

l'enfant qui espère tout, il peut s'abandonner entre les mains de Dieu pour l'éternité, acceptant d'avance l'imprévisible dessein divin. Et, en dehors de Celle qui est l'Épouse du Christ, il n'y a ni objectivité ni fécondité spirituelle. Qui aime l'Église comme une mère, sait bien que malgré ses faiblesses il sera conduit vers le Père et qu'il grandira dans le Christ Jésus ; il sait que sa vie est offerte à Dieu et féconde. Il n'y a pas besoin de s'inventer toutes sortes de missions. En celle qui lui révèle Dieu, il sent les besoins spirituels de son époque et là où il est, peut-être même sans même y songer, comme il respire, il y répond.

Conclusion

« La mission, concluons-nous avec H.U. von Balthasar, n'est donc pas (selon une croyance fréquente et erronée), la résultante de deux composantes : d'une part, une grâce générale offerte de la même manière à tout homme ; d'autre part, les traits divers inhérents à l'histoire, au caractère, à la biographie de chaque individu touché par la grâce. La mission est, au contraire, la forme particulière, unique, de la grâce que Dieu a réservée et destinée à chacun de ses envoyés » (40). Dans l'Église, Épouse du Christ et Mère des fidèles, elle est donnée et reçue suivant des critères qui permettent de la discerner en vérité : abnégation et prédilection, pénitence et abandon à Dieu, qui prennent toute leur puissance lumineuse et leur sens singulier dans la contemplation de la vie de Jésus, l'Envoyé du Père, et dans le discernement du travail de leur Esprit commun.

Georges CHANTRAINE, s.j.

(40) H.U. von BALTHASAR, dans *Die Sendung der Propheten*, 7.

Georges CHANTRAINE, né à Namur (Belgique) en 1932 ; entre dans la Compagnie de Jésus en 1951 ; prêtre en 1963 ; docteur en philosophie et lettres (Louvain) en 1968 ; professeur à l'Institut d'Études Théologiques (Bruxelles). Publications : *Vraie et fausse liberté du théologien*, D.D.B., 1969 ; « *Mystère* », et « *Philosophie* » du *Christ selon Érasme*. Étude de la lettre à P. Volz et de la « *Ratio verae Theologiae* » (1518), Paris Gembloux, Duculot, 1971. En préparation : *Érasme et Luther. Le libre et le serf arbitre*.

Gisela PANKOW :

L'homme et son corps vécu

Fidélité ou fixation aliénante

Introduction

Notre vie moderne est pleine de paradoxes. Non seulement l'homme a été capable de décrire et de saisir, à l'aide de formules, le monde de la physique par exemple, mais, en conquérant l'espace, il a même eu le courage d'en respecter les lois. La puissance extrême que la technique lui a donnée peut ainsi se réaliser et se manifester grâce à une fidélité aux lois.

Or, à partir du moment où l'on quitte le monde des choses (*res extensae*), tout se gâte. Sous l'étiquette de la « liberté », l'anarchie morale et sexuelle se propage. Même au sein du milieu psychiatrique qui, par sa définition et sa formation, devrait montrer de la lucidité. En les précipitant précocement dans des expériences sexuelles, tel psychiatre arrache ses malades à un vécu personnel et se fait spectateur de leurs expériences : rôle aberrant et pervers.

Ce qui importe, au contraire, c'est de leur donner le droit d'avoir un corps à eux. Certes, Freud a montré que la sexualité commence dès le premier jour de la vie, — peut-être même avant la naissance, à en croire la psychologie prénatale. Mais le rapport sexuel, c'est-à-dire la rencontre avec un partenaire, devrait présumer une identité liée à un corps vécu dans ses limites et dans ses fonctions.

Pour montrer l'accès au sexe chez un jeune gauchiste qui somatisait, je voudrais décrire comment j'ai réussi à donner un corps à ce malade et comment cette pathologie était liée aux structures familiales.

Quelques mots d'abord sur ma technique de la structuration dynamique de l'image du corps.

L'image du corps comme fonction symbolisante

En psychiatrie et en médecine psychosomatique, j'ai pu, depuis 25 ans, déceler dans les processus pathologiques mêmes, des lois spatio-temporelles permettant de retrouver le corps vécu. La dialectique du corps vécu, je l'ai décrite à partir de l'image du corps. Grâce à cette technique (1-10), j'ai pu mettre en évidence que *des zones de destruction dans l'image du corps des psychotiques et dans certaines maladies psychosomatiques correspondent aux zones de destruction dans la structure familiale de tels malades*. A mon sens, l'image du corps est définie par deux fonctions fondamentales qui sont des fonctions

symbolisantes (*), c'est-à-dire que ces fonctions permettent d'abord de reconnaître un lien dynamique entre la partie et la totalité du corps (1^o fonction fondamentale) et ensuite de saisir, au-delà de la forme, le contenu et le sens même d'un tel lien dynamique (2^o fonction fondamentale de l'image du corps). Je les appelle « symbolisantes » pour souligner qu'une telle fonction, en tant qu'ensemble de systèmes symboliques », vise « une règle d'échange », une loi immanente du corps qui est implicitement donnée par la fonction fondamentale de l'image du corps.

Je m'explique : c'est uniquement à titre d'une dynamique spatiale que je mers de l'image du corps. Dans ce sens, j'introduis le corps comme le modèle exemplaire d'une structure spatiale, structure qui ne m'intéresse que dans son aspect dialectique. En effet, la corrélation entre les parties et la totalité du corps m'a permis d'engager le malade psychotique dans un mouvement dialectique. Cette dialectique peut se manifester de deux manières qui correspondent, l'une à la fonction formelle de l'image du corps, l'autre à sa fonction de contenu.

La première fonction de l'image du corps concerne uniquement sa structure spatiale en tant que forme ou *Gestalt*, c'est-à-dire en tant que cette structure exprime un lien dynamique entre les parties et la totalité. Un malade qui, par exemple, modèle pour son médecin un corps où manque un membre sera ou non capable de reconnaître ce manque. Dans le premier cas, il s'agirait d'un trouble d'ordre névrotique, saisissable dans l'histoire du sujet. Dans le deuxième cas, le trouble correspondrait à une destruction de la saisie du corps, non accessible par une analyse classique. La deuxième fonction de l'image du corps ne regarde plus sa structure en tant que forme, mais en tant que contenu et sens. C'est ici que l'image en tant que représentation ou reproduction d'un objet, ou encore en tant que renvoi à autre chose, joue un rôle considérable. Une malade atteinte d'un délire chronique (2 ; 5 ; 8), par exemple, parle d'un corps où la grossesse se passe dans le visage. Dans la névrose, la méthode analytique nous permet de déceler par quel mécanisme de défense la grossesse ne peut être reconnue à sa place. Chez la malade dont nous parlions ci-dessus, la forme du ventre peut être reconnue dans l'espace, mais reste méconnue dans sa fonction reproductrice. S'il s'agissait ici d'un trouble névrotique, on pourrait rechercher et trouver le lien qui relie la grossesse au ventre. Par contre, lorsque la partie inférieure du corps est exclue comme lieu de grossesse, et devient de ce fait inaccessible à l'analyse classique, il s'agit de troubles graves, voire psychotiques, concernant la saisie du corps vécu.

Pour saisir, au point de vue théorique et pratique, les phénomènes de dissociation du corps vécu chez les psychotiques, j'ai donc choisi comme base de départ l'image du corps. Cependant, le phénomène de la dissociation du corps vécu n'est pas limité à la psychose. Certains succès obtenus chez des malades psychosomatiques m'ont fait supposer qu'on pourrait également saisir

(*) G. Fessard, en s'appuyant sur les analyses ethnologiques de C. Lévi-Strauss, distingue « les deux pôles de la fonction symbolique par l'opposition symbolisant-symbolisé » (p. 291). Tous les symboles, issus du pouvoir symbolisant de la parole, s'imposent aux libertés comme une loi à la fois immanente et transcendante. Loin de s'imposer aux libertés, les symboles symbolisés sont au contraire « le produit de conventions arbitraires entre esprits s'accordant pour choisir tel signifiant, lettre ou caractère... sous l'angle de la pure extension quantitative » (p. 292). Voir surtout G. Fessard, dans *Le langage*, Société de Philosophie de Langue française. Actes du XIII^e Congrès, 291-295. Genève, 1966. Les chiffres renvoient à la bibliographie donnée à la fin de l'article.

des troubles psychosomatiques à l'aide de l'image du corps. Alors que, dans la maladie mentale, la problématique se présente à partir de la psychopathologie proprement dite, dans les maladies psychosomatiques, c'est le symptôme physique lui-même qui donne le point de départ. Pour le travail psychothérapeutique, nous travaillons à partir de l'image du corps sans toucher à la genèse des troubles ; car il importe de se méfier de tout « court-circuitage » plaçant au même niveau des troubles psychosomatiques et certains processus psychogénétiques. Les phénomènes de la psychose et des maladies psychosomatiques sont très complexes et appartiennent à des domaines de destruction totalement différents par rapport au corps vécu.

Comme le processus de destruction dans la psychose — et dans certaines somatisations — s'attaque au processus de symbolisation, toute approche du registre symbolique demande une technique analytique qui puisse écarter un tel danger. Le registre symbolique qui, par excellence, donne accès aux structures familiales, est le rôle, la fonction, que chaque membre joue dans la famille. Comme ces zones de destruction dans la structure familiale correspondent aux zones de destruction dans l'image du corps, l'approche analytique doit viser le registre symbolique.

Accès aux structures pré-confliktuelles chez un malade psychosomatique

Cet exemple clinique met en évidence comment une intervention dans l'espace de son corps vécu a pu sauver un malade impuissant qui somatisait gravement. Il a fallu trois ans d'analyse pour accéder aux structures pré-confliktuelles.

Ce malade de 28 ans somatisait chaque fois que ses parents montaient à Paris — grave hépatite, grippe, pneumonie — ; politiquement de gauche, il rêvait de temps à autre qu'il était invité chez de Gaulle ; il piquait des crises de colère chaque fois que j'essayais d'intégrer le nom du père dans son monde. Il avait opté pour une « société sans père » et son surmoi de groupe ne me permettait pas de toucher à son passé vécu en famille. Sa mère, bigote et très attachée à ses propres parents, avait choisi son fils comme objet d'amour et faisait tout pour dévaloriser le père du malade. Cette constellation familiale, notre patient la connaissait intellectuellement très bien ; mais il croyait l'avoir jetée comme une enveloppe vide dont il n'avait plus besoin. Il était fier d'avoir à sa disposition — sans culpabilité, disait-il — « 6 à 8 vagins ». Il avait opté pour le monde a-conjugal » et me traitait de « bourgeoise ». J'essayais de diriger son agressivité ouvertement contre moi ; mais il ne bronchait pas. Peut-être avait-il besoin de me conserver pour ne pas périr dans un ailleurs plus grave. Sans le rapport symbiotique avec moi, il aurait pu délirer, car j'avais bien décelé en lui un élément de persécution. Nous voilà donc, après trois ans de travail analytique, à ce carrefour redoutable de la somatisation et du délire.

Certes, à cette époque, le patient n'était plus impuissant : mais l'éjaculation précoce avait disparu. Il avait toujours trouvé du travail, avait terminé ses études et commencé une carrière scientifique. Mais, comme je l'ai dit, il somatisait chaque fois que ses parents montaient à Paris. Enfin, après trois ans d'analyse, un important tournant fut pris qui pourrait éclairer le phénomène de la somatisation.

Pour la troisième fois dans cette cure, le malade rêvait d'avoir été l'invité du Général de Gaulle. Je me taisais et ne mentionnais même pas que de Gaulle était mort. Mais j'enregistrais l'accès au « père puissant » mais mort..

Après 30 minutes, sans que j'aie dit un mot, le patient raconte un rêve où il se trouvait en bas d'un escalier. Il était question de banqueroute ; la soeur et le beau-frère du malade étaient sur place.

Moi : Qui vous a annoncé, à l'âge de 16 ans, la banqueroute de votre père ?

Lui : Ma soeur. (Pause). Il y avait un escalier dans la maison où j'habitais enfant ; c'était la maison de ma grand-mère. Il y avait une cour remplie de poules. Il n'y a pas longtemps, on a trouvé, à l'occasion de travaux de construction, un squelette dans cette cour.

Moi : Le squelette d'un homme ou d'une femme ?

Lui : Aucune importance. *La société de construction a donné ordre de mettre une dalle de béton au-dessus ; la seule solution.* (Pause).

Moi : Vous avez peut-être aussi, en vous, sous une dalle de béton, un squelette, une zone de mort qui vous pousse à somatiser.

Le malade se tait. Pour la première fois, après trois ans d'analyse, il accepte une interprétation. Pas de crise de colère. (Pause).

Moi : Sur cette dalle de béton, toutes ces poules ! (Le malade avait « 6 à 8 vagins à son service » et les échangeait comme des gants). (Pause).

Moi : D'ailleurs, cette grand-mère était la mère de qui ?

Lui : De mon père.

Après trois ans d'analyse, le malade a donc pu prononcer, pour la première fois, le mot « mon père ». Essayons de comprendre le rôle du squelette qui a permis cette ouverture.

La dalle de béton — que la société de construction devait mettre pour faire disparaître à jamais le squelette —, cette dalle de béton, le patient a pu la soulever lui-même ; autrement, il n'aurait pu en parler. Ce que l'inconscient « couvre », il l'a d'abord découvert et révélé. *Tout accès aux parents extériorisés était impossible à ce malade ; il les avait réduits au squelette et emmurés en lui pour survivre.* Le squelette, en tant que barrière de sécurisation, lui permettait de vivre sans délirer ; car le squelette, emmuré dans le béton, lui avait procuré « symbiotiquement » un espace stable, cet « *espace potentiel* » qui se trouve d'après Winnicott (11-18) « au commencement de la séparation de l'enfant et de la mère ». Notre malade rejetait toute image intériorisée des parents et n'avait pas non plus accès aux parents réels. La dalle de béton empêche la représentation de quelque chose qui n'est pas un non-moi (les parents qui ne sont pas lui), mais un « objet » utilisé et qui, par *symbiose*, fait partie de lui. *Il ne s'agit pas d'une relation objectale, mais de l'utilisation d'un objet pour se sécuriser.* Avec l'aide du squelette, libéré de la dalle de béton et ainsi accessible au monde extérieur, le malade a pu s'approcher de ses parents et les rencontrer. Mais il fallait encore une intervention structurante.

Une semaine plus tard, un rêve — dans une période sans rêves — traça le chemin.

« Dans la maison de mes parents il y avait une boîte aux lettres. A l'intérieur de cette maison, je mettais mon bras dans un trou qui en « montant » et se rétrécissant permettait à mon bras de passer. Mais je *ne pouvais pas atteindre les lettres que je devais chercher.* J'avais besoin d'un instrument pour les chercher. »

Le malade explique qu'enfant et souvent chargé d'aller chercher le courrier, il ne pouvait ouvrir la boîte aux lettres, trop haute pour lui, hors de la maison. Mais cette boîte communiquait, à travers un mur épais de 50 cm, avec l'intérieur de la

maison, par un « conduit oblique » à travers lequel les lettres devaient tomber, mais en fait souvent ne tombaient pas et étaient retenues à mi-chemin. Pour les en retirer, le bras de l'enfant devait pénétrer dans ce trou, et trop court, s'aider d'un instrument pour atteindre le courrier au bout du conduit. Je me taisais tout au long de cette séance. Puis le malade me dit qu'il avait reçu le jour même une lettre de sa mère dont l'enveloppe avait été écrite — comme toujours — par son père.

Dans cette même séance, j'ai fait une remarque visant la structure de l'espace, en vue d'établir un lien entre le mur percé — dans le rêve de cette séance — et « la dalle de béton » qui, dans un rêve précédent, couvrait le squelette empêchant toute ouverture et tout accès à l'extérieur. *Le mur, par contre, est percé.* J'ai rappelé au malade qu'il avait parlé, pendant plusieurs séances, de musique pénétrant et transperçant les murs. Le patient m'explique qu'il avait « besoin d'être inondé et enveloppé par la musique ». « C'est pareil avec mes 6 à 8 nanas : j'ai besoin de sentir leur peau » (*sic*). Je lui ai expliqué que le « corps à corps » avec sa propre mère devait avoir été très perturbé. Dans le rêve, il mettait son bras dans le mur-mère, bras qui passait tout entier dans « ce vagin mural » pour chercher un message. Dans son monde, beaucoup de choses étaient devenues « mur » ; l'accès à l'autre était souvent dissocié : son père écrivait toujours les enveloppes ; sa mère le contenu. Le malade m'écoute sans rage, sans dispute. Après une pause, il dit : « Oh ! j'avais complètement oublié de vous dire que j'ai mangé dans ce rêve mon propre foie. Ça ne me faisait rien »

Ainsi apparaît le cannibalisme du malade tourné contre lui-même. Pour des raisons que nous ignorons le patient n'a pu mordre sa mère. Il s'est mangé lui-même, son foie en même temps que sa foi à l'autre.

Après ce tournant difficile, le malade a pu, pour la première fois, désirer et conquérir une femme qui soit pour lui plus qu'une peau sécurisante.

Comme dans la maladie mentale grave, l'accès aux parents se produit chez ce patient psychosomatique sous une forme tronquée. Dès 1956, dans mon premier livre sur « structuration dynamique dans la schizophrénie », j'ai démontré que *la situation œdipienne est réduite aux choses*, car la maladie mentale ne permet plus l'accès aux êtres vivants. Notre patient qui n'avait ni désir ni tendresse pour sa mère, la « retrouve » enfin sous forme de « mur percé », mur dans lequel il engage son bras pour chercher un message (lettres). *C'est la dialectique de l'espace qui permet, au niveau pré-conflictuel, de réparer des zones de destruction qui avaient provoqué une somatisation chez ce patient.*

J'ai abordé le processus de symbolisation non pas sur le plan topique mais sur le plan structural en me servant des deux fonctions fondamentales de l'image du corps. Comme la première d'entre elles concerne la dialectique entre partie et totalité, elle peut nous aider à saisir la limite du corps vécu. Mais travailler à découvrir la limite (*Grenzfindung*) nous confronte toujours, sur le plan théorique, à des paradoxes.

Chez le malade psychosomatique — dont nous avons parlé plus haut —, le trouble fondamental (*Grundstörung*) n'a jamais abouti à des réactions psychotiques ; d'où l'on peut déduire que les limites du corps vécu de ce malade étaient intactes. Intactes certes ; mais pas d'une manière ordinaire. Protégé par une enveloppe — une dalle de béton —, le patient a pu supporter sans psychose la pression qu'évoquaient en lui ses parents. Ce malade n'avait pas internalisé ses parents. Peut-être pourrait-on considérer le « squelette sous la dalle de béton » comme un dérivé des parents devenus limites du corps du malade. De toute

façon, cette « zone de mort » provoquait des somatisations à l'occasion de toute rencontre du malade avec ses parents. C'est donc une fusion avec ceux-ci qui « amena » ce patient en analyse — fusion qui l'avait empêché de délirer. Ni objet interne, ni objet externe, ces parents étaient intouchables par les processus de l'analyse classique. En jouant sur la dialectique de l'espace, j'ai pu pénétrer dans cette zone intermédiaire et libérer le malade de cette fusion. Après quoi, une situation oedipienne tronquée — vécue sur le plan des choses — fut possible et permit de guérir ce malade.

Dans toutes ces interventions, les problèmes génétiques du processus de symbolisation n'ont pas été traités. C'est qu'il faut d'abord découvrir et saisir l'espace potentiel qui, à lui seul, permet de mettre en route le processus de symbolisation. Cet espace potentiel est ignoré de l'analyse classique et hors de portée de ses relations objectales.

Conclusion

En obéissant fidèlement aux lois spatio-temporelles, fonctionnant même au sein des processus pathologiques, un traitement psychanalytique qui visait la dialectique de l'espace a pu dénouer une symbiose sécurisante et libérer un malade d'une fixation aliénante vécue comme somatisation.

La liberté est le don à l'autre. Pour être fidèle, il faut être capable de faire un choix, c'est-à-dire de saisir *qui* est l'autre. Mais la régression provoquée dans la vie moderne par les mass media entre autres permet de moins en moins de reconnaître l'autre. L'homme s'est réfugié dans mille formes de symbioses sécurisantes. Il ne l'a pas fait exprès ; il a été emporté par des traumatismes multiples qui l'ont précipité dans des zones de destruction de son corps vécu.

Assurément, rien n'est plus dur que d'accepter un corps vécu dans ses limites et de saisir ainsi une identité stable. Pour éviter ce choix, pour être, croit-on, libre », pour « avoir le courage de la perversion » (*sic*), l'homme régresse et se réfugie dans n'importe quelle symbiose.

Or, être fidèle à l'autre implique non seulement que l'autre soit là, mais encore qu'il ne soit pas un double, car la fixation à sa propre image conduit inévitablement à l'aliénation.

Une dernière remarque est capitale. Dans toute approche psychiatrique, il y a un « manque ontologique ». Comment, par exemple, situer Thérèse de Lisieux par rapport à son corps vécu ? Au point de vue psychiatrique, — je me base sur les travaux de l'abbé Combes (19 ; 20 ; 21) —, la pathologie de cette religieuse dépassait de beaucoup la névrose. D'après tout ce que la biologie de la constitution enseigne, Thérèse n'aurait jamais pu sortir d'un certain infantilisme. Pourtant, dans ses écrits, elle parle en femme adulte. Comment cela est-il possible ? Psychologiquement, pas d'explication. Le corps n'était pas vécu adulte ; mais l'âme, dans la grâce, l'a emporté. H.U. von Balthasar (22) a bien souligné la structure de la parole profonde et adulte de cette « enfant ».

Peut-être le Pape Pie XI a-t-il choisi cette « petite nature », psychologiquement perdue, pour donner un appui à l'humanité moderne au milieu de son embarras infantilisant. De fait, dans son essai *Thérèse of Lisieux*, Karl Stern (23) déploie l'univers de la sainte au sein du déchirement du monde moderne. (Nietzsche, etc.). Quand je l'ai quitté l'an dernier à Montréal, trois semaines avant sa mort (6 novembre 1975), il m'a confié que son article sur Thérèse était du meilleur qu'il ait écrit ». L'auteur de *The Pillar of Fire* (24), *Flight from*

Woman (25) a, dans sa longue souffrance, vu plus profondément que jamais que les « petits chemins » sont ceux qui aboutissent là où « le psychologue doit se taire » (23, p. 12). Il nous faut accepter ce paradoxe.

Gisela PANKOW

Madame Gisela PANKOW, docteur en médecine et assistante à l'hôpital neuro-psychiatrique de Tübingen en 1949, docteur ès-sciences de l'Université de Paris en 1953, chargée de cours à la faculté de médecine de Bonn de 1960 à 1971, puis attachée d'enseignement clinique à la faculté de médecine Saint-Antoine (Université Paris VI). Publications : plus de 70 articles scientifiques en morpho-endocrinologie, psychiatrie et psychanalyse, et quatre livres (cf. bibliographie). Dirige depuis 1958 un séminaire sur la « Psychothérapie analytique des psychoses », à Paris.

BIBLIOGRAPHIE

- (1) PANKOW, G. : *Structuration dynamique dans la schizophrénie*. Contribution à une psychothérapie analytique de l'expérience psychotique du monde. Avec une préface du professeur J. FavezBoutonnier, Berne, 1956.
- (2) PANKOW, G. *Dynamische Strukturierung in der Psychose*. Beiträge zur analytischen Psychotherapie. Huber, Bern, 1957.
- (3) PANKOW, G. La méthode de la structuration dynamique appliquée à un cas hallucinatoire chronique. *La Psychanalyse*, 4, 111-133, P.U.F. (1958).
- (4) PANKOW, G. : Dynamic structurization and Goldstein's organismic approach. *The American Journal of Psychoanalysis*, XIX, 157-160 (1959).
- (5) PANKOW, G. : Pathologie et image du corps. In *L'Âme et le Corps*, 76-98, Paris, 1961.
- (6) PANKOW, G. : Dynamic structurization in schizophrenia. In *Psychotherapy of the Psychoses*, 152-171, Basic Books, New York, 1961.
- (7) PANKOW, G. *Gesprengte Fesseln der Psychose*, Reinhard, Munchen, (1968) ; (Kindler N° 2126). 1974, 2^e éd.
- (8) PANKOW, G. *L'homme et sa psychose*. Aubier, Paris, 1969, 1973, 2^e éd.
- (9) PANKOW, G. L'image du corps dans la psychose hystérique. *Revue française Psychanal.*, 37, 3, 415-438, 1973.
- (10) PANKOW, G. : *El hombre y su psicosis* (Traduit du Français). Amorrortu Ed., Buenos Aires, 1974.
- (11) WINNICOTT, D.W. : *Clinical notes on Disorders of Childhood*, London, Heinemann, 1931.
- (12) WINNICOTT, D.W. : *Transitional Objects and Transitional Phenomena*, Lecture for the British Psychoanalytical Society, London, 30-05-1951.
- (13) WINNICOTT, D.W. : *Collected Papers*. Through Paediatrics to Psycho-Analysis, London, Tavistock, 1958.
- (14) WINNICOTT, D.W. : *Übergangsobjekte und Übergangsphänomene*. Eine Studie über den ersten nicht zum Selbst gehörenden Besitz, Traduction de la Conférence de 1951. *Psyche*, 23, 9, 666-682, 1969.
- (15) WINNICOTT, D.W. : *Playing and Reality*, London, Tavistock, 1971.
- (16) WINNICOTT, D.W. : *Vom Spiel zur Kreativität*, Stuttgart, Klett, 1973.
- (17) WINNICOTT, D.W. *Playing and Reality*, Pelican Books, 1974.
- (18) WINNICOTT, D.W. : *Jeu et réalité. L'espace potentiel*. Paris, Gallimard, 1975.
- (19) COMBES, A. : *Introduction à la Spiritualité de sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus*. Librairie Philosophique, J. Vrin, Paris, 1948, 2^e éd.
- (20) COMBES, A. : *L'Amour de Jésus chez sainte Thérèse de Lisieux*. Ed. St-Paul, Paris, 1951, 2^e éd.
- (21) COMBES, A. : *Psychanalyse et Spiritualité*. Ed. Universitaires, Paris, 1955.
- (22) von BALTHASAR, H.U. : *Thérèse de Lisieux*. Histoire d'une mission. Apostolat des Editions, Paris, 1973.
- (23) STERN, K. : *Love and Success*, New York, 1975.
- (24) STERN, K. : *The Pillar of Fire*, New York, 1951.
- (25) STERN, K. : *The Flight from Woman*, London, 1965.

Henri BATIFFOL :

Le mariage, institution sociale

Quelles que soient les moeurs, la loi ne peut voir dans le mariage simple contrat ou affaire privée, mais le rattache à une loyauté supérieure.

LE thème pourrait être abordé à bien des points de vue. Une enquête sur les faits serait une oeuvre de longue haleine qui n'a été que partiellement entreprise : proportion des unions hors mariage, leurs causes, leur stabilité relative, l'état de l'opinion à leur sujet... Les lignes qui suivent sont celles d'un juriste qui cherche à démêler pourquoi et comment la société civile s'intéresse au mariage, et en fait, ou tente d'en faire, une institution.

La question devient aiguë de nos jours, où l'instabilité manifestement croissante du lien matrimonial, la multiplication certaine des unions hors mariage, mettent en cause la signification de l'institution dans l'opinion. Ce développement est le signe d'une objection qui a existé de tout temps, mais a acquis aujourd'hui une force et une liberté d'expression nouvelles : l'union de l'homme et de la femme est affaire « privée », précisons affective, au mieux dans le sens de la profondeur, religieuse. La loi civile, avec son arsenal de prescriptions et de sanctions, est un élément hétérogène, dont on demande quel rôle bienfaisant ou même utile il peut jouer en la matière.

Le fait est cependant patent que l'ensemble des systèmes juridiques connus de nous ont comporté et comportent toujours des règles relatives au mariage, quelque différentes qu'elles soient, et ne consisteraient-elles qu'à donner effet civil au mariage religieux, ou même à une cérémonie privée, comme dans les pays d'Islam. Il serait surprenant qu'une pareille constance, quelques dérogations qu'on puisse lui découvrir, ne repose pas sur des raisons qui méritent d'être dégagées.

Comme en beaucoup de matières vivantes, c'est la privation d'un organe ou d'une fonction qui éclaire le plus sûrement sur leur rôle, leur nécessité ou leur utilité. La révolution soviétique en ses débuts a professé — fait notable, parce qu'encore près de nous — un désintéret

avoué de la famille, et plus particulièrement du mariage : celui-ci pouvait être « enregistré » à l'état civil, mais les « mariages » non enregistrés devaient produire les mêmes effets ; et la volonté unilatérale d'un des époux mettait fin aux effets de l'enregistrement. Se limitant à offrir un mode de preuve, le système nouveau manifestait bien son indifférence à l'égard de l'union matrimoniale. Défiance de la famille comme agent de transmission de valeurs, donc d'une tradition, alors que le régime nouveau entendait instituer une société entièrement nouvelle et même un homme nouveau ? Dédain de la famille comme agent économique, effectivement bien affaibli, par une doctrine qui voit dans l'économie l'infrastructure c'est-à-dire l'essentiel ? Urgence, dans les circonstances, d'aviser précisément aux problèmes économiques d'abord ? Les raisons pouvaient jouer concurrentement. Mais on n'ignore pas que la suite n'a pas permis de s'y tenir. Sans rechercher l'importance effective du vagabondage d'enfants plus ou moins abandonnés dans les premières années du régime, il faut constater que le facteur a été maintes fois relevé et a joué en faveur d'une politique législative plus favorable au mariage et à sa stabilité. La dénonciation unilatérale du mariage est de soi favorable à la partie économiquement plus forte, c'est-à-dire à l'abandon de la femme — avec ses enfants. Sans suivre ici l'évolution qui a été complexe, constatons que, d'après certains observateurs, on divorce moins aujourd'hui dans les pays socialistes — et par procédure judiciaire — que dans beaucoup des autres. En tous les cas les tribunaux soviétiques, et le Tribunal suprême en tête, consacrent une partie importante de leur temps aux affaires matrimoniales et aux divorces en particulier : avec les questions de logement et de relations de travail elles constituent la majeure partie des affaires civiles tout comme dans les pays occidentaux.

Il faut bien partir du fait peu contestable que l'enfant a besoin d'un foyer. Les rêves d'une éducation intégrale par l'Etat se heurtent à des obstacles dont les moindres ne sont pas les besoins d'éducateurs et de moyens matériels. Les statistiques paraissent assez concordantes qui relèvent chez les mineurs délinquants ou anormaux une proportion plus élevée qu'ailleurs d'enfants issus de foyers désunis. Or la société civile ne peut se désintéresser de la qualité humaine de ses membres ; le reste en dépend. D'où un souci inévitable de la stabilité des foyers. Le récuser au nom de l'idée qu'un régime politique entend instituer un homme qui ne devra rien à une éducation dans laquelle l'acquis du passé intervient fait bon marché des réalités qui viennent d'être évoquées. Au point de vue retenu ici, la question est de savoir si la société a les moyens juridiques de travailler à la stabilité de la famille, et à ce qu'elle remplisse son rôle éducatif. La stabilité a toujours été considérée comme passant par le mariage, en tant que ce terme implique la volonté d'une permanence de la vie commune. S'il ne s'agit que de volonté, peut-elle être imposée ? L'éducation à donner peut-elle être définie et obtenue ?

Il faut constater que le droit de la famille présente des infirmités évidentes. La plus claire est celle de la sanction. Réserve faite du problème général de savoir si la règle de droit dépourvue de sanction mérite encore son nom, on s'accorde généralement à considérer que la sanction organisée par l'autorité est caractéristique du juridique. En matière patrimoniale, si le débiteur ne paye pas, ses biens seront saisis : la sanction est réputée rétablir l'ordre que la règle avait institué, et qui avait été enfreint. En matière extra-patrimoniale, il en va autrement. Le divorce a longtemps été considéré comme la sanction des fautes de l'époux méconnaissant ses obligations, notamment de fidélité : singulière sanction qui consiste à dénouer le lien dont on reproche au coupable de l'avoir rompu ; l'ordre est si peu rétabli que la « sanction » comblera souvent les vœux de celui qui l'a provoquée. On en dira autant des nullités de mariage dans lesquelles le droit civil, comme le droit canonique, voit la sanction de ses conditions de validité, au même titre que celle des conditions de formation d'un contrat patrimonial.

Le lien de filiation n'est d'ailleurs pas mieux traité que le lien conjugal : aux parents indignes la loi inflige la déchéance totale ou partielle de l'autorité parentale ; le lien est brisé, non rétabli par la sanction.

Plus profondément la loi civile n'est pas en mesure de prescrire comment il faut se conduire pour être un bon époux, un bon père ou une bonne mère, dans les conditions (plus ou moins strictes...) dans lesquelles elle définit les prérogatives et obligations du propriétaire, du débiteur, de l'associé, de l'employeur ou du salarié. Elle prescrit seulement au juge de constater l'échec. La « sanction » est un aveu d'impuissance, la substance de la règle n'existe pas. Que reste-t-il ?

Il reste que les législateurs continuent à légiférer en la matière, d'abord parce qu'il y sont obligés par ses incidences patrimoniales. Si un bon époux n'est pas un concept juridique, celui qui, en ayant les moyens, ne subvient pas aux besoins de son conjoint sera condamné à lui payer pension : devenu débiteur d'une somme d'argent, son obligation et la sanction de celle-ci sont définies selon les modes ordinaires. Il en va de même pour l'obligation « alimentaire » envers les enfants. D'autre part, la vie conjugale engendre des besoins communs, et un inévitable enchevêtrement des intérêts, et notamment des biens. Le législateur doit organiser un régime, qu'il soit de communauté ou séparatiste, déterminer contre qui et sur quels biens les créanciers pour fournitures au ménage pourront exercer leurs droits, et finalement la liquidation des intérêts communs à la dissolution. S'agissant de biens et d'obligations le droit civil retrouve sa matière.

Ces mécanismes, et surtout les premiers, paraissent encore ordonnés à des périodes de crise. Leur existence permet au moins de savoir ce qui menace si la crise n'est pas conjurée ; c'est une finalité plus profonde des règles de droit, qui leur est d'ailleurs commune à toutes, en dehors de celles qui organisent la procédure judiciaire. En matière de mariage il

s'agit de tendre à une vie commune aussi stable que possible ; elle est la condition nécessaire de soi, sinon suffisante, de cette éducation des enfants dont la société civile ne peut se désintéresser.

Mais les mesures patrimoniales restent évidemment d'une efficacité très partielle. Elle n'est certes pas négligeable : selon l'expression de Pothier, dont le Code civil s'est tant inspiré, la coutume « connaissant le coeur de l'homme » a pensé aider aux liens personnels en tissant des liens patrimoniaux dans le régime de communauté. Cela n'a jamais suffi à tout régler. Alors la loi va plus loin : elle règle le mariage lui-même en tant qu'union des époux. Elle y est poussée par le besoin crucial de déterminer le père et ses obligations : l'antique formule *pater is est quem nuptiae demonstrant*, quelques dérogations qu'elle appelle, est un moyen simple et sûr comparé à la recherche judiciaire de la paternité hors mariage, ou l'attente de la reconnaissance volontaire. Elle exprime en même temps une présomption de fidélité — au moins de la part de la femme dont la rareté même des dérogations qu'elle a longtemps tolérées suffit à montrer qu'elle était comprise comme proposant un modèle.

C'est finalement cette fonction éducative de la loi, célébrée dès Platon, et qu'on rencontre à des degrés divers en toutes matières, qui paraît le ressort ultime du droit civil du mariage et de la famille. Il s'agit d'inciter les citoyens à reconnaître la valeur de ce qu'il faut bien appeler une institution.

Le terme heurte particulièrement à notre époque pour de multiples raisons. Il réveille l'antique opposition entre l'amour, qui est spontanéité, et le légal, comme facteur extérieur, « hétéronome », s'accomplissant dans la coercition. Même la notion d'institution, en appelant plus directement à un respect qui peut être sincère, s'impose ou cherche à s'imposer au nom de la pesanteur sociale. Le rôle à concéder aux parents des futurs époux pour la formation du mariage en est un banc d'épreuve : a-t-on assez vitupéré les mariages imposés ou refusés par « la famille », pour des préjugés sociaux, voire vulgairement pécuniaires, alors que ce sont les époux que le mariage concerne ? L'histoire depuis 1804 du consentement des parents au mariage de leurs enfants est celle d'un démantèlement indiscontinu, jusqu'à son cantonnement aux époux mineurs — qui le sont maintenant jusqu'à 18 ans seulement alors que le mariage est interdit avant cet âge aux hommes.

Il subsiste cependant certaines « Structures », selon le terme à la mode. L'officier d'état civil ne peut célébrer le mariage de celui qui est encore dans les liens d'une union avec une autre personne : la polygamie répugne à l'opinion — qui en serait peut-être moins émue si le précédent mariage était dissous en fait, le premier conjoint ayant disparu du milieu concerné ; en réclamant, même dans ce dernier cas, la preuve de la dissolution du précédent mariage par le décès ou le divorce, la loi rappelle au respect de l'institution, et l'impose par le refus de célébra-

tion : la sanction se retrouve sous un autre jour. Le mariage entre certains proches parents sera également refusé — peut-être même (on en discute) si la parenté n'était que de fait, procédant selon les apparences (...) d'unions hors mariage. Il est vrai que dans certains cas cet empêchement, comme celui de l'âge, pourra être levé par dispense : un certain pragmatisme, constatant surtout la fréquence de leur octroi, sourira ; la procédure exprime cependant assez bien la signification de l'institution et le respect auquel elle prétend. On traitait autrefois de question d'école le mariage — célébré par erreur — d'individus du même sexe ; la question est aujourd'hui posée dans un secteur de l'opinion, plus à l'étranger qu'en France ; la barrière ne paraît pas près de céder.

La publicité du mariage a été un facteur important de la politique législative, legs d'ailleurs du droit canonique post tridentin : publication des bans, détermination de l'officier d'état civil territorialement compétent ont moins visé, avec l'organisation de plus en plus précise de l'état civil, la révélation d'empêchement (proche parenté, mariage antérieur non dissous...) que la prise à témoin de l'entourage. A une époque où la fidélité à la parole donnée, surtout en matière de mariage, était regardée avec gravité, et où l'atomisation de la vie urbaine n'existait pas encore, le frein n'était pas purement extérieur : le respect de l'opinion n'est pas nécessairement une hypocrisie ou une oppression s'il aide à retrouver une vérité.

C'EST l'opinion qui a sérieusement changé de nos jours. On pourrait mesurer en quoi le mariage est une institution sociale — ou mieux civile, selon l'optique, retenue ici — aux démantèlements qu'il a subis.

Le plus voyant est le développement du divorce. Tout a été dit, et depuis longtemps, sur l'effet psychologique de la perspective du divorce quant à l'affaiblissement de la volonté de fidélité. Il ne faut cependant pas perdre de vue que la dissolution d'un foyer, surtout quand il y a des enfants à « partager », est, dans une bonne partie des cas, une déchirure attestant humainement que les liens du mariage ne sont pas de ceux qui se dénouent à volonté. C'est plus précisément ce qu'exprimait jusqu'à une époque récente en France la prohibition du divorce par consentement mutuel : selon le vocabulaire juridique reçu, le mariage n'était pas un contrat, parce que sa dissolution n'était pas à la merci des époux ; ceux-ci avaient accepté de vivre dans le cadre d'une institution qui exprimait plus qu'un contrat, oeuvre de la volonté des parties, donc toujours résiliable à leur volonté commune. On sait le parti qu'a tiré de cette opposition, et bien au-delà du mariage, la pensée dite institutionnaliste d'Hauriou, continuée notamment par Renard et Delos.

L'admission du divorce par consentement mutuel dans la loi française du 11 juillet 1975, déjà reçu dans bien d'autres pays, et dont les résultats étaient notoirement atteints en fait par voie détournée, pourra paraître l'abandon avoué de l'idée d'institution par l'assimilation du mariage à un contrat. L'opposition s'est, du reste, estompée depuis Hauriou par le nombre de contrats auxquels l'une des parties adhère sans être admise à discuter leurs termes ; il reste cependant qu'un nouvel accord peut défaire ce que l'adhésion a fait. Or, ce n'est pas ce résultat qui est atteint par la loi récente : l'accord des époux sur les conditions de leur séparation, et notamment le sort des enfants, sera soumis au juge, qui en appréciera les clauses, et devra tenter de s'assurer que les deux consentements ont été librement donnés. La séparation ne sera acquise qu'après approbation judiciaire. L'idée subsiste donc que le mariage n'est pas à la merci de la volonté des époux quelle qu'elle soit. Même dans le cas, également nouveau en France, du divorce après séparation prolongée, de multiples précautions ont été tentées pour que cette situation, au premier abord justificative de la dissolution, ne tourne pas à la répudiation, pratiquement de la femme par un mari tenace ; cette menace répugne décidément à l'opinion. On en dira autant du divorce pour aliénation mentale.

Autrement dit, nous restons bien en deçà de l'opinion répandue, surtout dans certains pays étrangers, que le mariage doit se défaire aussi facilement qu'il se fait, que l'augmentation des divorces est un signe de santé sociale, comme permettant aux époux mal mariés de mieux se remarier, qu'il est dérisoire de prétendre maintenir dans un mariage des gens qui n'en veulent plus, d'affirmer en droit qu'un lien subsiste alors qu'il n'existe plus. Ces considérations ne sont que d'un apparent bon sens (au moins pour les dernières) : la volonté de l'un peut suffire à la constatation que l'union a cessé en fait, la volonté de fidélité de l'autre n'est pas nécessairement une malice vengeresse, et, si elle est sincère, elle défend des valeurs plus hautes qu'une volonté de libération dont l'expérience montre combien de fois elle a été passagère. L'opinion française dans son ensemble n'est pas encore acquise à l'idée qu'on change de femme comme d'un associé. La volonté, affirmée avec persistance par les réformateurs, de « dédramatiser » le divorce est l'aveu qu'il reste trop souvent un drame ; s'ils avaient les moyens d'obtenir ce résultat, c'est que le mariage ne signifierait plus grand-chose. En attendant il reste quelque chose.

MAIS il est attaqué sur un autre front : le refus du mariage. Le concubinage a toujours existé, et a constitué une des objections majeures à l'indissolubilité : elle y poussait. Il a persisté, et a augmenté sans doute (les évaluations numériques sont difficiles), avec l'introduction du divorce, encore que d'autres causes, comme l'urbani-

sation et la déchristianisation, aient joué. Un des motifs de la réforme récente a été de faciliter le divorce pour éviter les unions traditionnellement dénommées irrégulières. Celles-ci persistent cependant et entre « partenaires » libres de tout lien, donc pour des raisons étrangères aux difficultés du divorce dans la procédure comme au fond. Mieux : elles s'introduisent dans des milieux sociaux où elles auraient été impensables, ou selon les cas inavouables, il n'y a pas si longtemps — probablement jusqu'aux lendemains de la dernière guerre.

Les causes des concubinages « populaires » ont toujours été multiples et incertaines, quand aucun des deux n'était dans les liens d'un mariage non dissous (1). Celles de la nouvelle vague sont claires, parce que conscientes et affirmées : nous nous aimons, nous vivons ensemble, que nous apporterait le mariage ? C'est la négation exacte du mariage vu comme institution : elle est « en dehors » du « mariage » réel. Les derniers guillemets expriment le doute sur ce qui subsiste du mariage, comme la logique interne de la formule énoncée ci-dessus y induit : le jour où nous ne nous aimerons plus, ou si l'un n'aime plus l'autre, que restera-t-il ? Vouloir prolonger la vie commune serait une hypocrisie, au sens nouveau acquis par ce mot de désigner tout effort pour maîtriser une spontanéité dont il apparaît qu'elle n'a pas à être jugée, même par le sujet lui-même. L'argument est courant dans les pays qui affirment le droit au divorce quand l'amour n'est plus ressenti. La fidélité est alors subordonnée à l'amour ressenti. C'est ce qu'exprimait sans doute un jour le représentant d'une de ces « communautés de vie » de plusieurs « couples », dont l'avenir serait, paraît-il, de remplacer le mariage, vu comme cellule étroite et repliée sur elle-même : la communauté d'habitation, des ressources, de l'éducation des enfants maintiendrait-elle la fidélité ? Je ne sais encore... disait-il.

Dans la mesure où ce refus du mariage enveloppe, consciemment ou non, l'intention de pouvoir reprendre sa liberté sans procédure, il paraît assez clair que le mariage dit réel est emporté en même temps que le mariage civil. C'est la contre épreuve de ce que ce dernier a pour mission essentielle d'aider à la fidélité. Le respect de l'institution qui était escomptée n'agit plus.

L'avenir du mouvement est cependant douteux. Si la rupture du mariage est souvent un drame, celle du concubinage l'est souvent aussi, et sous la forme sordide de l'abandon de la femme avec « ses » enfants : l'indifférence aux règles ne porte pas aux reconnaissances volontaires, la promiscuité ne facilite pas l'établissement de la paternité ; le paiement des pensions alimentaires par un homme qui vit avec une autre est le

(1) Voir l'intéressante étude de Philippe Malaurie, « Mariage et concubinage en droit français contemporain », *Archives de philosophie du droit*, 1975, p. 17. Ce cahier, consacré aux « réformes du droit de la famille », comporte une contribution du soussigné, dont certaines des indications ont été reprises ici.

type des procédures odieuses, lassantes, et trop souvent frustratoires. Aussi bien le sentiment reste-t-il fortement enraciné, même chez les hommes, que le mariage est fait pour durer, que la vie familiale stable est le bonheur humain le plus précieux. L'institution qui cherche à y contribuer va donc dans le sens du sentiment le plus intime — et profond.

ENCORE faudrait-il que la loi elle-même ne perde pas la foi dans cette mission. Celle-ci reste affirmée. Mais elle est affrontée à l'hostilité croissante que soulève la différence des situations de l'enfant encore dénommé légitime et de celui qui est issu d'une union hors mariage. L'opinion a dénoncé de longue date les rigueurs du Code Napoléon qui avait interdit, sans raison décisive, la recherche de la paternité, admise par l'ancien droit, et avait prohibé tout établissement de la filiation adultérine, y compris par reconnaissance volontaire. A la suite d'efforts restés partiels de la jurisprudence pour atténuer ces rigueurs, la première mesure a été levée en 1912, la seconde avait été matériellement tempérée en 1955 par la possibilité d'une pension alimentaire. La loi du 3 janvier 1972 affirme la volonté de supprimer les distinctions.

La force du mouvement est qu'il refuse de faire porter par un innocent les conséquences d'actes qui ne sont pas les siens. La difficulté est que même le législateur ne peut nier les faits. Si les parents se sont mariés, le père est déterminé sans procédure ; dans le cas contraire le père pourra rester inconnu en fait ou en droit — sauf procédure, éventuellement aléatoire faute de preuves. En fait aussi il y a des unions hors mariage d'une stabilité telle que l'entourage ne fait pas de différence ; mais il y a aussi des mères seules. Or il n'est pas au pouvoir de l'homme d'empêcher que le fils d'un père digne de ce nom parte autrement dans la vie que celui dont le père est resté inconnu. La solidarité des générations n'est pas un absolu, tant s'en faut et heureusement, mais comment la nier radicalement ? La réponse sensée est que la société doit faire ce qui est en son pouvoir pour atténuer ses effets sur ses victimes.

Le danger dans cette voie est la mise entre parenthèses du mariage, et l'équilibre n'est pas facile. Admettre que le père de l'enfant adultérin pourra être obligé à payer pension pour son éducation fait prévaloir des besoins humains urgents et rappelle à un chacun les conséquences de ses actes. Permettre au père de reconnaître cet enfant, lui donner son nom, exercer l'autorité parentale évoque de manière inquiétante une polygamie de fait. La publicité juridique de l'adultère, si elle n'est pas de soi nécessaire pour le révéler, aggrave ses effets sur la vie familiale. La loi de 1972 a même envisagé que l'enfant adultérin pourrait être admis au foyer conjugal — mais avec l'accord du conjoint : disposition qui va de

soi, mais qui signifie cependant que le conjoint infidèle ne pourra l'imposer. La monogamie résiste. Mais la loi n'a pas envisagé l'admission de sa mère. On a également reculé devant l'égalité successorale de l'enfant adultérin et de l'enfant légitime en présence du conjoint que les commentateurs dénomment par commodité « bafoué ». Le sens de ce mouvement laisse cependant dans l'opinion le sentiment que mariage ou non mariage sont des considérations relativement mineures. La crainte est que la loi ne prenne plus guère au sérieux son rôle éducatif qui est finalement son ressort ultime en matière de mariage.

Il faut reconnaître que le mouvement s'est développé depuis un temps notable dans des domaines particuliers tels que les allocations aux « femmes » de mobilisés en temps de guerre, les lois sur les loyers, puis la sécurité sociale. Les tergiversations de la jurisprudence française sur la réparation du dommage causé à la concubine de la victime d'un accident mortel ont bien montré l'enjeu psychologique du problème, et se sont terminées par l'admission de la réparation, même finalement en cas de concubinage adultérin dans un cas « particulier » — avant que la loi de 1975, abolissant la répression pénale, devenue assez théorique, de l'adultère, ait levé l'obstacle de la justification d'un droit par une situation délictueuse.

Nous sommes décidément loin de la conception traditionnelle regardant le mariage comme le fondement de la société civile. La direction du mouvement actuel est assez bien tracée par une déclaration du Ministre suédois de la justice lors de la préparation de la réforme du droit du mariage dans ce pays en 1973 : « Le mariage a et doit avoir une place centrale dans le droit de la famille, mais il faut essayer de faire en sorte que la législation des droits de la famille ne contienne pas de clauses qui pourraient créer des complications inutiles ou des difficultés pour ceux qui ont des enfants et forment des familles sans pour cela contracter mariage » (2). Que reste-t-il de l'affirmation initiale, quand la suite, dissociant d'ailleurs contre tout réalisme mariage et famille, annonce que la loi civile entend essayer d'aplanir toutes difficultés pour ceux qui refusent le mariage ? Il reste un souhait que les moeurs y pourvoient ; et à la limite la loi civile pourrait se contenter d'offrir à ceux qui en voudraient le service d'un moyen de preuve, comme la législation soviétique de la première époque. Ce menu service s'est révélé insuffisant ; il y a beaucoup d'histoires qui recommencent.

L'insuffisance d'un moyen de preuve réside dans un agnosticisme affiché quant à la valeur humaine, donc sociale, du mariage. La crainte panique d'une résurrection de l'« ordre moral » omet que si droit et morale sont choses distinctes, nier leurs relations est impossible : ne

(20) Cité par S. Forssius, *La législation suédoise sur le mariage*, 1975, p. 7.

serait-ce que depuis l'ouvrage de Ripert sur *La règle morale dans les obligations civiles*, les juristes ne peuvent ignorer que tous les systèmes juridiques, ouvertement ou non, se réfèrent aux « bonnes moeurs », au « bon père de famille », à la bonne foi, à la sincérité... à la fidélité à la parole donnée. Un droit qui ne tiendrait compte que des actes extérieurs serait brutal pour les simples et tourné par les malins. La recherche de la valeur de l'acte humain sous les apparences extérieures doit être prudente, car le juge civil ne peut « sonder les coeurs » et doit se décider sur des indices concordants et probants, mais prétendre s'en passer est un mythe. Beaucoup pensent que le critère d'appréciation d'un Etat laïque ne peut être que la référence aux moeurs constatées. D'autres estiment que si la loi ne peut faire abstraction des moeurs, elle ne saurait non plus renoncer à favoriser les unes et à tenter de combattre les autres. Mais il faut s'arrêter au seuil de ce problème. Le mariage est un des points où il se pose le plus directement.

Henri BATIFFOL

Henri BATIFFOL, né à Paris en 1905. Professeur de droit civil (1931-1950), puis de droit international privé (1938-1950), à la Faculté de droit de l'Université de Lille. Doyen de cette Faculté (1947-1950). Professeur à la Faculté de droit de Paris, aujourd'hui Université de Paris II, depuis 1950. Y enseigne le droit international privé depuis 1952 et la philosophie du droit depuis 1960. Directeur de la *Revue critique de droit international privé*. Membre de l'Institut de droit International. Membre du Curatorium de l'Académie de droit international de La Haye. Membre du Comité de direction des *Archives de philosophie du droit*. Principales publications : *Les conflits des lois en matière de contrats, Etude de droit international privé comparé*, 1938. *Traité de droit international privé*, 1949, sixième édition avec la collaboration de Paul Lagarde, 2 volumes 1974, 1976 ; *Aspects philosophiques du droit international privé*, 1955 ; *La philosophie du droit*, collection

« Que sais-je ? », 1960, 5^e édition 1975. Marié, quatre enfants.

Xavier TILLIETTE :

La « fidélité créatrice »

Gabriel Marcel

La rencontre, par le philosophe et dramaturge Gabriel Marcel, des prestiges de l'inconstance, s'approfondit jusqu'à découvrir la fidélité — à l'autre, à soi, à Dieu.

DANS un journal sans date, mais situé entre le 9 août et le 6 novembre 1930, Gabriel Marcel note sous le coup d'une illumination: « De l'être comme lieu de la fidélité ». Et il ajoute, se parlant à lui-même : « D'où vient que cette formule qui a jailli en moi, à un instant donné du temps, présente pour moi la fécondité inépuisable de certaines idées musicales ? Accès à l'ontologie. La trahison comme mal en soi. » (1) En effet la sentence et son bref commentaire forment pour ainsi dire la cellule mélodique de la méditation marcélienne sur la fidélité, avec sa structure contrastée : la fidélité comme lieu et voie ontologiques, l'adversité de la trahison ; et Gabriel Marcel n'a pas manqué de s'y reporter à l'occasion (2). Mais ainsi qu'il arrive couramment chez les penseurs impulsifs — et Gabriel Marcel en était un de première grandeur — l'intuition gagnée en peu de temps au bout d'un effort intense a dû être ensuite reconquise, recreusée, retrouvée à tâtons au prix d'un laborieux forage intellectuel. Cependant l'inflexion musicale de la petite phrase ne cesse d'accompagner la lente élucidation.

Le thème de la fidélité affleure dans le *Journal* tout naturellement au cours de la période de la conversion et de la préparation au baptême, en liaison avec les notions d'engagement, de promesse et, corrélativement, de défection et de perte. La réflexion gravite donc autour de la fidélité de la foi à la foi. C'est l'amorçage immédiat. Mais elle a pu être lointainement induite par l'étude ancienne sur Josiah Royce (3) dont le « loyalisme » s'apparente à la fidélité. En outre, le théâtre a d'ores et

(1) *Etre et Avoir (EA)*, p. 55-56.

(2) *Du refus à l'Invocation (RI)*, p. 222 ; *La Dignité humaine (DH)*, p. 91.

(3) DH, p. 96 « La métaphysique de Josiah Royce », dans la *Revue de Métaphysique et de Morale* 1918, p. 337-338, 475-518 et 1919, p. 119-149 ; 211-246 (en volume : *La Métaphysique de Royce*, 1945).

déjà accompli son rôle heuristique (4). Parallèlement, l'idéalisme étant exorcisé de part en part (5), la pensée de l'être est de plus en plus insistante ; et c'est mesurée à « l'exigence ontologique » que la méditation de la fidélité se développe et propage ses harmoniques.

Un engagement implique la fidélité, mais la réciproque n'est pas vraie pour tout le monde. Peut-on en effet s'engager alors qu'on n'est jamais sûr de tenir, parce que les circonstances changent, et les conditions de la promesse aussi ?

N'est-il pas plus honnête de s'abstenir, et y a-t-il d'autre fidélité que la fidélité à moi-même, tel que le temps me change ? D'emblée G. Marcel rencontre le problème du temps et il achoppe à la difficulté majeure de la fidélité, accentuée par la perspective du « phénoménisme » et de l'impressionnisme. Il semble qu'il y ait un dilemme entre la fidélité et la sincérité. Sous peine de devenir immanquablement hypocrite, la sincérité n'exige-t-elle pas que l'on rompe ses engagements ? afin de faire droit et place à l'être neuf qui a surgi des cendres du sentiment antérieur ? Même sans aller jusque-là, il conviendrait plutôt de ne pas prendre d'engagements, ou de ne les prendre que sous réserve et assortis de conditions (6). Ainsi on vit plus léger dans le vivace et bel aujourd'hui. D'ailleurs ce serait mensonge que de maintenir un lien intérieurement défait, une obligation vidée de son sens. Au lieu de trahir, je me dégage, ou je ne m'engage pas. Cette objection insidieuse, pernicieuse, mit Gabriel Marcel sur le qui-vive. Plus tard, peut-être, il la réentendra par la voix de sirène du poète ami (7) :

*Fidélité. La plus grande fidélité,
Ne serait-ce pas celle à mon âme infidèle,
Courant vers le reflet de la lune éternelle, Et
le voyant mourir sur l'océan d'été ?*

En fait — on pouvait le deviner — c'est aux poisons terrestres de Gide qu'il songe, dont la jeunesse d'alors se gorgeait, sans doute aussi à Proust, dont Ramon Fernandez voulait endiguer les « intermittences du cœur » par la « garantie des sentiments », dans une étude qui fascina le jeune Jean Daniélou (8).

La réflexion seconde intervient en vue de dissiper le leurre, le faux-semblant d'une « éthique de la sincérité pure » (9). Selon sa coutume, Gabriel Marcel recourt à un exemple concret que, du reste, il resserrera, un peu ranci, dans ses conférences sur la fidélité : la visite au malade. Dans un élan d'amitié et de pitié j'ai promis à X atteint d'un mal incurable, de revenir le voir le lendemain. Le lendemain, je n'ai plus aucune envie de retourner à la clinique. Dois-je y aller quand même et

feindre une compassion que je n'éprouve nullement ? Ou n'est-il pas plus honnête de renoncer à la corvée ? (10). Supposons que je choisisse le premier parti. En ce cas, la fidélité à moi-même ne concerne pas un moi qui n'est plus, qui a mué, mais un moi inaltérable, une sorte de moi nouménal au-dessus des vicissitudes (je paraphrase Gabriel Marcel), précisément celui qui a donné sa parole et juré fidélité. Seulement puis-je dans toutes les hypothèses déclarer intangible et irréformable un engagement, et le respecter ? Le domaine politique, par exemple, montre assez combien peut être désastreux parfois l'attachement à un parti, à une opinion, à un syndicat. Cette fidélité à soi-même immuable risque de n'être qu'adhésion obstinée à des principes, et dans la fidélité aux principes G. Marcel flaire l'influence délétère de l'abstraction et de l'exil intellectueliste du réel. Il n'en va pas de même pour le monde des personnes. Toutefois nous devons examiner jusqu'au bout notre alternative. J'avais en m'engageant décidé d'avance de ne pas tenir compte de mon état d'esprit éventuel. Mais alors, cet obstacle écarté, un autre surgit, que nous voyions se profiler tout à l'heure.

La fidélité à moi-même tant vantée, fonctionnant désormais à vide n'est-elle pas mensongère ? L'insincérité la mieux masquée ? « Le mensonge s'installe au cœur de ma vie » (11). Ce petit alinéa de psychologie sartrienne avant la lettre laisse G. Marcel devant un « ruineux dilemme ». Effectivement la fidélité s'obscurcit. Par un spécieux paradoxe, la situation est complètement retournée ; la fidélité a l'apparence de la trahison. Ne vaut-il pas mieux choisir carrément le second parti ? Or ce choix réfute la *conversio in contrarium* à l'instant évoquée. Il faut donc rejeter le piège dialectique. Car trahison est toujours reniement, fidélité reniée (12).

En résumé, si le « lien primitif », la « fidélité fondamentale » est la fidélité à soi-même, elle consiste ou bien dans une attitude orgueilleuse et raidie, ou bien dans un refus de s'enchaîner, un « gracieux abandon » (13). Elle oscille entre la fidélité à soi comme être et la fidélité à soi comme devenir. Elle n'échappe au Charybde de l'entêtement que pour rencontrer le Scylla de l'indolence. Mais Gabriel Marcel a beau rejeter par toutes ses fibres Gide et Watteau, il n'est pas prêt pour autant à parader avec Corneille — un Corneille quelque peu guindé et crispé et son ancêtre Cornélius Nepos (Régulus). Il se méfie à bon droit du point d'honneur et de la gloire de l'âme (14), qui traduisent en réalité la volonté, propre, et derrière lesquelles il voit se profiler le sujet intemporel, l'idole du Cogito, un spectre maléfique. Non, la fidélité ne saurait être une « modalité de l'orgueil » (15) et pour moi seul fleurir déserte. Au contraire elle a partie liée avec l'humilité, elle est une vertu grise, elle reflète la patience, l'effacement de soi, comme nous l'apprend le souvenir édifiant de toutes les servantes au grand cœur.

(4) *Percées vers un Ailleurs* ; p. 1 : *Présence et Immortalité*, p. 13.

(5) EA, p. 36. (6) *id.*, p. 56-61. (7) Jean Wahl.

(8) Ramon Fernandez : « La garantie des sentiments et les intermittences du cœur », *Nouvelle Revue Française*, 1^{er} avril 1924, p. 389-408.

(9) EA, p. 69.

(10) *id.*, p. 66-70. CF. *RI*, p. 207-208 ; *DH*, p. 97-98. (11) EA, p. 70-75.

(12) *id.*, p. 72. 160. (13) *id.*, p. 73. (14) *id.*, p. 75. (15) *id.*, p. 77, 79, 64.

Nous entrevoyons à l'impasse de la fidélité une issue vers la hauteur. C'est que la fidélité fondamentale n'est pas la fidélité à soi-même. S'il y a un engagement absolu, il s'adresse à un objet absolu. C'est la relation elle-même qui est inaltérable, et non pas son terme, le Moi changeant ou faussement immuable. Ou plutôt le terme aussi est inaltérable, car la fidélité authentique — la foi — porte sur l'être même, sur Dieu, ou par dérivation sur un être (16). Amorce discrète du développement à venir. Il n'est d'engagement intangible qu'envers une personne, non à l'égard d'un principe ou d'un parti. Cependant les préliminaires négatifs n'auront pas été inutiles. Décapée de ses scories, la recherche fait apparaître, sous le durcissement têtue du « quoi qu'il arrive », le caractère infrangible de la fidélité, et sous la mobilité des états d'âme, l'aspect de disponibilité, de perméabilité, de création enfin, qui assurent précisément la perpétuité. Car la fidélité implique l'ignorance du futur, et elle ne serait pas la fidélité c'est-à-dire la parole donnée, la foi jurée, si elle posait des conditions, si elle formait des calculs et sous-entendait des rétractations. La fidélité exige les chemins sans retour, elle implique un absolu. Elle oblige parce qu'elle se sent obligée, saisie, sollicitée. Non point le Soi, mais une prise de l'Être sur moi est à la racine de la fidélité (17). Accès à l'ontologie.

Chose remarquable, le dyadique (l'intersubjectivité) est à peine intervenu jusqu'à présent dans ces notes sur la fidélité. Mais G. Marcel abandonne provisoirement ses réflexions pour vaquer à d'autres thèmes. Le 5 octobre 1932, il relit ses notes (18). La reprise que suscite immédiatement une telle relecture apparaît littéralement hantée par le motif de la trahison. La structure du monde est telle que la défection y est toujours possible et toujours menaçante. De sorte que la fidélité doit être assurée dans une « permanence ontologique ». En face du désespoir qu'elle exorcise, elle est la « reconnaissance d'un permanent » (19). Aussitôt, par un de ces courts-circuits dont la pensée de Gabriel Marcel est coutumière, émerge le témoignage. La fidélité originaire n'est pas la fidélité à une idée ou à un idéal, elle est la fidélité à une personne, elle est par conséquent de l'ordre du témoignage, et son arrière-plan est religieux, comme le montre dans le sillage l'allusion à « l'Eglise comme témoignage perpétué, comme fidélité ». Mais le recours au témoignage accentue le risque de péremption, de trahison et la trahison revêt bien des formes, à commencer par l'inertie et l'accoutumance, qui par réaction amènent le culte de l'instant (20). Aussi apparaît pour la première fois, le 7 octobre, la notion de fidélité créatrice (21), qui réinsuffle la vie à la vertu. La menace multiple de la trahison et du désespoir qui en est le corollaire, fait que la fidélité ne se sauve qu'en créant. Nous saisissons là sur le vif le nerf éthique de la philosophie marcélienne, elle conjure, elle lance une invocation.

Dans le contexte du reniement, seule une fidélité créatrice peut garantir une fidélité absolue, qui corresponde donc à l'essence de la fidélité. Mais la fidélité absolue « enveloppe une personne absolue ». De nouveau le filigrane religieux transparait : le sacrement de mariage, les rites, la sainteté, le culte des morts... postulent au fond l'existence de l'Absolu (22). Sans que pour autant l'éventualité de la trahison soit jamais éliminée. La fidélité absolue ne nous est donnée que « dans certains témoins qui sont avant tout les martyrs » (23). L'ordre de la fidélité et l'ordre de la foi symbolisent.

L'imminence de la communication de Marseille (21 janvier 1933) sur « la Position et les Approches concrètes du Mystère ontologique » achève la précipitation des pensées. Les « linéaments » de l'exposé paraissent d'ailleurs dans le Journal (24). G. Marcel insiste sur la valeur ontologique de la fidélité. C'est-à-dire que la définition de la fidélité comme « reconnaissance active d'un permanent ontologique » définit en retour l'ontologie comme une ontologie de la foi et du témoignage. Mais le témoignage, pour être perpétué, doit en fin de compte être une attestation créatrice, une fidélité créatrice (25). Les notions s'imbriquent étroitement l'une dans l'autre. L'expression de fidélité créatrice recèle le « paradoxe insondable » de la fidélité (26), que Bergson avec sa distinction du clos et de l'ouvert a contourné. Comment une fidélité créatrice est-elle possible ? Pour le comprendre il importe d'approfondir sa relation à la présence. La fidélité s'attache à la présence — c'est-à-dire à l'être, à un être —, à son bienfait qui se continue, à son influence, à son retentissement, à son incitation et sollicitation. La fidélité créatrice est le renouvellement actif de la présence, fût-ce contre la cruauté des apparences, puisque la fidélité est à son comble devant la mort, « épreuve de la présence » (27). Être fidèle, c'est donc être ardemment réceptif, « activement en état de perméabilité », de disponibilité. Toute une série de notions prégnantes enchaîne ainsi sur la fidélité, avant de confluer dans leur patrie théologique, la consécration religieuse, la tradition ecclésiastique (28).

C'est surtout par le biais de la fidélité envers les morts, quoique pas exclusivement, que le théâtre a accompli sa tâche prospective. *La Chapelle ardente* et *le Mort de Demain* offrent en spectacle, à travers les personnages d'Aline Fortier et de Jeanne Framont, deux caricatures ou contrefaçons de la fidélité, deux fidélités non créatrices : le mort figé et le mort vivant — mort anticipé — sont l'un et l'autre immobilisés dans le sépulcre du moi égoïste. Comme pour « le mort de demain », c'est au devoir de non-anticipation, à la condition et au fondement d'une fidélité sans ambages que manque Germain Lestrade, le héros de *l'Horizon*. A une époque où Gabriel Marcel concevait encore l'absolu comme un

(16) *id.*, p. 60, 76. (17) *id.*, p. 64-65. (18) *id.*, p. 137.

(19) *id.*, p. 173. Cf. *Position et Approches du Mystère ontologique* (PAMO) p. 77 (287).

(20) *EA*, p. 138-139, 160. (21) *id.*, p. 139 ; cf. *PAMO*, p. 77.

(22) *EA*, p. 138-140 ; cf. *PAMO*, p. 88, 79-82. (23) *EA*, p. 160. (24) *id.*, p. 167-179.

(25) *id.*, p. 174. (26) *PAMO*, p. 77. (27) *id.*, p. 79.

(28) *id.*, p. 80, 86-88 cf. *EA*, p. 176, 179 ; *RI*, p. 221.

principe idéal, il faisait dire au politicien Moirans du *Palais de Sable* : « bâtir sur l'absolu, c'est bâtir sur le sable » (29). D'autres pièces qui évoquent le problème de l'infidélité du couple : *La Grâce, Un homme de Dieu, Le Quatuor en fa dièze, Le Chemin de Crête, Le Monde cassé,...* mettent paradoxalement en relief l'ambiguïté de la fidélité conjugale. G. Marcel y reste en deçà des acquisitions de sa réflexion sur la fidélité, ce qui, d'autre part, authentifie la genèse non préméditée de ses drames. En revanche il a pu se reporter légitimement (avec quelque complaisance) à *L'Iconoclaste* et au fragment *Un juste*, qui sont à la hauteur de sa métaphysique de la fidélité, et qu'il a commentés pour en illustrer le tragique (la fidélité à un être, à la patrie, à une cause) (30).

Ayant gravi sur les pas de Gabriel Marcel la pente escarpée de la recherche, il nous sera facile de redescendre rapidement l'autre versant, celui des exposés, bien qu'ils affectent eux aussi l'allure sinueuse d'une exploration, d'un cheminement par des lacets. G. Marcel ne se contente pas de monnayer des pensées déjà stockées. Cependant l'exploration est en grande partie une exploitation. A l'usage de ses auditeurs, dans la conférence sur la fidélité créatrice (31), il reprend la critique du phénoménisme et, inversement, celle de son antithèse, qu'il appelle ici la constance. Tout en soulignant les méfaits de l'attitude « instantanéiste », il n'est pas pénétré de « l'importance d'être constant » et, malgré le cri d'Hermione, il n'assimile pas la constance à la fidélité, pas plus qu'il n'identifie dans *Homo Viator* l'obéissance et la fidélité (32). Un ami constant n'est pas encore un ami fidèle. La fixité de la constance par exemple dans l'appartenance à un parti, peut avoir des conséquences désastreuses. C'est pourquoi l'article de *Homo Viator*, interdit en 1942 par la censure de Vichy, est si prudent et cauteleux tant pour le « devoir d'obéissance » que pour le serment de fidélité : en un temps où l'obéissance pouvait confiner à la servilité, où la fidélité risquait d'être galvaudée, il valait mieux restreindre leur aire d'application, limiter l'inconditionnalité à la foi (33).

Pourtant la constance, tantôt caricature, tantôt ébauche de la fidélité, pose un problème délicat s'il s'agit du cas crucial du mariage. Une union conjugale réduite à la constance doit-elle être dissoute ? Est-elle dénuée de signification ? Gabriel Marcel ne se hâte pas d'en convenir. Il ne conteste pas qu'il y a des couples morts comme il y a des âmes mortes et, s'il n'inclut pas dans sa réflexion, sans doute par peur du sacrilège, l'hypothèse de l'infidélité proprement dite, son théâtre prouve assez qu'il l'envisage lucidement. Néanmoins il ne s'en tient pas au constat d'échec sans plus. L'union sauvée dans les apparences répond à la nature du lien, au serment initial. Et là on doit proclamer bien haut que

les individus sont transcendés. Le journal le découvrait déjà, c'est la relation qui est invulnérable, « toute fidélité s'édifie sur un rapport senti comme indéfectible » (34). Jurer fidélité, c'est mettre ce rapport constitutif au-dessus de toute attache et de l'injure du temps. Certes, humainement la déception est toujours possible et le temps corrode les plus beaux sentiments. Toutes les femmes ne sont pas Pénélope (dont Alain Peyrefitte, auditeur du philosophe, a retracé si joliment le mythe), Andromaque ou Grisélidis, tous les amis Pylade, Achate ou Eckart. Qui n'a connu de ces fiancé(e)s au caractère en or qui, l'âge venant, se sont transformé(e)s en tyrans domestiques ? Même sans aller si loin, l'épreuve de la présence n'a pas toujours le sens que G. Marcel lui attribue. Mais c'est la raison d'être du serment, du sacrement, que de dépasser à jamais les éventualités ruineuses, tout en fournissant le moyen d'y parer. Assurément, du dehors il est mystérieux que l'époux reste une vie entière conjoint à une « haridelle exsangue » (35) — expression où pointe furtivement la verve comique du philosophe (comme le « binoclard ensoutané » de *Mon temps n'est pas le vôtre*). Peut-être, en effet, le mérite est-il immense. Mais que savons-nous de leur intimité, que savons-nous de la fraîcheur d'amour qui continue à sourdre de la foi jurée ? Ici reparait le thème de la fidélité créatrice, fidélité mutuelle, fidélité absolue. La capacité créatrice est bien plus que l'ingéniosité et les petites attentions. Créer, pour la fidélité, c'est littéralement recréer, renouveler, substituer au Moi étanche et opaque un autre Moi poreux et accueillant. Cela suggère à la réflexion de récupérer dans sa teneur authentique la fidélité à soi-même. L'exemple de l'artiste est une indication (36). Une fidélité vivante à soi-même, protectrice de l'intimité personnelle, apprend paradoxalement à s'ouvrir, à sympathiser à l'intériorité d'autrui (37). Davantage encore : ma « parcelle de création » ne s'éveille peut-être que par l'amour, ma présence à moi-même est suscitée, avivée par le mystère de la présence d'autrui, ma fidélité à moi-même est seconde par rapport à la fidélité à autrui et, en définitive, conditionnée par elle. La fidélité est révélatrice (38). Ce qui est premier aussi dans mon « univers personnel » (39), c'est l'universel, la « co-présence », le « Nous concret, ouvert » que nous formons toi et moi (40). L'échange créateur de deux êtres, créateur d'un nouvel être, G. Marcel l'appelle, nous le savons, la perméabilité (41). La conscience fidèle est donc à l'opposé d'une conscience hermétique et orgueilleuse de son autonomie. Elle crée et se crée dans l'humilité, l'humilité est le talisman des cœurs fidèles (42), c'est pourquoi elle se fait aider par le serment, c'est-à-dire par la conscience du sacré. Elle se lie par un lien absolu, connaissant sa faiblesse, mais « s'exhaussant par cet acte même » (43). A ce prix elle est une fidélité absolue.

(29) *Le seuil invisible* (1914) p. 383.

(30) *RI*, p. 195-198 (*L'Iconoclaste*), *DH*, p. 74-77 (*L'Iconoclaste*), 79-87 (*Un juste*).

(31) *RI*, p. 192-225. (32) *Homo Viator* (*HV*), p. 173-185. (33) *id.*, p. 183.

(34) *RI*, p. 213. (35) *id.*, p. 212. (36) *HV*, p. 178-180. (37) *id.*, p. 181.

(38) *id.*, p. 182. (39) *id.*, p. 181-182. (40) *DH*, p. 94-95.,

(41) *RI*, p. 234. (42) *HV*, p. 183. (43) *ibid.*

La fidélité absolue, vouée absolument, ne s'engage que dans le recours absolu et donc dans l'humilité (44) : le serment est alors « la digue la plus résistante qui soit à tout ce qui en moi tend au relâchement et à la dissolution » (45). En moi et au dehors, car « le processus de désacralisation... s'accélère » (46). De là il ressort qu'une fidélité absolue, dédiée à toi, dans les fluctuations des jours changeants, ne s'assure et ne se comprend que dans la fidélité absolue à Dieu, sur le fond de la fidélité absolue à Dieu, c'est-à-dire de la Foi (47). De la Foi pressentie, invoquée, attestée, elle reçoit son essence et son éclaircissement, son « poids ontologique » (48) et surtout cette « lumière qui l'allège et le rend moins statique » (49). Seule la foi peut être inconditionnelle et par conséquent conférer l'absoluité à nos fidélités, dans la foi s'ouvre un « crédit infini » (50), autre nom de l'Espérance et du démenti impossible. La foi espérante, qui est la fidélité par excellence, « nous rendant toujours plus activement perméables à la Lumière par laquelle nous sommes au monde » (51), nous destine à la confiance inouïe qui s'emporte par-delà la mort. Ainsi la jonction de l'humain et du spirituel est consommée, les lignes d'une pensée foncièrement théologique convergent, et après avoir longtemps longé les vérités de la vie chrétienne sinon du dogme révélé, la recherche philosophique s'y raccorde et s'y ajuste.

Nous avons laissé parler Gabriel Marcel et nous n'aurons pas l'outrecuidance d'en dire plus que lui. Il est superflu d'expliquer combien sa doctrine de la fidélité créatrice est remplie de rappels salubres. Dans la conjoncture de la civilisation dont lui-même a vu s'accumuler les signes alarmants, comme dans la situation actuelle de l'Eglise, ses rappels ne sont devenus que plus urgents. Car s'il pouvait écrire dans *Homo Viator* que la fidélité était une vertu décriée et méconnue (52), elle a continué à se dégrader et à perdre sa signification. Elle se confond dans la réprobation avec les valeurs d'abnégation et d'humilité qui manquent d'attirance et d'éclat bien sûr. Il est vrai que, comme toujours, on réagit contre des abus antérieurs. Mais G. Marcel a d'avance dénoncé ces abus, et surtout il a en quelques mots démonté les sophismes qui aujourd'hui courent les rues et dévoient les consciences que l'on croyait prémunies et aguerries. L'« essai pré-conjugal » (53), l'hypocrisie de l'amour durable et l'autre hypocrisie de la vie conjugale sans amour senti, le divorce comme constat d'échec, ou dans un autre domaine, l'engagement aveugle, l'hégémonie de la raison partisane, la soumission des personnes au principe et à la cause, le culte de la personnalité... C'est à une reconversion de mentalité que nous sommes conviés, il n'est jamais trop tard pour nous rapprocher des grandes âmes et pour respirer

dans leur « biosphère spirituelle » (54). Mais quand on voit combien la mentalité profane et séculière a déteint sur l'Eglise, combien la désaffection et la perte du sacré sont flagrantes, les chrétiens les premiers auraient à tirer profit de celui qui, il y a peu de temps encore, était en France leur moniteur écouté. Entre la sclérose et la révolution, entre une fidélité qui n'est plus créatrice à force de fidélité et une création qui n'est plus fidèle à force de créativité (55), il nous trace un chemin exigeant mais exaltant, la route même de l'espérance. La fidélité créatrice, dans son paradoxe vécu et fervent, c'est ce que l'on appelait autrefois la tradition. Et l'Eglise catholique a conservé pour ses baptisés rassemblés le beau nom de fidèles.

Xavier TILLIETTE, s.j.

(44) *RI*, p. 217. (45) *HV*, p. 183. (46) *DH*, p. 102.

(47) *RI*, p. 218 ; *HV*, p. 183.

(48) *DH*, p. 103. (49) *id.* p. 93. (50) *RI*, p. 218.

(51) *id.* 225. (52) *HV*, p. 177. (53) *RI*, p. 212.

(54) *HV*, p. 182.

(55) C'est cette fidélité, proche parente et même soeur jumelle de l'infidélité, que préconise l'opuscule de Pierre de Loch, *Les risques de la fidélité* (Desclée-Cerf, 1972), en exagérant la tendance de l'ouvrage collectif *Engagement et fidélité* (Cerf, 1970). D'une teneur tout opposée est le sobre livre, au titre semblable, de Vincent Berning, *Das Wagnis der Treue*. Gabriel Marcell Weg zu einer Konkreten Philosophie des SchSpferischen (K. Alber, 1973). Voir en particulier p. 235-239, 323-324.

Xavier Tilliette, né en 1921 à Corbie (Somme). Etudes secondaires au collège de l'Immaculée Conception de Laval. Entré au noviciat à Laval en 1938. Ordination à Fourvière en 1951. Rédacteur aux *Etudes* (1957-61 ; 1964-70). Chargé de cours à l'Institut Catholique depuis 1969. Docteur-ès-lettres (philosophie) en 1969. Chargé de cours à l'Université Grégorienne depuis 1972. Réside à Chantilly depuis 1970. Publications : *Karl Jaspers* (1960) ; *Jules Lequier ou le tourment de la liberté* (1964) ; *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 vol. (1970). *Maurice Merleau-Ponty* (1970) ; *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen* (1974).

André - A. DEVAUX :

Pour Anne-Marie, Nicole-Charlotte
et Véronique, mes filles

La vertu la plus rare

Charles Péguy

« Ce plus beau de tous les mots : fidélité
» (*La Thèse*).

« La vertu qui est devenue la plus rare dans
les temps modernes : la fidélité » (*Courrier
de Russie C.Q., VII-5, 19 septembre 1905*).

Dans l'aventure politique, littéraire et psychologique de Péguy, la fidélité n'est pas une vertu parmi d'autres, mais la dimension fondamentale d'une vie qui s'adonne à l'espérance que Dieu met en l'homme.

PEGUY n'a guère cessé, tout au long de sa vie, de se voir comme un *homme assiégé*, responsable d'une citadelle à défendre contre des assaillants inquiétants par le nombre comme par la perversité : l'armée des démagogues. L'instrument des sorties victorieuses qu'il tenta et, parfois, réussit fut toujours la fidélité entendue comme la volonté de coller au réel lui-même, appauvri, desséché, trahi par tous ceux qui rêvent de lui substituer leurs constructions et leurs artifices. Opposer le Péguy chrétien au Péguy socialiste n'a point de sens, dès lors que l'on a compris que l'être de Péguy se confondait avec cette fidélité essentielle à la vie dans son jaillissement de source. Ses fidélités particulières dérivent toutes d'une fidélité centrale qui met en cause sa philosophie tout entière, héritée certes de Bergson mais transmutée en une originale vision du monde et de l'homme en ce monde.

Au cœur de cette vision règne l'idée que la réalité, transcendante à la vérité analytique, est *organicité vivante*, perpétuel « jeu de repousse » (1), « ressourcement incessant ». Mais, en chacun de nous, ce mouvement d'infinie fécondité de la nature est traversé par le mouvement contraire du *temps*, qui est

(1) *La thèse*, Gallimard, 1955, p. 219.

« constante, croissante flétrissure » (2). L'expérience humaine est fondamentalement « déperdition, décroissement » (3). Ainsi se croisent les deux axes déterminants de toute vie d'homme : l'axe vertical de l'éternité, de la race, du racinement, et l'axe horizontal du devenir historique. Le présent, « l'infatigable présent, s'avancant sur un immense front horizontal, perpendiculairement se meut sur l'immense ligne verticale » (4). Le propre de l'événement est de toujours descendre, mais le redressement demeure à chaque instant possible à l'homme, au prix d'un énergique ressourcement dans « la force de sa race, la force de son essence et l'imperturbable ascension de sa sève » (5).

Quel est donc le statut de la fidélité dans une telle conception de l'univers humain ? Elle ne peut se confondre avec une paresseuse adhésion à un mouvement temporel uniforme qui serait progression régulière, tranquille évolution : « rien d'acquis n'est acquis pour éternellement » (6). En revanche, l'éternité est toujours présente au cœur du temps et la promesse est sœur inséparable de l'inquiétude. Le modèle sur lequel semble bâtie la réalité est celui de *l'arborescence* riche de virtualités indéfinies : « la nature arborescente abandonne à son destin de stérilité la cime agonisante ; elle fait une subsomption, une intussusception, une absorption, une reprise ; elle reprend plus profondément ; un nouveau bourgeon naît, au-dessous du premier ; souvent très loin au-dessous, aussi loin au-dessous du premier qu'il est nécessaire pour atteindre à des sources de sève demeurées vives ; un nouveau bourgeon, plus bas, un nouveau bourgeon sourdement perce la dure écorce, un bourgeon venu de l'intérieur et du profond du dedans durable de l'arbre, émissaire secret » (7).

L'humanité, elle-même portion de la nature, « procède organiquement, selon une méthode, selon un rythme organique ; particulièrement elle fait des poussées qui donnent sensiblement un rythme végétal, arborescent » (8). L'être du monde et l'être de l'homme sont pareils à la « tige végétale qui a organiquement toujours présente la mémoire organique de l'épi temporel qui viendra » (9). C'est à cette *mémoire prospective* que s'apparente la fidélité vraie, prête à abandonner les rameaux morts pour livrer passage à ce qui veut naître. Comme la création, elle ne connaît pas de repos : elle est précisément *créatrice*. La pire des amnésies, en effet, est l'amnésie du futur. Aussi la fidélité est-elle bien plus tournée en avant qu'en arrière, mais elle n'oublie jamais la souche initiale, car il n'y a de révolution féconde qu'enracinée dans une tradition.

Une telle fidélité organique réclame l'union de la connaissance et de l'action, puisqu'une « connaissance intellectuelle, supposée, imaginaire, n'étant pas action, n'est rien, n'est pas même connaissance » (10). Elle est effort pour « se modeler sur la mouvante, sur la changeante, sur la sans doute quelquefois,

(2) *Le mystère des Saints innocents*, Gallimard, 1929, p. 173. Cf. *Un poète l'a dit*, Gallimard, 1953, p. 83 : « tout le temporel passe, décline, fait son temps » et *Deuxième Elégie XXX*, Gallimard, p. 103 : on descend et on ne remonte jamais ».

(3) *Ibid.*

(4) *Un poète l'a dit*, p. 138. Cf. *Par ce demi-clair matin*, Gallimard, 1952, p. 155 : « Toute l'essence est dans la sève qui monte de la race ».

(5) *La Thèse*, p. 168.

(6) *Note conjointe*, Gallimard, 1935, p. 283.

(7) *L'esprit de système*, Gallimard, 1953, pp. 177-178.

(8) *Deuxième Elégie XXX*, p. 17. Cf. *L'esprit de système*, p. 179 : « toutes humanités arborescent ».

(9) *Un poète l'a dit*, p. 164.

(10) *Ibid.*, p. 123.

souvent sournoise réalité » (11), - sournoise parce que les apparences en dissimulent le surgissement. Ce que Péguy a, par-dessus tout, aimé dans le bergsonisme, c'est qu'il fut « un effort pour conduire la raison à l'étreinte de la réalité, à la source même de l'être » (12). La sociologie durkheimienne, au contraire, est essentiellement « infidèle », dans sa volonté de substituer au « réel comme il nous est donné », un monde inventé, mathématiquement forgé. La fidélité n'a pas de pire ennemie que l'habitude, qui est « endurcissement », « encrassement » dans le tout fait. Fidèle est le *chroniqueur* qui s'évertue à être simplement « le témoin de l'être et de l'événement » (13), le peintre de « ceux qui sont », - un Saint-Louis, une Jeanne d'Arc - puisque « toute la question est de l'attachement et de la fidélité que nous avons à ces grands modèles. Fidèle est le *classique* qui, à la différence du romantique, dit bonnement ce qu'il a à dire et n'écrit point entre les lignes. Fidélité est donc, avant tout, loyauté.

La disgrâce centrale du monde moderne, caractérisée par son « amnésie de, l'éternel » (14), est d'avoir perdu d'un même mouvement ces « trois qui marchent ensemble, la première, la fidélité, la liberté » (15). L'ingratitude, sous toutes ses formes, devient comme le rite d'institution de ce monde. A la fidélité s'oppose directement « l'esprit de système », car « c'est un homme qui méprise la réalité, ce grand monsieur le systématique » (16), le membre patenté du triste « parti intellectuel » où l'envie, la jalousie et l'ambition se liguent pour renier même ceux à qui l'on doit le plus, comme Brunetière en fit la pénible expérience (17). Infidèle et ingrate, l'attitude spontanée du « monde moderne », qui consiste à jouer sur plusieurs plans en même temps, à reprendre d'une main ce que l'on a donné de l'autre, à vivre dans la duplicité (18).

En revanche, rien ne serait plus faux que de s'imaginer que la fidélité est raideur, crispation sur l'acquis. Tout au contraire, « la raideur est essentiellement infidèle et c'est la souplesse qui est fidèle » (19). Soucieuse d'épouser le réel, elle est infiniment exigeante, voire contraignante. De même que « les méthodes souples, les logiques souples requièrent un esprit perpétuellement tenu à jour, un esprit perpétuellement pur », de même « ce sont les morales souples qui exigent un cœur perpétuellement tenu à jour. Un cœur perpétuellement pur » (20). De toutes les raideurs qui menacent de scléroser l'homme contemporain, la plus implacable et la plus dommageable est certainement celle de *l'argent*, dieu du monde moderne et véritable « antéchrist » (21), qui condamne le présent par peur du risque et de l'aventure, au nom d'un avenir

(11) *Ibid.*, p. 189. Cf. *Note conjointe*, B, p. 1338 : « Parlez-moi surtout d'une certaine fidélité la réalité que je mets au-dessus de tout ».

(12) *Note sur M. Bergson*, dans *Note conjointe*, p. 49. L'infidélité contraire consiste à prendre l'histoire pour l'événement, la carte pour le terrain, la géographie pour la terre » (*ibid.* p. 282)

(13) *Un nouveau théologien*, B, p. 1023. Tout différent est l'historien acharné à « mettre en fagots *Par ce demi-clair matin*, p. 221 les arbres de la forêt.

(14) *Deuxième Éloge XXX*, p. 12.

(15) *Un poète l'a dit*, p. 170. Cf. *L'esprit de système*, p. 208 : « (cet) irrespect irrémédiable de la réalité, qui fait tout le combisme ».

(16) *L'esprit de système*, p. 15.

(17) Cf. *L'argent suite*, B., p. 1123 : « le seul Bédier lui demeura fidèle ».

(18) *Par ce demi-clair matin*, p. 123.

(19) *Note conjointe*, p. 52.

(20) *Ibid.*, p. 53.

(21) *Ibid.*, p. 273.

imaginaire. L'économie et l'épargne singent la fidélité, mais ne sont que morose « amortissement ». La fidélité, c'est la « libéralité du cœur » (22).

Plus précisément, elle coïncide avec la qualité que Péguy prisait le plus au monde : *l'exactitude*, « la fine exactitude hellénique » (23), l'acribie. Ce souci de l'exactitude fait la lourdeur du « solitaire philosophe », « homme de station », qui n'hésite pas à s'arrêter « aux difficultés des routes, aux impossibilités de la route » (24). Ce même souci de l'exactitude caractérisait « l'ancien travail », le travail artisanal des matières naturellement nobles que sont la pierre et le bois, où, de l'homme à la matière il y avait « une fidélité à garder, sous astreinte, une fidélité obligatoire, inéluctable, une obéissance » (25). La récompense de ce respect absolu de « la seule sainte réalité » (26), c'est la conquête de la *compétence* qui fait qu'un homme parvient à communier avec la force de vie qui ne cesse de sourdre en nous et autour de nous. Seul, le fidèle *s'y connaît* dans la vie.

C'est dans ce « climat » de la fidélité attentive, exacte et compétente que s'est passée la vie entière de Péguy. Or cette vie n'a rien perdu de sa vertu inspiratrice en raison des trois fidélités principales qui en structurèrent le cheminement : fidélité à soi-même, dont il disait lui-même, à propos de son ami et « patron » Bernard Lazare, qu'elle est bien « l'essentiel » (27) ; fidélité au « mystique » contre le « politique » ; fidélité à Dieu et à la catholique Eglise.

La *fidélité à soi* est, d'abord, fidélité à l'enfant que l'on a été, que l'on est toujours, parce qu'en lui se concentrent les enseignements des « mystérieux commencements » (28), dans « l'innocence première qui est tout » (29). Elle est du même coup fidélité à la jeunesse de « l'appétit métaphysique » si naturel à l'enfant. Or, « on ne sait plus où l'on va si on est loyal, si on est probe, si on veut suivre, si on suit fidèlement les modalités, les modulations de la réalité » (30). La fidélité est disponibilité, mais dans la constance d'un choix existentiel à faire et à refaire quotidiennement, avec l'intime certitude d'une vocation singulière à remplir. Elle reste donc imprévisible aventure.

Par suite, le parcours de la fidélité est inévitablement accidenté, car la fidélité véritable implique une infidélité résolue à tout ce qui peut détourner l'homme des valeurs positives librement et juvénilement élues. Ainsi, « l'homme qui veut demeurer fidèle à la vérité doit se faire incessamment infidèle à toutes les incessantes, successives, infatigables, renaissantes erreurs. Et l'homme qui veut demeurer fidèle à la justice doit se faire incessamment infidèle aux injustices inépuisablement triomphantes » (31). « L'honnête homme » doit accepter

(22) *Victor-Marie comte Hugo*, Gallimard, 1934, p. 162.

(23) *L'esprit de système*, p. 288.

(24) *Deuxième Éloge XXX*, pp. 64-65.

(25) *Ibid.*, p. 30.

(26) *L'esprit de système*, p. 207.

(27) *Notre jeunesse*, B, p. 557.

(28) *Par ce demi-clair matin*, pp. 89-90. Cf. *La thèse*, pp. 167-168 : « la force native et ratinée, la force originelle originaire

(29) *Le mystère des saints innocents*, p. 170.

(30) *Victor-Marie*, p. 58

(31) *De la situation faite à l'histoire*, A, 1024.

de passer pour un renégat aux yeux de celui qui a pris son billet au départ et ne regarde plus comment le train va. Cette même décision d'intrépide fidélité peut dramatiquement obliger à prendre le parti de ses pères antérieurs contre son père immédiat (32).

Se retournant en arrière, en 1911, Péguy pouvait fièrement dire : « nous ne renierons jamais un atome de notre passé » et même : « nous n'avons point eu un point de rebroussement » (33). Il avait le sentiment d'avoir toujours suivi « la même voie droite » (34), mais dans le sens vertical de *l'approfondissement* qui lui permit de reconnaître, en son adhésion au « socialisme jeune » des années 90 et en son ardente défense de Dreyfus, une « préfidélité invincible aux mœurs chrétiennes » et « aux plus profonds enseignements des Evangiles » (35). Lentement, difficilement, comme chacun de nous, Péguy a trouvé l'être qu'il est : « un bon Français de l'espèce ordinaire, et vers Dieu un fidèle et un pécheur de la commune espèce » (36). Toute sa vie de militant et d'écrivain, il la reliait à cette « obstinée, toute naturelle, toute allante préfidélité secrète » qui lui « constituait une paroisse invisible » (37) dans le temps où, extérieurement, il se croyait devenu étranger au christianisme. Sa « préfidélité » devait le conduire d'un *amour implicite* de Dieu à l'amour explicite. Là encore, « les tenaces aïeux paysans, vigneron » (38) avaient eu le dessus ! Ceux-ci avaient été par avance fidèles à leur descendant comme, celui-ci leur était fidèle dans la fibre de son être.

Cette foncière fidélité à soi-même commande les deux fidélités corollaires que sont la fidélité dans l'amitié et la fidélité dans l'amour. Péguy fut éprouvé dans l'une et dans l'autre d'une manière particulièrement grave, mais il tint bon. Avec ses amis véritables, -un Louis Baillet, un Bernard Lazare, un Joseph Lotte -, il vécut « une fidélité entière dans une liberté entière », à la française, s'obligeant à rompre, au contraire, avec ceux qui trahissaient, car « comment demeurer fidèle à celui qui se trahit lui-même et qui n'est pas fidèle à lui-même et à sa propre institution ? » (39). A sa femme, Charlotte-Françoise, il voua, contre vents et marées, « une fidélité plus forte que la mort » (40), ne voulant point d'une « amour soudoyée », qui puisse jamais le remettre « au chemin d'allégeance ». Seul est véritablement libre en effet, l'homme fidèle éventuellement capable de préférer l'honneur au bonheur (41), car celui « qui a seulement conçu la pensée d'être infidèle a déjà commis le péché » (42).

Mais il est une *fausse fidélité* qui n'est que servile conservation. La fidélité à un maître, par exemple, est exposée à la stérilité, si elle ne s'accompagne pas

(32) *L'argent suite*, B, p. 1160.

(33) *Un nouveau théologien*, B, p. 997.

(34) *Un nouveau théologien*, B, p. 1052.

(35) *Ibid.*, p. 1053.

(36) *Clio*, Gallimard, 1932.

(37) *Un nouveau théologien*, B, p. 1053.

(38) *Victor-Marie*, pp.18-19. Cf. *Note conjointe*, p. 74.

(39) *Note conjointe*, p. 160. Tout au contraire, Bernard Lazare faisait « un exercice mystique de cette fidélité qui est au coeur de l'amitié » (*Notre jeunesse*, B, p. 555).

(40) *Prière de demande*, dans *Les Tapisseries*, Gallimard, 1962, p. 168. Cf. *Clio*, B, p. 438: « toutes les entrées dans tous les états sont acquises, sont définitives », singulièrement « l'entrée dans l'état de mariage ».

(41) Cf. *Quatrain*, dans *La Ballade du coeur*, éditée par Julie Sabiani, Klincksieck, 1973 : « Laisse là ton bonheur /Sot que tu es /C'est assez que l'honneur /Te soit resté ». Cf. *Eve*, C, p. 731.

(42) *L'esprit de système*, p. 219. Cf. *ibid.*: « Qui est infidèle en esprit a déjà commis l'adultère dans son coeur, est infidèle *en fait* ».

d'une saine indépendance de l'esprit, qui mène à « continuer la pensée du maître dans son propre sens » (43). Et peut-être même faut-il aller plus loin, « peut-être même la plus fidèle de toutes les fidélités serait-elle de transporter la pensée du maître, de la transférer, de la transcrire dans un autre langage » (44). Ainsi fit

Péguy à l'égard de Bergson pour qui il ne cessa de nourrir une exigeante « piété filiale », tout en important l'esprit du bergsonisme en des régions délaissées par son auteur.

Il est vrai que la *fidélité de l'esprit* ne coïncide pas nécessairement avec la *fidélité du coeur* : Péguy, en 1913, déclare que ses maîtres laïques d'autrefois ont gardé son coeur et sa « confiance », alors qu'il a totalement repoussé leur métaphysique positiviste inavouée et que ses maîtres ecclésiastiques, eux, ont gagné définitivement son intelligence sans obtenir, par leur faute de caractère, ni son coeur, ni sa « confiance » (45). A l'opposé du « moderniste », d'esprit ou de coeur, le fidèle ne dilapide pas son héritage, mais il aspire à faire de celui-ci une métamorphose, un renouvellement. Dans l'exercice de la fidélité joue une essentielle réciprocité entre *l'ouvrier* et le *travail*, car « l'ouvrier fait le travail, le travail fait l'ouvrier » (46) et la « représentation » du réel fonctionne exactement tant qu'« une paille d'infidélité » ne se glisse pas « dans le miroir de la représentation » (47). « Que la fidélité aille de l'ouvrier au travail, ou que du travail elle revienne à l'ouvrier, la représentation joue également, également fidèle » (48). La fidélité est, par nature, fidélité éternelle. Se dire « fidèle quelque temps » est une contradiction dans les termes. On est fidèle ou on ne l'est pas; on est fidèle totalement ou on ne l'est pas du tout (49).

UNE telle détermination devait incliner Péguy à opposer sans relâche *mystique* à *politique*, quitte à se faire traiter de « traître » par tous ceux qui, consciemment ou inconsciemment, laissent se dégrader en politique l'élan mystique de leur jeunesse. De même que toutes les fidélités procèdent d'une « fidélité de fond » (50), toutes les adultérations des mystiques procèdent d'une même soumission de fond au « jeu de la politique » qui consiste toujours à « se servir » au lieu de « servir ». En définissant Péguy comme « un anarchiste qui a mis de l'eau bénite dans son pétrole », Lavisie « bafoue ensemble et la mystique révolutionnaire et la mystique chrétienne » (51). Comme toutes les fidélités se tiennent, toutes les mystiques se tiennent et, si elles doivent reflourir, un jour, c'est ensemble que « la républicaine et la chrétienne » reflouriront, dans la fidélité plénière à la vocation même de la France.

(43) *L'esprit de système*, p. 26.

(44) *Ibid.*

(45) *L'argent*, B, p. 1067.

(46) *L'esprit de système*, p. 251.

(47) *Ibid.*, p. 252.

(48) *Ibid.*

(49) Cf. *L'esprit de système*, p. 219 : « Toute infidélité au réel, à peine ayant reçu le plus petit commencement d'exécution, à peine espérée, à peine pensée même, ce qui est toujours un commencement d'exécution, est pour nous infinie, éternelle, une infidélité, un crime infini, éternel. On ne peut, selon nous, manquer à la réalité que de tout et de toujours ».

(50) *Note conjointe*, p. 137.

(51) *Un nouveau théologien*, B, pp. 888-889.

Péguy n'a jamais voulu séparer, en effet, les « deux puretés de son enfance » (52), tout en distinguant soigneusement les plans.

Par « politique », Péguy entend « le monde de ceux qui ne croient à rien, pas même à l'athéisme, qui ne se dévouent, qui ne se sacrifient à rien » (53). Le monde moderne est « politique » de part en part, puisque sa marque la plus profonde est « une affreuse indigence, une affreuse pénurie du sacré » (54). Ce qui fait la fidélité, c'est, au contraire, le sens et le goût du sacré, le refus de la confusion des valeurs. Or, il y a confusion si l'on oublie que la loi d'usure et de vieillissement qui vaut pour notre monde naturel, ne vaut pas pour le surnaturel : « l'éternel et le sacramentel est et demeure égal et le même » (55), car tout y recommence sans fatigue, dans un perpétuel présent : « l'éternité seule est saine et pure » (56). C'est à elle que nous devons notre première fidélité.

Pourtant la fidélité mystique à la source de l'être n'entraîne aucun *quiétisme* : « demander la victoire et n'avoir pas envie de se battre, je trouve que c'est mal élevé » (57), s'écrit le soldat Péguy. Il faut se battre, mais lucidement. La fidélité à la vérité d'une doctrine petit imposer ruptures et discontinuités. Le socialisme français, selon Péguy, s'est fourvoyé parce qu'il a cru pouvoir s'édifier en continuité avec le monde moderne, alors qu'il aurait dû tourner le dos à ce monde du « politique » triomphant, pour préserver le noyau mystique qui faisait sa grandeur.

En ce domaine, la ressource de la fidélité ne peut être que de fouiller sous les couches accumulées du « politique » pour « retrouver le peuple », tel qu'il était « avant l'envahissement de la politique, parlementaire, et l'invasion du primaire, le peuple comme il demeure sensiblement intact » (58). Le fidèle par excellence, c'est le génie qui communique aux forces élémentaires et natives de son peuple, c'est le révolutionnaire qui puise son énergie constructive dans la mise au jour d'une nappe de réalité qui a été recouverte mais demeure prête à couler, si le pic l'attaque au bon endroit. Il y a une évidente complicité entre la *géologie* et la fidélité. Si seulement « les honnêtes gens (étaient) fidèles à l'honnêteté comme la médiocrité est fidèle à la médiocrité » (59), le monde se porterait mieux. Et tant pis si nos actions bonnes apparaissent comme sottises aux yeux des habiles : ce sont ces non regrettables « sottises de foi » (60) qui grandissent une vie et fomentent un salut !

La « directitude » a été l'arme de Péguy en toutes ses batailles parfois furieuses. Le sacré est en péril : « aussitôt que la main ne soutient plus, la muraille tombe. Aussitôt qu'une pesée ne pèse plus, la contre-pesée avance » (61). Il

(52) *L'argent*, B, p. 1064. (53) *Notre jeunesse*, B, p. 506.

(54) Durel, dans *L'Eve de Péguy* d'Albert Béguin, Labergerie, 1948, p. 221.

(55) *L'argent suite*, B, p. 1235. Par suite « il est donné plusieurs fois à l'homme de faire son salut » (*A nos amis, à nos abonnés*, C. Q., X-13, B, p. 49).

(56) *Clio*, B, p. 115.

(57) *L'argent suite*, B, p. 1188-1189. Cf. *ibid.*, p. 1214 : « il ne suffit malheureusement pas d'être catholique. Il faut encore travailler dans le temporel, si on veut arracher l'esprit aux tyrannies temporelles ».

(58) *L'esprit de système*, p. 255.

(59) *L'argent*, B, p. 1081.

(60) *La thèse*, p. 113. Cf. *Victor-Marie*, p. 224 : « actions de tremblement, actions de fièvre et de frémissement ».

(61) *Note conjointe*, p. 298. Cf. *ibid.*, p. 287 : « il faut toujours s'occuper de la muraille. Et il faut toujours s'occuper de la main. Si on ne s'en occupe plus, la muraille (re)tombe ».

s'agit de choisir son camp : *l'entreprise* ou la *sécurité*, le travail ou la démission, l'inquiétude ou l'habitude. Toute dégénérescence provient d'une faute de mystique : l'intuition vive du fondateur se durcit en règle mortifère. En tant que mystique, le *dreyfusisme* contenait « la matière de l'instauration d'un monde » (62). En tant que mystique, le *socialisme*, « pur, grave, un peu enfant », que Péguy a connu et aimé, aurait pu donner un « deuxième monde chrétien » (63). La déchristianisation ou l'inchristianisation, « temporaire » (64), de la France et du monde est une suite du dérèglement de l'ajustement mystique spécifiquement chrétien entre temporel et éternel, charnel et spirituel. Aussi faut-il lutter sans répit et sur tous les fronts, si l'on ne veut pas que la « loi du désaisissement universel de la mystique par la politique » (65) se change en inéluctable fatalité.

Attaqué de toutes parts, en ce monde « moderne » et « politique », le chrétien a la mission de tenir coûte que coûte « le poste de solitude ». Or, « rien n'est aussi beau qu'une fidélité dans l'épreuve, rien n'est aussi beau que le courage dans la solitude » (66). D'être constamment contrebattues, « battues imbattables » (67) « nos fidélités modernes - chrétiennes baignant dans le monde moderne - ont reçu, ont obtenu une exaltation, une nourriture, un perpétuel avivement » (68). Nous voilà plus que jamais responsables du maintien dans le monde de « l'idée du règne de Dieu » (69). L'infidélité, le reniement modernes ne sont que lâcheté : « Honte à celui qui renierait sa foi pour ne pas donner dans le ridicule, pour ne point prêter à sourire, pour ne point passer pour un imbécile » (70). Rien n'est plus désolant que certain « besoin de la nouveauté » pour la nouveauté, aggravé du désir de « ne pas paraître ce que l'on est » (71). Surgit, alors, la grande nostalgie péguyste : « si les curés s'étaient astreints, et limités à leur ministère, le peuple des paroisses serait encore serré autour d'eux » (72). La fidélité XV^e siècle reste la préférée de Péguy.

Dans l'esprit de leur fondateur et gérant, les *Cahiers de la Quinzaine* devaient être « un corps, un foyer de résistance à la démoralisation croissante, à cette défection perpétuelle, à ce désarroi des esprits et des cœurs » (73). Le monde est un vaste système clos où il faut jouer serré : il y va du salut ou de la perdition. Ce monde plein est agencé de telle sorte que tout négatif est « un positif contraire » (74). Aussi « la fidélité aux règles du jeu est-elle la suprême décence ; et la première et l'indispensable et la plus simple décence, quand on pense pour qui,

(62) Deuxième *Élégie* XXX, p. 13.

(63) *Ibid.* Cf. Lettre de Péguy à Madame Favre, 28 août 1913 : « J'étais socialiste en pied. Je voudrais bien être devant Dieu l'être de pureté que j'étais alors ».

(64) *L'argent*, B, p. 1067.

(65) *Victor-Marie*, p. 123.

(66) *Un nouveau théologien*, B, p. 915.

(67) *Ibid.*, p. 912.

(68) *Ibid.*, p. 915.

(69) *Victor-Marie*, p. 117.

(70) *Un nouveau théologien*, B, p. 895. Cf. *Par ce demi-clair matin*, p. 208 : « on aime beaucoup, dans le monde moderne, que les gens qui ont un Dieu en aient un peu honte, qu'ils s'en excusent, comme d'une légère incorrection ».

(71) *Un poète l'a dit*, pp. 198-199.

(72) *L'argent*, B, p. 1083.

(73) *Un poète l'a dit*, p. 251.

(74) *Note conjointe*, p. 297.

devant qui on joue » (75). La fidélité fait la *noblesse* de celui qui ne se rend pas, tant il est vrai que « la destination de l'amour est la même que la destination de l'honneur » (76).

A la limite, la fidélité mystique devient *conformation* au principe qu'elle révère. Chez les Grecs, Hypatie illustre cette fidélité suprême, entendue « en un sens et musical et plastique, en un sens harmonieux, en un sens de résonance et, de ligne » (77), car elle est accord profond, total, avec une âme et une race, celles de Platon. Dans le peuple chrétien, celle qui, aux yeux de Péguy, réalise le mieux cette extrémité de la fidélité est Jeanne d'Arc. Elle trouva « l'infidélité installée au cœur même de France, au cœur de chrétienté-» (78) et, jusque dans son agonie et sa mort apparemment désespérée, « elle est la plus éminente et la plus fidèle et la plus approchée de toutes les imitations de Jésus-Christ » (79). Chez les plus grands — Corneille, Pascal, Rembrandt, Beethoven, Michelet — le *génie* a quelque secrète connivence avec la *sainteté* : « l'inébranlable fidélité du génie » (80) lui permet de rapporter à Dieu les plus beaux fruits que Celui-ci a donnés à la terre. Demeurer fidèle, sur le plan religieux comme sur tous les autres, demeurer *mystiquement fidèle*, c'est continuer de croire en la victoire finale : « la mystique est la force invincible des faibles » (81), qui ont choisi les « armes de Jésus » et rejeté les « armes de Satan ».

C'EST seulement à la veille de son dernier combat temporel, « dans une juste guerre », que Péguy fut délivré de la fièvre obsidionale qui le posséda si longtemps et fort légitimement, à laquelle il ne manquait pas de reconnaître « une tragique beauté », la « beauté de la fidélité dans l'investissement » (82). La grâce lui fut donnée de connaître la fidélité aisée et sereine, celle qui prend la forme d'un *abandon* total à la présence de Dieu dans l'instant présent, — l'instant du passage éternel et « internel » du vieux Dieu toujours jeune.

Péguy a fait, alors, la bouleversante découverte que nos fidélités d'hommes ne sont que pauvres réponses à une fidélité primordiale : la fidélité de Dieu à la terre, à ses créatures. En toutes choses, c'est Dieu qui a pris l'initiative, qui a commencé, qui a fait le premier pas. Nos faibles essais d'imitation de Jésus sont à jamais surplombés par l'immense réussite de l'imitation de l'homme par Dieu en son Incarnation : « tous les sentiments, tous les mouvements que nous devons avoir pour Dieu, Dieu les a eus pour nous, il a commencé par les avoir pour nous » (83). Ayant compris cela, Péguy pouvait oser désormais se faire le

chroniqueur » de Dieu et entrer dans ses vues. L'énergique remontée à contre-courant de toutes les facilités, de toutes les habitudes, de tous les mensonges, l'avait porté jusqu'au courant profond auquel il pouvait enfin s'abandonner : le courant de la grâce de Dieu, fleuve inlassable et pur.

Dieu va fidèlement au-devant de l'homme, mais il faut que l'homme aille, à son tour, au-devant de Dieu : « Quand la grâce ne trouve pas la liberté venue au-devant d'elle, la liberté aussi ne trouve pas la grâce » (84). Dans la rencontre des deux fidélités bien allantes s'épanouit *l'espérance*, qui est la *foi* que Dieu aime par-dessus toute autre. Elle est la « contre-habitude », « la source et le germe », « la vertu du nouveau et du jeune » (85). C'est elle qui anime Péguy lançant à l'infortuné « nouveau théologien », M. Fernand Laudet : « Des pans entiers de christianisme, de chrétienté sont debout aux quatre coins de la terre, de vieilles souches bourgeonnent, et fleurissent et poussent et feuillissent et fructifient partout » (86). La fidélité est pari pour demain. Car il ne se peut pas que e l'opérateur » soit trouvé en-défaut (87) : il saura bien faire la « compensation des quantités spirituelles », que l'homme réduit à lui-même est tout impuissant à obtenir.

Le maître de fidélité, c'est Jésus, qui est le cœur même de la réalité par sa résurrection et qui est venu librement, fidèlement accomplir les Prophéties, car il était libre de ne point accomplir les prophéties » (88). Au *fiat lux* du premier commencement a correspondu le *voluntas fiat* du deuxième commencement, « écho fidèle », et « cette fidélité n'est pas moins, ne va pas moins qu'à être proprement la création du spirituel » (89) grâce au passage par ce « point d'être et de génération mystique » (90) que fut l'annonce faite à Marie.

*« Tout l'ancien testament est une figure, une image d'ensemble et de détail, Très fidèle, très exacte,
(Mais fidèlement inverse, exactement inverse),
Du nouveau testament dans son ensemble et dans son détail » (91).*

La « longue lignée fidèle » des prophètes de l'ancien testament est ainsi : «

*Cette fine, cette grêle,
Cette uniquement fidèle allée de peupliers,
Perdue dans la plaine rase.
Mais le nouveau testament est le solide parc du château » (92),*

car « le bon Dieu a appelé tout le monde, il a convoqué tout le monde, il a nommé tout le monde » (93).

(75) *Ibid.*, p. 137.

(76) *Ibid.*, p. 169

(77) C. Q., VIII-11 (3 février 1907), A, p. 1111.

(78) *Note conjointe*, p. 200.

(79) *Un nouveau théologien*, **B**, p. 1014. Cf. *ibid.*: « cette fidélité est fidèle, suit jusque dans le détail ». *Note conjointe*, **B**, p. 1469 : « une fidélité au jugement, à l'agonie, à la mort de Jésus ».

(80) *Note conjointe*, p. 138.

(81) *Notre jeunesse*, **B**, p. 561.

(82) *Un nouveau théologien*, **B**, p. 913.

(83) *Porche du mystère de la deuxième vertu*, C, p. 241. Cf. *Le mystère des saints innocents*, C, p. 330: l'imitation de l'homme par Dieu a été « poussée jusqu'à l'identité parfaite ».

(84) *Note sur M. Bergson*, dans *Note conjointe*, p. 32.

(85) *Ibid.*, p. 123.

(86) *Un nouveau théologien*, **B**, p. 914.

(87) *L'argent suite*, **B**, pp. 1254-1255.

(88) *Note conjointe*, p. 217.

(89) *Véronique*, **B**, p. 474. Dans *La tapisserie de Sainte Geneviève*, nombre des « armes de Jésus » (*Les Tapisseries*, p. 87).

(90) *Note conjointe*, p. 227.

(91) *Le mystère des saints innocents*, p. 163. Dans la *Note*(p. 227), la race d'Israël et le peuple chrétien sont comme e deux mondes immenses (qui) ne communiquent que par leurs cimes, pouvaient renversées de l'une sur l'autre e.

(92) *Le mystère des saints innocents*, p. 167.

(93) *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, C, p. 26.

La fidélité appelle la *confiance*. Dieu a ses méthodes propres ; il saura bien par quel bout prendre ce monde disgracié dans lequel il nous faut naviguer. Clio ne se gêne pas pour le dire aux hommes que l'angoisse tenaille : « Vous êtes souvent, vous êtes presque toujours infidèles à Dieu. Mais Dieu ne vous est pas infidèle. Ceux que Dieu veut avoir, il les a » (94). Or ce sont tous les hommes qu'il veut avoir et qu'il tremble de perdre. La grâce travaille par « irrésistibles infusions pénétrations impénétrables » (95). La ruse de Dieu est infinie et sa grâce s'insinue où on l'attend le moins : « par elle, la route que l'on avait commencée, on ne la finit pas, et la route que l'on n'avait pas commencée, on la finit » (96). Le monde moderne, en dépit de son indignité, n'est point perdu. Que notre légitime fierté de croyants fidèles ne nous fasse pas oublier qu'un infidèle, toujours capable de repentir et de conversion, « vaut plus que cent, que quatre vingt dix-neuf fidèles » (97) ! C'est avec de l'infidélité que Dieu, mystérieusement, fait de la fidélité, comme l'espérance s'arrange

« Pour faire de l'eau pure avec de l'eau mauvaise,
De l'eau jeune avec de l'eau vieille » (98).

Jésus nous a enseigné la vraie signification de la vertu de fidélité, car « la vertu de Foi, qui est la première des Théologiques, se décompose immédiatement pour ainsi dire en deux grandes vertus, qui seraient la créance, ou foi propre, et la fidélité » (99). L'incrédence est hérésie, l'infidélité est inconstance. Et parce qu'elles sont brutalement ébranlées par les assauts du monde moderne, « nos créances sont des fidélités comme plus fidèles que les fidélités anciennes » (100). Notre foi trouve son unité dans les paroles de Jésus, qui sont « paroles vivantes » dès que nous sommes réellement fidèles, c'est-à-dire conscients que nous avons à :

« Nourrir dans notre coeur,
De notre cœur et de notre sang,
De notre cœur,
Les Paroles charnelles,

Les Paroles éternelles, temporellement, charnellement prononcées » (101).

Nous en avons la co-responsabilité. Terre et ciel ont partie liée : la fidélité à l'une est fidélité à l'autre pour qui a saisi que le christianisme est aussi un fruit de la terre : « *fructus ventris*. Le plus beau, c'est entendu, du monde moderne. Mais de la terre. Car s'il n'était pas de la terre, c'est que l'incarnation n'eût pas été et loyale et totale. Or elle a été, et l'un et l'autre » (102). Le surnaturel n'est nullement « antinaturel ni surtout extranaturel » : il est « un surnaturel naturel et supranaturel, littéralement sur-naturel » (103). La *sanctification* est, c'est

(94) Clio, B, p. 246.

(95) Note conjointe, p. 99.

(96) Clio, B, p. 223. Cf. *ibid.* : « le siècle, ce monde, ce peuple arrivera par la route par laquelle il n'est pas parti ».

(97) Porche, C, p. 245.

(98) *Ibid.*, p. 278.

(99) *Un nouveau théologien*, B, p. 907.

(100) *Ibid.*, p. 910.

(101) Porche, C, p. 227. Cf. *ibid.*, p. 234 : « comme les fidèles se passent de main en main l'eau bénite Ainsi nous fidèles nous devons nous passer de cœur en cœur la parole de Dieu / De main en main, de cœur en cœur nous devons nous passer la divine Espérance ».

(102) Note conjointe, p. 140.

(103) Victor-Marie, p. 89.

certain, un effort pour s'arracher de la terre, mais « avec tous ses racinelements » (104) : elle ne saurait être abstraction de la chair.

Tout de même, s'il est vrai que la *philosophie* est bien la servante de la *théologie*, il faut que « la fidèle servante ne s'élève point contre sa maîtresse et que la fidèle maîtresse ne s'abaisse point contre sa servante » (105). Une double fidélité, seule, peut assurer l'avenir de la pensée. Péguy a désormais trouvé « la cité harmonieuse » qu'à l'aube de sa vie il rêvait, avec un cœur alors plus grec que chrétien. Certes il savait déjà que, dans cette cité, se rassembleraient sans nul dépaysement « tous les fidèles de toutes les anciennes croyances, tous les fidèles et tous les saints de toutes les anciennes religions » (106), car la fidélité nous fait une chaude famille, où le pécheur et le saint éprouvent leur étroite parenté. Mais il sait en outre, maintenant, qu'il n'y a d'authentique fidélité que dans la joyeuse *obéissance*.

Celle-ci se tient à égale distance de la soumission passive et de la révolte stérile. Elle est le consentement actif à la loi de la route, qu'il faut parcourir pour gagner le salut, engagement total dans la bonne direction intuitivement saisie et charitablement balisée par la maternelle Eglise, « infiniment aïeule » (107). A celui qui est fidèle dans l'âme, les « poteaux indicateurs » qui jalonnent la route ne servent pas à découvrir la route à prendre, puisque celle-ci est déjà prise et qu'on la fera jusqu'au bout ; ils servent seulement à procurer « une certaine joie » (108), la joie propre au catholique : « une joie de rite et de communauté, une joie de paroisse » (109), la seule joie qui soit pure parce qu'elle est toute « de gratuité ». La « peine impérissable, mer féconde » (110), n'est plus le « seul refuge » : l'inviolable domaine de la joie s'est ouvert et l'inquiétude est devenue péché. Péguy a enfin obtenu « ce désistement de soi, cet abandonnement au fil de l'eau » (111), qui comble l'âme de ferme douceur. Il peut aller faire sa « prière de résidence » à Chartres et s'ouvrir, plus encore que par le passé, au dialogue avec le protestant, le juif, le païen, puisque « le chrétien ne se définit point par l'étage mais par la communion » (112).

Il sait de science certaine que Dieu est fidèle en tous ses engagements, qu'il ne laissera pas son Eglise « errer », ni « faillir »

« Je m'engage (dit Dieu) autant dans une liturgie que je me suis engagé avec Moïse.

Et que mon fils avec eux s'est engagé sur la montagne » (113),

(104) *Ibid.*, p. 90. Infidèles, au contraire, sont ces « dévots » qui « parce qu'ils ne sont pas de l'homme croient qu'ils sont de Dieu » (Note conjointe, p. 175).

(105) Note conjointe, p. 295.

(106) Marcel, A, p. 36.

(107) *Un poète l'a dit*, p. 207.

(108) Note conjointe, p. 319. Dès 1905, dans son *Louis de Gonzague*, Péguy évoquait « ce trésor des humbles, cette sorte de joie entendue qui est la fleur de la vie, cette sorte de saine gaieté qui est la vertu même et plus vertueuse que la vertu » (A, p. 948) annonce de la « joie d'inutilité », « de superfluité », qu'est la joie chrétienne pour le Péguy de 1914.

(109) *Ibid.*

(110) *Quatrains*, édition Julie Sabiani, p. 153.

(111) Note conjointe, p. 68.

(112) *Un nouveau théologien*, B, p. 1022.

(113) *Le mystère des saints innocents*, p. 195.

« *Ma liturgie romaine se noue à ma prédication centrale et cardinale Et à ma prophétie judéenne* » (114).

« L'Église est la communion des saints et la communion des fidèles » (115) : elle est la garante et le soutien de nos fidélités. Jésus, « dernier des prophètes et « premier des saints » (116) mène toute la troupe.

Nul portrait de Péguy ne sera jamais plus ressemblant que celui qu'il traça de lui-même, le jour où il se présenta comme « ce grand fils demi-rebelle entièrement docile et d'une fidélité sans nombre et d'une solidité à toute épreuve » (117). Une « fidélité sans nombre » est une fidélité sans mesure, une fidélité étrangère à tout calcul, à tout négoce. Fils de Dieu et fils de Église, définitivement convaincu de la vérité de tout « ce qu'il y a dans le catéchisme » (118), Péguy a connu qu'une certaine forme de rébellion peut n'être que l'envers d'une affection très profonde, alors que beaucoup de paresse peut s'insinuer dans une morne soumission : « au fond il est permis de se demander si cette révolte, si cette sournoise rébellion paysanne n'est pas plus dans l'ordre chrétien qu'une certaine catégorie de la patience », (119), celle qui n'est qu'abdication de la condition humaine et, finalement, impiété. Mais cette rébellion aimante, cette fidélité parfois impatiente sont submergées par une foncière *docilité* qui est la plus paradoxale expression d'une liberté inaliénable voulue par Dieu pour sa créature privilégiée :

« Dieu a daigné espérer en nous » (120).

Comment pourrions-nous cesser d'espérer en Lui ? Dieu attend fidèlement le *oui* de l'homme ? Comment tout être qui a « une certaine expérience de l'événement de Dieu » (121) pourrait-il le Lui refuser ?

André-A. DEVAUX

(114) *Ibid.*, p. 187..

(115) *Ibid.*, p. 194.

(116) *Le mystère de la charité de Jeanne d'Arc*, C, p. 28.

(117) Note conjointe, p. 317. Cf. *Quatrains*, édition Julie Sabiani, p. 209: « ... de toutes parts fidèle /ou renégat /Cœur apostat ».

(118) *L'argent*, B, p. 1066. Cf. *Note conjointe*, p. 302: « ce qu'il y avait dans mon catéchisme quand j'étais petit »..

(119) *Note conjointe*, pp. 77-78.

(120) *Porche*, C, p. 243. Cf. *Note conjointe*, p. 190 : « Dieu même entre dans la dépendance de celui qu'il veut gagner ».

(121) *Note conjointe*, p. 59.

Les lettres A, B et C désignent respectivement les trois volumes suivants de la Bibliothèque de la Pléiade chez Gallimard :

— *Œuvres en prose* (1898-1908), édition de 1959 : A ;

— *Œuvres en prose* (1909-1914), édition de 1957 : B ;

— *Œuvres poétiques*, édition de 1948 : C.

André-A. Devaux, né en 1921, est professeur de philosophie depuis 1946 : il enseigne actuellement à l'Université de Paris-Sorbonne. Parmi ses ouvrages publiés : *Teilhard de Chardin et la vocation de la femme* (Ed. Universitaires, 1963) ; *Saint-Exupéry devant Dieu* (Desclée de Brouwer, 1965) ; *René Le Senne ou le combat pour la spiritualisation* (Seghers, 1968). Secrétaire-adjoint de l'Amitié Charles Péguy, il est également président de l'Association pour l'étude de la pensée de Simone Weil.

André DEPIERRE :

La double constance d'un prêtre-ouvrier

Quand fut suspendue la première expérience des prêtres ouvriers, ceux qui obéirent avaient conscience, non de trahir, mais d'approfondir une double fidélité à l'Église et au peuple qu'elle leur avait confié.

DIEU nous choisit le premier. Il nous marque chacun pour une tâche précise dans la construction de son royaume au cœur de l'humanité. Il ne revient jamais sur ses promesses ni sur ses choix. Je ne parle pas ici seulement du prêtre, mais de tout homme, de toute femme. Quand Dieu nous donne sa foi, c'est Lui qui nous est d'abord fidèle.

Ayant fait dans l'Église, d'accord avec mon évêque — à l'époque le Cardinal Suhard — et en équipe avec mes compagnons laïcs et prêtres, le choix de devenir ce qu'on a appelé par la suite prêtre-ouvrier, j'ai toujours cru — nous avons toujours cru collectivement les uns et les autres — que nous, répondions à un appel de Dieu sur nous. Cela, nous l'avons dit, redit, écrit, surtout durant les onze années noires que nous avons vécues dans l'Église, de 1954 à 1965. Finalement, nous avons été entendus : notre vocation a été reconnue non seulement par une décision unanime des évêques de France et du Saint Père en 1965, mais aussi par un document officiel du Concile sur le sacerdoce.

La fidélité du croyant est une réponse à la fidélité de Dieu. Pour comprendre et vivre la nôtre, il faut regarder tous ceux qui nous ont précédés dans cette voie : Abraham, Jacob, Moïse, Elie, Samuel et les prophètes. Quels dialogues, quels face à face entre le Seigneur et eux ! La fidélité leur fut souvent occasion de déchirement, toujours de renoncement à eux-mêmes, parfois après d'âpres combats. Rappelons-nous les rudes dialogues de Moïse avec Dieu, la grande plainte, et le sursaut de révolte de Jérémie : « Tu m'as séduit et moi j'ai été séduit ». Finalement, après les débats et les larmes, le dernier mot du croyant fidèle est

toujours « oui ». Oui à Dieu. Le Maître, Jésus-Christ, se fit obéissant jusqu'à la mort, et la mort de la Croix. Pas de fidélité à Dieu sans purification. Le « Si tu ne renonces pas à toi-même » est dans le contrat, dès le départ. Il faut. le savoir. Un jour ou l'autre, il faudra bien que, contre mes idées, contre mes choix, contre mes amours, peut-être même apparemment et provisoirement, contre l'engagement de toute ma foi, je renonce à ce qui m'est plus cher que ma propre vie, pour ne plus devenir qu'un *oui* à Dieu. Tout cela n'a rien à voir avec une obéissance passive et bêtement soumise, qui dirait *oui* d'avance à tout. On rejoint alors le

Oui, je viens » de l'Incarnation, le « Père, non pas ma volonté, mais la tienne » de l'agonie. Ces deux *oui* sont les réponses les plus personnelles et les plus libres qui soient, puisqu'elles nous libèrent de nous-mêmes, pour rejoindre le don d'Amour le plus complet : celui de Dieu.

Plus concrètement, quand les autorités romaines nous ont demandé en 1953-54 de quitter ce que nous pensions être la chair même de notre vocation, j'ai personnellement dit *oui*. D'autres frères aussi, d'ailleurs. Mais, ce faisant, je n'étais pas guidé par une volonté d'obéissance disciplinaire. J'ai cru alors profondément qu'il n'y avait pas d'autre chemin que celui d'être broyé, dans ma propre Église — puisque c'était elle qui le demandait — pour communier un peu à l'obéissance de Jésus-Christ au Père. Et pourtant, je pensais, et je pense encore, que les raisons données par ceux qui nous ordonnaient de quitter le travail ouvrier (non pas nos évêques : ceux-ci, déchirés comme nous, nous transmettaient l'ordre), étaient de mauvaises raisons. Mais je ne me suis pas placé sur le plan des raisons données par la hiérarchie : j'ai essayé de rejoindre un peu Jésus-Christ répondant à la volonté de son Père. « Le disciple n'est pas au-dessus du Maître ». Il nous en avait avertis.

LA fidélité, c'est-à-dire la foi donnée à quelqu'un, requiert un enga-

gement de toute sa vie. Quelle souffrance de voir, chez tant de gens — que je ne juge pas — la foi n'être qu'un « à-côté », un « en plus » de la vie réelle ! Par contre, chaque fois que nous avons été témoins de l'émergence de la grâce de Dieu dans la conscience d'amis non-chrétiens, la rencontre et la reconnaissance de Jésus-Christ ont provoqué chez eux la transformation de toute leur existence. Un vrai retournement de vie.

La fidélité du nouveau disciple, après sa rencontre avec Dieu, n'est donc que la réponse à une autre fidélité qui l'avait patiemment et silencieusement suivi à la trace depuis longtemps. Le jour où s'engage la rencontre décisive, rapportée comme un dialogue par saint Jean : « Maître, où habites-tu ? » — « Venez et voyez » — « Nous avons trouvé le Messie » —, ce jour-là est l'aboutissement d'une longue et fidèle préparation de Dieu. Car c'est Lui qui nous précède en tout. Il prend la

première initiative. Il nous reste ensuite à prendre l'initiative libre d'accorder notre vie avec ce qu'Il nous apporte, nous demande ou nous propose.

Il faut parler aussi de la fidélité à la Parole donnée. Elle est capitale aux yeux de Dieu autant qu'aux yeux des hommes. Dans la Bible, dans les évangiles, Dieu se présente comme Celui qui tient parole. Combien de fois Jésus-Christ insiste-t-il auprès de ses apôtres sur la nécessité pour eux, de « garder la Parole », et ensuite d'accorder leur vie avec leur parole ?

Et toute notre expérience des rapports humains, sociaux et même spirituels nous enseigne qu'un homme n'apparaît comme véridique, irrécusable, crédible, que lorsque les gens autour de lui ont éprouvé qu'il n'a ni deux visages, ni deux paroles, et qu'il ne revient pas sur celle qu'il a dite. La recommandation du Christ : « Que votre *oui* soit *oui*. Que votre *non* soit *non* » est fondamentale, plus peut-être encore dans la durée que dans les relations quotidiennes.

Nous avons engagé notre vie dans le partage et l'amitié avec les humiliés et les petits. Nous avons choisi d'être du côté des exploités, et pour plusieurs d'entre nous parmi des travailleurs étrangers. Et les immigrés, Algériens, Noirs, Turcs, Méditerranéens, sont près de 14 000 dans cette ville de 100 000 habitants. Une telle solidarité de destin ne s'exprime pas en paroles, mais en fatigues, en entraide, en relations préférentielles, en humiliations subies ensemble — bref en vie.

Elle a duré, au-delà des blessures, des déceptions, des épreuves et de l'usure du temps. Peut-être, au travers de cette amitié, nos compagnons de tous les jours arriveront-ils à croire que l'Amitié existe. Peut-être, en suivant la longue rivière d'un si long partage de vie, remonteront-ils un jour jusqu'à Sa Source ? Peut-être, derrière le vitrail parfois grisailant de nos vies, percevront-ils un jour le Visage de celui dont le dernier nom est l'Amour ? Peut-être, avec d'autres mots, après d'autres tâtonnements, murmureront-ils un jour, comme les païens d'autrefois, étonnés par la solidité, la droiture et l'inlassable fraternité de nos pères dans la foi : « Mais qui est donc votre Dieu ? » Pourquoi dis-je « peut-être », puisque nous l'avons vu de nos yeux ?

La fidélité du croyant à la parole donnée, au premier engagement de sa jeunesse, la fidélité dans la durée, est bien le seul témoignage qui puisse rendre crédibles tous les autres.

EN recevant la charge d'apôtre, le prêtre est donné, comme en mariage, au peuple à qui il est envoyé. Désormais, il est lié à ce peuple, pour le meilleur et pour le pire et, s'il est fidèle à la parole qui l'a engagé, il ne pourra jamais — de son propre chef — revenir en arrière.

En 1954, la hiérarchie nous a demandé de quitter le travail salarié. Or, c'est le travail qui constitue essentiellement la condition et les solidarités ouvrières. Le charpentier de Nazareth, en exerçant longtemps son métier, a marqué de véracité et de signification irrécusable l'Incarnation et l'Amour de Dieu.

En acceptant alors, dans le déchirement, de ne pas rompre notre communion d'Église, nous n'avons jamais, pour autant, envisagé de casser le mariage. Et devant nos camarades, scandalisés par la décision de Rome, nous avons pris l'engagement de nous battre dans notre Église, sans relâche, pour qu'elle comprenne ce qui était en cause. En ce qui me concerne, la plupart de mes compagnons — incroyants, pourtant — ont cru à ma promesse et m'ont soutenu de leur confiance, de leur amitié et de leur argent, jusqu'au jour de l'aboutissement. Dans la foi, j'étais sûr que l'Église, bien que pouvant nous briser, nous (et, hélas, plusieurs frères en sont morts, d'usure, de désespoir, de chagrin) ne pouvait pas nous obliger définitivement à renier notre parole, à rompre le lien sacré qui s'établit entre le prêtre et le peuple à qui elle-même l'avait envoyé. L'espérance fut la plus forte, et c'est elle qui eut raison.

Car on n'est pas prêtre « en soi ». J'ai été fait prêtre dans et pour un peuple donné. Mon sacerdoce, loin de me couper de lui, m'a fait membre, plus que jamais, de ce peuple. Toujours du même côté de la barrière, non comme le mercenaire, mais comme le bon pasteur qui est dans la bergerie, au milieu du troupeau, et qui, quand viennent les loups, se fait mordre le premier.

L'exemple le plus merveilleux d'une telle fidélité, me vient de Moïse : introduit tout enfant à la cour de Pharaon, il a un avenir, une promotion assurée, une belle situation, comme on dirait. Mais il est séparé de son peuple, de ses misères et de son esclavage. Or, Dieu vient l'appeler à se mettre au service de ce peuple et de sa libération. Pour cela, il le formera durant de longues années de désert. Moïse sait qu'entre les siens et lui, le lien est irrévocable. Aussi quand Dieu dit à Moïse qu'il en a assez des trahisons de son peuple, qu'il va l'abandonner à lui-même et même le punir, Moïse se met-il en face de Dieu, du côté du peuple, qu'il défend, et avec lequel il se solidarise. L'amour passionné de Moïse pour son peuple pourtant pécheur émeut Dieu, qui renouvelle la promesse de son alliance. Moïse fait le contraire du mauvais curé qui croit servir Dieu en accusant publiquement la population de ses péchés d'ailleurs réels : « C'est votre faute. Il n'y a rien de commun entre ces gens et moi ».

Voilà donc deux fidélités qui n'en font qu'une ; j'espère mourir dans cette double fidélité de ma jeunesse : la fidélité à celui qui m'a choisi et marqué pour un service et la fidélité au peuple des pauvres, le monde ouvrier. A 56 ans, on ne choisit plus son travail. Ainsi, je n'ai pas choisi spécialement l'usine où je suis, où les travailleurs vivent dans la peur et touchent des salaires de misère. Crainte et besoin sont tels qu'ils en ont même perdu la conscience de leurs droits et de leur dignité ! Je ne me

réjouis pas de cette situation et j'espère bien que, luttant ensemble, on en sortira ensemble. Mais c'est là que je suis heureux, parce que c'est là que je me sens vraiment au plus profond de « l'axe de misère » (Péguy), dans le droit fil du premier appel reçu du Christ.

Il y a plus de 30 ans que je me suis embarqué là-dedans. Je n'ai jamais cessé de m'émerveiller des richesses spirituelles du monde ouvrier. Je ne demande qu'une chose à Dieu, s'il le veut bien : c'est d'y vivre jusqu'à la fin. D'aimer assez pour aimer jusqu'au bout. La fidélité du Christ est bien définie par saint Jean : « Ayant aimé les siens, il les aima jusqu'au bout ». Ainsi, quand Dieu a voulu montrer la profondeur sans limites de son amour des hommes, son Verbe s'est-il fait chair et a-t-il habité parmi nous. Et Il y demeure. A l'Ascension, Il n'a pas disparu dans l'éther, car Il est ressuscité avec sa chair, homme de nouvelle façon, mais homme toujours parmi les hommes, frère aîné d'une future humanité. La fidélité de l'Amour de Dieu pour les hommes, c'est « La parole qui devient chair », véritablement, dans un peuple donné et qui y demeure.

DANS toute existence humaine, pleine et libre, arrive un moment où il faut s'engager pour toujours. Il est vrai qu'il est impossible à un homme, ne comptant que sur ses propres forces, de prétendre embarquer sa vie irrévocablement. Cela ne devient possible que par la foi. On sait par elle que sa promesse est faite avec Dieu, en Lui. Jésus ne l'a-t-il pas dit à ses disciples effrayés de ses exigences : « Ce qui est impossible à l'homme est possible à Dieu ». Quand le croyant, d'une phrase, engage sa vie, il se situe au niveau même où Dieu donne sa parole.

La parole de Dieu crée du réel avec ce qu'elle exprime. A la Création comme à l'Annonciation et à la Cène : Il dit et c'est fait. Définitivement. « Ceci est mon Corps », et c'est son corps. Cette toute puissance est celle de l'Amour. La parole de Dieu est acte, engagement, chair et sang, création.

Ordonné prêtre, quand je dis *oui* à mon évêque — qui est son représentant — je dis *oui* à Dieu ; et ma promesse prend la vérité, la force et la nature même de la Sienne. Il en est ainsi, dans chaque sacrement : « Je te baptise », « Tes péchés te sont remis ». Dieu m'attribue une bribe de ce pouvoir qui est le Sien : Il fait devenir réalité pour jamais ce que j'ai dit. Quand je prends le pain sur la table et dis « Ceci est mon corps », la parole devient la Sienne. Dans mon engagement, je deviens Dieu. Un jour, je Lui ai donné ma foi. Humainement, ce serait folie de faire une pareille promesse. Mais, par Lui, l'engagement de ma parole est devenu réalité, comme le pain devient le corps du Christ. Voilà pourquoi la fidélité est possible. Au départ, elle est créatrice d'une nouvelle huma-

nité de race divine en nous. « Je mettrai en vous un esprit nouveau, un cœur nouveau ».

N'oublions pas qu'une telle fidélité ne peut se vivre que dans l'Église. Je n'ai pas à définir ma mission, c'est l'Église qui le fait. Je ne suis pas prêtre à mon compte, en dehors de ce que l'Église demande. On n'est prêtre que dans l'Église ; on n'est chrétien que dans la communion de l'Église. Sans quoi, chacun se donnerait son petit « Saint-Esprit » et ses critères propres d'interprétation. Or, c'est dans l'Église qu'on trouve les repères pour suivre les chemins sûrs de la fidélité. Quitte à dialoguer, à bousculer, à sans cesse rappeler les exigences de l'évangile et à se battre dans cette Église...

LA fidélité est aussi un combat. Le type même de cette communion d'Église entre apôtres, forte, franche et libre nous est présenté dans les débats entre Paul et Pierre, soit à Jérusalem, soit à Antioche (*Galates*). En 1954, un de mes amis prêtres, qui n'était pas ouvrier, a voulu fonder une église. Il s'est déclaré évêque, a ordonné prêtres certains de ses amis. Il m'a demandé de le rejoindre. Je me rappelle la réponse que je lui fis. « Vous vous croyez les purs. Mais dans un an, dans dix ans, on ne parlera plus de vous comme chrétiens. Vous ne pouvez pas déterminer à quelques-uns ni les lignes de la foi chrétienne, ni les normes de la fidélité à Jésus-Christ ». Il me répartit que l'Église était pourrie. « Laquelle ? dis-je. Non, l'Église, dans les immenses couches de son peuple, n'est pas pourrie. Elle charrie, certes, des déchets ; des responsables peuvent même être infidèles, comme moi. Raison de plus, dans cette Église qui nous fait souffrir — comme bien d'autres avant nous — pour tenter de nous convertir à une plus stricte conformité à Jésus-Christ, à une plus grande humilité devant les appels de l'Esprit ! » Bien sûr, deux ans après, on ne parlait plus de cette nouvelle communauté.

En 1954, le premier dimanche après le jour où nous avons quitté notre travail, je participais, chez des amis, à une réunion prévue depuis de longs mois, sur un tout autre sujet. Mais ces amis, catholiques, protestants et incroyants, me demandèrent dès l'abord pourquoi j'avais obéi. Je me rappelle n'avoir fait qu'une seule réponse : « J'ai obéi à l'Église pour demeurer libre. Je ne veux pas risquer d'avoir à obéir à Depierre. Je préfère être la victime de quelques vieux cardinaux romains que l'esclave de Depierre ». J'ai dit oui à l'Église, et je m'y suis battu. Dix ou douze fois, avec quelques frères, délégués par les autres prêtres ouvriers, nous sommes allés à Rome pour obtenir une révision des décisions prises. Pendant six ans, nous y avons été mal reçus, ou pas reçus du tout, sauf par quelques amis français. Et pourtant, je n'ai jamais désespéré de l'Église. Elle porte en elle un tel capital d'amour, de

générosité, d'espérance, d'humilité, de bonne volonté et de foi au seul maître Jésus, qu'aucune de ses défaillances ne peut prévaloir et faire longtemps barrage au Saint-Esprit. Le capital de sainteté accumulé — dans les temps et dans les espaces — par des millions de saints inconnus, finira bien par ouvrir les chemins.

Je me souviens encore d'une conversation avec un camarade, responsable important du Parti Communiste, en 1954. Athée de naissance, homme droit et bon, il sentit avant d'autres les failles du stalinisme alors régnant. Au sortir d'une maladie qui l'avait immobilisé à l'hôpital pendant plusieurs mois, il me dit n'être plus le même homme intérieurement. Auparavant, le Parti était pour lui le Tout, comme un roc de perfection et de vérité sans fissure. Il n'avait jamais eu de doute sur l'intégrité de tous ses dirigeants. Le jour vint où il perçut, chez certains de ceux-ci, des failles entre la parole et les actes, et d'autres erreurs. Cela le tourmentait beaucoup. Il s'avouait déchirés prêt à tout lâcher. Je lui dis que je savais, moi aussi, dans ma conscience et dans ma chair ce qu'il ressentait. Sa réponse fut fulgurante : « Toi, tu pourrais découvrir que tels cardinaux, ou le Pape même, sont des imbéciles ou des menteurs : cela te ferait mal. Mais derrière eux, il y a Jésus-Christ. Moi, si je découvre que des dirigeants communistes, ici ou en U.R.S.S., sont des menteurs, des imbéciles ou des corrompus, je n'ai plus personne derrière sur qui appuyer ma vie. Alors tout s'écroule ». La comparaison qu'il donnait est certes boiteuse, les adhésions n'étant pas du même niveau. Mais cet ami pressentait à quel plan nous accrochons notre foi quand nous disons : « Ne regarde pas mes péchés, Seigneur, mais la sainteté de ton Église » : La vie de l'Église peut être traversée et blessée par toutes sortes de péchés et d'erreurs, d'injustices — je pense que nous en avons été victimes —, mais je sais que les montagnes de sainteté accumulées par des millions de chrétiens vivants ou morts — ceux que Bernanos appelait les « saints de gouttière », comme on dit « les chats de gouttière » —, dépassent infiniment tous ces talus de péchés. En Savoie, le sale béton ne nous empêche tout de même pas de voir la Verte ou le Mont Blanc. C'est le Mont Blanc que je vois quand je dis : « Je crois à la Communion des Saints ».

ENFIN, deux remarques très personnelles sur la fidélité au sacerdoce et particulièrement au célibat sacerdotal. Au cours de ces années, il est souvent arrivé que des prêtres amis — ouvriers ou pas — m'informent de leur mariage. Je réponds toujours à peu près ceci : « Même si l'Église te décharge de ton ministère, elle ne peut pas t'enlever ton sacerdoce. Nous continuerons donc à être doublement frères dans le Christ. Mais ne me demande pas de t'approuver ». Certes, je crois qu'il est des prêtres qui ont bien fait de se marier, ceux qui ont été

embarqués dans cette voie, à une autre époque, selon des critères aujourd'hui disqualifiés par tous — par exemple ceux dont c'est la mère qui a voulu être curé à travers eux. On a tous connu des pauvres garçons, pieux et vertueux, mais incapables de jamais porter ni célibat ni responsabilité apostolique. Dans ce cas, c'est à l'Église de dégager une personne de son engagement. Mais beaucoup d'autres furent des prêtres généreux, intelligents et équilibrés ; s'ils me disent s'être trompés, je demeure vrai et intraitable avec eux. Ce qui n'enlève rien à notre amitié. Car, pour moi, un homme véritable est celui qui ne revient pas sur la parole donnée librement, à l'âge adulte. Un homme, je n'ai pas dit encore un prêtre. Si nous rayons d'un trait la promesse sacrée faite devant Dieu et devant les hommes, comment pourrions-nous rappeler à d'autres leurs engagements : ceux d'époux, de militants, etc. ? Ne dévaluons pas la parole humaine. « Ceci dit, vous êtes mariés. Dieu, lui, ne cesse pas de vous aimer ; alors, essayez d'être, dans le mariage des témoins pas trop infidèles de l'Évangile. Le mariage aussi est source d'amour et de grâce. Si vous demeurez des disciples attentifs au Christ et aux pauvres, le témoignage passera bien quand même ».

Un de mes amis très proches, décida un jour de se marier, après des mois de prière et de déchirement. Il eut assez d'humilité et de lucidité pour nous dire alors que, faisant ce choix, « il marcherait sur des cadavres », les cadavres spirituels de ceux, chrétiens ou non, pour qui il avait été, pendant des années, le repère et le rocher de la foi. Ces mots courageux et humbles, je les rappelle à tous ceux qui, ayant eu un ministère fécond, s'interrogent un jour sur une autre vie possible. Tous m'ont, jusqu'à ce jour, remercié d'avoir eu le courage de le leur dire, sans les plaindre ni les condamner. Après tout, nous sommes tous des pécheurs et le jugement ne nous appartient pas.

Souvent, on nous a dit que le fait de n'être pas marié pouvait dévaluer notre témoignage. Sans femme ni enfants, il nous serait plus facile aussi bien de vivre que de suivre l'Évangile. J'habite depuis trente ans dans la même ville. Mon plus ancien frère d'équipe et d'habitat travaille ici depuis plus de vingt-trois ans. Ni lui ni moi n'avons jamais entendu sérieusement poser cette objection. Par contre, nous entendons souvent dire que si nous étions mariés, nous ne pourrions pas faire ce que nous faisons, être ce que nous sommes. Évidemment cette constatation ne dévalue pas le mariage. Nous n'avons jamais entendu non plus, du côté ouvrier, que le célibat risquait de nous séparer des gens. Cette objection vient souvent d'intellectuels chrétiens, prêtres ou laïcs. Après 30 ans de vie sacerdotale — avec ses hauts et ses bas, ses doutes et ses enthousiasmes — je pense au contraire qu'une vie de célibat, si elle est ouverte, pleine, joyeuse, habitée d'amour, nous permet d'être plus disponibles et plus proches du cœur de chacun. Une prière formelle, comme un célibat vide d'amour, séparent en effet des autres. Une prière pleine comme un célibat habité de l'Autre, nous plongent, au contraire,

au plus profond de la vie et du cœur de l'humanité. La contemplation du Sinaï a-t-elle coupé Moïse de l'amour de son peuple, oui ou non ?

J'avais un ami de résistance, communiste, nom baptisé. Il ne m'a jamais posé une question religieuse. Au mois d'août, il est mort sans que j'aie pu le revoir, après trois jours de maladie. Sa femme et ses enfants m'ont dit qu'il n'a cessé de me demander jusqu'au dernier souffle. Communion intime sans phrases, où l'on peut se porter l'un l'autre au plus profond de l'être et de ses raisons respectives de vivre et de mourir.

Je ne pense pas que le sacerdoce chrétien soit lié éternellement au célibat. Je pense même que l'Église ne laissera jamais mourir de faim son peuple, sans eucharistie et sans pardon des péchés, s'il venait à manquer de prêtres consacrés aussi dans le célibat. Mais je crois que le célibat, comme la prière, peuvent nous rendre plus disponibles à Dieu et, par conséquent, aux hommes. Plus fidèles au peuple à qui nous devons la Bonne Nouvelle de Dieu.

André DEPIERRE

(Propos recueillis avec la collaboration de R. Brague)

André DEPIERRE, né dans une famille nombreuse du Jura, en 1920. Ordonné prêtre en 1943 (diocèse de Saint-Claude). Réfractaire au STO, il entre dans la Résistance. En 1943-44, il est membre de la « Mission de Paris », fondation du cardinal Suhard et de l'abbé Godin, d'où naît la première vague de prêtres-ouvriers. Installé à Montreuil (banlieue est de Paris) depuis 1945, il a travaillé successivement comme manoeuvre, cimentier-coffreur et O.S., et a partagé toute l'histoire des prêtres-ouvriers. En 1953-54, suppression de l'expérience par Rome. Ensuite cheminement humble et caché, en communion avec les cardinaux Feltin, puis Liénart, comme avec la « Mission Ouvrière ». Nouvel envoi en mission, par l'Église, de prêtres-ouvriers en 1965. En 1960, l'abbé Depierre est élu et nommé responsable de la Mission de Paris. De 1967 à 1974, il est secrétaire national des prêtres-ouvriers de France, et permanent à leur service. Aujourd'hui, il a repris à la base son travail ouvrier et son service sacerdotal dans le diocèse de Saint-Denis (le plus ouvrier de France).

Gérard SOULAGES :

Enraciné dans la foi

Fidélité d'un croyant à travers méditations, recherches, souffrances, jusqu'à la lumière et l'apaisement.

Je suis chrétien, et chrétien de toute mon âme, — sans hésitation, catholique. Comment suis-je devenu chrétien ? En regardant les choses de très haut, il me semble que tout se ramène à ceci : enfant, j'ai découvert la foi chrétienne, dès le catéchisme, par simple écoute de ce qu'enseignait le prêtre, M. l'abbé Bonal, — et pourtant ma famille n'était guère croyante. Devenu adulte, j'ai gardé cette foi, — ou plus exactement c'est la foi qui m'a gardé.

Cet enseignement était centré sur l'essentiel : Dieu, le Christ et son Evangile, l'Eglise — et, au cœur de l'Eglise, la foi qui ouvre la voie de la charité. C'était donc très simple :

*« Pourquoi crois-tu ? — Parce que Dieu a parlé...
Que crois-tu ? — Ce qu'enseigne l'Église.. »*

Il paraît que j'étais au catéchisme un élève attentif et très exigeant. J'ai maintenant 63 ans. Je garde de ce passé lointain deux faits précis. Je pratiquais avec une rigueur et un sérieux enfantins ; et l'Eucharistie, le sacrement de pénitence, l'Evangile étaient pour moi une aide exceptionnelle. Je me posais des questions continues moins sur l'existence de Dieu que sur l'immortalité de l'âme, — et je lisais tous les livres qui étaient susceptibles d'éclairer ces problèmes. Et je n'avais que 9 ans, l'âge de la métaphysique...

Dieu était en moi le fait le plus assuré. La contingence du monde, la précarité de mon existence, l'intuition intellectuelle d'une réalité absolue ayant autorité sur moi, tout cela se complétait et me confirmait. Les lumières extraordinaires apportées par la foi transformaient en certitude absolue mon raisonnement d'enfant. En quels termes devais-je alors le formuler ? en termes de cause et effet ? d'infiniment absolu, existant en **lui-même et par lui-même** ? Certainement pas, — et pourtant ce devait être une « expérience » profonde, déjà élaborée, car plus tard la critique

kantienne de la connaissance n'a eu sur ce point précis aucune prise sur moi : Dieu est certainement cette réalité fondatrice qui s'impose à l'homme, même si celui-ci, dès qu'il veut se la représenter, la déforme, la transforme en idole ou en théorie, ce qui rend possible la critique athée. Paradoxalement, j'unis dans une même vision métaphysique le « Dieu plus intime à moi-même que moi-même » de la tradition augustinienne, et le « Dieu supérieur à moi-même, cause suprême, transcendant à tout ce qui est » de saint Thomas d'Aquin, reprochant même à ce dernier une méconnaissance de saint Anselme. Les preuves de l'existence de Dieu convergent. C'est l'intuition de l'absolue transcendance de Dieu qui me découvre la vraie signification de la précarité de mon être et de la contingence de l'univers. Je fais toujours mienne la très belle lettre que Descartes adressait à la reine Christine par la voie de Chanut : « *Le chemin que je juge qu'on doit suivre pour parvenir à l'amour de Dieu est qu'il faut considérer qu'il est un esprit ou une chose qui pense... Si avec cela nous prenons garde à l'infinité de sa puissance... à l'étendue de sa Providence... à l'infailibilité de ses décrets... et enfin, d'un côté à notre petitesse, de l'autre, à la grandeur des choses créées..., la méditation de toutes ces choses remplit un homme qui les entend bien d'une joie si extrême... que, se joignant entièrement à lui de volonté, il l'aime si parfaitement qu'il ne désire plus rien au monde, sinon que la volonté de Dieu soit faite.* »

Le problème de l'âme a été la croix de mon enfance. Je n'arrivais pas à comprendre le raisonnement platonicien sur la simplicité parfaite de l'âme qui la situe au-delà de toute corruption. L'expérience de la mort me semblait terrible, radicale. Pourtant, contraint, je maintenais en moi la foi en l'immortalité, sans en avoir une explication raisonnable.

Plus tard, une réflexion attentive sur la pensée de Descartes et sur l'oeuvre de Bergson m'a permis d'avoir sur ce mystère quelques lumières... Certes, l'âme séparée du corps est chose impensable, mais je suis un être subsistant en moi-même, vraiment sujet pensant et voulant, responsable du choix des valeurs qui commandent ma vie, et par là de ses orientations cardinales. D'autant que les actes qu'engendrent ces orientations me révèlent toujours, plus ou moins, qui je suis et ce que je cherche véritablement. Je peux voir clair en moi, tout au moins à des heures exceptionnelles, en particulier au moment de l'épreuve ou dans l'échec. Donc je ne suis pas absolument inconscient devant moi, même si je choisis très vite l'illusion et parfois, me mens à moi-même. Fait plus impressionnant : nos actes nous suivent. Rien de mon passé n'est aboli. Mon passé avec mes choix et mes engagements, c'est moi-même. Mémoire, durée, permanence dans l'être : tout cela se tient. Tout ce que j'ai fait, tout ce que j'ai été, en bien ou en mal, est présent en moi, prêt à réapparaître si une circonstance l'appelle. Il y a un lien étroit entre ma liberté, ma mémoire, ma personne ; c'est une tunique sans couture que rien ne peut déchirer. Le fou ne perd pas son passé, mais il le refuse en se donnant des personnages et, par là, disloque pour un temps sa personne.

Je suis donc un tout vivant, subsistant en lui-même, conscient de ses actes, vraiment responsable de ses choix, fait pour la liberté. C'est à ceux qui nient toute forme d'immortalité de l'âme de prouver que cet être pensant et voulant que je suis, que cette mémoire vivante, indestructible lorsqu'elle se développe dans le temps, sera radicalement détruite à la mort. D'autant que je n'existe pas par moi-même, seul : l'expérience de ma précarité me découvre limité et dépendant, dépendant du bien ou du mal que j'ai choisi, dépendant d'abord de Dieu. Je peux refuser Dieu. Je peux faire ce qui est mal. Mais alors je me défais et, pourtant, je subsiste encore, cette fois défiguré. Expérience du péché, qui est toujours marqué par le mensonge et le choix d'une illusion, par une espèce de folie. Au contraire, l'obéissance au vouloir divin, donc aux valeurs spirituelles fondamentales, enrachine l'homme dans la vérité, lui découvre son vrai visage et le rend libre. Le mystère de l'immortalité de l'âme n'est pas pour moi un problème intellectuel ordinaire, mais quelque chose d'infiniment plus grave, qui fait naître en moi un grand silence, analogue au silence que je connais lorsque je prends conscience de la présence de Dieu... Qu'ai-je donc fait de ma vie ? Quel est donc l'être que je suis devenu ? J'aurai à rendre compte de mes actes. Je serai jugé.

Je dois ajouter ceci. Dieu est en lui-même une vie transcendante, donc une sorte de Mémoire supérieure qui nous garde présents en elle. Mais la Mémoire divine est créatrice. Je subsiste en Dieu autant que je subsiste en moi-même. Je suis connu par Dieu, bien plus que je ne me connais moi-même. Certes, la mort brisera notre pauvre mémoire d'homme, mais elle ne détruira pas la connaissance et la mémoire que Dieu a de nous.

Nous subsistons donc en Dieu par-delà notre propre mort, certainement jugés par lui et appelés à une purification nouvelle, pour qu'il nous soit donné de Le connaître tel qu'il est et de Le voir face à face. « *In Memoria Dei erit Jus tus* — Dans la Mémoire de Dieu vivra le Juste... ». Seuls les saints peuvent, après leur mort, jouir immédiatement de la vision béatifique, parce que seuls ils ont efficacement obéi à la volonté de Dieu. En aimant profondément Dieu et le prochain, ils se sont totalement purifiés. Tout cela est lumière venant de la foi, mais c'est aussi lumière pour la raison, au moins convenance supérieure, d'autant que Dieu est charité. Car si Dieu n'est pas seulement l'Être des êtres, l'infiniment juste et l'infiniment parfait, s'il est l'Amour subsistant, la plénitude de la charité, ses relations avec ses créatures sont celles d'un Père, et un Père cherche d'abord le salut de son fils. Dans la République, Platon parle de cette idée de Bien que nous découvrons tardivement et avec peine, mais qui une fois découverte se découvre être la cause de tout ce qu'il y a de beau, de juste, et de vrai ici-bas. La foi chrétienne, avec l'affirmation d'une charité qui est Dieu lui-même, nous apporte une lumière infiniment plus profonde que celle de Platon. Dieu nous connaît. Dieu nous cherche. Mais il ne peut nous ravir notre liberté que par sa charité. Nous pouvons refuser Dieu : il suffit d'être inattentif à sa

charité. Mais celui qui a rencontré un jour la charité divine, présente au cœur de lui-même, vivante et implorante, est alors subjugué. Tout s'éclaire pour lui. Le problème de l'immortalité trouve toute sa vraie signification, car la charité est le secret de la Mémoire de Dieu. C'est pour cela qu'elle est créatrice ; c'est pour cela que Dieu veut nous garder vivants en Lui.

TOUS ces problèmes de Dieu et de l'immortalité de l'âme, mi-philosophiques, mi-mystiques, nés de la foi de mon enfance, ne sont nullement le tout de la foi chrétienne, même s'ils impliquaient alors dans mon esprit le Jugement dernier et la Résurrection des corps. A cette expérience chrétienne manquait avant tout la dimension historique du christianisme. Je devais la découvrir une fois devenu adulte, alors que je jouais toute ma vie sur Dieu. Mais cette découverte de l'histoire de la foi devait être source de grandes épreuves. Je me lançai dans l'exégèse et l'exégèse allait me jeter dans la nuit.

Pour comprendre ce qui va suivre, il faut se rappeler qu'avant 1940, l'exégèse catholique était trop souvent médiocre et surtout honteuse. Presque seuls un P. de Grandmaison, un P. Lagrange apportaient des lumières. Mais il y avait la voie moderniste ou la critique rationaliste : Loisy, Tyrrell, Houtin, Guignebert, Couchoud, Turmel, Alfaric... que de noms ! J'ai été délivré de cette tentation par le sens précis du Royaume des cieux. Loisy avait perdu le sens du royaume des cieux. A quoi bon tant de science s'il n'arrivait qu'à multiplier les conjectures et les doutes !... Si je n'ai pas suivi Loisy, ce n'est pas parce que je voyais plus clair que lui en exégèse, mais parce que j'ai eu la certitude que cet homme avait perdu le sens de la sainteté et qu'il n'était plus un guide valable dans la recherche du Royaume des Cieux. Quelle différence avec le P. Lagrange ! Ce dernier avait certainement moins de génie que Loisy, mais lorsqu'on l'approchait, il apparaissait comme la droiture même, toute faite de rigueur et d'humilité. J'ai lu plus tard ses souvenirs personnels et j'ai été dans l'émerveillement devant l'héroïsme secret de ce religieux qui a su obéir et entrer par son obéissance dans une sorte de nuit spirituelle. Le P. Lagrange n'a jamais trahi ni l'Eglise, ni la science, et il a consumé sa vie en travaux que malgré tant de progrès et de nouveaux problèmes nous consultons toujours.

L'exégète théologien qui m'a alors aidé le plus est le P. de Grandmaison. Je me souviens encore de la lecture de son article du gros Dictionnaire apologétique sur Jésus-Christ. Tout s'éclairait, tout devenait lumineux ; ou plus exactement, tout était retrouvé, restitué de façon exacte : ce qui relevait de la foi, ce qui relevait de l'histoire, — le résolu, le non-résolu, — le certain, le douteux, — le tout, dans un dialogue de lumière et d'obscurité qui est le propre de la foi. Pourquoi crois-tu ? Que

crois-tu ? Les réponses apprises au catéchisme devenaient maintenant des réponses d'adulte, désormais profondément élaborées, car aux problèmes théologico-philosophiques de Dieu et de l'âme, s'ajoutaient les problèmes historiques de la théologie positive et de l'exégèse, ce qui donnait une dimension plénière à ma foi. Pourquoi crois-tu ? Que crois-tu ? Je crois parce que Dieu a parlé... Je crois ce que l'Eglise croit... Mais entre ces deux pôles : la révélation de Dieu, l'enseignement de l'Eglise, il y avait désormais un acquis intellectuel, une culture humaine que l'Eglise assume et transmet, cela dès ses origines (a-t-on réfléchi sur la culture étonnante, et dans certains cas exceptionnelle, des auteurs du Nouveau Testament ?) cette culture est nécessaire pour prendre conscience des dimensions de la foi. Il y avait aussi une expérience d'homme, mieux, une expérience du chrétien qui avait essayé de servir, qui avait été rabroué, mais qui dans ses épreuves avait plus exactement compris comment Dieu s'y prend pour construire concrètement dès ici-bas le royaume des cieux. J'ai beaucoup souffert par les hommes d'Eglise, et en forçant un peu, je pourrais dire que j'ai beaucoup souffert par l'Eglise elle-même. Et pourtant, à 63 ans, je puis dire que l'Eglise, vue selon la foi, ne m'a appris que le bien et ne m'a fait que du bien. Je bénirai indéfiniment l'Eglise, par qui viennent la lumière, l'apaisement et, la chose la plus précieuse, cette sanctification du coeur qui ouvre le royaume des cieux.

JE n'ai pas encore parlé du Christ. Je n'aime pas que l'on présente Jésus-Christ seul. Je crains alors le verbalisme, ou que l'on désigne quelque chose de radicalement incomplet et même de faux. Isolé, le Christ est impensable, et on risque d'ouvrir ainsi la voie à la gnose.

Le Christ existe dans un tout, dans une histoire du salut dont il est l'accomplissement, — certes, accomplissement essentiel, inespéré, inimaginable, absolument déroutant, mais pourtant accomplissement réel, depuis longtemps préparé. Lorsque je veux expliciter ma foi personnelle je m'exprime souvent ainsi :

« Je crois en Dieu, qui veut refaire ma vie et celle de l'humanité, par Israël, par Jésus-Christ et son Evangile, par l'Esprit qui garde l'Eglise, la guide, l'illumine et multiplie les saints..., pour qu'au jour du Jugement parle Christ toute la création soit accomplie en Dieu. Je crois au Père. Je crois au Verbe incarné. Je crois à l'Esprit consolateur, source de Lumière et de Vie... »

Ou bien, en ramenant la foi à quelques mots, je dis seulement :

« Je crois au royaume des cieux. Je crois à la vie éternelle. Je crois à la charité ».

Donc ma foi me lie à une totalité infiniment riche, même si j'exprime cette totalité en peu de mots. Mais dès que j'ai ainsi formulé ma foi personnelle, je suis saisi par cette lumière centrale qui vient du Christ, Verbe incarné. J'ai longtemps médité sur le mystère du Verbe de Dieu, présent en ce monde, qui, comme l'enseignait saint Justin, se cherche en tout homme, en toute religion, en tout peuple, en toute nation, mais qui émerge, qui est proféré en Israël, prend visage, forme et corps dans le sein de la Vierge Marie et devient alors cette réalité historique, qui est le fondement de tout salut.

D'abord, réalité historique : les évangiles synoptiques de Matthieu, de Marc, de Luc nous proposent une approche visible, concrète, palpable, existentielle de Jésus de Nazareth. Cette lecture des évangiles sera toujours pour nous inachevée, car nous devons l'achever dans notre propre vie. Le Jésus historique, révélé par la lecture des textes évangéliques, est à la fois si lumineux, si direct, si profond, que nous sommes soudain subjugués : « le plus beau des enfants des hommes », et d'abord l'homme le plus parfaitement accompli, un être à l'équilibre totalement assuré et à l'intelligence extraordinairement saine, qui s'adapte immédiatement aux situations et aux personnes, qui sait aller d'un trait à l'essentiel, qui ne fait jamais de théories, mais saisit d'intuition la réalité, et dont la sensibilité frémissante est source d'émotions, d'indignations et parfois, lorsque cela est demandé, de la plus violente colère. Jésus parlait avec autorité, — son regard « sondait les reins et les coeurs », — et devant lui ses adversaires pour un moment se taisaient, - interdits... Enigme de l'histoire humaine, ou bien mystère d'une présence qui dépasse notre expérience d'homme ? Le Christ est une question à chacun de nous adressée : « Et toi, qui dis-tu que je suis ? ».

Je suis allé en Terre Sainte pour faire plaisir..., par gentillesse, pour remercier un prêtre qui m'avait rendu service, — mais au fond de moi-même j'étais persuadé que je n'apprendrais rien de nouveau. Or, en suivant pas à pas les traces historiques de Jésus, en allant de Nazareth à Capharnaüm, puis aux sources du Jourdain, et ensuite en remontant à travers la Galilée et la Judée jusqu'à Jérusalem, j'ai soudain réalisé ce qu'avait été le Christ pour Pierre, Jacques, Jean, Philippe et tous les autres disciples : le séducteur le plus étonnant, celui qui devait apprendre à des hommes de chair et de sang le refus radical du mensonge et de la volonté de puissance, le refus de tout succès humain, pour leur ouvrir la voie étrange et absurde de l'échec et de l'anéantissement de la Croix. Il fallait que le Christ montât à Jérusalem pour y souffrir sa Passion et y mourir. Si nous comparons la méthode de Socrate à celle de Jésus, nous pressentons un abîme. Il ne s'agit plus de maïeutique, de la maîtrise d'une intelligence souveraine qui, par une dialectique rigoureuse et l'arme de l'ironie, découvre à l'homme son ignorance, lui apprend à se connaître et détruit en lui son goût pervers pour les sophismes... Le Christ enseigne quelque chose d'infiniment plus difficile : cette Conversion qui change tout notre être, qui renouvelle notre coeur, pour que

naïsse en nous une vie inconnue des hommes, celle même de Dieu qui est Charité. Or cette conversion passe par la voie du dénuement, par une obéissance à Dieu qui va jusqu'à la désappropriation de notre être. La psychanalyse le confirme : nous sommes un obstacle à nous-même. Mais soudain, chacun de nous frémit lorsque nous découvrons la terrible réalité de la Croix du Christ. Or tous les saints ont choisi cette Croix, et aussi, un jour ou l'autre, bien des chrétiens... Le disciple n'est pas au-dessus de son Maître, et il faut qu'en nous meure le vieil homme pour que naisse un homme nouveau selon la grâce et la vérité.

Je puis maintenant passer de Jésus de Nazareth au Christ. Pour cela, saint Paul m'a beaucoup aidé, mais c'est l'évangile de saint Jean, l'évangile mystique par excellence, qui m'a apporté le plus pour pressentir le secret de Jésus.

« *Au commencement était le Logos...* »

Quel est donc le sens du terme « Logos » ? Nous traduisons par Verbe ou par Parole, et c'est bien. Mais de quelle « parole » s'agit-il ? De la parole spinoziste qui voudrait expliquer toute chose, de la raison divine supérieure, qui constituerait dans son être l'univers, et à laquelle nous adhérierions par l'effort toujours purifié de notre propre raison — donc d'une gnose supérieure qui met la connaissance au-dessus de la foi ? Tel est le choix maçonnique... Ou bien s'agit-il d'une parole qui appelle, d'une parole prophétique, de la parole créatrice même de Dieu, parole qui lance l'univers dans une étonnante aventure, dans une invraisemblable histoire, pour qu'à son sommet émerge l'homme, parole qui désormais poursuit l'homme, le presse, le bouscule, le supplie, et qui devient plus qu'un appel, plus qu'une interpellation, plus qu'un cri de détresse, mais la Croix même du Christ ? Comment choisir entre la raison et la Croix ? Or il n'est que trop exact que l'homme a le pouvoir de refuser Dieu, de s'adorer lui-même, et par là de faire son propre malheur. L'histoire de la manifestation de la Parole de Dieu n'est que l'histoire du salut de l'homme par Dieu lui-même.

*Et le Verbe s'est fait chair
Et il a habité parmi nous.*

Nous n'aurons jamais fini de méditer sur le Verbe incarné, d'apprendre des grands théologiens, des savants exégètes, des vrais spirituels, et d'abord de l'Eglise même. Car lorsque je réfléchis avec mes seules forces sur ce mystère, je suis comme un enfant surpris, décontenancé et finalement profondément ignorant. C'est l'Eglise qui, la première, me révèle que Jésus-Christ, né de la Vierge Marie, supplicié sous Ponce-Pilate, est le Verbe incarné, consubstantiel au Père, celui qui par son enseignement et par toute sa vie, par sa mort sur la Croix, par son être même, nous provoque, nous interpelle et veut changer notre vie. Dans l'Eglise, il faut mettre les saints, qui nous montrent concrètement com-

ment, par l'amour et l'imitation de Jésus-Christ, Dieu sanctifié une pauvre conscience humaine, supprime en elle les injustices et les mensonges, et engendre à nouveau en quelque manière Le Verbe.

Chacun vit sa propre vie. Pour moi, je l'atteste : bien que de famille très peu chrétienne, c'est dès l'enfance, au catéchisme, que j'ai découvert la foi et la foi a éveillé en moi une force intérieure qui a vaincu toutes les inquiétudes philosophiques. Ma vie d'adulte n'a été qu'une reprise de cette foi d'enfant, mais reprise dans un combat, contre une tentation de dissolution radicale, celle du modernisme. J'ai été sauvé par le sens du royaume des cieux, et par cette profondeur intérieure, par cette lumière souveraine que porte en lui le christianisme. La foi chrétienne est une totalité. Cinq, six mots, six groupes de mots si l'on veut, la définissent : Dieu, Israël avec les structures de la loi et le dynamisme de la prophétie, Jésus-Christ et son Evangile, l'Eglise animée et gardée par l'Esprit, le Jugement dernier qui accomplit l'Histoire et la purifie. Et aussi la Vierge Marie, dont le rôle est essentiel dans l'économie du salut, et les saints... Tout dans la foi nous ordonne à la Vie éternelle. Cinq ou six mots pour la définir ?... Mais le centre de cette foi, son moteur et sa lumière s'imposent à moi : le Christ, avec le mystère de la Croix qui ouvre la voie de la Charité. Je viens de relire le *Mémorial* de Pascal. J'ai l'impression qu'il exprime ce que je sens le plus profondément :

F E U

Dieu d'Abraham, Dieu d'Isaac, Dieu de Jacob

C'est la vie éternelle qu'ils te connaissent, seul vrai Dieu et celui que tu as envoyé Jésus-Christ.

Jésus-Christ,

Jésus-Christ,

Je m'en suis séparé. Je l'ai fui, renoncé, crucifié, que je n'en sois jamais séparé !

*Il ne se conserve que dans les voies enseignées dans l'Evangile.
Renonciation totale et douce.*

Gérard SOULAGES

Gérard Soulages, né en 1912 à Villefranche-sur-Rouergue, ancien instituteur, ancien élève de l'Ecole Normale Supérieure de Saint-Cloud, a longtemps enseigné comme professeur de philosophie au lycée de Châteauroux. A participé aux débuts de la « Paroisse Universitaire », puis au mouvement qui se formait autour de Marcel Legault, a réuni le « Colloque des Intellectuels Chrétiens » (Strasbourg, 1971), et anime depuis le Cercle d'études et de prière « Fidélité et Ouverture ». Nombreux articles (*Esprit*, *Les Cahiers de la Paroisse Universitaire*. *La vie intellectuelle*, etc.). A dirigé le collectif *Fidélité et Ouverture*, Paris, Marne, 1972.

Émile MARTIN :

Une liturgie de Noël à Saint-Eustache

La messe de minuit du 24 décembre 1975 fut, en l'église Saint-Eustache de Paris, le cadre de ce qu'on peut bien appeler un événement musical - ou plutôt liturgique. La nativité du Seigneur avait inspiré au R.P. Martin, de l'Oratoire, sur un texte du R.P. Denis Perrot, un Oratorio, Lumières et joies de la nativité (op. 121) dont l'exécution, suivie par les 5000 fidèles qui assistaient à la célébration eucharistique, a mobilisé les Chanteurs de Saint-Eustache, Jean Guillou à l'un des deux orgues, le quintette Ars Nova, les Petits Chanteurs du Marais, des solistes et un ensemble orchestral (soit 150 exécutants). L'importance ne résidait pourtant pas d'abord dans l'ampleur des moyens, mais dans l'intention qui les guidait. En effet l'oratorio comprenait en lui la célébration eucharistique, comme le récitatif des textes de la liturgie de la parole : au point que le célébrant principal tenait son rôle dans la distribution (le R.P. Bouleau, véritable ténor). Surtout, reprenant les intentions de Philippe Néri (1515-1595), fondateur italien de l'Oratoire mais aussi inventeur de l'oratorio, le P. Emile Martin a voulu mettre en oeuvre une tentative de musique religieuse : texte français et très moderne (une partie de la presse a même qualifié le livret de subversif) mais musique très élaborée et liturgique ; inclusion de l'oeuvre dans la liturgie (à l'inverse du « concert spirituel »), mais somptuosité d'orchestration et d'effets sensibles ; rupture avec les pâles musiques répandues dans la majorité des paroisses, mais refus de la « musique sacrée » étiquetée comme telle. Le projet semble paradoxal et mérite qu'on l'étudie. Au moment où, après dix ans de recherches, de trouvailles et d'échecs, l'exigence liturgique de Vatican II devient enfin d'actualité, la tentative du R.P. Emile Martin, musicien incontestable, et chercheur aussi passionnant que discuté, nous semble fort importante.

J'AVAIS surtout écrit jusqu'ici des oeuvres d'inspiration religieuse destinées au concert. Après trente ans de métier au service de la liturgie dominicale, je pensais pouvoir passer aux actes. Depuis dix ans, je multipliais les travaux d'approche (motets, fragments de messe, psaumes responsoriaux en français, anamnèses, doxologies...) (1). Un uni-

(1) E. Martin, *Une muse en péril*, Paris, Fayard 1968.

versitaire allemand, professeur à Nanterre et à la rue d'Ulm, m'avait mis en garde contre le danger des innovations trop brutales : certaine messe de Pentecôte, commandée à un prêtre-compositeur d'Outre-Rhin, avait abouti à un fiasco. Je ne fus pas insensible non plus aux remarques d'un spécialiste de la liturgie orthodoxe. Dans la revue *Axes*, Maxime Kovalevsky plaidait pour un conservatisme rigoureux. La lutte pour la pureté liturgique n'était pas seulement en honneur dans les pays de l'Est. Elle affectait ici et là des milieux, des institutions, des « groupes » entrés depuis peu dans la communion de l'Eglise orthodoxe. Un enseignement à méditer, un exemple à suivre.

A la banale et accommodante adaptation aux « goûts du monde », Kovalevsky opposait une « stricte fidélité aux usages transmis par les Pères ». Contre la « pollution instrumentale », il faisait valoir le primat de la voix humaine (souffle-esprit) modulée sur le rythme, la cantillation du discours ; il préconisait la beauté intemporelle des mélodies et des agrégats modaux hérités de l'âge d'or liturgique.

A la réflexion, cette nostalgie passéiste me parut suspecte (2) : transposée dans notre propre liturgie, elle impliquait, à la limite, l'exclusivité du chant grégorien. Ce qui est pour moi un non-sens historique.

L'artisan musicien

Au demeurant, la composition musicale fait partie intégrante de l'artisanat liturgique. Presque tous les organistes écrivent pour leur instrument. Le cas de Gabriel Fauré, organiste toute sa vie, qui n'a rien écrit pour l'orgue et si peu pour l'Église, est plutôt singulier. A l'un de ses admirateurs qui s'en étonnait, il avoua qu'aucune force intérieure ne l'y poussait. Cette réserve pudique cachait d'autres raisons que certaines confidences sur le « milieu » où il opérait laissent entrevoir. Que dirait-il aujourd'hui ?

J'estime, pour ma part, qu'un maître de chapelle qui n'écrit pas lorsqu'il est compositeur, faillit à sa « mission ». Son « office » n'est-il pas de « travailler » pour l'église, comme le maître-verrier, le maître-ébéniste ? C'est un fait constant que les plus grandes oeuvres du répertoire liturgique sont nées des vicissitudes du métier. Les 104 messes de Palestrina ressemblent fort à la même messe écrite 104 fois ! Les luthériens doivent en dire autant des cinq cycles de Cantates d'église, où Bach donne la mesure de son génie dans l'accomplissement régulier de son devoir d'état. Était-il meilleure ascèse que ce polissage quotidien pour parvenir à l'« ordre le plus heureux des ordres possibles » dont parle Valéry ? Saint Augustin disait d'une oeuvre bien écrite : *in novissimis suis pulchra est* ; c'est le cas de la plupart des messes de la renaissance qui portent leur « fruit » dans le dernier *Agnus Dei*, au terme d'un labeur méthodique, sinon toujours inspiré.

De tous les métiers musicaux, le métier de maître de chapelle est assurément le plus ancien. Au moment de diriger cet *Oratorio de Noël*, je songeais

(2) On voue aux oeuvres du passé une admiration fétichiste pleine de fausse sécurité : en 1949, l'affaire de la « messe du sacre » en fut l'ironique démonstration. Après deux ans de perplexités érudites, on découvrit que l'oeuvre attribuée à Etienne Moulinié (l'authentique maître de chapelle de Gaston d'Orléans au XVII^e) était en fait due à l'humour virtuose du P.F. Martin (N.D.I.R.)

à mes ancêtres les plus lointains : j'évoquais ces prêtres d'Hermès Trismégiste parmi lesquels se recrutait la plupart des *chorodidaskaloi* chargés de composer et de diriger la musique des grandes solennités. Deux siècles avant notre ère, l'un d'eux n'avait-il pas écrit et fait exécuter ces *Hymnes* (3) qu'une stèle de marbre nous a conservés parmi les ruines du *Trésor des Athéniens*, cette « sacristie » du temple de Delphes. OEUVRES de circonstance, véritables chants d'action de grâces à Apollon pour commémorer la victoire des Romains sur les Gaulois. *Nil novi sub sole*

Au XVIII^e siècle, J.-J. Rousseau note avec justesse que le « Maître de Musique est un *musicien gagé pour composer de la musique* et la faire exécuter... que cet emploi n'a guère lieu que dans les églises. Aussi, ajoute-t-il, ne dit-on point en Italie maître de Musique, mais maître de chapelle, dénomination qui commence à passer en France

Une raison majeure milite en faveur de la « musique vivante » dans nos offices liturgiques : celle du témoignage.

Recourir systématiquement aux oeuvres du Moyen Age ou de la Renaissance pour exprimer la foi, la piété de notre siècle, ce n'est pas seulement une solution de facilité, c'est un aveu *d'impuissance*. Voilà qui est grave ! Notre génération serait-elle donc déshéritée au point de ne pouvoir louer le Seigneur, le prier dans la langue musicale de son temps ?

Oh ! je n'ignore pas que nous sommes amplement approvisionnés en « fiches paroissiales » étiquetées sous des sigles complexes, vaguement apparentés aux formules chimiques (du type N2 b3, Am3c, etc.). Demandez plutôt aux musiciens dignes de ce nom ce qu'ils pensent de ce chewing-gum à l'usage des oreilles pies !... Il est humiliant de penser qu'un « tube » de music-hall fait parfois oublier le misérabilisme du texte par une musique éblouissante, alors que nos professions de foi s'expriment sur des airs de mirliton. Faut-il s'étonner que des compositeurs laïcs, chrétiens ou non, soient rebutés par la médiocrité d'un tel contexte ? Le Pape Pie XII, bon violoniste dans sa jeunesse, après *l'Adagio* d'un Quatuor de Beethoven, soupirait avec amertume : « Pourquoi ne nous fait-on pas des O *Salutaris*, des *Tantum ergo* de cette qualité-là ? »

Certes, les fidèles ne sont pas nécessairement des mélomanes avertis. La musique moderne est souvent déconcertante, même pour les habitués de nos concerts. Et quant à la chanter... Ce problème de niveau est d'importance. Encore faut-il s'entendre sur l'expression « musique moderne ». Elle ne signifie pas nécessairement « musique d'avant-garde » ni « musique de laboratoire » à l'usage de quelques initiés. Lorsque les novateurs les plus hardis (je pense à un Lasso, à un Monteverdi) écrivaient pour l'église, ils savaient être simples sans facilité, populaires sans vulgarité, familiers sans familiarité. Pareille leçon vaut pour tous les temps. Je ne me flatte pas d'y avoir répondu ; encore un faux-pas est-il préférable à un piétinement. Cet *Oratorio de Noël* n'est pour moi qu'un essai. Tout effort pour innover ou rénover est passible de l'autocritique la plus sévère.

Qu'est-ce qu'une innovation liturgique ?

Faire du nouveau, c'est revenir parfois à ce qui fut déjà fait. En se gardant de refaire les mêmes choses ! L'important, selon la fine remarque de Paul Valéry, c'est de « retrouver l'esprit qui les a faites et en referait de toutes autres en d'autres temps ».

Un fils de saint Philippe Meri, écrivant de nos jours un oratorio, pourrait-il se soustraire à l'exemple de celui qui conçut le premier oratorio liturgique, non pas à la façon d'un concert spirituel, mais d'un office centré sur une prédication enrobée de musique, l'ensemble formant un tout cohérent, organique ? Ce n'est pas la lettre qui importe, c'est la démarche, l'idée maîtresse qui est à la source de cette pratique et qui reste présente à son cheminement séculaire, de Cavalieri à Penderevski.

Philippe, fin psychologue, est un poète, et donc un créateur. D'emblée il cherche ce qui est le plus apte à susciter l'enthousiasme, la ferveur. Apôtre des bas quartiers de Rome, il aspire à un « nivellement par le haut ». Pour cet être racé, un seul critère : la qualité, qu'il s'agisse d'offices traditionnels ou de renouveau liturgique. A partir de cette exigence de perfection, tout devient possible y compris le concours (anticonformiste, ô combien !) des trompettes du château Saint-Ange, que l'on oubliera parfois de rémunérer !

Les meilleurs musiciens de Rome, les plus valeureuses *scholae* accourent. Pour servir la Parole de Dieu, le Mystère pascal en de somptueux écrins, rien n'est assez beau. Les oeuvres nouvelles affluent vers l'autel comme autant d'offrandes, signées des plus grands noms. Entreprise hardie certes, peu compatible avec la prudente réserve d'une piété rentable. Apologétique de la splendeur sonore, où les chefs-d'œuvre tenaient lieu d'arguments ; climat de haute spiritualité où l'on pouvait attendre des artistes eux-mêmes des actes de piété et non de simples gestes de mercenaires.

Pour autant, la participation plus modeste des fidèles n'est pas oubliée. En témoigne la facture des *Laudi Spirituali* d'Animuccia d'un goût parfait et d'exécution facile. Nos compositeurs liturgistes ne perdraient d'ailleurs rien à s'en inspirer.

La tradition latine n'excluait pas les essais en langue vernaculaire. Palestrina, élève d'Animuccia et fournisseur à ses heures de musique « oratorienne », écrit dans ce sens, à la fin de sa vie, des *Cantiques spirituels* à la Vierge destinés à un *Oratorio marial* (1581-1594). Banc d'essai pour les nouveautés musicales, l'oratorio accueille le récitatif avec basse continue, les dialogues allégoriques. En 1600, la Vallicella, église de l'Oratoire romain, ouvre ses portes à la *Rappresentazione della anima e del corpo* d'Emilio dei Cavalieri. L'oeuvre, donnée en grande pompe, se présente comme une sorte d'opéra religieux sans spectacle. Elle frayait la voie aux futures *Histoires sacrées* de Carissimi et aux nombreuses *Histoires bibliques ou évangéliques* signées Vitali, Stradella, Bononcini, Vivaldi, Lotti, imitées bientôt par les Allemands et les Français.

L'Oratorio 1975, « première liturgie en français » (Mgr Pézeril).

Notre *Oratorio de Noël* n'est pas étranger à cet esprit. Il comporte des parties chantées et des parties récitées ; il retrace des scènes évangéliques, il enchâsse dans la musique même des paraphrases bibliques écrites par

(3) E. Martin, *Trois documents de musique grecque*, Paris, Klincksieck, 1952.

Denis Perrot. Le *prologue* sonorise un poème roumain du XIV^e siècle sur la Nativité, où se reflète une curieuse cosmogonie : « la lune luit ; plus haut, toujours plus haut, l'astre brille. Un rayon d'éternité a traversé la Vierge pour venir illuminer nos ténèbres... ». Éclate une joie un peu épaisse dans une *bacchanale* qui mêle Noël anciens, rengaines à la mode, avec retour d'un refrain orgiastique sur la thèse médiévale « Alle, psallite cum luya ». Cette « ronde de santons » est interrompue par la maréchaussée, tandis que s'exhale à l'orchestre un mélancolique « nous n'irons plus au bois ». Très vite le ton s'élève et les séquences proprement liturgiques nous amènent peu à peu à la partie centrale, qui est la *Messe*. Le sacrifice célébré, on revient sur terre et c'est à nouveau la fête, mais une fête « épurée », où *Noëls* et *Alleluias* s'entremêlent dans l'allégresse d'un *tutti* où l'orgue n'est pas oublié.

Par rapport à l'oratorio traditionnel, l'originalité de l'oeuvre réside dans l'inclusion de la messe : le célébrant devient le principal acteur du drame : il chante, accompagné par le chœur et l'orchestre comme dans un office orthodoxe où les instruments seraient admis. On a pu parler, au sens propre, d'un prêtre parmi les musiciens. Au plan spirituel, ce fut assurément bénéfique pour les 150 exécutants (solistes, choristes, instrumentistes) groupés autour de l'autel. Parmi ces artistes, des non-chrétiens ne m'ont pas caché que cette « collaboration » les avait marqués. Dans cette même église (et ailleurs), on a pu voir autrefois des « chantres gagés » lisant le journal entre deux motets, des musiciens arriver en toute hâte et repartir aussitôt leur « morceau » terminé. En cette nuit de Noël 1975, pas un chanteur, pas un instrumentiste qui ne fût l'artisan d'une commune liturgie. Ce hiératisme semble avoir impressionné l'assistance, notamment de nombreux jeunes qu'une création ne laisse jamais indifférents. Ainsi, au terme d'un *Alleluia* festif, puis épuré jusqu'au chant d'oiseau, la proclamation de *l'Évangile selon saint Luc* par l'officiant donna lieu à une qualité de silence perceptible dans l'enregistrement de l'oeuvre.

Les trois premières parties de l'oeuvre se rattachent à la « liturgie de la parole » qui est une sorte d'avant-messe et qui tend à devenir de plus en plus « libre ». Je dirais même que mes propres essais serrent de plus près les « rubriques » que les innovations (du genre : « saint Paul m'a écrit... ») auxquelles j'ai assisté ailleurs. Mais à partir du quatrième « tableau », avec entrée solennelle du clergé, le déroulement de la messe, la concélébration respectent *l'ordo missae*.

Au-delà d'une « musique sacrée »

Un autre problème majeur est celui du langage musical. Au conservatisme rigoureux de l'Église orthodoxe en liturgie, on peut opposer une liberté d'écriture quasi totale, dans les rythmes, la mélodie, l'harmonie, l'orchestration. Mais alors, comment, dira-t-on, reconnaître dans cette musique une musique « sacrée », à quoi reconnaître qu'elle est, ou n'est pas, sacrée ? A rien, Dieu merci ! A rien sinon à ses fruits spirituels..

L'expression « musique sacrée » est une de ces appellations mal contrôlées dont la commodité masque le défaut de signification. Elle est, dirait Malraux, d'essence romantique. Dans les écrits d'un Palestrina, d'un Monteverdi, d'un Bach, d'un Mozart, pas la moindre trace de musique ou d'art sacré. Pas la moindre diglossie : un madrigal peut devenir un psaume ou

inversement. Le pieux cantor de Leipzig n'avait aucun scrupule à chanter les dons du Saint-Esprit sur un air de cantate de chasse. Dans son *Oratorio de Noël*, parodie d'une cantate mythologique, la célèbre berceuse fut celle du jeune Hercule avant de devenir celle de l'Enfant-Dieu. J'ajouterai simplement : une berceuse est une berceuse, un chef-d'oeuvre chez Bach, et chez d'autres, aussi pieux mais moins doués, un navet. Distinction augustiniennne : « L'homme qui fait le mal en croyant faire le bien peut être un honnête homme, mais celui qui écrit de méchants airs, en voulant en faire d'excellents, reste un musicien haïssable ». Il n'y a pas de critère, mais peut-être des réflexes qui définissent la musique proprement liturgique.

La meilleure leçon reste sans doute celle de Palestrina, dans sa *Messe du Pape Marcel*. L'Air de l'Homme armé, chanson de corps de garde, qui a servi curieusement de thème (et de titre I) à de nombreuses messes de la Renaissance, passe en filigrane dans la sienne. Stylisé par la mélodie, dilué par le rythme, ce thème litigieux n'est plus que l'ossature d'une oeuvre attentive aux moindres péripéties liturgiques. Et, surcroît d'édification, les réminiscences grégoriennes ne sont pas exclues. Autant de précautions et de cautions rassurantes pour les Pères du Concile de Trente, qui menaçaient d'exclure du sanctuaire une musique contaminée par des refrains licencieux.

Musique pétrie de sagesse chrétienne », dit un Pape de l'oeuvre du maître romain. Consacrée par l'usage dans l'Église latine, elle est devenue à son tour sécurisante. Aux XVII^e et XVIII^e siècles, le réflexe est plus païstrien que grégorien. Après Monteverdi, un Lotti, un Bach, un Mozart s'y réfèrent. Au XIX^e siècle, l'allusion tourne au pastiche, en de fades productions stigmatisées avec humour par Vincent d'Indy : « les haillons sous la mantelletta ». Notre siècle est loin d'être aussi affranchi, anticonformiste que d'aucuns le prétendent. Il me serait facile de citer nombre d'oeuvres contemporaines (oratorios, psaumes) où la préoccupation de « faire religieux » se traduit par le recours à la citation grégorienne, voire au « label » païstrien, ou par un style archaïsant.

Que d'autres compositeurs, non moins religieux, éprouvent le besoin de trancher ce cordon ombilical au profit d'une langue personnelle, directe, vivante, est-ce un réflexe moins traditionnel ? Au nom de quel précepte théologique se priveraient-ils des acquisitions légitimes de la technique et de l'art ?

Je reconnais être resté bien en deçà d'un tel programme, en retrait même d'oeuvres écrites vingt ans plus tôt, destinées, il est vrai, au concert spirituel, non à l'office. Certain *Libera me* fut jugé alors « d'une aberration extravagante », « bloc erratique dans la mare aux idées reçues », et j'en passe... D'une part il eût été indécent de faire d'une fête aussi populaire que la Nuit de Noël une démonstration de musique d'avant-garde. D'autre part, une création musicale qui appelle solistes, chœurs, orgue et orchestre est déjà une performance dans le cadre d'un concert payant, même subventionné. Mais, au cours d'une messe ? A Saint-Eustache, la générosité des fidèles et le dévouement de quelques amis ont assumé les frais de ce déploiement exceptionnel. Un critique saluait, dans *le Figaro*, la création de *l'Oratorio* par ces mots : « Ce sont de telles initiatives qui empêchent la musique sacrée de sombrer dans une variété de bas étage ». Que les adeptes du « mirliton sacré » se rassurent : « de telles initiatives » ne se renouvelleront, faute de finances, pas de sitôt.

L'inspiration — entre la prière et le travail

Mais si le sacré est, en musique, un critère introuvable, on peut être tenté de recourir à l'inspiration, pour définir l'art religieux. L'inspiration ? Encore un mot bien commode et qui véhicule pas mal d'ambiguïtés. L'humour n'en est pas absent : quand un compositeur prend à un autre un thème ou un procédé, on dit qu'il s'en inspire. La nouveauté absolue, l'inouï au sens propre est un postulat plutôt récent en matière d'invention artistique ; de Pérotin à Stravinsky, la musique forme une longue chaîne d'inspirations mutuelles. Au XVIII^e siècle, la propriété artistique était encore un mythe.

On a parlé aussi d'« insufflation divine », d'« enthousiasme platonicien », de « révélation médiumnique », etc. Un dénominateur commun à ces divers mouvements de l'âme : l'état de poésie que le don artistique, le *charisme*, fait passer de la puissance à l'acte.

Chez un prêtre-compositeur, l'état de poésie devrait s'identifier à l'état d'oraison, à l'état de prière, comme le voulait Claudel dans l'absolu. Tous les éléments qu'on relie dans *l'Oratorio*, toutes ces motivations, toutes ces pulsions, je les ai longtemps « ressentis » avant d'écrire ; avec ce que la méditation, la lecture, voire la spéculation théologique m'apportaient d'enrichissant pour ma foi, mon émotion. La Bible et son cortège d'images, de prophéties messianiques, stimulait à sa manière mon zèle musical ; les intonations, les rythmes, les modes orientaux m'ont toujours fasciné. Une image surtout me hantait à la manière d'une icône : *Emmanuel*, Dieu avec nous. Elle passe à plusieurs reprises dans *l'Oratorio*. Lentement, comme il sied à une étoile. Oriental, *l'Alleluia* avec ses cris, ses tambourins, ses danses, mais aussi son *jubilus* médiéval. Un autre courant traverse l'oeuvre. Ses eaux troublées, ses remous, sa violence aveugle, chaotique arrachaient au psalmiste une plainte sans âge : « J'avais de l'épouvante plein le coeur ». Nous aussi, nous sommes nés avec la guerre ; et toujours des guerres, et, dans le bercail même, le désarroi des luttes fratricides. De tout cela, il fallait faire offrande à Celui dont la naissance et la mort nous font passer du massacre des Innocents à l'horreur du Golgotha. A ceux que le tragique de certains accents a pu déconcerter, je rappellerai simplement le mot de Bossuet : « Quand Jésus entra dans Marie, il y entra avec sa croix. » Bois de la crèche, bois de la croix, le même bois, murmure une hymne de l'Église grecque.

Des jeunes m'ont dit : « Une liturgie qui ne nous prend pas tout entiers n'est d'aucun intérêt pour nous ». Je les comprends. Le langage de la foi est au-delà de l'ésotérisme compassé, du secret pour initiés. S'il est actuel, il doit pouvoir se dire avec les mots et les souffrances de tous les jours, s'exprimer avec les images de tous les temps, lorsque vivifiées par la conjoncture, elles s'impriment en nous en caractères de feu ou de sang.

La motion née d'un tel climat ne signifie pas que l'on *trouve* les notes, mais qu'on les cherche avec un souci constant de les confronter avec ses *intentions*. « On n'écrit pas un poème avec des idées, mais avec des mots disait Mallarmé. Sans doute, mais j'appartiens à cette catégorie de musiciens qui ne peuvent écrire que s'ils ont quelque chose à dire, et pour lesquels le rapport entre les idées et les notes reste un impénétrable mystère. Ce primitivisme (d'autres diraient : cette faiblesse) m'a joué plus d'un tour.

Pour une communion liturgique

Reste un dernier point qui intéresse le prêtre plus encore que le musicien. Cet *Oratorio de Noël* n'est pour moi qu'un essai, un point de départ, et le sujet d'une autocritique sévère. A l'insertion de l'officiant dans la trame musicale aurait dû répondre une participation plus active de la foule. Certains refrains très simples auraient pu être repris par une assemblée, dont le silence prouvait cependant le degré d'attention. De cette disponibilité *intérieure* à l'adhésion enthousiaste, au jaillissement vocal, il est regrettable que le pas n'ait pas été franchi. Il peut l'être. J'ai été témoin de ce qu'un Enrico Macias obtient d'une foule, de la *communio* qu'il sait créer entre la scène et la salle. A la faveur de quelques chansons ineptes ou salaces ? Que non pas ! Les paroles étaient irréprochables, je dirai même d'un sérieux méritoire chez un artiste de variété. J'ai vu plus de 1 500 jeunes et moins jeunes se lever spontanément et s'unir en frappant des mains au refrain ou au leit-motiv chanté par le soliste. Entraînés sans doute par l'allégresse du rythme, la percussion, le tour mélodique, mais aussi par l'accent persuasif du chanteur, son enthousiasme contagieux, sa rayonnante bonté. Semblable réussite est un exemple et une leçon. Que n'arrivons-nous pas à réaliser pour la louange divine, la prière, cet élan du corps et de l'âme, cette projection de l'être par l'unisson des voix ! Faut-il incriminer l'apathie de nos fidèles, le goût malsain de la passivité, ou *l'insuffisance* de nos moyens ? Dieu ne serait-il plus cette présence ardente au coeur de l'assemblée pour susciter sa ferveur ? Ayons assez de courage et d'humilité pour confesser notre impuissance. Elle ne relève pas seulement d'un manque de foi : dans ce domaine, comme en beaucoup d'autres, nous sommes de plus en plus inadaptés, « déphasés ». Par défaut de technique, d'information, de contact humain. A quand le recyclage des musiciens d'Église et des « meneurs de jeu », avec des moniteurs qui soient des gens de métier et non des stratèges en chambre ? L'essence de l'oratorio, légué par saint Philippe Néri à ses fils et à la musique, réside dans l'effort collectif, le travail d'équipe au service d'une *Liturgie*, dont la foi faisait une prière, l'amour une communion et le métier une oeuvre d'art. L'esprit qui animait ces architectures sonores était celui des bâtisseurs de cathédrales. Il peut faire surgir demain de nouvelles églises où toutes les pierres chantent. Ne brisons pas cette fidélité.

Emile MARTIN

Émile Martin, né en 1914, est entré à l'Oratoire en 1945 après un doctorat ès-lettres en Sorbonne, des études de théologie à l'Institut Catholique de Paris et une formation musicale au Conservatoire. Son sacerdoce l'a conduit à diriger et à développer depuis trente ans les « Chanteurs de Saint-Eustache », qu'il conduit dans une brillante carrière internationale. — A créé et enregistré un très grand nombre de ses propres oeuvres : plusieurs fois titulaire d'un Grand Prix du Disque ; a publié, outre de nombreux articles, *Essai sur les rythmes de la chanson grecque antique, et Trois documents de musique grecque*, Paris, Klincksieck, 1952, *Une muse en péril*, Paris, Fayard 1968 et, dans la collection « Verse et controverse », chez Beauchesne, *La querelle du sacré*, un entretien avec le P. Antoine.