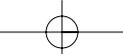


LA FIDÉLITÉ

John William Waterhouse (1849-1917), peintre britannique, prolonge jusqu'au début du xx^e siècle l'influence artistique de la fraternité préraphaélite, un mouvement de peintres, de poètes et de critiques fondé en 1848 par Dante Gabriel Rossetti, William Hunt, sir John Millais en réaction contre le matérialisme ambiant.

« Pénélope et ses prétendants » (1912) représente la fidélité de la femme d'Ulysse, insensible aux cadeaux brandis par les prétendants. Elle avait demandé de finir le linceul préparé pour son beau-père, mais elle défaisait pendant la nuit son travail du jour. Waterhouse la représente concentrée, non pas sur son ouvrage, mais sur une image intérieure qui est le vivant souvenir d'un époux qu'elle n'a jamais cru perdu.

Jean-Robert Armogathe



REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE
COMMUNIO

LA FIDÉLITÉ

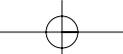
Son fils Salomon renchérisait : « Beaucoup de gens proclament leur bonté ; mais un homme fidèle, qui le trouvera ? »

(Proverbes, 20, 6.)

*L'amour du Seigneur, sans fin je le chante ;
Ta fidélité, je l'annonce d'âge en âge.*

*Je le dis : C'est un amour bâti pour toujours ;
Ta fidélité est plus stable que les cieux.*

(Psaume 88.)



Sommaire

ÉDITORIAL

Laurent LAVAUD : **L'avenir de la fidélité**

7

THÈME

Jean-Robert ARMOGATHE : **Fides : Notes sur le droit romain**

13

Étude de l'évolution du terme juridique *fides*, depuis le sens social du droit romain jusqu'au christianisme qui en élargit l'usage au devoir de fidélité entre époux, pour le renouveler en lui donnant un sens religieux, la *foi* des fidèles.

Béatrice JOYEUX-PRUNEL : **Entretien avec Jean-Claude Guillebaud**

19

Si l'on s'interroge sur le sens de la fidélité, on pourrait s'en tenir à la non-trahison qui renvoie à la sexualité. Or la fidélité, dans l'absolu, repose sur la confiance affirmée et respectée au nom d'une parole donnée à l'autre. Engagement qui rebute l'homme d'aujourd'hui, partagé entre l'exigence d'une relation authentique, et la liberté de rester disponible à l'imprévu de l'avenir. C'est oublier que l'homme, dans la mesure où il est capable de réguler ses pulsions, est un être de culture et non de nature.

Miklos VETÖ : **La fidélité : son avènement et son déploiement**

35

Contrairement à la constance qui est un engagement envers soi-même, la fidélité s'adresse toujours à un autre. Si la constance revient à demeurer le même, à maintenir avant tout ce qu'on est et ce qu'on veut, la fidélité implique une sortie de soi et un élément de nouveauté. Le vœu de rester fidèle est un pari : je ne peux pas savoir ce qui m'advient, non plus qu'à l'autre. C'est un engagement qui peut avoir des motifs ancrés dans l'*avoir*, tout en se rapportant à l'*être*. Avec le temps, notre situation ne sera plus la même, mais nous resterons nous-mêmes : la fidélité est précisément le mouvement d'affirmation qui me relie à l'autre, au travers et au-delà de tout de ce qui change autour de nous et en nous.

Nicola REALI : **Le sacrement du mariage et la promesse de fidélité**

53

Comment la réflexion théologique peut-elle remédier à la crise du mariage et de la famille ? Les tentatives qui se sont fondées sur les philosophies dialogiques ou de l'interpersonnalité peinent à rendre compte du rapport intrinsèque entre mariage et famille. Pour rendre plus claire la valeur de la fidélité, c'est de l'expérience de l'amour humain qu'il faut partir et montrer que le sacrement de mariage, bien loin d'être une option facultative de l'amour, en est au contraire l'accomplissement : c'est de l'inconditionnalité de l'amour que peut surgir la promesse de fidélité.

SOMMAIRE

Jean-Pierre BATUT : **Fidélité et mémoire d'Israël**

67 La fidélité à l'alliance demandée par Dieu à Israël commence par la mémoire : mémoire de ce que Dieu a fait pour son salut, et, radicalement, mémoire d'un engendrement qui l'a désapproprié de tout ce qu'il est et possède, pour le faire accéder à une espérance « contre toute espérance ». C'est ainsi qu'Israël, lui-même préfiguré en Isaac, est figure du Christ dans son mystère pascal et invite les chrétiens, par sa seule permanence dans l'histoire, à comprendre leur mission dans le monde comme une manière d'exister à partir de Dieu seul : la complémentarité des deux fidélités d'Israël et de l'Église peut alors se manifester par la garde du Nom divin et par le salut du monde.

André Marie JÉRUMANIS : **Boleslas Sloskans, témoin de l'Agneau**

87 Boleslas Sloskans, évêque de l'Église catholique, pasteur des diocèses de Minsk et de Mohilev en Biélorussie, a connu la persécution de 1927 à 1933, déporté dans l'archipel du Goulag. Après sa libération, il est accueilli par le pape Pie XI comme « confesseur de la foi ». Obligé par les nazis de quitter son pays, il vit en Belgique, et continue de remplir en Europe sa mission de témoin selon sa devise épiscopale « hostia pro fratribus », ne cessant de rappeler que le martyr, par son amour de l'ennemi, est un « témoin de l'Agneau », témoignage qui, au-delà des persécutions vécues, atteint une Europe sécularisée, où les chrétiens, trop souvent divisés, oublient que, par leur baptême, ils sont dans le monde une force d'amour et de pardon.

SIGNETS

Xavier TILLIETTE : **L'adieu de Paul Ricœur**

101 Un ultime texte du philosophe de la volonté suscite la déception : il n'aura pas été le penseur ni le témoin de l'espérance.

Michel CASTRO : **Henri Bouillard (1908-1981) et la théologie du xx^e siècle**

103 Comment réévaluer cette œuvre théologique ? Tout d'abord tributaire des analyses blondéliennes de l'*Action*, Henri Bouillard se consacre ensuite à la théologie de la parole de Karl Barth, spécialement sur la question de la théologie naturelle. Puis la rencontre d'Éric Weil le conduit à un approfondissement du tournant anthropologique, à un examen critique de toute forme de théologie politique, tout comme à une critique du recours aux sciences humaines en théologie.

Laurent LAVAUD

Éditorial**L'avenir de la fidélité**

LA fidélité n'est pas une valeur à la mode. Elle aurait contre elle d'enfermer l'individu dans des engagements passés, de rendre ce qu'il est tributaire de ce qu'il fut, et de l'empêcher par conséquent de s'ouvrir aux possibles dessinés par l'irruption de situations nouvelles. En un mot, la fidélité serait passéiste, elle n'aurait pas le sens de l'histoire. Plus grave : la fidélité serait une aliénation de la liberté et un enfermement dans le même. Le « moi fidèle » deviendrait comme le geôlier inflexible de la personne, rivée à sa promesse comme la chèvre à son piquet.

Le rejet moderne de la fidélité va, de fait, avec l'abandon d'une forme de morale. La fidélité correspondrait à une sorte de « devoir-être » asséchant et elle prendrait, à la longue, la figure d'une conformité externe à une promesse ayant perdu tout sens pour celui qui, au jour le jour, doit la tenir. L'une des questions métaphysiques que pose la fidélité est dès lors la suivante : en quoi suis-je tenu par celui qui, hier, a promis fidélité ? Qu'est-ce qui garantit une continuité entre l'être qui s'est engagé hier et l'être que je suis maintenant, si les événements de l'existence ont bouleversé ma vie, et si, d'une façon ou d'une autre, je ne suis plus le même ?

Il faudrait d'ailleurs distinguer plusieurs formes de rejet de la fidélité. Le libertin qui multiplie les rencontres sans jamais prendre attache, le Don Juan moderne, n'est pas, à strictement parler, infidèle : l'infidélité suppose en effet la négation d'un engagement ou d'une promesse. L'homme à femmes (ou son symétrique contemporain, la femme libérée) n'en a fait aucune : il s'agit d'un accord tacite, entre

ÉDITORIAL _____ **Laurent Lavaud**

« adultes consentants et responsables », que la relation sera sans lendemain. Dans une figure voisine, celle de l'amour libre, il y a certes une fidélité minimale, une relation de couple stable à la quelle on finit toujours par revenir, mais il est admis – tacitement ou explicitement – que cette fidélité n'est pas exclusive d'autres rencontres, occasionnelles et « qui n'engagent à rien » : « il faut bien que le corps exulte » plaide Brel, dans *Les vieux amants*, où il magnifie pourtant la longévité de l'amour d'un couple.

C'est cependant un troisième cas qui semble de loin dominer notre époque. Il s'agit d'une fidélité sans engagement, d'une fidélité au jour le jour, qui navigue pour ainsi dire à vue. L'intensité du « je t'aime » présent semble suffisante pour se dispenser d'un effrayant « je t'aimerai toujours ». Fidélité légère, qui ne porte pas le poids d'une parole et d'une promesse, qui se contente d'une avancée modeste, au fil des jours, sans s'enraciner dans une décision irrévocable et vécue comme une aliénation¹.

Paradoxalement, dans aucune de ces figures, il n'y a de véritable infidélité. Le libertin (la libertine) est en-deça de la fidélité, il ne trahit rien d'autre, peut-être, que lui-même. Le couple libre revendique une pacifique coexistence entre fidélité et infidélité : fidélité du cœur qui, censément, n'est en rien atteinte par l'infidélité du corps. Enfin, la fidélité courte des couples rétifs à l'engagement ne signifie absolument pas une « carte blanche » donnée à l'autre : l'exigence demeure d'une exclusivité, mais celle-ci est en constante renégociation.

Or il n'y a d'infidélité, au sens fort, et fondamentalement tragique du terme, que sur fond d'une fidélité engagée, librement assumée et promise. L'acte inaugural de la fidélité est une parole : pas de fidélité tacite, implicite, d'engagement secret et par trop confortable puisqu'il ferait l'impasse sur une exposition véritable à la confiance que l'autre met en moi. C'est à cet acte inaugural de parole que se réfère la possibilité de l'infidélité.

Mais alors pourquoi précisément prendre ce risque de la promesse, de l'engagement dans la parole ? Pourquoi ne pas choisir le confort et l'insouciance d'une relation plus légère, sur laquelle ne plane pas l'ombre qui peut s'avérer oppressante de la parole inaugurale ? Quoi de plus simple et de plus efficace en définitive, pour éviter d'être infidèle, que de ne pas promettre, à l'origine, d'être

1. Pour une évocation de la situation moderne de la fidélité, voir l'entretien avec Jean-Claude Guillebaud, p. 19.

L'avenir de la fidélité

fidèle? Sans fidélité, pas d'infidélité possible. Que la parole qui promet la fidélité soit aventureuse et risquée, personne ne le niera². Mais c'est dans ce risque que l'homme s'égalé à lui-même, c'est-à-dire qu'il assume sa vocation d'être d'histoire, dont le présent ne prend sens que par une relation toujours ouverte à un avenir qu'il ne saurait prévoir ou déterminer à l'avance.

Ici se révèle l'un des premiers contre-sens qui empêche d'accéder au sens authentique de la fidélité. On l'a dit, l'un des griefs principaux qu'on lui adresse est de contraindre la personne qui s'y soumet à vivre tournée vers le passé. Or cette fidélité aliénante n'est pas la fidélité proprement humaine. Elle est certes une composante de la fidélité de l'homme, mais elle n'en atteint pas le cœur le plus authentique : cette fidélité au passé, l'homme la partage avec l'animal, elle est celle de *Lassie chien fidèle*, mais il lui manque la parole et la promesse. Or s'il est vrai que la fidélité humaine s'ancre dans le passé, sa dynamique la plus propre est d'ouvrir la possibilité de l'avenir. La fidélité s'énonce en effet perpétuellement au futur : le « je te serai fidèle » n'est pas une parole prononcée une fois pour toutes, qui revient dans la mémoire comme un souvenir. Elle se renouvelle perpétuellement, elle ne cesse de rebondir à travers les vicissitudes de l'existence, et à chaque moment de l'histoire personnelle, elle reprend le risque de l'avenir. Il s'agit moins d'être fidèle à ce que j'ai dit, une fois pour toutes (car si la fidélité se réduisait à cela on comprend qu'elle soit oppressante et angoissante), que de viser de nouveau le temps qui vient à travers une décision toujours régénérée et perpétuellement inaugurale.

Il faudrait donc radicalement renverser la proposition. La fidélité n'est pas enfermement dans le passé, elle est l'une des conditions par lesquelles s'ouvre l'avenir. Certes, même pour celui qui ne s'engage dans aucune forme de fidélité, un futur est toujours possible, des événements lui adviennent qui bouleversent son présent, qui reconfigurent son existence. Mais l'avenir n'est pas la simple advenue d'événements nouveaux : l'avenir est la manière dont mon présent se rapporte à ce qui vient, il est la visée présente des futurs possibles. Soulignons d'ailleurs que la fidélité n'est pas la seule manière dont je puisse viser l'avenir, dont je m'y rapporte subjectivement. Je peux par exemple prendre en charge l'avenir dans mon présent sur le mode du projet, de l'anticipation d'une tâche à

2. Pour une analyse phénoménologique du lien entre promesse et fidélité, voir l'article de Miklos Vetö, p. 35.

ÉDITORIAL _____ **Laurent Lavaud**

réaliser. La fidélité a cependant ceci de particulier qu'elle n'est précisément pas une simple projection, un simple calcul du possible. L'engagement est sans condition : le « je te serai fidèle » ne saurait s'accompagner d'une clause de réserves, d'un « si tout se passe comme prévu », ou d'un « à moins qu'un événement subit ne vienne bouleverser mes plans ». Nul n'est par conséquent plus exposé à ce qui vient, nul n'est plus dénudé devant l'irruption de l'événement que celui qui a promis fidélité. L'homme fidèle ne prétend en aucune façon faire mieux que les autres, avoir un surplus de puissance morale du fait de sa promesse, ou encore, fort de son engagement, avoir une forme de maîtrise sur l'avenir. En revanche, il est celui qui prend par avance le risque de l'événement, le risque de l'inanticipable. Celui qui se refuse à l'engagement attend de voir, il se dit implicitement : « qui sait si je serai le même demain, si l'homme nouveau qui jaillira d'une situation inédite aura encore quelque chose à voir avec l'homme que je suis aujourd'hui ? » D'une certaine façon, l'événement qui se profile à l'horizon ne le concerne pas : il atteindra quelqu'un d'autre, celui qu'il sera devenu, et non celui qu'il est maintenant. L'avenir lui est par conséquent étranger, indifférent. L'homme fidèle, à l'opposé, est d'ores et déjà concerné par l'événement qui doit venir, aussi imprévu soit-il : du fait de sa fidélité, l'homme qui demain accueillera l'événement n'abandonnera pas ou ne trahira pas celui qu'il est aujourd'hui. Il pourra certes être bouleversé, transformé ou renouvelé par cet événement ; mais ce renouvellement n'est pas une rupture, cette transformation n'est pas une abolition de l'homme ancien. Aussi l'homme non fidèle n'a-t-il pas, au sens fort, d'avenir, puisqu'il refuse de s'exposer, d'exposer son présent à ce qui vient.

Le risque propre à la fidélité ne concerne cependant pas seulement le rapport au temps. La fidélité implique aussi un rapport à l'autre. Dans sa figure idéale, la fidélité s'ancre dans la réciprocité : ma fidélité se nourrit de l'engagement et de la confiance de l'autre. La promesse de fidélité se fait à deux, dans un partage et un amour mutuels. Nul ne niera pourtant que les chutes, les accidents ou les défaillances restent possibles : leur survenue est toujours à l'horizon de la fidélité. Et il est tout aussi clair que ces ruptures, ces déchirements, ne signifient pas l'abolition de la promesse, la ruine de l'engagement fidèle. La fidélité peut être plus forte que les infidélités occasionnelles. Une question encore plus douloureuse et déchirante se pose cependant lorsque l'aimé(e) s'estime délié de sa promesse : comment rester fidèle à l'autre si ce dernier reprend

L'avenir de la fidélité

sa parole, s'il rompt définitivement les amarres avec la promesse? Fidélité sans la personne aimée, qui demande un courage et une constance admirables, et qui fait vivre un engagement malgré le retrait de l'un des deux porteurs de la promesse. Cette fidélité malgré l'autre peut cependant être vécue comme fidélité pour l'autre, au sens d'une fidélité qui se substitue à son désengagement, en perpétuant l'amour originel qui continue à battre et à vivre dans l'absence ou la défaillance de l'aimé(e). On entre alors dans une nouvelle dimension de la fidélité, où elle devient un mystère qui semble excéder une vision trop immédiatement humaine de l'engagement.

Il reste que, dans sa figure originelle, dessinée par la promesse prononcée à deux, la fidélité est un dialogue perpétuel de deux libertés qui se soutiennent et se font croître l'une l'autre³. Dans ce dialogue, la fidélité répond à une confiance que l'autre met en moi. Il y a un cercle vertueux de la confiance et de la fidélité, un accroissement de vigueur et de joie, qui répond au cercle vicieux de la trahison et de la jalousie. La jalousie, comme Proust ne cesse de le montrer tout au long d'*À la recherche du temps perdu*, naît de la passion toujours déçue de maîtriser l'autre, de le posséder, de réduire sa part irréductible d'altérité. Le jaloux rate toujours l'autre, son anticipation fiévreuse de la trahison de l'aimé(e) ne fait qu'enfermer l'esprit dans un cercle de fantasmes et d'angoisses qui n'atteignent jamais la vérité de l'autre. Ainsi Odette n'est-elle pour Swann qu'un « être de fuite », une ombre à peine entrevue par le désir, mais qui toujours échappe à la possession et à l'emprise. Tout à rebours, la confiance, alors même qu'elle se tient à distance de l'aimé(e), qu'elle respecte son mystère, donne accès à une connaissance paradoxale de celui auquel elle se donne. C'est la confiance qui connaît parce que seule la confiance aime en liberté et aime en l'autre sa liberté. La confiance et la fidélité se répondent et se nourrissent mutuellement dans la mesure où l'une et l'autre sont dénuées de toute assurance, de toute sécurité. Au caractère aventureux et risqué de la promesse de fidélité fait écho la déprise de la confiance, son abandon généreux entre les mains de l'aimé(e).

Il reste, pour conclure, à souligner un dernier trait phénoménologique de la fidélité, qui explique peut-être à lui seul la défiance

3. Sur ce nécessaire engagement de deux libertés dans la promesse de fidélité, voir l'article de Nicola Reali, p. 53.

ÉDITORIAL _____ **Laurent Lavaud**

qu'elle inspire à beaucoup de nos contemporains. Comme l'écrit Jean-Luc Marion, « aimer demande non seulement la fidélité, mais la fidélité pour l'éternité⁴ ». Autrement dit, qui aime fidèlement aime pour toujours (à quoi Jean-Luc Marion ajouterait : et aimer fidèlement est la seule et unique façon d'aimer). Le problème réside alors dans la juste appréciation de ce « toujours » : en première analyse, il place l'être fidèle dans l'horizon de la mort. La promesse de fidélité est une assomption, qui peut être difficile et douloureuse, de la finitude. Le « je te serai fidèle » est non seulement une réduction des possibles, puisque mes possibles se définissent désormais à partir de celui ou de celle que j'aime, mais il signifie aussi la projection de ma propre fin : seule ma mort mettra fin à mon amour et me déliera de ma promesse. La fidélité entretient une connivence secrète avec la perspective de la mort : c'est peut-être cela qui détourne de cette promesse écrasante, effrayante, beaucoup d'amoureux centrés sur la légèreté et l'allégresse du sentiment présent. Jean-Luc Marion cependant se garde bien de réduire la fidélité à l'horizon de l'être pour la mort : la « fidélité pour l'éternité » contient en elle la secrète espérance que la mort ne représente pas le mot de la fin, l'impossibilité radicale où la promesse viendrait s'éteindre. C'est à ce point que la foi prend le relais de la fidélité. J'ai tenté de le dire, la fidélité est pleinement humaine, elle accomplit même pleinement la vocation de l'homme comme être d'histoire. Elle n'exige donc pas, comme préalable à sa possibilité, le soutien de la foi (et il est significatif, dans cette perspective, que les époux se promettent fidélité dans le mariage civil). Il reste que, soutenue par la foi, la promesse de fidélité se projette au-delà de l'horizon de la mort. Ancrée dans la reconnaissance de la fidélité indéfectible de Dieu à son peuple et du Christ à son Église, la fidélité humaine s'ouvre désormais à un avenir absolu : celui d'une Vie éternelle qui récapitule en elle tout le déploiement de la relation de fidélité à travers l'histoire⁵.

Laurent Lavaud est agrégé de philosophie et docteur en philosophie ancienne. Il est marié et père de deux enfants.

4. Jean.-Luc. MARION, *Le phénomène érotique*, Paris, 2003, p. 287.

5. Au sujet de ce lien entre la fidélité humaine et la fidélité de Dieu, voir l'article de Jean-Pierre Batut, p. 67.

Jean-Robert ARMOGATHE

***Fides* :** **Notes de droit romain**

LES mots ont une épaisseur qui vient de leur histoire. *Fidélité*, par le latin *fides*, plonge ses racines dans les origines romaines de l'Occident. Un parcours de vocabulaire dans le champ juridique n'est pas inutile pour comprendre le sens du mot à son arrivée aujourd'hui.

La *fides* n'est pas d'abord une attitude religieuse : ce sont les chrétiens qui, quelques générations après le Christ, ont spécialisé le mot dans son sens religieux (où les *fidèles* sont ceux qui croient). Au sens primitif, la *fides* est la confiance qu'autrui nous accorde. Il s'agit d'une confiance qui repose sur un fondement juré (d'où le mot *foedus*, le pacte). Aux origines de la piété romaine (avec Numa Pompilius, le roi mythique, qui a fait de *Fides* une déesse protectrice du peuple romain), le concept de *fides* occupe une place centrale dans le droit romain : sans fidélité, il n'y a plus de commerce et plus de société. La fidélité n'est donc pas une obéissance bornée et limitée, mais elle constitue un des fondements de la société : elle est la confiance accordée et reçue, qui permet de mettre en acte la parole donnée, justifiant ainsi l'ancienne étymologie, où le *fidèle* est celui par qui est fait (*feri*) ce qu'il a dit (*dicere*). Elle touche par là à l'organisation sociale des échanges et des pactes, et cette note voudrait montrer l'importance première de son sens juridique.

Le sens de la fidélité suit l'évolution du concept juridique de l'obligation. On sait que le droit des obligations est la partie la plus féconde et la plus fondamentale du droit¹, puisqu'il s'agit des

1. Elles sont traitées au livre 5 qui occupe tout le second volume (400 p.) du *Précis de droit romain* de A.-E. GIFFARD (21938).

THÈME _____ Jean-Robert Armogathe

rapports entre les personnes et que cela touche toutes les opérations de la vie en société. Le droit des obligations comprend, de manière générale, tous les actes juridiques de lien (*vinculum*), les contrats et les pactes. Il comprend aussi les obligations nées de faits illicites, contre la propriété (par exemple le vol) ou contre les personnes (par exemple les coups et blessures). Les manuels classiques comportent des centaines de pages sur l'évolution de l'obligation et ses adaptations selon les besoins de la pratique et les conditions de l'état social. Les XII Tables, qui font la part belle aux délits publics², mentionnent déjà les délits privés, dont la répression est poursuivie par les victimes et à leur profit, au moyen de procédures civiles. Pourquoi ces délits privés entrent-ils dans le champ des obligations ? Parce qu'ils entraînent pour le condamné des dettes pécuniaires.

Nous ne retiendrons ici que les obligations de type contractuel, dont le *Code civil* français (article 1134) écrit, dans une sentence formulaire :

« les conventions légalement formées tiennent lieu de loi à ceux qui les ont faites »³.

Faire une convention (de *con-venire*, c'est-à-dire « se réunir à un endroit ou sur un point déterminé »), c'est accepter de se lier, autrement dit : de s'obliger (*ob-liger* signifie d'abord « lier, enchaîner »). L'obligé, dans le droit romain le plus ancien, était un emprunteur qui ne parvenait pas à rembourser sa dette ; le créancier pouvait le retenir, le lier avec des chaînes (il devenait *obligatus*) et le faire travailler comme esclave dans sa maison ou sur ses domaines. Il pouvait aussi s'agir de quelqu'un qui ne pouvait pas satisfaire à la réparation ordonnée par un juge pour un dégât ou un tort qu'il avait causé à autrui (c'est le deuxième type d'obligations, celles qui naissent des délits). La notion a évolué : chez les grands juriconsultes du II^e et du III^e siècle de notre ère, la substance des obligations consiste en ce qu'un tiers est astreint envers nous à faire un acte déterminé : plus de chaînes, plus de prise de corps. Ce qui est engagé, c'est la foi, *fides*.

2. C'est-à-dire ceux qui portent atteinte à la sûreté de la Cité : non seulement la trahison, mais aussi le vol nocturne de moissons ou l'incendie volontaire.

3. On est là au terme d'une évolution, longue, mais linéaire : en droit romain, « *ex nudo pacto non nascitur actio* », autrement dit : le pacte ne suffit pas pour créer une obligation contractuelle, encore faut-il qu'il ait connu un début de réalisation (la *res*, la « chose ») ou un acte formaliste de crédit (les *verba* ou les *litterae*, les « mots » ou les « lettres »).

Fides : Notes sur le droit romain

Le mot apparaît dans ce sens et dans ce contexte chez Papinien (début du III^e siècle). Il s'agit d'un commentaire sur un Sénatus-consulte, le SC Velléien, du nom d'un des consuls qui l'a proposé au début du règne de Néron. C'est un texte qui interdit aux femmes de se porter caution ou d'emprunter pour autrui. La jurisprudence généralisa la règle en interdisant aux femmes d'intercéder pour quoi que ce soit pour autrui. Cette protection accordée à la femme était considérée d'ordre public : elle valait même si la femme avait intercédé pour autrui sans le savoir. Il s'agissait de protéger le patrimoine des femmes, dont on pensait qu'elles pouvaient plus facilement que les hommes être abusées et trompées. Les juristes considéraient que, s'il était licite qu'une femme puisse aliéner son bien propre – elle se rendait compte de l'appauvrissement immédiat qu'elle consentait –, il fallait la protéger contre des promesses possibles, où elle pouvait facilement être trompée, par exemple si elle se portait caution pour quelqu'un dont elle pouvait espérer qu'il s'acquitterait de l'échéance sans qu'elle ait rien à débours⁴. Papinien emploie dans ce contexte le mot *fides* pour désigner l'acte auquel s'engage le débiteur : *fidem suam obligare*⁵ (« engager sa *fides* », ce que les femmes ne pouvaient pas faire).

Au cours du temps, au mode ancien de l'obligation, se substitue le mode nouveau : au VI^e siècle, lorsque l'empereur Justinien fait composer un code et compiler les interprétations des jurisconsultes (ce qu'on appelle le *Digeste* ou encore les *Pandectes*, en 529), on s'obligeait en vertu d'un acte comportant l'engagement de donner. Le terme même de « créancier », *creditor*, vient de *credere* qui signifie d'abord, en étymologie populaire, donner son cœur (*cor dare*), ajouter foi à une déclaration faite par autrui. Mais la confiance ne s'accorde qu'aux personnes dont on connaît l'exactitude à tenir leurs promesses. Cicéron a donné une étymologie symbolique au mot *fides* : il viendrait, prétend-il, de *fieri* (être fait) et *dicere* (dire)⁶. Être fidèle, c'est faire ce qu'on a dit, c'est tenir sa parole. Obtenir du crédit, c'est être cru (les deux mots ont la même origine). Cette

4. D'où l'axiome d'Ulpien : « la femme promet plus facilement qu'elle ne donne à autrui » (*facilius se mulier obligat, quam alicui donat*) (*Digeste* XVI, 1, 4, 1).

5. *Digeste* XVI, 1, 27, 2.

6. « *Fides... est dictorum conventorumque constantia et veritas. Ex quo credamus... quia fit quod dictum est, appellatam fides* », *De officiis* I, 7 ou encore (II, 24) : « *fides... esse nulla potest, nisi erit necessaria solutio rerum creditarum* ».

THÈME _____ Jean-Robert Armogathe

étymologie a été reprise par saint Augustin, puis, dans ses *Étymologiques*, par saint Isidore de Séville († 636). Ce dernier ouvrage a constitué pendant tout le Moyen Âge une source inépuisable de connaissances grammaticales et d'interprétations sémantiques. Le mot *fides* désigne l'acte par lequel s'engage le débiteur.

Les formules d'engagement ont très tôt été précisées : ainsi, pour qui se porte caution, le créancier demande : « id fide tua esse jubet ? » (« consens-tu que la dette soit sous ta foi ? »), et la caution répond « in fide mea esse jubeo »⁷.

Cet usage est renforcé par la manière dont l'engagement est appelé : le droit que nous appelons aujourd'hui droit de créance est désigné à Rome par le mot *nomen*. C'est un piège des apprentis latinistes qui trouvent chez Cicéron *nomen* (ou *nomina*) *solvere, persolvere, expedire*, qui signifie simplement *payer sa dette* (ou *ses dettes*), tandis que *nomina sua exigere* signifie faire *rentrer ses créances*. Cette désignation ne provient pas de l'origine matérielle (contrairement à l'explication du dictionnaire latin-français de Félix Gaffiot : à partir du nom du débiteur inscrit sur un cahier⁸), mais d'un concept juridique précis : on ne possède pas de la même manière l'argent qu'on a prêté et celui qu'on a effectivement dans son coffre. On est propriétaire de celui-ci, et seulement créancier de celui-là. Le droit du propriétaire s'identifie avec l'objet du droit, celui du créancier ne porte que sur la *fides*, la solvabilité du débiteur, autrement dit : sur son nom. Au II^e siècle de notre ère, on continuait à distinguer les biens *in patrimonio*, dont on était propriétaire, et ceux *in nominibus*, qui consistaient en créances, et donc dans la confiance que l'on avait en autrui⁹.

L'évolution de la jurisprudence va dans le sens d'une ratification judiciaire de la sanction. Les droits du créancier sont progressivement rognés : toute obligation, quelle qu'en soit la source, ne peut être exécutée, contre le gré du débiteur, sans un jugement préalable. Les droits de créance et les droits de propriété vont être réunis par la jurisprudence sur un concept commun, celui de « biens », *bona*.

Mais un nouvel élément se présente alors, celui de la bonne foi, *bona fides*. Il est clair que dans ce contexte, l'exécution de l'enga-

7. Gaius III, 116.

8. Ou peut-être parce que le débiteur malhonnête s'exposait à voir son nom inscrit sur les registres du cens comme un mauvais payeur (E. Cuq, *Institutions* p. 365).

9. Pomponius, *Digeste* XLVI, 6, 9.

Fides : Notes sur le droit romain

gement contracté va reposer sur la loyauté, la *bonne foi* du débiteur. Un lieu juridique classique est celui du mode particulier de possession qu'on appelle *usucapion*, autrement, la possession par usage. Au droit classique de propriété par titre, le besoin de clarifier et de fixer la possession a conduit à reconnaître celui de l'usage, de la possession prolongée et ininterrompue pendant un long délai. On peut avoir acquis un bien de quelqu'un qui ne le possédait pas et n'avait pas pouvoir de le vendre : l'*usucapion* prive pourtant le légitime propriétaire de son droit. Les juristes estiment en effet que le propriétaire négligent, qui se laisse longtemps dépouiller, n'a qu'à s'en prendre à son incurie, on lui a laissé le temps de se rendre compte de la perte de son bien : s'il n'a pas fait valoir son droit, on présume qu'il y a renoncé. Dans ce type de relation, la bonne foi de l'acquéreur est évidemment capitale, et cette *bona fides* est de premier ordre, car elle doit toujours être *supposée*, autrement dit : il appartient, par exemple au propriétaire qui s'estime spolié, de prouver que l'acquéreur savait qu'il achetait à quelqu'un qui n'avait pas le pouvoir d'aliéner. Ce n'est pas à l'acquéreur de prouver qu'il ne savait pas. La *bonne foi* se présume toujours (à la différence de la juste cause, qui doit se prouver).

Nous ne sommes même plus dans un régime d'obligations écrites, la bonne foi introduit une contrainte légitime d'engagement sur la parole proférée, appuyée par le geste. La main droite joue un rôle important pour marquer cet engagement, et sa valeur religieuse est rappelée par un texte de l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien (XI, 103, § 250), qui mentionne :

« on cherche le dos [de la main droite] pour le baiser, on l'étend pour prêter serment »¹⁰.

Isidore de Séville reprend cette mention :

« la main droite est donnée en signe de paix, elle sert pour témoigner la fidélité et le salut » (*fidei testis atque salutis*)¹¹.

Le geste traditionnel (« toper », pour marquer un engagement) revient au passage d'un acte religieux (poser sa main sur l'autel pour le serment) à un acte social (présenter sa main droite à un contractant), mais la dimension du serment (religieux) n'est jamais éloignée. Ce lien subsiste clairement dans ce qu'on nomme la *fidéi-commission*. Au départ, il s'agit d'une disposition testamentaire, c'est-à-dire d'une demande qui ne peut guère revêtir que le mode de

10. « In fide porrigitur ».

11. *Étymologiques* XI, I, 67.

THÈME _____ *Jean-Robert Armogathe*

la prière : je confie par testament un bien à quelqu'un (je présume donc de sa bonne foi) pour qu'il le transmette à quelqu'un d'autre (par exemple, quand il sera majeur). Il s'agit d'une action *post mortem*, la *fides* est exercée ici envers un mort, c'est-à-dire ce qui ne peut plus entamer d'action. La *fides bona* est invoquée dans ce contexte comme une vertu, et précisément une vertu romaine, « quirite », opposée à la *fides graeca* (ou *punica*), qui est la mauvaise foi¹².

Le christianisme renouvela l'usage du terme fidélité : en l'étendant aux deux époux, en rendant réciproque le devoir de fidélité (l'inégalité subsistant cependant dans le traitement de l'adultère : peine du parricide pour la femme, perte de la donation « avant les noces » pour le mari)¹³ et en donnant à *fides* non plus le sens social de « fidélité », mais le sens religieux de « foi », les *fideles* devenant alors les adhérents à une religion, les « fidèles » de l'assemblée chrétienne. Ce renouvellement s'est opéré sur la base de l'évolution du terme juridique, qui par une évolution linéaire, n'a pas cessé de faire de la *fides* la pierre angulaire des relations sociales.

Jean-Robert Armogathe, né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976), directeur d'études à l'*École pratique des hautes études (Sciences religieuses, Sorbonne)*, président de l'*Association Communio*. Prochaine publication : *La nature du monde. Science nouvelle et exégèse au XVII^e siècle*, PUF, coll. « Épiméthée ».

12. On lit dans l'historien Tite-Live : « c'est la foi romaine, et non celle des malices puniques ou de la finesse de la Grèce » (XLII, 47).

13. Relevons cependant que Constantin supprime le droit des tiers d'intervenir, réservant au seul conjoint et aux proches la qualité d'intenter l'accusation (C. IX, 9, 30 pr.).

Communio, n° XXXII, 3 – mai-juin 2007

Béatrice JOYEUX-PRUNEL

Entretien avec Jean-Claude Guillebaud

(Paris, Éditions du Seuil, 5 octobre 2006.)

Jean-Claude Guillebaud est écrivain, éditeur. En 1998, il publiait avec La Tyrannie du plaisir (Le Seuil), une vaste étude sur la sexualité contemporaine, tirant le bilan du large mouvement de libération morale des années 1960, de ses apports comme de ses contradictions. Partisan inconditionnel de la « transdisciplinarité » et qui se reconnaît volontiers sans légitimité académique, Jean-Claude Guillebaud aime mettre en évidence les implications des transformations scientifiques, éthiques et sociales qui fondent nos sociétés. S'attachant à scruter les points où notre société évite de penser, où elle se perd à force d'oubli, il s'est récemment intéressé à la question des idéologies génétiques (Le Principe d'humanité, Le Seuil, 2001). Son dernier livre témoigne, par ailleurs, d'un cheminement spirituel vers le christianisme, dont il s'était tenu éloigné pendant une période de sa vie (Comment je suis redevenu chrétien, Albin Michel, 2007).

La fidélité est-elle un miracle aujourd'hui ?

Je serais tenté de dire que la fidélité est aujourd'hui plus fréquente et plus répandue qu'on ne le croit. Mais, bizarrement, elle ne s'affiche pas ; ou elle s'affiche moins. Parce que l'air du temps, cette espèce de discours un peu sommaire et dominant, qui est en général propagé par médias, a plutôt tendance à faire l'éloge du nomadisme, du changement d'humeur et d'attache. Ce discours est perçu comme une injonction intimidante : vous voulez être moderne ? Soyez

THÈME Béatrice Joyeux-Prunel

infidèle ! Mais pourtant mon impression est que dans la réalité, les gens, y compris les jeunes, sont plus attachés au concept de fidélité qu'on ne se l'imagine. Je parle ici autant comme parent d'élève que comme auteur. Mes filles ont 21 et 23 ans. Quand je rencontre leurs amis du même âge, j'ai l'impression que cette génération est plus attentive qu'on ne l'imagine à la trahison, à la loyauté, aux sentiments, etc. ; des concepts qui sont absents du discours ambiant, qui, lui, est désinvolte, cynique et permissif.

Le miracle aujourd'hui, ce serait donc plutôt la fidélité qui s'affiche. Il y a des cas. Mais ils sont rares.

En revanche, ce qui devient encore plus rare aujourd'hui, et qui constitue un vrai miracle, c'est la fidélité en politique ; la parole tenue, simplement.

Pour un homme et pour une femme, dans un couple, qu'est-ce selon vous, que la fidélité et l'infidélité ?

Je serais tenté d'utiliser une définition assez nuancée de la fidélité. Je pense que la fidélité, c'est de ne pas trahir ; c'est la non trahison. Autrement dit, je serais assez partisan d'une définition qui ne soit pas strictement sexuelle. Lorsqu'on parle de la fidélité dans les médias, on pense immédiatement à la sexualité. Mais ce n'est pas cela, la fidélité. C'est la confiance assumée et respectée ; c'est la possibilité de croire à l'autre, de me fonder sur la confiance que j'accorde à l'autre et dont j'attends qu'elle soit réciproque. À l'intérieur de cette confiance, il peut y avoir des différences d'interprétation. Il existe peut-être des couples pour qui l'infidélité sexuelle n'est pas si tragique (ce n'est pas mon cas), d'autres pour lesquels c'est le contraire. Mais ce qui, dans tous les cas, est tragique, c'est la trahison ; c'est-à-dire la rupture de la confiance. Cela rejoint une interprétation théologique : celle du concept de péché dans la tradition chrétienne, qui est une rupture de la relation avec Dieu, une rupture de la confiance.

J'ajouterais immédiatement ceci : dans un couple qui a des enfants, la fidélité à l'autre, c'est aussi la fidélité aux enfants. Et je pense – c'est d'ailleurs le problème que met en évidence le dernier livre du pédiatre Aldo Naouri, *Adultères* (O. Jacob, 2006) – que ceux qui paient les pots cassés, dans l'infidélité, ce sont aussi les enfants. Ce n'est pas seulement l'autre. Je songe toujours à cela quand je vois à la télévision ces interviews, très à la mode depuis quelques temps, de couples échangistes. Dans leur ébriété du consentement (il paraît qu'il existe même des clubs échangistes

Entretien avec Jean-Claude Guillebaud

pour couples du troisième âge !), seraient-ils capables de tenir ce même discours devant leurs enfants ? À visage découvert ? Je ne le crois pas. Or, depuis des années, on a pratiqué l'oubli volontaire du fait que dans une famille, il y a d'autres partenaires que le conjoint. Je n'arrive pas à concevoir que des enfants puissent voir leurs parents ainsi, dans cette infidélité boulimique et organisée, sans en concevoir une souffrance forte. La fidélité engage aussi nos rapports avec nos enfants.

On connaît l'injonction de Jésus à ses disciples : regarder l'autre avec convoitise est déjà un adultère. Pourquoi une si grande sévérité ?

Faut-il faire de cette déclaration une interprétation pudibonde, puritaine ? Je n'en suis pas sûr. Mais je suis très influencé par le travail de René Girard sur ces questions-là. Je pense, avec lui, que l'Évangile, en tout cas tel que l'interprète Girard, fait constamment référence à ce que Girard appelle le « désir mimétique » qui est, au fond, une trahison. Être infidèle, c'est bien céder au vertige mimétique décrit par René Girard : c'est désirer ce que l'autre désire ou semble désirer. C'est obéir à ce « recopiage » de la convoitise qui me fait surtout désirer ce que désire mon prochain. Dans son analyse des dix commandements, René Girard montre que ce qui est en jeu au fond, c'est le désir mimétique : succomber au désir de l'autre en tentant de lui dérober ce qui est sien, rester prisonnier du mimétique. Dans cette perspective, convoiter l'autre, c'est déjà trahir en effet.

Mais il est admirable que, dans l'Évangile, ce soit dans la parabole de la femme adultère, que Jésus, précisément, vienne déconstruire en une seule phrase le mimétique : puisque chacun des pharisiens est prêt à lapider la femme parce qu'il sait que l'autre est prêt à la lapider, il obéit à ce vertige de l'unanimité mimétique que la parole de Jésus fait littéralement exploser. Ainsi, je ne crois pas qu'il y ait dans l'Évangile, comme l'affirment les adversaires du christianisme, un commandement pudibond, castrateur, répressif. On ne doit pas interpréter l'évangile de cette façon-là. Je pense même que c'est l'inverse : la parabole de la femme adultère met principalement en valeur le pardon, la rémission et non pas l'injonction punisseuse.

Pourquoi l'infidélité ? D'où vient l'infidélité si répandue aujourd'hui dans les couples ?

Rappelons d'abord des vérités simples, anthropologiques et sociales : aujourd'hui, nous vivons en moyenne deux fois plus longtemps que nos arrière-grands-parents. Autrement dit, l'union

THÈME Béatrice Joyeux-Prunel

conjugale dure deux fois plus longtemps qu'auparavant. Peut-être la fidélité est-elle plus difficile à assumer dans la durée ?

Je pense aussi que, paradoxalement, nous exigeons bien davantage de l'amour conjugal que par le passé. C'est ce surcroît d'exigences qui rend le divorce si fréquent. Aujourd'hui, on réclame du mariage à la fois l'épanouissement physique, l'épanouissement affectif, l'épanouissement intellectuel. Si les gens divorcent plus fréquemment aujourd'hui, c'est parce qu'ils ne savent pas restreindre leurs attentes, leurs exigences. Ils veulent tout, tout de suite, sans la moindre « perte », si l'on peut dire. Ils sont moins capables qu'autrefois de comprendre que la fidélité est un choix qui passe aussi par certains renoncements volontaires à sa liberté de tout faire, aux désirs qui, fugitivement, peuvent nous assaillir. C'est le mot « choix » qui est important ici.

Nos arrière-grands-parents et nos grands-parents étaient plus disposés – et peut-être d'ailleurs trop – au sacrifice. On se souvient de ces couples apparemment détruits mais qui restaient unis ; ou de ceux qui ne s'aimaient plus mais qui disaient demeurer ensemble « pour leurs enfants ». Était-ce si idiot que cela ? Je n'en suis plus aussi certain...

En fait l'augmentation vertigineuse des divorces, cette nouvelle fragilité du couple, tout cela nous renvoie finalement à un concept dont nous avons perdu l'usage et la compréhension : le concept de durée. Plus généralement, nous avons un problème avec la temporalité, avec le temps long, dans tous les domaines ; et en particulier dans le domaine amoureux. Nous sommes assignés à l'immédiat, au tout-tout-de-suite, à ce que le philosophe François Hartog appelle le « présentisme ». Notre rapport au temps, à la durée, s'est déréglé. C'est très dangereux ! C'est pour cela que nos sociétés elles-mêmes sont aussi fragiles que les couples. Le temps des médias ou de l'économie boursière est celui de l'immédiateté ; celui de la politique est celui de l'immédiateté ; celui d'internet est celui de l'immédiateté – le temps d'un clic... Nous vivons aujourd'hui incarcérés dans l'instant. Or la fidélité est une relation au temps. C'est donner du temps au temps. C'est privilégier l'idée d'un amour construit, approfondi, mûri, enrichi ; et cela, ça s'inscrit forcément dans la durée. Or aujourd'hui, nous sommes orphelins de la durée.

Y a-t-il un gène de l'infidélité ?

Bien sûr que non !

Il se trouve que la question m'intéresse tout particulièrement puisque j'ai écrit un livre sur les questions génétiques : *Le principe*

Entretien avec Jean-Claude Guillebaud

d'humanité. Or il est une sottise absolue, dont les généticiens sont d'ailleurs revenus, mais qui avait toute sa force dans les années 1990 : l'explication par le tout génétique. En invoquant la génétique, on disait volontiers : si nous sommes religieux, criminels, etc. c'est parce que c'est inscrit dans nos gènes. Cette interprétation déculpabilisante fait maintenant rire les généticiens, en particulier Henri Atlan¹ ou les deux auteurs d'un livre remarquable sur « la religion du gène » paru il y a quelques années². Dans le vertige idiot des années 1990, on prétendait même avoir trouvé le gène de l'homosexualité³, celui de la croyance en Dieu, celui du crime, etc.

Aux États-Unis, une mode a fait fureur : celle des livres de puériculture, de pédagogie infantile, où l'on expliquait aux parents que si leurs enfants travaillaient mal à l'école, ce n'était pas de leur faute, mais bien parce que c'était inscrit dans les gènes. Belle manière de déculpabiliser ceux qui ne s'occupent pas de leurs enfants, et surtout de gommer d'un trait de plume tout principe éducatif. Oui, il faut se souvenir que l'on a pu verser dans ce délire.

Il y a eu aussi une utilisation moins aimable de cette religion du gène – ayant fait un doctorat de sciences criminelles, je suis très sensible à cela : la théorie du criminel né. Cette théorie nous renvoie directement aux catégories criminologiques du XIX^e siècle, en particulier aux classifications du fameux Lombroso. Selon ces théories, un criminel n'est plus récupérable, ni amendable ; il n'a fait qu'obéir à un programme inscrit dans ses gènes. C'est terrifiant ! De telles idées impliquent la fin de l'idée d'amendement, de récupération, de rédemption, de pardon, etc. Pour nous, chrétiens, c'est insupportable. Cela contrevient à un principe auquel nous sommes très attachés : un homme n'est jamais réductible à la somme de ses actes ; un homme est toujours plus que la totalité de ce qu'il a commis ; le pire criminel, en somme, fait toujours partie de l'humanité. L'amendement est possible, la réinsertion est possible. Cela a à voir avec le message évangélique, et c'est un fondement important du « principe d'humanité » – cette humanité qui est comme un nombre entier : non divisible. On est humain ou on ne l'est pas. On ne

1. Voir Henri ATLAN, *La fin du tout génétique ?* Vers de nouveaux paradigmes en biologie. Une conférence-débat organisée par le groupe Sciences en questions Paris, INRA, 28 mai 1998.

2. Dorothy NELKIN et Susan LINDEE, *La mystique de l'ADN*, traduit de l'américain par Marcel Blanc, préface de Jacques Testart, Belin, 1998.

3. Voir Christl Ruth VONHOLDT-REICHELSEIM, « Comprendre l'homosexualité », *Communio*, octobre 2006.

THÈME *Béatrice Joyeux-Prunel*

peut pas être à moitié homme. Désigner un délinquant comme un « criminel né », c'est le rejeter en dehors de l'humanité, de la communauté des humains. C'est évidemment la faille par laquelle s'insinue la barbarie : s'il y a des hommes moins hommes que d'autres, cela veut dire qu'il y a des hommes qu'il sera moins grave d'opprimer, de persécuter, d'emprisonner, de tuer que d'autres. Cela veut dire aussi qu'il peut y avoir des « sous-hommes » et des « sur-hommes ». Voilà bien une frontière sur laquelle il nous faut veiller, les armes de l'esprit à la main.

Le pédiatre Aldo Naouri vient de publier un livre intitulé Adultères (O. Jacob, sept. 2006) qui fait parler de lui, en particulier dans la presse féminine. L'adultère, selon lui, serait lié à la toute-puissance des mères, à l'effritement du rôle paternel et à l'effondrement de l'autorité. L'« infantolâtrie » actuelle, où les enfants ne sont pas assez tôt frustrés par leur mère, donnerait à ces derniers un sentiment de toute-puissance, les encourageant, notre société hédoniste aidant, à considérer le plaisir comme un droit. Cherchant sans cesse l'extase, l'enfant devenu adulte serait ainsi incapable de nouer une relation de couple stable et fidèle. Cette explication psychanalytique de l'adultère et de l'infidélité vous paraît-elle satisfaisante ?

Oui, je crois qu'Aldo Naouri a raison. Dans le même genre d'interprétation, une autre psychanalyste, Christiane Olivier, explique que lorsqu'un garçon est élevé par la mère seule, toutes les chances sont réunies pour fabriquer un misogyne : le manque de séparation de l'enfant et de sa mère par le père empêche la frustration, nécessaire pour parvenir à gérer sa vie en adulte. L'absence du père ne permet plus d'incarner la loi, la limite et l'interdit. Pour les psychanalystes, dans le couple c'est le père qui incarne la loi, la limite. La prohibition de l'inceste par la présence du père, c'est bien cela, fondamentalement.

Plus généralement, et en m'éloignant un peu de la psychanalyse, je serais tenté d'ajouter que, dans nos sociétés contemporaines, nous n'acceptons plus aussi facilement de poser la limite. Nous avons tendance à oublier que ce qui nous fait humains, c'est notre capacité de poser des limites à nos pulsions. Albert Camus emploie une formule que je trouve très belle : « l'homme est le seul animal capable de se dire non à lui-même ». La volonté – choisie – de résister à nos pulsions, c'est celle de consentir à la loi. C'est cela accéder à l'humanité. Nous sommes des êtres de culture et non pas de nature.

Dans *La Tyrannie du plaisir* (Le Seuil, 1999) j'avais essayé de rappeler une évidence dont on devrait se souvenir chaque fois qu'on

Entretien avec Jean-Claude Guillebaud

parle de sexe. La différence entre la sexualité animale et la sexualité humaine, les anthropologues nous l'expliquent simplement : les animaux sont régulés par une horloge biologique, qui les pousse à s'accoupler en obéissant à « l'œstrus », ce qui ne correspond qu'à quelques jours de rut par an. La sexualité animale peut donc se déployer dans sa fureur instinctive sans trop de dommages pour la société animale, sans trop de guerres dévastatrices. La paix revient lorsque le rut s'éteint. Nous les humains, au contraire, nous sommes « libérés de l'œstrus ». Notre sexualité n'obéit plus à la logique temporaire du rut. Nous sommes théoriquement disponibles 365 jours par an. Donc il a bien fallu réguler la sexualité culturellement. Il a fallu que nous inventions des règles pour ne pas basculer dans la violence de tous contre tous. L'origine des règles, elle est là ! La morale sexuelle n'est pas une « invention » de la religion, son origine est anthropologique. La sexualité humaine est culture avant d'être nature. Les sociétés tiennent debout parce qu'elles ont appris à réguler ces pulsions ; c'est-à-dire à poser l'interdit, c'est-à-dire à poser la loi, à consentir au renoncement à la pulsion. Si la sexualité humaine est toujours codifiée, dans toutes les sociétés, toutes les civilisations, ce n'est pas pour embêter les gens ! Ce n'est pas parce que les curés, les imams ou les bonzes veulent les empêcher de s'envoyer en l'air, pardonnez-moi pour l'expression. C'est simplement ainsi que se définit l'humanité de l'humain.

Mais une société ne peut-elle réguler la sexualité sans imposer la fidélité stricte ? Pourquoi faudrait-il pour autant être fidèle à sa femme, à son mari ?

Votre question est étrange. Pourquoi être fidèle ? Tout simplement parce qu'on a pris l'engagement d'être fidèle !! En déclarant son amour, dans ce contrat moral qui est passé, il y a l'engagement de non trahison ! Il faut être fidèle à son conjoint pour tenir parole, pour inscrire cette relation dans la durée, dans la clarté. Cela ne veut pas dire forcément qu'une infidélité, une faute soit tout d'un coup catastrophique : dans la relation d'amour, il y a aussi l'indulgence, la rémission, le pardon. L'amour implique tout cela. Mais au départ, il y a tout de même la promesse de tenir parole.

Et d'ailleurs, souvenons-nous, on l'a tant oublié que j'en suis frappé, en particulier quand j'entends les libertins à la mode ironiser sur le sacrement du mariage, en le présentant comme une sorte de procédure disciplinaire inventée par l'Église catholique pour enfermer l'homme et la femme dans la prison de la conjugalité. Quelle bêtise

THÈME Béatrice Joyeux-Prunel

et quelle ignorance ! Le mariage a été institué comme sacrement au XIII^e siècle, au quatrième concile de Latran. Pourquoi a-t-on fait cela ? Pour enfermer les hommes et les femmes dans la contrainte ? C'est tout le contraire. À l'époque, il s'agissait pour l'Église de faire prévaloir le libre choix et le libre consentement de l'homme et de la femme, et cela pour lutter contre la très ancienne tradition des mariages contraints et arrangés par les familles. Dans les siècles précédents, le plus souvent, le mariage n'était pas du tout un libre choix amoureux. C'était avant tout une affaire de politique familiale, sans que les époux aient voix au chapitre. C'était les familles qui organisaient le mariage. Dans nos sociétés modernes, multiculturelles, on voit resurgir des conflits qui nous rappellent ce lointain passé. Je pense à ces jeunes filles qu'on enlève de force pour les obliger à épouser, contre leur gré, en Afrique ou ailleurs, un homme désigné par la famille. L'institution du sacrement du mariage au XIII^e siècle correspond justement à la volonté de faire triompher le choix individuel – celui des futurs époux – contre la contrainte communautaire et familiale. Ce choix, qui correspond à un engagement, postule l'idée de fidélité, mais une fidélité qui n'est pas imposée mais librement choisie. La responsabilité que l'on prend, et la fidélité à laquelle on s'engage, c'est la contrepartie de la liberté.

La fidélité rend-elle heureux ? L'infidélité, malheureux ? L'infidélité est-elle alors un manque d'intelligence ?

Vous me faites rire. Peut-on énoncer des vérités générales en ce domaine ? Je n'en sais rien, et me méfie toujours quand on essaie d'appliquer des idées générales à n'importe quelle situation. Il faudrait se faire à l'idée que le rapport à l'amour n'est pas généralisable. Certains couples sont capables de surmonter l'infidélité, et il en est d'autres que la moindre infidélité peut briser à jamais. Toute généralisation me semble abusive.

Peut-être, en effet, certains couples peuvent-ils s'épanouir dans la liberté de chacun – même si pour dire la vérité, je n'en ai pas encore vu. Mais si ces couples, qui le proclament, un peu comme le faisaient Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir, s'épanouissent, alors posons la question des enfants. Quand il y en a, s'épanouissent-ils aussi ? Peuvent-ils s'accommoder de la désunion régulière et des vagabondages amoureux de leurs parents ? Je n'en suis pas sûr. Vraiment pas. Oh, bien sûr, on peut dire : les enfants n'ont pas besoin d'être au courant, ils ne sont pas forcés de le savoir. Mais peut-on fonder une famille sur le mensonge et la dissimulation ?

Entretien avec Jean-Claude Guillebaud

Poser la question, c'est y répondre. Au minimum, on doit donc faire la distinction entre les couples avec enfants et ceux qui n'ont pas d'enfants. La présence des enfants nous assigne à une fidélité supplémentaire ; mais c'est assez joyeux au fond.

Et j'ajouterais ceci : dans le discours contemporain, quand on fait l'éloge de l'infidélité en amour, pourquoi n'accepte-t-on pas de ne pas faire, de la même manière, l'éloge de l'infidélité en politique ? Pourquoi serait-il condamnable de trahir son camp en politique alors que l'infidélité en amour serait, elle, innocente, hédoniste, recommandable ? Pourquoi ? Dans ces deux domaines, amour et politique, l'idée de la parole tenue reste la même !

Et comment expliquez-vous ce décalage ?

Parce que, même si Mai 68 remonte à presque déjà 40 ans, nous continuons de vivre plus ou moins dans un refus, assez justifié, en tout cas pour les gens de ma génération, de cette morale bourgeoise aussi pudibonde qu'hypocrite, qui a prévalu jusque dans les années 1960. Depuis la fin du XIX^e siècle, c'est un fait, les sociétés occidentales vivaient sous la contrainte d'une morale conjugale très rigoriste en parole, mais assez accommodante dans les faits. D'un côté, l'éloge bien pensant de la fidélité, de l'autre l'adultère bourgeois dans la pratique ; la valorisation de la mère au foyer et la pratique des maisons closes, etc. Dans *La Tyrannie du plaisir*, j'avais essayé de montrer d'où venait, au fond, cette morale pudibonde passablement hypocrite : elle venait du milieu du XIX^e siècle, de ce que Michel Foucault appelait « l'esprit bourgeois » et qui d'ailleurs n'avait pas grand chose à voir avec le christianisme. Cette morale bourgeoise s'était trouvée exacerbée par une crainte obsidionale sur le terrain de la démographie. Après la défaite de Sedan face à la Prusse, en 1870, les Français se sont rendu compte qu'ils faisaient moins d'enfants que leurs voisins, que la France n'était donc plus la « superpuissance démographique » qu'elle avait été aux XVII^e et XVIII^e siècles. Cette constatation, ce choc, a généré ce que certains démographes ont appelé plus tard l'« effroi démographique » français. C'est lui qui explique largement le souci obsessionnel de donner à la procréation la supériorité absolue sur le plaisir. D'où la mise en place de certaines lois répressives parfois extrêmement sévères, en particulier la loi de 1920 qui criminalisait non seulement l'avortement mais le contrôle des naissances – ce que l'Église ne faisait pas vraiment, en tout cas jusqu'à cette époque. Au XVIII^e siècle, dans les faits, une certaine forme de contraception était pratiquée et l'Église fermait les yeux.

THÈME *Béatrice Joyeux-Prunel*

En fait, cette fameuse morale pudibonde contre laquelle les gens de mon âge se sont révoltés et dont la responsabilité a été attribuée à l'Église ne venait originellement pas d'elle, même si par la suite, l'Église catholique s'y est ralliée en la renforçant même quelque peu.

En tout cas, c'est bien contre cet « esprit bourgeois » que les sociétés européennes se sont révoltées au milieu des années 1960, au risque d'aller un peu trop loin dans la permissivité. C'est un classique mouvement de balancier. Aujourd'hui, nous sommes encore un peu dans l'effet de souffle de ce mouvement.

Comment être fidèle ? La fidélité se transmet-elle ?

Elle se transmet sûrement, j'en suis convaincu ; tout simplement par l'exemple. Au demeurant, la seule façon de transmettre des convictions, c'est de les vivre soi-même. Je suis tenté de croire que la crise de la transmission, dans nos sociétés, et la crise de l'enseignement en particulier, est aggravée par le sentiment diffus qu'éprouvent les élèves quand ils écoutent certains de leurs profs. Ils ont l'impression que leurs enseignants ne croient pas vraiment ce qu'ils disent, qu'ils n'habitent plus leur parole, ne sont pas vraiment dans la transmission au sens fort, mais dans la « récitation ». Bien sûr, dans une classe, il y a toujours un ou deux professeurs avec qui ça marche bien. Justement. Quand on demande aux élèves : « Pourquoi ça marche avec lui, pourquoi n'y a-t-il pas de problème de discipline dans son cours ? », Ils répondent volontiers : « parce que ce prof, lui, il croit ce qu'il nous dit. Il ne triche pas. »

En même temps, comment parvenir à être paisiblement fidèle ? Je pense qu'il faut d'abord, de manière très pragmatique, se poser la question suivante : a-t-on raison d'attribuer à la fidélité je ne sais quelle idée de tristesse, d'enfermement, de « manque » ? Est-on si sûr que la fidélité soit vécue comme une frustration, une blessure, la soustraction de quelque chose ? Je ne le crois pas ! Je serais même tenté de penser que l'infidélité, sur le long terme, est plus triste, moins spontanément joyeuse que la fidélité. C'est en tout cas l'expérience que j'ai faite. Je suis né en 1944 : j'appartiens à une génération qui a trop vu les chrétiens se conduire comme des gens assez tristes, complexés face à la modernité, comme amputés de quelque chose. Or, je crois que cette tristesse est en contradiction radicale avec le message évangélique, cette « bonne nouvelle ». Dans les épîtres de Paul, n'y a-t-il pas cette phrase et cette injonction magnifique : « Soyez toujours joyeux » ?

Pour vous dire la vérité, je suis un divorcé remarié. J'ai d'abord fait l'expérience de l'infidélité puis celle de la fidélité. J'ai été infi-

Entretien avec Jean-Claude Guillebaud

dèle dans mon premier mariage, après m'être marié à 19 ans et demi. Et nous avons fêté, avec ma deuxième épouse, nos 24 ans de mariage, qui ont été 24 années de fidélité totale et absolue. Or, j'ai vécu bien plus joyeusement cette fidélité que je n'avais vécu l'infidélité précédente. Chaque année qui passe, avec ma femme, nous rend plus joyeux ! Je ne théorise pas. Je dis simplement ce que j'éprouve et ce que je vis. Je n'ai pas l'impression de vivre un sacrifice ou de m'imposer une pénitence parce que nous sommes fidèles l'un à l'autre. On pourrait d'ailleurs être plus précis encore : même physiquement la fidélité tient ses promesses, si l'on peut dire. La fidélité, dans ce qu'elle implique de construction, d'amélioration, de perfectionnements, apporte en général plus de joies qu'on ne l'imagine.

Peut-on être fidèle et polygame ?

Que vous répondre ? Il est vrai que, quand nous, occidentaux, nous nous adressons aux Africains pour leur reprocher d'être polygames – et c'est un débat très actuel puisque quantité de Français viennent d'autres cultures où la polygamie est admise –, quand nous les invitons à respecter les lois de la République (ce qu'ils doivent faire, évidemment), ils nous répondent : « vous, les Occidentaux, vous n'êtes pas polygames, mais vous êtes adultères et l'adultère est, chez vous, la forme non officielle de la polygamie ». Mais ils ajoutent aussi, avec quelques bonnes raisons, que dans la polygamie institutionnalisée et codifiée par la tradition, il y a un souci (en théorie) d'égalité, d'entraide entre les femmes, une étrange mais parfois très forte solidarité qui, bien entendu, ne peut pas exister dans notre système adultérin.

Bien sûr, je pense qu'il est hors de question d'admettre la polygamie dans notre société et que c'est aux enfants d'immigrés de respecter les lois et les coutumes du pays d'accueil. Mais lorsqu'on en parle avec des gens venus d'autres cultures, de cultures polygames, il faut être à la fois ferme et respectueux, tout en étant conscient du fait que la polygamie est de toute façon en train de disparaître peu à peu des sociétés arabes, africaines, etc.

Parlons de la fidélité en politique. L'empire soviétique s'est effondré, entre autres, parce qu'il reposait sur le mensonge et la tromperie. La fidélité en politique est-elle favorable, finalement, à l'intérêt public ?

Je pense que la fidélité à la parole tenue, c'est-à-dire la loyauté, le fait de tenir parole, est le fondement même de la démocratie. En

THÈME _____ *Béatrice Joyeux-Prunel*

ce moment, la démocratie est gravement menacée, chez nous, par la perte de confiance. Nous avons consenti, petit à petit, pour des tas de raisons trop longues à expliquer, à ce que les promesses électorales n'engagent pas vraiment ceux qui les font. Qu'ils soient de droite ou de gauche. Assez lâchement, nous avons accepté cette idée que ce qui se dit durant les campagnes électorales, au fond, n'a pas beaucoup d'importance et que le camp des vainqueurs se dépêchera d'oublier ses promesses. Ce laxisme me paraît assez désastreux. C'est lui qui contribue à cette crise généralisée de la confiance qui mine nos démocraties.

Aujourd'hui, lorsqu'on explique aux Français qu'il faut faire des réformes parce que nous entrons dans un monde différent, parce que l'État providence tel qu'il a été conçu après la guerre n'est plus viable, parce que la croissance n'est plus celle des années 1960, parce que la compétition internationale a introduit une nouvelle donne, lorsqu'on leur dit qu'il faut réformer le système des retraites parce que nos sociétés vieillissent, ils ont tendance à se cabrer, à refuser les réformes. Alors on entonne le fameux refrain : les Français sont ingouvernables, ils refusent toutes les réformes de structures, ils sont conservateurs, etc. En réalité, si les Français se cabrent, c'est tout simplement parce qu'on leur a beaucoup menti ! On leur a fait les poches, sous couvert de flexibilité, on a introduit la précarité, le mépris à l'égard des plus pauvres, l'augmentation des inégalités, l'obscénité des plus riches qui se pavanent. Donc les Français sont soupçonneux. Ils n'ont plus confiance et refusent d'instinct les réformes qu'on leur propose et derrière lesquelles ils subodorent une nouvelle tromperie.

Alors que fait-on ? On déploie des trésors de ruse rhétorique et médiatique pour leur faire accepter lesdites réformes. Donc on leur ment un peu plus et ils ont encore moins confiance. Le malentendu devient vite circulaire. C'est affolant. À cette folie de la ruse, du cynisme, répond un manque de confiance encore plus grand, et ainsi de suite. Vous voyez bien que tout cela a quelque chose à voir avec l'idée de fidélité et de parole tenue...

Et la fidélité au travail : se porte-t-elle aussi mal ? Est-elle possible en libéralisme ?

C'est quelque chose dont on fait aujourd'hui l'amère expérience, ici aussi : on constate que dans les entreprises, je pense notamment aux États-Unis, quelque chose est en train de disparaître : « l'affectio societatis », l'attachement à l'entreprise. On est catastrophé de

Entretien avec Jean-Claude Guillebaud

constater que les cadres sont prêts à changer d'entreprise parce qu'on leur propose 100 euros de plus ailleurs. Or l'entreprise a besoin que les cadres, les salariés lui donnent un peu plus que ce pour quoi ils sont payés. On se rend compte, maintenant, comme si c'était nouveau, que l'entreprise a besoin aussi de gratuité, d'engagement désintéressé minimal, d'adhésion à ce qu'on appelle la « culture d'entreprise ». Pourquoi l'infidélité des cadres salariés se répand-elle aujourd'hui, jusqu'à devenir la norme ? C'est parce que, au cours des deux décennies précédentes, les entreprises se sont souvent comportées comme si les salariés étaient des choses jetables. Au début de 1980, souvenons-nous, la mode était au « down sizing », au licenciement de masse. Les salariés étaient considérés comme une variable d'ajustement. On a aussi pratiqué les licenciements massifs pour faire monter les cours de bourse. Cela correspondait à une autre conception de l'entreprise, qui s'est largement imposée aujourd'hui, où compte, en priorité, la valorisation des actions, où il faut d'abord satisfaire les exigences des actionnaires. Les dirigeants des grandes entreprises cotées en Bourse ont ainsi été contraints, sous la pression des fonds de pensions, à servir des rendements de 15 %. Dans des économies où la croissance tourne autour de 3 % et les gains de productivité autour de 2 %, pour atteindre un tel rendement, il faut pressurer les salariés, voire en licencier beaucoup. Mais en traitant les gens comme des « kleenex », on a engagé un phénomène destructeur, cumulatif : l'infidélité de l'employeur à l'égard du salarié génère celle des salariés à l'égard de l'entreprise.

Je remarque d'ailleurs que ceux qui dénoncent aujourd'hui ce phénomène ce sont les chefs d'entreprise eux-mêmes ou les banquiers : voyez les livres de M. Patrick Artus ou de M. Jean Peyrelevade, n'est-ce pas cela qu'ils désignent⁴ ? Ils dénoncent la prévalence des logiques boursières, instantanées, immédiates, sur les logiques industrielles, sur les logiques entrepreneuriales qui doivent être fondées sur la fidélité. Lorsqu'on dénonce la financiarisation de l'économie, on est ainsi ramené à une réflexion sur l'infidélité et la fidélité. Une entreprise n'est pas seulement un paquet d'actions, mais une communauté humaine, de personnes réunies, et qui doivent l'être par un minimum de confiance, de solidarité. À faire l'éloge de l'infidélité au travail, on peut aboutir à l'implosion du système.

4. Patrick ARTUS et Marie-Paule VIRARD, *Le capitalisme est en train de s'auto-détruire*, La Découverte, 2005, et Jean PEYRELEVADE, *Le capitalisme total*, Le Seuil, 2005.

THÈME Béatrice Joyeux-Prunel

La société contemporaine fait certes l'éloge de l'infidélité sans y réfléchir, mais elle valorise aussi à l'extrême la « fidélité à soi-même ». La suivez-vous davantage dans cette direction ? Peut-on rester fidèle à soi-même ? Si oui, à quelles conditions ?

Oui, bien sûr, je comprends bien ce souci contemporain de l'épanouissement de soi-même, et j'y vois un progrès. Mais jusqu'à une certaine limite. « Être fidèle à soi-même », c'est aussi être fidèle à ceux qui nous ont faits.

Ne nous laissons pas conduire par ce qu'Olivier Rey nomme si justement « le fantasme de l'homme autoconstruit »⁵. Quand on dit « soi-même », qu'est ce que cela veut dire ? Je suis moi-même par l'autre, grâce à ce que j'ai reçu. Je ne me suis pas inventé tout seul ! Je ne suis un homme, une femme, que parce que je suis inscrit dans une filiation, une transmission. J'aime cette idée qui revient souvent chez Emmanuel Lévinas : je suis en dette. L'exaltation de la fidélité à soi-même en tant qu'individu solitaire, autoconstruit, – cette idée solipsiste n'a pas grand sens. Je suis en dette à l'égard de l'autre, c'est l'autre qui me fait être humain. Je vois mal comment je ne serais pas impliqué dans une fidélité de principe à l'égard de ceux qui m'ont fait, qui m'ont appris à parler. Je ne suis moi-même que grâce à ce que le juriste et psychanalyste Pierre Legendre appelle « le principe généalogique »⁶.

Est-il possible de vivre une vie de fidélité en dehors d'une religion ?

Bien sûr que oui ! Quelle marque d'arrogance ce serait si nous pensions nous chrétiens, que ces valeurs sont une exclusivité chrétienne ou juive ou musulmane ? Je pense qu'il peut exister une spiritualité agnostique, qu'il peut y avoir une morale forte et non explicitement religieuse. Bien sûr, certaines valeurs (c'est mon opinion) auxquelles adhèrent spontanément nos amis athées trouvent leurs sources lointaines dans l'évangile : mais elles sont laïcisées depuis longtemps. La fidélité en fait partie, l'attachement à l'égalité aussi. C'est bien le christianisme qui a « inventé », si l'on peut dire, l'égalité (l'homme partout semblable à l'homme : lisons l'*Épître aux Galates* !). Mais il peut exister une morale forte dans une

5. Olivier REY, *Une folle solitude. Le fantasme de l'homme autoconstruit*, Paris, Le Seuil, 2006.

6. Pierre LEGENDRE, *L'inestimable objet de la transmission : Étude sur le principe généalogique en Occident*, Paris, Fayard, 2004.

Entretien avec Jean-Claude Guillebaud

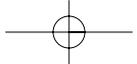
culture, alors même que la référence religieuse y est absente : je pense à la belle et riche culture ouvrière, qui valorisait beaucoup l'idée de fidélité aux camarades, à la parole tenue.

On trouve, à l'inverse, dans le Coran, cette phrase : « La parole donnée à un infidèle ne compte pas ». Qu'en pensez-vous ?

Pour moi, elle compte.

Entretien réalisé par Béatrice Joyeux-Prunel.

Béatrice Joyeux-Prunel (née en 1977) est membre du comité de rédaction de *Communio*. Mariée, mère de deux enfants, ancienne élève de l'ENS Ulm, agrégée d'histoire, docteur en histoire, elle enseigne l'histoire de l'art contemporain à l'ENS Ulm. À paraître chez Gallimard-Folio-Histoire : *Une histoire culturelle des avant-gardes européennes, 1848-1968*.



Miklos VETÖ

La fidélité : son avènement et son déploiement

Indissolubilité et fidélité

L'indissolubilité du sacrement du mariage crée un lien entre les époux qui ne saurait être délié. L'Église récuse le divorce, la reconnaissance de la nullité qu'elle admet n'est que la reconnaissance de l'invalidité originelle de l'union. Toutefois, le mariage est un sacrement qui n'est pas donné par le prêtre, mais par les époux eux-mêmes. Sans doute, si le mariage est sacrement, c'est qu'à travers l'engagement libre des époux, c'est la grâce divine qui agit et continuera à agir. Cependant si la grâce médiatise l'œuvre de la liberté, si elle assiste la liberté et la confirme, elle ne la modifie, ni ne l'altère. La validité du mariage requiert le plein usage de la liberté : la grâce n'ajoute pas quelque chose de complémentaire, de supplémentaire à l'œuvre de l'homme, elle l'accueille et la scelle, mais elle l'accueille et la scelle en tant que réalité autonome. C'est dire que si le mariage chrétien ne saurait être dissout, son indissolubilité doit pouvoir être conçue également sur un plan « naturel ».

On procédera donc à une véritable mise entre parenthèses phénoménologique de Dieu, de la grâce du sacrement, pour expliquer le sens de l'indissolubilité du lien conjugal. Si le lien conjugal ne saurait jamais se briser, il doit être maintenu et conservé en vertu d'une réalité d'ordre moral. L'indissolubilité qu'exige une loi religieuse est rendue possible et traduite dans le cours des vies par une conduite qui, jaillie à partir du libre agir réciproque des personnes, pourra et devra perdurer et se renouveler en vertu de cette même

THÈME _____ Miklos Vetö

liberté. L'indissolubilité appelle la répétition incessante du *oui* qu'incarne la fidélité. Or le mariage constitue, certes, une sphère d'exercice par excellence de la fidélité, mais celle-ci concerne toute une gamme d'autres relations interpersonnelles. Des relations instituées librement dans le temps et qui se dérouleront dans le temps. Tout ce qui se déploie dans le temps est soumis au devenir, exposé aux vicissitudes, aux accidents, aux tentations. Les obstacles que la foi jurée rencontre rendent tout à fait aléatoire qu'elle perdure : quand tout change, comment l'engagement initial lointain pourrait-il continuer à déterminer notre rapport à l'autre ? La fidélité, tout le monde en convient, est une chose admirable, mais qui en est capable ? « Un homme sûr, qui le trouvera ? »¹ dans ce monde où « la foi d'un homme s'avère aussi inconstante que la mode de son chapeau »², dans ce monde où « beaucoup des problèmes qui se posent à tous les hommes... sont insolubles hors de la sainteté »³. L'étude qui suit n'a d'autre ambition que d'analyser et de décrire l'engagement libre qui institue la fidélité et le déploiement de la liberté qui en constitue la réalité effective, la vie.

Constance et fidélité

La fidélité est souvent considérée comme un proche parent de la constance. À première vue, on a ici affaire à deux *habitus* moraux dont chacun entend conjuguer la mêmeté : c'est toujours un attachement issu d'un engagement qu'ils incarnent et prolongent. Or la similarité de ces vertus est trompeuse, elle n'est – dans le meilleur des cas – que matérielle. L'engagement qui engendre la constance est en réalité tout autre que celui qui se trouve à l'origine de la fidélité et surtout, leurs objets intentionnels respectifs sont différents. La constance est l'engagement puissant à rester le même, à persévérer en soi, à endurer, si l'on veut, à encaisser quoiqu'il arrive, sans se laisser infléchir. Et surtout, l'engagement qui guide et propulse à travers les épreuves de la vie est attachement à et engagement *envers* soi-même, tandis que la fidélité s'adresse à un autre, à plusieurs autres. La constance est pour ainsi dire le subtil stratagème du

1. *Proverbes*, 20, 6.

2. SHAKESPEARE, *Much ado about nothing* I, 1. 75-76.

3. Simone WEIL, *Cahiers. Œuvres Complètes* VI 3, Gallimard, Paris, 2002, p. 339.

————— *La fidélité : son avènement et son déploiement* —————

soi humain qui, contraint à composer avec le devenir, parvient au moins à l'enfermer dans l'immanence, quand la fidélité opère toujours sur un horizon de transcendance. Sans doute, parle-t-on de fidélité à *soi-même* mais c'est plutôt une espèce de synonyme pour constance. Ou peut-être une expression qui fait paraître la composante altération, renouvellement, que recèlent même les mouvements de rester soi-même.

L'essence phénoménologique « constance » décrit le maintien d'un état, d'une condition, certes actif, mais où le mouvement de renouvellement propre à toute réitération est recouvert par les apparences immobiles et atemporelles de l'exister d'une âme toujours égale à elle-même. La fascination de la pensée antique pour le repos, sa sévère condamnation du mouvement, signe de fragilité, d'imperfection, bref, de corruptibilité, inspire l'admiration pour la constance du Sage, une condition que les aléas de la vie ne sauraient ébranler ni perturber. La constance inspire et détermine le sujet qui persiste dans son être et qui ambitionne par dessus tout, la cohérence dans son agir. Or persistance et cohérence sont-elles des valeurs « sûres », des valeurs en elles-mêmes, ne pourraient-elles pas être contaminées ou perverties par des aspirations égoïstes ? En réalité, la constance n'est souvent qu'une crispation orgueilleuse de l'*ego*, une obstination à rester dans son propre sillage, à poursuivre contre vents et marées son parcours et qui n'a rien à voir avec l'amour généreux authentique⁴. Elle est, certes, quelque chose de puissant et d'impressionnant, mais cette puissance impressionnante porte son jugement, sa condamnation en elle-même. La sombre grandeur de cette vertu naturelle est bien saisie par Gide : « Ce que j'admire le plus, chez Valéry – écrit-il dans son *Journal* – c'est peut-être bien sa constance. Incapable de vraie sympathie, il n'a jamais laissé briser sa ligne, ne s'est jamais laissé distraire de soi par autrui »⁵. Sans doute, la constance ne peut-elle pas ne pas impliquer un certain renouvellement, mais dont les ressorts se confinent aux aspirations de l'*ego*. « Il y a – fait remarquer La Rochefoucauld – deux sortes de constance en amour : l'une vient de ce que l'on trouve sans cesse dans la personne que l'on aime de nouveaux sujets d'aimer, et

4. Sur constance et fidélité, voir les excellents développements de Sumiyō Tsukada, *Fidélité à autrui et fidélité à soi-même. Le même et l'autre*. XXXII^e Congrès de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Budapest, 2006, Budapest (sous presse).

5. A. GIDE, *Journal 1888-1939*, La Pléiade, Paris, 1940, p. 838.

THÈME _____ **Miklos Vetö**

l'autre vient de ce que l'on se fait un honneur d'être constant⁶.» C'est dire que la constance est avant tout un hommage rendu à soi-même et quand on trouve ses motifs dans un autre, ce sont nos aspirations à nous-mêmes qui en fournissent l'énergie.

De la promesse à la trahison

La fidélité se distingue de la constance dès sa genèse. Si la constance provient d'un attachement de goût, d'un attachement naturel, la fidélité, elle, traduit un attachement moral ou d'obligation. En réalité, la fidélité est d'une non-naturalité essentielle. Le plus souvent, elle se déploie à partir d'un acte « historique », décision libre qui arrache pour ainsi dire le sujet au cours naturel de son devenir et l'instaure dans une nouvelle situation existentielle. Elle fonde une relation où ma liberté s'engage et se lie à une autre personne pour qui mon engagement constitue un défi : elle doit y répondre librement. Et le ressort de ce rapport, de ce lien qui m'attache à un autre autonome est quelque chose de non-calculable « en moi », quelque chose de non-déductible et de non-prescriptible, mais qui accuse néanmoins une intelligibilité authentique.

La promesse instauratrice de la fidélité est un acte qui annonce l'engagement et en même temps garantit qu'il soit honoré. Décision hautement personnelle, elle doit être proférée librement. Suscitée par des manipulations trompeuses, extorquée par la violence de la contrainte, elle verra sa validité compromise, annulée. Sans doute, parle-t-on des promesses se situant sur un plan naturel, immédiat, celles d'une générosité native instinctive, or c'est sa réalité eidétique elle-même qui exige qu'elle naisse d'un acte de la volonté, d'un serment public ou au moins d'un vœu intime prononcé dans le secret du cœur. Cette condition volontaire, donc morale, de la promesse demande qu'elle ne soit pas prononcée à la légère. La promesse ne saurait m'être extorquée malgré moi, elle doit être donnée en pleine liberté, mais une fois proférée, elle doit être tenue. C'est pour cela qu'un minimum de prudence doit veiller à sa formulation : sinon, on assiste à ces « promesses ronflantes », irréalisables, par conséquent vides.

Promettre est certes quelque chose de moins fort que s'engager : le premier ne fait que naître des espoirs, le second donne des droits.

6. LA ROCHEFOUCAULD, *Maxime* 176. *Œuvres*, La Pléiade, Paris, 1957, p. 430.

————— *La fidélité : son avènement et son déploiement* —————

Toutefois, d'une certaine manière, donner sa parole à la même force que s'engager, mais la tire d'ailleurs. Hume avait insisté : à défaut d'être fondée sur un instinct de notre nature, la promesse reste quelque chose de contingent, seuls des calculs d'utilité, des considérations sociales assurent sa réalisation⁷. Or si la promesse peut être reniée, ne pas être tenue dans les faits, elle demeure quelque chose d'inconditionnel sur le plan moral. Tenir sa promesse – enseigne Kant – relève de l'Impératif Catégorique, c'est quelque chose de « moralement nécessaire », « un postulat de la raison pratique »⁸.

Sans doute, l'enseignement kantien, tout en consacrant la haute dignité, la portée morale ultime de la promesse, ne semble pas tenir compte de la structure intersubjective de la fidélité qu'elle instaure. Quoiqu'on prête serment à un autre, qu'on jure fidélité à une autre personne, l'obligation inconditionnelle que recèle le postulat se situe bel et bien à l'intérieur du sujet, instance authentique de la législation morale. Bien sûr, la tradition philosophique et religieuse de l'humanité, mais aussi notre langage tout court, ne paraît pas désavouer la thèse kantienne. On commande et apprécie la fidélité à *soi* où le sujet est fidèle à « son caractère », à « ses principes », mais cette attitude n'est pas pour autant que de la simple constance. Le Juif pieux appelle à la fidélité de Yahvé pour qu'il ne l'abandonne pas. Or ce cri de détresse et d'espoir ne vise pas la conformité inflexible de Dieu à une loi, mais une conduite souveraine où les actions du Seigneur jaillissent comme réponses à ou anticipations de la situation, de l'attente, de l'appel des hommes⁹. Quant au sage stoïcien, il lui est demandé d'être fidèle à soi-même, mais cette fidélité apparemment toute immanente est à comprendre comme ce qui annonce et rend possible sa fidélité à autrui¹⁰. Plus généralement parlant : la fidélité à soi ne préconise pas la conformité à un idéal intemporel, abstrait, elle est plutôt la médiatrice dynamique des divers moments de mon existence, le gage ou l'instrument de ma continuité au milieu de tout changement¹¹. Bref, si la fidélité se confine à l'intérieur du sujet moral lui-même, elle le concerne selon

7. HUME, *Of the original contract. Essays moral, political and literary. The philosophical works* 3, Éd. T. H. Greene, T. H. Grose, Londres, 1964, p. 455, *A treatise of human nature*, éd. L. A. Selby-Bigge, Oxford, 1958, pp. 516, 519.

8. KANT, *Die Metaphysik der Sitten*. Ak. VI 273.

9. *Theologisches Wörterbuch zum Alten Testamen* 1, 1973, p. 348.

10. ÉPICTÈTE, *Diss.* IV, 1, 126, II, 4, 1-3, etc.

11. JASPERS, *Philosophie* 2, 1932, Heidelberg, p. 136.

THÈME Miklos Vetö

sa multiplicité vivante. Et inversement, quand la fidélité semble pourtant satisfaire aux exigences eidétiques de l'interpersonnalité, elle peut encore n'être qu'un *ersatz*. En témoignent ces femmes fidèles qui, selon la formule désabusée de l'écrivain, « ne pensent qu'à leur fidélité et jamais à leurs maris »¹².

Pour cette fidélité abstraite où on met comme entre parenthèses la personne qui en est pourtant le vis-à-vis, l'objet propre, l'attachement vertueux n'est qu'un prétexte pour choyer et renforcer l'idéal qu'on s'était donné, un idéal qui n'est finalement qu'un autre nom du soi que le sujet célèbre et fortifie. La véritable fidélité a comme objet intentionnel une *autre personne*¹³. Sans doute, les hommes ont-ils toujours annoncé – et vécu effectivement – leur foi à une cause, à une communauté, mais qu'est-ce que la vérité de la fidélité chrétienne sinon la foi en Jésus-Christ, est-ce que la fidélité aiguë, passionnée, prête au sacrifice pour la patrie, n'est pas un engagement envers son peuple, sa nation personnifiée ? On peut, certes, se servir d'une manière tout à fait légitime du terme *fidélité* pour dénoter une gamme de comportements moraux, mais les diverses variantes, les échantillons multiples de cette vertu sont toujours à évaluer et à juger en fonction de l'*eidōs* phénoménologique qui est l'engagement envers une autre personne. Un engagement donné librement et qui appelle une réponse, donc qui met en question la réciprocité.

C'est avec la réciprocité que la fidélité « se démarque » de la constance en tant qu'attachement immanent, figure claire, introublée de la mêmeté. Si la réciprocité préconisée par l'engagement était symétrique, d'une égalité matérielle complète, on ne serait pas encore sorti de la sphère du *même*, on aurait manqué la mystérieuse transcendance de cette vertu « naturelle », mais combien enracinée dans la vertu surnaturelle, infuse de la Foi. La réciprocité requise par *fidelitas* est formelle, non pas matérielle. Elle s'affiche le plus souvent dans l'asymétrie, elle s'accommode de la disproportion, du silence opaque, même d'une certaine discontinuité. L'engagement entre époux, entre conjoints est, certes, l'exemple le plus spectaculaire, l'échantillon le plus décrit et célébré de la fidélité, et ici on a effectivement affaire à une relation essentiellement symétrique.

12. GIRAUDOUX, *Amphitryon* 38, III, 1, Grasset, Paris, 1929, p. 153.

13. « Le fidèle n'est pas fidèle à la fidélité, ni à soi, mais à l'aimé ». V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus* II, Bordas, Paris, 1970, p. 412.

La fidélité : son avènement et son déploiement

Il faut néanmoins rappeler que l'apparition quasi-paradigmatique de la notion dans l'histoire est celle du lien entre le vassal et le seigneur féodal : l'homme-lige, le faible se garantit, se sauve par sa loyauté inconditionnelle au seigneur. Et surtout, l'horizon fondateur de l'*eidōs* est la Bible où la fidélité de Dieu, donc du plus fort, instruit, anticipe et appelle celle de l'homme, du « fidèle ».

La fidélité de Dieu à l'homme et de l'homme à Dieu montre que la condition nécessairement personnelle du référent de cet engagement moral va très bien avec l'asymétrie entre les pôles de la relation. Les inférieurs doivent fidélité à leurs supérieurs, les soldats à leurs chefs. Quant à la fidélité-loyauté propre aux relations entre membres de la même famille, elle trouve son exposant *par excellence* dans l'attachement des parents aux enfants comme celui des enfants aux parents. L'asymétrie inhérente à ces relations fait que les réactions, les réponses, les prestations entre les sujets ne sont pas du même ordre, de la même portée ou de la même intensité. La volonté et l'agir moral de l'homme se déploient dans le monde de l'*être* et la communion sur ce plan n'est pas encore rompue par les inégalités de l'*avoir*. Toutefois, l'équilibre entre l'être et l'avoir peut être remis en question en cas de trop fortes disproportions, et surtout on doit se demander si elle survivrait même à des ruptures qui pourtant ne se veulent que provisoires. Des enfants envoient un secours régulier à leurs parents nécessiteux, mais un jour ils « oublieront » de remettre l'aide. Des amis se croient d'une loyauté à toute épreuve l'un envers l'autre, pourtant il leur arrive de dire du mal de l'autre. Il se peut aussi qu'on omette – par paresse, par intérêt, voire par un ressentiment obscur, caché – d'avertir l'autre de l'imminence d'un danger ou inversement, d'une occasion favorable qui se présente à lui. Et que dire de ces « incartades », ces infidélités « occasionnelles » entre amants ou époux, ces « tromperies » que pourtant on tend si facilement à « banaliser » ?

On peut admettre que, tout en en recevant « un coup », la fidélité puisse survivre à ces accrocs qui ne sont après tout que des prestations insuffisantes, des omissions, et surtout qui ne constituent pas une opposition frontale, une transgression radicale envers la personne de l'autre. Mais qu'en est-il des cas où l'accroc de l'omission cède le pas au crime de la trahison ? La trahison est le pendant plus ou moins exact du vœu fondateur qui préside à la naissance de la fidélité. Elle est, elle aussi, une volition, une action particulière, libre. La trahison a ses mystères. S'opposant de par sa nature à la fidélité, elle y est néanmoins liée de toutes ses fibres. « On n'est

THÈME _____ **Miklos Vetö**

jamais trahi que par les siens» – répète-t-on avec une expression entendue. Et le poète le fera remarquer : « il faut se croire aimé pour se croire infidèle »¹⁴. Trahir représente, certes, une offense consommée à l'égard de l'autre, mais qui affecte également notre propre être. Dans un registre moins dramatique, on peut renvoyer aux phénomènes de trahison qui concernent le soi : « il a été trahi par ses nerfs » ou « les mots ont trahi mes vraies pensées ». Toutefois, dans les trahisons véritables, celles qui visent sciemment un autre, où on se retourne contre cet autre, on est affecté soi-même dans ses profondeurs. Péguy tonne contre le traître qui « vend sa foi... son âme, qui livre son être même »¹⁵. Que la trahison – comme tout méfait véritable – soit également, de par son essence même, une transgression contre son auteur, s'atteste par le refus du talion. La trahison est toujours un crime, on ne doit trahir même pas le traître, on doit le combattre¹⁶ !

Devenir et créativité

Cette ultime possibilité – ou impossibilité – de la fidélité qu'est la trahison est comme le coup de canon qui annonce et opère la rupture définitive. On pourra, certes, garder les apparences, « se rabibochoer » entre des gens peu exigeants, résignés ou tout simplement opportunistes, mais le coup de tonnerre qui a mis fin à la relation vertueuse, aura été définitif. Certes, la réconciliation n'est jamais exclue, mais elle demande un nouvel agir de la volonté. Le vœu ou le serment qui énonce la foi re-jurée peut contenir les mêmes mots, le sourire et les gestes qui l'accompagnent peuvent paraître familiers. N'importe, l'engagement, lui, doit être repris à nouveaux frais, doit être véritablement originel. Toutefois, si la trahison donne effectivement un coup de grâce à une liaison confiante et aimante, si elle est une transgression de sérieux ultime, elle ne peut pas moins avoir un rôle dans le grand drame des relations intersubjectives. Personne n'est à l'abri de la trahison : elle pointe, menace jamais conjurée, elle est toujours à l'horizon de la fidélité, comme son autre opposé, son pendant négatif mais qui

14. RACINE, *Andromaque* IV, 5. *Œuvres* I, La Pléiade, Paris, p. 309.

15. PÉGUY, *Notre jeunesse. Œuvres en prose 1909-1914*, La Pléiade, Paris, 1961, p. 527.

16. PÉGUY, *op. cit.*, *Œuvres en prose 1909-1914*, La Pléiade, p. 615.

La fidélité : son avènement et son déploiement

précisément, en tant que tel, lui permettra de vaincre ses épreuves et de faire ses preuves. Elle se distingue, enseigne Gabriel Marcel, le philosophe de la fidélité, de la constance, figure de la mêmété. Elle n'a rien de « la permanence inerte ou formelle... d'une loi. Elle est la perpétuation d'un témoignage qui à chaque moment pourrait être oblitéré et renié »¹⁷. La trahison, son ombre, son autre *sui generis*, sa néfaste potentialité permanente, est une implication propre eidétique de la fidélité en tant que réalité libre, et en tant que liberté s'accomplissant dans le temps, réalité historique.

La constance est une victoire remportée sur le temps, mais qui revient plutôt à sa mise entre parenthèses quand la fidélité dans sa lutte incessante contre l'écoulement du devenir parvient à l'intégrer dans sa propre œuvre. Le cours du temps admet, faute de mieux, la répétition mais sa potentialité positive est de permettre et de véhiculer la continuité. On a toujours insisté sur le caractère « aveugle » de la loyauté, de la foi en l'autre, mais ce qui est commandé, ce n'est pas la cécité opaque, l'obstination, l'acharnement fanatique. Certes, la mauvaise fidélité existe et hélas, prolifère, mais elle n'a rien de commun avec la vertu sinon le nom. Ce n'est que selon l'acceptation matérielle de comportement que l'entêtement ou le rabâchage peuvent être assimilés à la fidélité. La bonne mémoire de l'affront est une mémoire maléfique, la rancœur, une fidélité dans la haine et la hargne. Quant à la fidélité dans la sottise, elle n'est qu'une sottise de plus¹⁸ !

La vertu ne nous prescrit pas un attachement maniaque, un fétichisme du donné, la vraie loyauté n'est pas de l'obéissance automatique, aveugle. La fidélité est en même temps conservatrice et novatrice, elle nous oblige à inventer une nouvelle vie à partir de nos engagements. Or l'engagement qui la sous-tend ne se réduit pas à une intention nue qui se contenterait d'être l'énergie de notre conduite. Il est aussi et surtout l'accompagnement loyal de l'autre, disposé à chaque instant à multiplier et à varier, à improviser et à élaborer les gestes et les comportements pour appuyer et assister cet autre. Le fidèle intendant n'enfouit pas le pécule qui lui est remis dans le sol, il entend le faire fructifier¹⁹. De même, quand on rend un enfant qui nous a été confié, on ne le rend pas tel qu'il était, on

17. Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, Aubier, Paris, 1935, p. 174.

18. Voir pour cela les pages magnifiques de V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus* II, pp. 409 s.

19. *Matthieu* 25, pp. 14 s.

THÈME Miklos Vetö

doit avoir contribué à son développement, à son éducation²⁰ ! La foi donnée ne se traduit pas par « une disposition intérieure orientée vers le maintien pur et simple d'un état de choses existant ». Bien au contraire, elle est « une fidélité créatrice »²¹. Et cette créativité n'est pas seulement la manière par excellence de son exercice, mais elle constitue sa condition d'existence. Si la fidélité n'est que nostalgie du passé, attachement au donné, elle reste stérile, s'épuise, s'étiole, meurt. La véritable fidélité est créatrice et elle ne se sauvegarde qu'en créant.

La créativité de la fidélité recèle une essentielle temporalité. La foi donnée met en œuvre une présentification. Elle provient de la présence souveraine d'un autre, d'une présence qui doit être « activement perpétuée »²². Et cette présentification, elle, revient à assumer le passé et à accueillir le futur. C'est Jaspers, philosophe de la fidélité avant Marcel, qui explique : ce qui est ici en jeu c'est l'historicité même d'un être humain, sa solidarité consciente et active avec son passé, l'incessante intégration formatrice de ce passé dans le présent. Les éléments matériels, à savoir la sauvegarde méticuleuse et la répétition ne suffisent pas, ni même la conséquence dans ses idées et ses actions. Comme payer ses dettes n'égalait pas encore aux yeux de Socrate l'*arête*, vertu de justice²³, être rationnellement cohérent et tenir ses engagements ne vous rend pas encore un homme fidèle. N'est fidèle que « celui qui prend sur ses épaules, comme sa charge propre et reconnaît comme le liant lui-même, son acte et son amour passé »²⁴. La grande détermination rationnelle-éthique d'assumer son passé, de continuer à vivre son histoire comporte toujours un composant essentiel de mystère, sinon de l'irrationnel. L'arc qui tend du passé vers le présent peut avoir l'apparence d'une ligne non-brisée, l'attachement « indéfectible » qu'il décrit ne luit pour autant que par des « *feux intermittents* »²⁵. Si l'attachement est « indéfectible », s'il prévaut contre les tentations

20. Gabriel Marcel interrogé par Pierre Boutang, Archives du XX^e siècle, J.-M. Place, Paris, 1977, p. 83.

21. Gabriel MARCEL, *Homo Viator*, Aubier, Paris, 1944, p. 116.

22. G. MARCEL, *Position et approches concrètes du mystère ontologique*, Nauwalaerts, Louvain, 1949, pp. 78 s.

23. Voir PLATON, *République* 331-333.

24. JASPERS cité par G. MARCEL, *Être et avoir*, p. 324.

25. G. MARCEL, *Présence et immortalité*, Présence de Gabriel Marcel, Paris, 2001, p. 152.

————— *La fidélité : son avènement et son déploiement* —————

de l'oubli et de la trahison, ce n'est pas qu'il « fonctionne » en vertu de la permanence d'une essence, mais plutôt qu'il perdure grâce à « la traversée d'une nuit »²⁶. Le miracle de la fidélité est lié au mystère de tous les avènements dans le temps. Il n'est pas une réponse automatique à un appel, ni la solution infaillible à une situation donnée. Comme l'optimisme d'un individu actif et dynamique n'est pas de la même essence phénoménologique que celle qui décrit la vertu surnaturelle de l'espérance, la vraie fidélité ne construit pas son œuvre sur la prévision de l'avenir. Elle ne possède aucune recette pour faire face aux défis qui l'attendent, elle ne saurait déduire ce qui pourrait ni ce qui devrait être le comportement requis. Bien au contraire, elle est liée à l'ignorance fondamentale de ce que portera l'avenir et c'est précisément cette ignorance qui lui confère sa valeur et son poids²⁷.

Liberté et réciprocité

La fidélité est quelque chose d'admirable et elle l'est pour autant que, conduite rationnelle et éthique, elle peut néanmoins dépasser toute mesure et toute prescription. Promettre sa foi à un autre signifie : quoiqu'il m'advienne, je continuerai à rester loyal. Je peux devenir sur le plan de l'avoir différent de ce que j'étais au moment de la promesse. Je peux changer de situation, m'affaiblir ou m'enrichir, apprendre du neuf ou oublier de l'ancien, qu'importe ! Je dois tenir ma promesse, garder la foi donnée, rester à la disposition de l'autre envers lequel je me suis engagé. On ne cessera jamais de s'émerveiller devant les prouesses de la volonté qui font que la foi jurée ne reste pas une parole proférée en l'air, mais comment expliquer ce miracle ? Qu'est-ce qui me permet de promettre et surtout de tenir ma promesse ? Moi-même, roseau fragile ou corps alourdi, je ne suis pas stable, le devenir où je suis engagé m'emporte inexorablement vers un terme que lui, et non pas moi, aura arrêté. Si nonobstant tout le changement, toute l'altération que je subis, je parviens à rester fidèle, à quoi cela peut-il bien être dû ? Posséderais-je un principe spécifique, une espèce de gène de la fidélité, un noyau invulnérable

26. G. MARCEL, *Homo Viator*, Aubier, pp. 198 s.

27. Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, p. 65.

THÈME _____ **Miklos Vetö**

de mon psychologisme, ou plutôt une sphère de mon être moral qui serait à l'abri de toute atteinte ? Or on pourrait se demander si c'était vraiment judicieux de chercher à attribuer la subsistance de la vertu à une entité inchangée, quand elle-même, elle se déploie, en et à travers le changement... Ne serait-il pas mieux de poser « le principe » permettant un attachement qui, pour être authentique, doit être créateur, comme participant lui-même, à sa manière, au devenir qu'il anime et encadre ? Le composant « temps » a permis d'installer la fidélité à l'horizon du changement, plus précisément de lire la temporalité comme le principe négatif de cette vertu créatrice. Cependant si le temps s'avère comme la condition nécessaire de la vocation créatrice de cet engagement, une condition suffisante, un principe positif sera encore requis.

Le « principe » qui engage la promesse et fait qu'on ne cesse pas de la tenir se déploie, certes, sur le plan de l'avoir. Il se monnaie dans des comportements successifs, il se trouve à l'œuvre dans nos initiatives à l'égard de l'autre comme dans nos réponses à sa conduite, son action. Toutefois ce principe encadrant et structurant l'avoir se situe, lui-même, sur le plan de l'être. Il fait partie de notre être, peut-être pourrait-on même dire qu'il *est* notre être. C'est la liberté, la liberté morale que je suis moi-même qui institue la fidélité et en garantit l'exercice créateur. La liberté fonde l'agir moral de l'homme, un agir qui n'est jamais réaction automatique, mais réponse proférée à nouveaux frais. Réponse qui peut ne pas être le fruit d'une longue pondération, mais qui exige néanmoins un effort. Comme l'apparence instantanée de la réponse ne compromet pas encore sa réalité essentielle d'arrachement libre, elle ne saurait non plus être conçue comme quelque chose d'aveugle. L'obéissance de la foi exclut un certain calcul, mais les actions qui la traduisent ne sont pas moins judicieuses. La fidélité ne saurait prévoir le comment de la réponse qu'elle sera amenée à donner, ni prescrire sa quiddité. Néanmoins, c'est en vertu de l'engagement de la liberté morale que la foi donnée sera *re-donnée* comme elle doit être redonnée, et qu'elle prendra la forme, la structure appropriée. Le secret de l'agir moral libre consiste précisément dans cette créativité où l'obéissance à la Loi se déploie à travers des paroles et des actions indéductibles selon la matière, mais parfaitement intelligibles selon la forme.

Une dialectique profonde gouverne les relations entre le principe moral et ses manifestations, en l'occurrence la vertu de la fidélité et les instances concrètes où elle s'inscrit. Or une dialectique non moins admirable relie l'avènement contingent, non-nécessaire de la

————— *La fidélité : son avènement et son déploiement* —————

promesse à l'irréversibilité de l'engagement une fois donné. La fidélité est de ces réalités morales qu'on est souverainement libre d'instituer, mais qu'on ne saura par la suite renier ou défaire. Comme le dira Hegel à propos des anciens Germains : dans la fidélité « les individus s'attachent volontairement à un sujet et font que cette relation devienne d'elle-même inviolable »²⁸. Sans doute, peut-on être tenté de prendre l'engagement irréversible, la promesse inviolable pour des aventures d'apprenti sorcier. Bien sûr, l'agir libre, tout agir libre conjure une force, une figure qu'il pourra ne plus être en mesure de contrôler. Mais l'agir libre qui constitue la fidélité créatrice est de par sa nature eidétique un attachement, une subordination à un autre dont on ne saurait jamais disposer à son gré, et surtout qu'on ne pourra pas maîtriser dans l'avenir lointain, imprévisible.

L'essentielle non-maîtrise de l'autre qui fait une grande partie de son mystère et son prix, cette discontinuité, cette rupture entre un autre docile et maniable et cet autre en tant que figure future inconnue et imprévisible, indifférente ou défiante, reflète l'avènement d'une scission de facture analogue au sein du moi lui-même qui promet. Le moi ne saurait prévoir comment son ami, son amant, son conjoint vont « tourner », mais il n'est pas plus en mesure de prédire ce qu'il va, *lui*, devenir. S'il parvient pourtant à s'engager par une promesse qu'il entend tenir et qu'il pourra tenir effectivement, c'est qu'en dépit des interruptions et des brisures qui l'affectent, il est et il demeure principe efficient d'une continuité. La vertu de la fidélité demande un constant dépassement de soi, mais elle constitue également un nœud vivant de connexions. Sans être calcul précis ou prévision technique détaillée, elle sait faire la part des choses. Elle lit, elle discerne une espèce de présence du futur dans le présent qui rend possible notre continuité. Et surtout, elle distingue la différence entre soi-même, principe ontologique original, et la situation mouvante qu'il occupe à un instant donné²⁹.

Le ressort profond de la fidélité en tant que fidèle et en tant que créatrice se comprend à partir de sa scission apparente où le moi se surpasse. Le moi est comme sa propre copule³⁰, un lien actif et

28. HEGEL, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke. Jubiläumsgabe* II 450.

29. Voir Gabriel MARCEL, *Être et avoir*, pp. 58 s.

30. Voir SCHELLING, *Ueber das Verhältniss des Idealen und des Realen in der Natur. Werke* II, Stuttgart, 1857, p. 360 s.

THÈME _____ **Miklos Vetö**

énergique entre le principe et ses manifestations : jusque dans ses entrailles, il est conscient d'une hiérarchie entre ce qui est être immortel en lui et ce qui n'est que moment éphémère, modalité importante certes, néanmoins seulement provisoire. Cette continuité différenciatrice qu'on est, et qu'on sent et sait, rend possible toute fidélité, y compris celle qui va à la mort et au-delà de la mort. Je pourrai promettre et être fidèle tant que *je* vis et continuer à l'être même quand *tu* ne vivras plus !

Rester fidèle jusqu'à la tombe, donc engagé envers quelqu'un qui « n'est plus », constitue le point culminant de cette vertu naturelle qui paraît alors frôler le surnaturel. L'autre qui rappelait de par sa simple existence mon engagement, étant disparu, on ne voit plus désormais de « raisons » pour lui rester fidèle : si j'entends néanmoins garder mon engagement, il ne saura trouver des ressorts de sa continuité que dans les profondeurs de ma liberté. Or – ici s'ouvrent soudainement des perspectives pour la relecture et l'élargissement de ces réflexions – si avec la disparition de l'autre, la fidélité se trouve acculée à chercher des mobiles confinés à l'immanence du moi, ne devaient-ils pas être les seuls à prévaloir dès sa naissance ? Si je peux – et dans la sphère morale, cela veut dire, on le sait depuis Kant, je dois – continuer à être fidèle à un autre, même après sa disparition, était-ce alors vraiment nécessaire qu'il fût « là » même au commencement ? Si le décès de l'aimé ne doit pas affecter l'engagement envers lui, celui-ci n'était-il dès le commencement qu'un simple figurant, une occasion pour que ma disposition vertueuse trouve son incarnation... Si la mort – ou l'exil définitif – de l'autre ne devrait pas me délier de ma promesse, il a pu n'être dès le commencement qu'une simple circonstance, une espèce de cristallisation, certes nécessaire pour l'exercice de la vertu, mais qui reste en lui-même contingent !

On serait tenté de répondre que si la mort de l'aimé peut ne pas desceller ma fidélité, ne pas me délier de ma promesse, c'est qu'elle signifie sa disparition *physique* et je continue à devoir lui être fidèle en tant qu'être *moral*³¹. D'où il suit que l'engagement fondateur,

31. La problématique métaphysique de la fidélité ne peut pas ne pas engager celle de l'immortalité qui est son horizon évident. Si tenir sa promesse est un postulat de la raison, l'immortalité qui en est une condition transcendante se trouve *eo ipso* « déduite »...

————— *La fidélité : son avènement et son déploiement* —————

ayant institué ma fidélité dans un passé proche ou lointain, s'adressa à lui non pas en tant qu'être physique mais comme personne libre. C'est dire que l'autre ne pouvait pas être simple occasion, circonstance contingente de ma promesse. Toutefois si l'engagement de ma foi se fait envers un autre libre, il ne peut pas se rapporter à cet autre selon sa simple existence, il la concerne selon sa liberté. Et la liberté, elle, n'est pas une entité mais un agir. Ce qui revient à dire que la fidélité ne peut être comprise à partir de celui qui promet, définie en termes du seul sujet promettant, mais qu'elle affecte ou plutôt qu'elle implique l'exercice de la liberté de l'autre. On peut certes tomber amoureux, sans être garanti de réciprocité, comme jurer fidélité en l'absence de tout engagement explicite de la part de l'autre, mais est-ce que cela signifierait que l'autre pourrait être et surtout persister dans une attitude d'indifférence, de non-réponse ? Le moraliste demande si l'on peut promettre de rester fidèle à l'autre quand on ne l'aimera plus, une interrogation qui met tacitement en question la vérité nouménale de la promesse³². Mais encore plus « actuelle » et encore plus pertinente est la question : peut-on, c'est-à-dire doit-on, rester fidèle à celui qui m'est infidèle, qui me trahit ?

D'aucuns déclareront : si l'autre, l'ami ou l'aimé, est infidèle, cela ne concerne que lui, moi, j'entends tenir ma promesse, persévérer dans mon engagement. Cette réponse hautaine paraît revêtir d'une dignité sublime, mais sa superbe est le plus souvent teintée d'orgueil et surtout, elle ne comprend pas la structure eidétique de la fidélité. La fidélité concerne deux êtres libres et ses ressources profondes ne pourraient se limiter à un seul d'entre eux. Comme l'intersubjectivité est une condition *a priori*, transcendante de la connaissance, la réciprocité l'est de cette réalité morale qu'est la fidélité.

Sans doute, « au moment » de l'engagement, on peut n'avoir aucune évidence de réciprocité, une promesse proférée dans le silence du cœur, peut ne pas susciter une réponse audible. De même, on pourrait réitérer l'engagement, en prodiguer des manifestations

32. G. MARCEL, *Essais de philosophie concrète*, p. 228. Dans un registre moins entier, moins ontologique on dira : on doit choisir entre sincérité ou fidélité V. JANKÉLÉVITCH, *Traité des vertus II*, p. 417.

THÈME _____ **Miklos Vetö**

incessantes quand l'autre semblera distant, indifférent, oublieux. L'économie de la fidélité s'accommode de ces phases unilatérales dans la mesure où les ressorts de la liberté morale sont soustraits à l'évidence empirique. Les deux pôles de la relation peuvent être d'une intensité quantitativement disproportionnée, voire sa lumière peut ne luire qu'à partir de celui qui promet, cela ne signifie pas pour autant que l'unilatéralité puisse être sa réalité ontologique, nouménale. C'est dire que la foi ne saurait être donnée sans l'espoir d'être accueillie, la parole de l'engagement ne sera prononcée que sur l'horizon de la réponse. On pense que l'autre écoute et entend ma parole, qu'il la reçoit et, même s'il reste apparemment immobile, indifférent, il se tourne vers moi. Quant à la distance et l'oubli, bref, l'usure du temps qui apparemment aura « détourné » de moi l'autre, ils ne sauraient prévaloir contre notre relation. On n'oubliera pas : les feux de la fidélité sont « intermittents », toute amnésie peut être vaincue, les cendres de l'amour ne sauraient jamais être éteintes.

La fidélité ne trouve pas ses aliments dans la conscience orgueilleuse de son autarcie, elle est nourrie par la confiance dans la réponse. C'est dire que son noyau ontologique, son ressort nouménal n'est pas dans le soi isolé. La fidélité est créatrice, elle crée du neuf, elle donne des réponses toujours renouvelées aux demandes du jour. Mais elle ne crée du neuf que parce qu'elle *se* re-crée elle-même, et elle ne saurait se recréer seulement à partir d'elle-même. La fidélité est une vertu qui semble émaner d'un sujet moral individuel. En réalité, et ceci en dépit de toute apparence trompeuse, elle est une réalité nouménale qui a sa vérité ontologique dans une relation, donc dans une dualité de sujets.

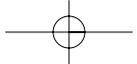
On cherche comment expliquer le secret de la fidélité, le ressort caché, mais combien merveilleux qui rend possible au sujet moral de surmonter les épreuves, de vaincre le temps. On parle d'« un permanent ontologique » qui permet le renouvellement en se renouvelant lui-même. Or ce permanent n'est pas une entité, un gène, un principe dans le moi. Cette réalité merveilleuse, pérenne que cachent et que masquent le balbutiement des êtres faibles, fatigués, la précarité propre à toute installation humaine, la versatilité des humeurs et la fragilité des sentiments, est l'engagement mystérieux des personnes.

L'essence eidétique de la fidélité comporte un *vers* en forme d'*envers*, mais c'est une intentionnalité qui ne saurait être unilaté-

La fidélité : son avènement et son déploiement

rale. L'envers a son endroit dans un autre envers à direction opposée. La fidélité, c'est la synthèse complexe et difficile de ces deux « envers » qui ne cessent de se dire et de se redire à travers le déroulement de notre temps.

Miklos Vetö, né en 1936 à Budapest. Trois enfants, sept petits-enfants. Après avoir enseigné à Yale, Abidjan et Rennes, il a pris sa retraite de professeur de philosophie à l'Université de Poitiers. Dernières publications : *De Kant à Schelling* I-II, 1998-2000, *La Naissance de la Volonté*, 2002, *Philosophie et Religion*, 2006.



Nicola REALI

Le sacrement du mariage et la promesse de fidélité

L'AFFIRMATION selon laquelle la vision chrétienne de l'amour et de la famille est aujourd'hui en crise, est tellement évidente qu'il n'y a pas besoin d'y insister. Il en va de même pour la fragilité de la famille chrétienne, notamment lorsque entre en jeu le thème de la fidélité dans l'amour conjugal et donc celui de l'indissolubilité du sacrement du mariage. Par réaction à cet état de choses, on a pu assister et l'on assiste toujours à l'heure actuelle à un engagement de la communauté chrétienne en faveur de l'amour et de la famille qui ne paraît pas toujours fondé sur l'approfondissement théologique qui conviendrait. La raison en est simple : la théologie du mariage et de la famille est relativement récente, car pendant longtemps (trop longtemps) ce sujet a été presque entièrement du ressort du droit canonique. Par conséquent, plutôt que de s'arrêter aux motivations de l'actuelle crise, théologique et pastorale, de la famille¹, mieux vaut essayer de montrer où en est la réflexion théologique sur le mariage et la famille. D'où la nécessité d'approfondir la notion centrale de la fidélité conjugale, qui permettra de déterminer l'avenir de la présence de la famille chrétienne dans le monde occidental, mais aussi de repérer le chemin parcouru

1. À ce sujet voir H. DENIS (éd.), *Le mariage, un sacrement pour les croyants ?* Éd. du Cerf, Paris 1990 ; L.-M. CHAUVET (éd.), *Le sacrement de mariage entre hier et demain*, Éd. de l'Atelier, Paris 2003.

THÈME _____ **Nicola Reali**

jusqu'à aujourd'hui par la théologie de la famille, et tenter d'esquisser certains aspects de son futur développement.

La fidélité comme motif

L'une des principales difficultés que rencontre, de nos jours, le discours chrétien sur l'unité et l'indissolubilité du mariage vient de ce qu'on met l'amour du côté du sentiment et la fidélité du côté de la volonté. En d'autres termes, on soutient que l'amour relève de la sphère des sentiments et qu'il peut donc, en tant que tel, disparaître d'un instant à l'autre ; dans ce cas, la volonté lui succède avec ses propres raisons, qui se substituent à cet amour qui est venu à manquer. Ce qui compte vraiment, dans cette vision des choses, est le fait que l'on peut continuer à « rester ensemble » même lorsque l'amour a cessé, puisqu'il y a une série de motifs ou de raisons (les enfants, la maison, le travail, etc.) qui font que l'on peut engager sa volonté dans une fidélité qui ne se fonde plus sur l'amour : on ne s'aime plus, mais on reste ensemble car les motivations personnelles ou sociales obligent à ce choix.

Naturellement, face à cette situation, le rôle de la théologie n'est pas seulement de réaffirmer « la doctrine », mais plutôt de démasquer le présupposé sur lequel se fonde ce raisonnement. Cette tâche n'est pas particulièrement difficile, car il paraît évident que ce présupposé consiste à faire intervenir la fidélité après la fin de l'amour : l'amour se déploie dans un horizon bien précis (celui du sentiment) et, lorsqu'il disparaît, surgissent des motifs et des raisons pour rester fidèle, et l'amour est ainsi remplacé par une fidélité volontariste. On essaie bien de donner un peu de vie au discours en faisant appel à la noblesse d'âme de celui qui demeure fidèle à l'engagement pris, mais ce qui reste fondamental, ce n'est pas l'exemplarité de l'attitude, mais l'absence de lien entre la fidélité et l'amour.

Et il ne sert à rien de souligner jusqu'à quel point le lien de fidélité doit prendre en considération tout ce que le mariage comporte « objectivement » (les enfants, la maison, le travail, etc.), parce que cela ne fait que rendre plus manifeste que la perpétuation de la fidélité ne fait que s'adapter à la mort du sentiment. Bref, les raisons alléguées ont certainement l'intention de mettre en évidence la valeur en soi de la fidélité, mais elles affirment en fait sans détour qu'il existe une séparation entre l'amour et la fidélité. On comprend que cette conception d'une fidélité succédant à l'amour exige de la théologie une réflexion qui puisse réduire une telle rupture.

Le sacrement du mariage et la promesse de fidélité

Mariage et famille

De ce point de vue, il peut être utile d'indiquer rapidement le contexte dans lequel la théologie contemporaine (en particulier la théologie morale) a essayé d'éclaircir le problème. À cause de la réaction qui s'est manifestée récemment, à différents titres et de diverses manières, contre l'idéal rationaliste (considéré comme partie intégrante de la soi-disant « théologie des manuels »), on s'est orienté vers une reconsidération de la famille, en commençant par une réélaboration de ses présupposés anthropologiques. En particulier, la conviction s'est répandue qu'il était impossible de persévérer dans une vision essentialiste du sujet d'où l'on pourrait déduire l'existence du lien conjugal. Par conséquent, on a largement tenté de redonner une valeur à la dimension d'historicité qui caractérise la vie de l'homme. Le caractère abstrait de la théologie antérieure a donc été dénoncé, ainsi qu'une vision purement juridique du lien familial. De même, il ne semble plus admissible de raisonner à partir d'une définition préalable de l'identité de la famille, dont s'ensuivrait l'indication des comportements moraux adéquats.

La prépondérance de l'expérience sur la norme est ainsi devenue le cheval de bataille d'une théologie qui se sentait enfin libre des contraintes du rationalisme moderne ; mais il lui fallait éviter d'aboutir à un historicisme qui l'aurait conduite dans les bras de ce scepticisme post-moderne sur l'identité de la famille qu'elle voulait combattre. Pour parer à ce danger, elle a d'une part réaffirmé la valeur universelle de l'image traditionnelle de la famille, et cherché de l'autre, du côté de la philosophie, un modèle de pensée qui puisse servir à cette réaffirmation. Elle a presque toujours choisi ce qu'on peut appeler, de manière tout à fait générale et grossière, la philosophie dialogique ou interpersonnelle. Le procédé, même s'il fait appel à des notions chaque fois différentes (la charité, le don, la responsabilité, la solidarité)², aboutit toujours au même résultat :

2. Entre autres, voir G. GATTI, *Morale matrimoniale e familiare*, in ID., *Corso di morale*, vol. III : *Morale sessuale, educazione dell'amore*, LDC, Torino, 1979, pp. 161-327 ; D. TETTAMANZI, *La famiglia e l'ethos del dono*, in ID., *La famiglia, via della chiesa, Massimo*, Milano, 1987, pp. 146-162 ; L. CICCONE, *Per una cultura della vita a partire dalla famiglia. Responsabilità generosa nel dono della vita*, LDC, Torino, 1988 ; A. MATTHEEUWS, *Les « dons » du mariage. Recherche de théologie morale et sacramentelle*, Culture et Vérité, Bruxelles, 1996.

THÈME _____ **Nicola Reali**

souligner l'impossibilité d'abandonner l'institution familiale en tant que forme originaire de la dimension universelle de la vie humaine représentée par la relation « je-tu ».

On doit cependant constater que cette tentative de comprendre ce qui est spécifique à la famille en ayant recours aux catégories de l'interpersonnalité a paradoxalement fait reparaître les difficultés liées au modèle théologique que l'on voulait surmonter. On le voit dans la raison qui a fait adopter le principe de l'interpersonnalité : c'est qu'on s'est plus intéressé au fondement de la norme qu'à sa description, et qu'on a cru le trouver dans cette notion d'interpersonnalité. C'est donc elle qui est devenue l'élément distinctif d'une théologie qui, une fois affirmée la structure fondatrice de la relation « je-tu », peut ensuite entreprendre de justifier l'identité de la famille en tant que réalité douée d'une valeur universelle et, donc, objet possible de la volonté. Sûr d'avoir ainsi trouvé une nouvelle base « naturelle » au discours théologique, on peut ensuite traiter de la spécificité chrétienne de la famille, en se référant d'une part au mystère trinitaire (modèle originaire de la relation inter-personnelle³) et en introduisant d'autre part le thème de la grâce pour signifier la dimension salvifique de la cellule familiale où « on se sauve ou se perd ensemble⁴ ».

Ce qui montre cependant que l'on n'est pas sorti des difficultés évoquées plus haut, c'est que la théologie récente a de la peine à intégrer la réalité du mariage dans la réflexion sur la famille. En d'autres termes, le poids que prennent dans ces raisonnements théologiques les prémisses « inter-personnelles » finit par ne faire du mariage que l'acte qui marque publiquement le début de l'expérience familiale, puisque celle-ci s'explique déjà par le principe interpersonnel. Il n'est plus question de montrer l'identité de la famille en partant du mariage : on se borne à souligner que le mariage est réservé à la relation de couple qui veut assumer (ou qui peut assumer) tous les droits et devoirs qui reviennent à la famille en tant que telle. Cependant on n'explique pas ainsi la raison pour laquelle la relation de couple doit trouver son origine dans le mariage, puisque cette relation s'explique par « la loi universelle » de l'interpersonnalité, et non par le mariage.

3. Voir G. MAZZANTI, *Teologia sponsale e sacramento delle nozze. Simbolo e simbolismo nuziale*, EDB, Bologna, 2001, pp. 247-277.

4. GATTI, *Morale matrimoniale...*, *op. cit.*, p. 225.

Le sacrement du mariage et la promesse de fidélité

La manière dont cette conception de la famille considère le moment du mariage devient encore plus évidente dans le cas de la famille chrétienne. Ici, en effet, l'idée selon laquelle le sacrement du mariage est à la base de la famille chrétienne se trouve souvent présentée de manière très faible par rapport à ce qui y est réellement en jeu. La plupart du temps, on affirme que la famille a son origine dans le sacrement, dans la mesure où ce dernier apparaît « divine-ment institué ». C'est pour cette raison que, face à l'impossibilité de trouver dans le sacrement l'identité de la famille, on fait globalement appel à la « volonté » de Dieu (ou de Jésus) afin de montrer que la famille ne surgit pas seulement de la réponse à un « besoin » de l'homme ou de la femme. Cette conception n'apporte cependant rien de nouveau car, une fois encore, on n'y voit pas de rapport intrinsèque entre mariage et famille, et leur lien repose sur un recours positiviste à une volonté instituante. Le sacrement du mariage est ainsi pensé comme le début public d'une famille chrétienne, dont l'identité doit néanmoins être cherchée au-delà du sacrement lui-même.

Il y a en fait dans la théologie contemporaine une tendance incontestable à séparer mariage et famille. Sans être jamais explicitée, cette tendance pèse sur le développement de l'analyse, tout particulièrement là où la notion de la fidélité de l'amour conjugal est en jeu. Voilà pourquoi il faut se demander si la loi générique de l'intersubjectivité ou de l'interpersonnalité est capable de garantir ce lien entre l'amour et la fidélité, ce qui est la tâche essentielle aujourd'hui de la théologie de la famille. La réponse est évidemment négative, car on n'a pas besoin d'évoquer l'amour pour parler de relation entre sujets : la fidélité conjugale ne se distinguerait pas dans ce cas de la fidélité de n'importe quel autre rapport intersubjectif⁵. La fidélité n'aurait donc rien à faire avec l'amour.

5. Sur l'insuffisance d'une vision de la fidélité conjugale fondée sur des pré-supposés intersubjectifs ou inter-personnels, voir les précieuses indications de J.-Y. LACOSTE, *Voler amare. Note sull'amore e sulla fedeltà*, in N. REALI (ed.), *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Città del Vaticano, 2007, pp. 47-64.

THÈME _____ **Nicola Reali****Choisir d'être choisis**

La dissociation de la fidélité et de l'amour finit donc par rendre l'exigence de l'indissolubilité du mariage incompréhensible pour un monde qui ne vit plus des « motivations » et des « raisons » chrétiennes. Plus on cherche à garantir la valeur de la fidélité, moins celle-ci apparaît claire ; plus s'amoindrit la considération de la réalité de l'amour, plus grandit l'ombre de l'incertitude qui entoure la durée du mariage. C'est pourquoi la manière dont on présente le mariage chrétien révèle une certaine méfiance par rapport à l'expérience de l'amour, au point que l'on croirait presque qu'en réalité cette expérience fait peur : on la laisse dès lors de côté, parce qu'elle témoigne d'autre chose que du mariage, ce dernier ne semblant donc pas fait pour l'homme amoureux.

Il n'y a qu'un moyen de sortir de cette impasse : il faut repartir de l'expérience de l'amour humain et arriver à montrer que le sacrement du mariage n'est pas une option facultative pour l'amour, mais qu'il en est au contraire l'accomplissement. Il est d'ailleurs paradoxal de constater que cette idée est présente dans la communauté chrétienne depuis quarante ans : le Concile Vatican II, dans la constitution dogmatique *Gaudium et Spes* (n. 47-52), reprend en effet la totalité des traités en matière matrimoniale à partir de l'idée d'alliance entre Dieu et son peuple et entre le Christ et l'Église, et montre clairement qu'il faut partir de l'amour pour comprendre ce qui constitue le mariage : « la communauté profonde de vie et d'amour que forme le couple a été fondée et dotée de ses lois propres par le Créateur ; elle est établie sur l'alliance des conjoints, c'est-à-dire sur leur consentement personnel irrévocable » (*Gaudium et Spes*, 48).

Cette conception du mariage oblige à se demander dans quelle mesure et à quelles conditions la communion d'amour entre les époux (*communitas amoris*) peut être le symbole du rapport sponsal entre le Christ et son Église. Le Concile a bien l'intention d'indiquer le lien intrinsèque qui unit la révélation christologique à l'amour humain, tout en étant conscient, en même temps, qu'il y a là un domaine privilégié du dialogue avec le monde contemporain (ce n'est pas un hasard si c'est dans *Gaudium et Spes* qu'il est question du mariage). Cependant, le Concile ne se limite pas à donner cette indication programmatique, il offre aussi une voie concrète : en usant d'un terme expressif pour préciser la nature du pacte conjugal,

Le sacrement du mariage et la promesse de fidélité

Vatican II préfère en effet le terme *dilectio*⁶ à celui plus générique d'*amor*. Ce terme ne désigne pas seulement une bonne volonté ou une disposition généreuse, mais l'amour (*dilectio*) sous l'aspect du choix (*electio*). Au-delà de l'exégèse du texte du Concile, le privilège de la *dilectio* souligne le caractère électif que l'amour doit posséder. Ce caractère donne à la décision en faveur de l'autre la possibilité de récapituler toutes les autres dimensions de la relation amoureuse. Le trait constitutif de l'amour est donc celui qui naît de ce choix inévitablement préférentiel où se révèle le sens de l'itinéraire de l'homme vers l'amour même ; il passe par la conscience de la faiblesse humaine, du risque de la défaite et de la chute qui lui est joint intimement, mais il donne à l'amour cette intensité profonde qui, d'une façon mystérieuse, le fait participer du pacte d'amour (*foedus dilectionis*) entre le Christ et l'Église.

Choisir est, en effet, une question de liberté et, par conséquent, penser l'amour comme *dilectio* nous oblige à mettre au centre de la réflexion l'acte de la liberté qui choisit d'aimer. Celui-ci est irréductible à la détermination et à l'analyse de l'objet choisi, il vise toujours sa propre réalisation : lorsque la liberté choisit, elle ne choisit jamais un objet ou un autre, elle se choisit toujours elle-même, elle choisit d'être libre. Mais quand elle choisit d'aimer, elle choisit d'être libre en admettant le choix qu'une autre liberté opère à son égard ; on pourrait dire *qu'elle choisit d'être choisie*, ou encore qu'elle reçoit la manière dont une liberté la choisit comme le mode de préservation de sa propre liberté en acte.

Le Concile renouvelle ainsi la conception du mariage en n'y voyant plus un contrat qui donne des droits et des devoirs, mais plutôt le choix réciproque de deux libertés. L'amour conjugal se définit alors comme le fait de se consacrer à l'autre en tant qu'être personnel et donc libre : le *choix d'être choisi* consiste à refuser radicalement de considérer la relation avec l'autre comme le choix de telle ou telle de ses qualités individuelles. Il s'agit, bien plus profondément, de s'offrir à sa liberté. La liberté n'opère donc que par un choix où il est manifeste que seule une autre liberté peut ouvrir

6. Voir, par exemple : « De même en effet que Dieu prit autrefois l'initiative d'une alliance d'amour et de fidélité (*foedus dilectionis et fidelitatis*) » (GS, 48) ; « la famille chrétienne, parce qu'elle est issue d'un mariage, image et participation de l'alliance d'amour qui unit le Christ et l'Église (*participatio foederis dilectionis Christi et ecclesiae*) » (GS, 48) ; « Cette affection a sa manière particulière... (*Haec dilectio proprio matrimonii opere...*) » (GS, 49).

THÈME _____ **Nicola Reali**

à l'homme les portes de l'amour. Il ne faut pas oublier que, dans l'amour, l'autre intervient en tant qu'autre : l'amour doit constamment reconnaître qu'un autre est garant de ma propre liberté, que c'est cet autre qui préserve ma propre identité.

Il faut ajouter néanmoins que, dans cette situation, l'altérité ne sert pas simplement à la sauvegarde du sujet. Il s'agit au contraire, du moins à ce que je crois, d'un genre de rapport totalement différent, qui est encore à élucider. Dans le rapport d'amour, l'autre ne se situe pas seulement au pôle opposé de mon intentionnalité, il est celui qui – au moment où il choisit d'aimer – pénètre à l'intérieur de l'acte par lequel je choisis et donc détermine mon identité. L'amour représente donc l'aspect de l'existence humaine qui réussit, plus que tout autre, à témoigner de l'unicité de l'être, au-delà de toute spécification anonyme (l'autre, le visage, la personne, etc.). En conséquence, il est réducteur de concevoir le choix d'aimer à la lumière de la seule altérité : l'aimé(e) n'est pas simplement « l'autre » avec lequel j'établis une relation ; il est celui qui, dans son unicité irréductible, en choisissant de m'aimer, me permet de poser ce choix qui, seul, me donne d'affirmer à mon tour l'unicité de mon existence⁷. La relation d'amour n'est pas une relation de complémentarité ou de pure fonctionnalité (comme le serait, par exemple, le lien qui se crée entre un esclave et son maître, et vice versa) ; il s'agit de la reconnaissance que tout ce qui relève de la liberté humaine trouve sa consistance dans le choix d'aimer. La personne aimée n'est pas le moyen d'obtenir un avantage supplémentaire, elle est aimable du simple fait qu'elle est aimable, parce que son choix, sa liberté en acte, permettent seuls à celui qui y répond d'établir son identité et son unicité.

L'inconditionnalité de l'amour

En s'opposant à une vision « fonctionnelle » de l'aimé(e), on fait apparaître dans l'amour une tâche qui place au premier plan la sauvegarde du choix de l'aimé(e) en tant que travail spécifique que l'amour doit entreprendre continuellement. Au fond, tout se passe comme si l'affectivité de l'amant ne pouvait jamais être sûre aussi bien de son propre choix d'aimer que de celui de l'autre ; l'amour

7. À ce sujet voir Jean-Luc MARION, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris, 2003.

Le sacrement du mariage et la promesse de fidélité

lui impose donc le dur devoir d'intervenir pour préserver ce choix. Ici prend forme la « règle » intrinsèque de l'amour, qui, en niant toute dérive instrumentaliste de la relation à deux, en établit la nature essentielle : que l'aimé(e) se rende présent à moi d'une manière que rien ni personne ne peut anticiper. Le *choix d'être choisi* ne peut être en effet ni anticipé ni déduit de quoi que ce soit : il n'y a pas de point de vue où l'amant puisse observer par anticipation l'aimé(e) et en définir *a priori* l'identité. Si cela arrivait, l'aimé(e) n'entrerait plus dans la vie de l'amant en tant qu'aimé(e), mais pourrait être reconduit à ce qui a été déjà compris, inclus ou défini.

Ce qui est ici en question n'est pas (d'une façon trop rationaliste) la logique abstraite des valeurs essentielles de l'amour qui nécessiteraient une forme concrète pour pouvoir être vécues : il faut plutôt se demander ce qui rend possible la prolongation de la totale nouveauté qui surgit quand fait irruption le *choix d'être choisi*. On peut dire que la manière de percevoir l'aimé(e) qui convient à la reconnaissance de cette nouveauté est l'admiration et l'étonnement devant celui ou celle qui est irréductible à tout ce qui l'a précédé(e). L'amour vit certes d'attentes, qui ne sont, au fond, que de simples signes de l'attente d'un bien profond entrevu dans la personne aimée, mais il suffit de bien peu de choses pour modifier ces attentes, avec des résultats désastreux. Ce n'est pas, en effet, ce qu'on a compris de l'amour qui définit la réalité de l'aimé(e), et le désir ou le besoin qu'on a d'aimer ne peuvent pas non plus capturer une fois pour toutes l'identité de l'autre : trop hâtive, l'attente pourrait devenir exigence et, dès lors, tristement repliée sur elle-même, elle finirait par étouffer la nouveauté de l'aimé(e) en voulant le rendre conforme à la « condition » fixée par la compréhension, le désir ou le besoin. En fin de compte, il faut admettre qu'il n'existe aucune « condition » antérieure à l'avènement de l'amour, et que le choix d'aimer est inconditionnel parce que l'amour lui-même est sans condition.

Si c'est là la forme de l'amour, celui-ci ne peut demeurer tel qu'il est que s'il refuse de se définir sur la base d'une condition quelconque, en notant bien que chacun est médiateur de cette inconditionnalité (car cette dernière s'impose grâce au *choix d'être choisi*) ; mais l'élément de la relation qui se soustrait à toute condition ne peut être ni l'aimé, ni l'amant. En d'autres termes, il s'agit de se rendre compte que l'inconditionnalité de l'amour ne se fonde pas sur les amants : tous les deux reconnaissent dans le choix de l'autre

THÈME _____ *Nicola Reali*

cette inconditionnalité, mais aucun des deux n'est capable de la « fonder ». Il ne s'agit pas de chercher les motifs ou les raisons du choix d'aimer, ni de présupposer dans la vie de l'homme un manque qu'il faudrait combler. Plus simplement, mais aussi plus radicalement, il faut considérer que dans l'amour fidèle est en jeu le sens plus vaste du choix même d'aimer : qu'est-ce qui garantit la possibilité d'un tel *choix* inconditionnel *d'être choisi* ?

La question posée peut être reformulée en demandant quelle est la condition de l'inconditionnalité de l'amour. Une telle question peut être utile à la réflexion théologique, pour deux raisons : parce qu'il devient évident d'abord que tout choix d'aimer qui pose une « condition » de temps (autre que la mort), contredit explicitement l'inconditionnalité de l'amour ; et ensuite, parce que poser la question de cette manière permet à la théologie de faire entrer en jeu, avec autorité, ce qui lui appartient de plus spécifique : le sacrement de mariage.

Le mariage et la promesse

Essayons donc de réfléchir sur la fidélité en accordant au sacrement une place qui ne soit pas l'affirmation nominaliste : « les chrétiens doivent recevoir un sacrement pour s'aimer ». Il convient pour cela de reprendre l'affirmation du paragraphe précédent, où l'on a indiqué que l'inconditionnalité de l'amour ne se fonde pas sur les amants, puisque ils reconnaissent tous les deux dans le choix de l'autre cette inconditionnalité, mais que ni l'un ni l'autre pourtant ne peuvent la « fonder ».

Si l'on met de côté l'ambiguïté du verbe « fonder » (ce n'est pas par hasard qu'il a été mis entre guillemets), cette assertion nous fait saisir immédiatement quelque chose qui n'est nullement négligeable : le paradoxe apparent d'un choix inconditionnel, qui ne se « fonde » pas sur le choix lui-même, explique pourquoi dans toutes les cultures (même celles qui se disent post-modernes), les amants veulent célébrer leur amour par un rite de mariage. Il faut préciser cette constatation facile en ajoutant que normalement (mais nul adverbe n'est plus discuté aujourd'hui) ce rite a toujours un caractère religieux : dans la célébration rituelle on ne se borne pas à faire appel à la simple volonté de ceux qui vont s'unir, car leur choix – tout en étant nécessaire – ne suffit pas à garantir l'inconditionnalité de leur amour. Si cela est vrai, il est évident que chercher dans la

Le sacrement du mariage et la promesse de fidélité

dynamique inhérente au rite du mariage ce que le choix des amants ne peut garantir n'est pas une hypothèse si étrange que cela.

De ce point de vue – avant même d'aborder directement la question théologique du sacrement – il est nécessaire de reconnaître que le mariage a quelque chose d'exceptionnel : quel que soit son contexte (religieux ou civil), il représente un événement passé qui a une influence directe sur l'avenir. En effet, le mariage oblige et l'obligation qu'il établit a, dès le premier instant, le caractère d'une promesse future. La promesse d'une communion de vie établie à partir d'une communion d'intérêts, la promesse d'un engagement réciproque, la promesse de se donner réciproquement une descendance, la promesse (pourquoi pas ?) d'un amour « où l'on ne se sépare pas jusqu'à la mort. » Dans certains cas, bien entendu, la promesse pourra n'être pas tenue et le mariage sera alors un fardeau que le passé fait peser sur l'avenir ; dans d'autres cas, il sera une ressource sur laquelle l'on pourra bâtir son avenir. Dans tous les cas, cependant, le caractère de promesse appartient intrinsèquement au mariage et, en tant que tel, il est immédiatement évident que le souvenir du mariage ne peut se réduire à une réappropriation de sa signification passée. La signification du mariage implique bien plutôt la reconnaissance que ce moment passé influence « *réellement* » l'avenir.

Cette idée est à préciser parce que si la promesse apparaît incontestablement comme la marque du poids que le mariage exerce sur l'avenir de la famille, il faut reconnaître que c'est seulement le mariage qui peut rendre directement possible la promesse. En d'autres termes, le mariage n'est pas un événement désormais passé et vide que la promesse reporte sur l'avenir de la famille : choisir de promettre – et par conséquent choisir de s'engager pour l'avenir – est le moyen de transmettre en tant que mémoire du passé ce qui est arrivé dans l'événement du mariage. Avant de promettre, l'homme a vu, senti et expérimenté, et donc a été touché par ce qui est advenu dans l'événement du mariage. Dès lors, l'on pourrait dire qu'il est de l'essence du mariage d'exiger la promesse, car il anticipe, avec la possibilité que l'homme fasse cette promesse, son propre avenir. C'est ainsi qu'il n'y a pas de sens à vouloir opposer le caractère définitif du mariage (car le passé ne peut être changé) et l'incertitude de l'avenir de la famille, car ce dont on ne peut pas se débarrasser (le mariage) est la ressource inépuisable d'avenir de la famille. On a toujours affaire à la même alternative : soit rester emprisonné par le sentiment douloureux d'irrévocabilité qui nous

THÈME _____ **Nicola Reali**

fait apercevoir l'histoire de la famille comme un cimetière des promesses non tenues, soit apprendre à re-dire incessamment l'événement d'où la famille a jailli, en faisant resurgir – dans nos propres promesses – toutes les promesses du mariage, même celles qui n'ont pas été tenues.

On peut choisir et donc promettre une fidélité sans condition de temps grâce à l'événement du mariage qui, en contenant la possibilité de la promesse, anticipe le choix même de l'homme. En conséquence, l'avenir de l'expérience familiale est inévitablement lié au moment passé du mariage dans le binôme *promesse-événement* – qui est le point de départ qui permet aussi de proposer à nouveaux frais une lecture théologique du sacrement.

Car le lien que nous avons souligné entre le mariage et la promesse de fidélité mène sans équivoque à une reprise de l'enseignement de l'Écriture qui, contre tout déterminisme possible, fixe dans le rapport sponsal du Christ et de l'Église l'événement originaire à viser pour pouvoir interpréter la totalité de l'histoire affective de l'homme et la femme. Les choix humains dépendent originairement de la condition humaine elle-même, qui prend la forme d'un choix inconditionnel d'amour. Les décisions humaines ne sauraient être garanties par un principe d'où l'on déduirait des choix, elles doivent se fonder à partir du choix d'une liberté absolue qui, en se donnant concrètement, anticipe toutes les possibilités de la liberté humaine. Par sa répétition rituelle, qui relève de son caractère absolu, ce choix originaire se manifeste dans le symbole sacramentel comme un don et comme une tâche : reconnaître que ce que la liberté humaine doit être (sa tâche), la Vérité l'a déjà réalisé en devenant elle-même liberté. C'est ainsi que le *choix inconditionnel d'être choisi* trouve symboliquement (c'est-à-dire véritablement) son origine dans le sacrement, en y voyant sa possibilité réalisée⁸.

On comprend dès lors comment l'appel à la volonté originelle de Dieu, dont Jésus se réclame en dénonçant l'insuffisance de toute compréhension de la fidélité conjugale en fonction de la seule relation loi/situation (*Marc* 10, 1-9), devient la nouveauté substantielle qui nourrit et soutient le choix des époux. De cette volonté originelle, l'amour sponsal reçoit certes un commandement nouveau,

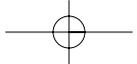
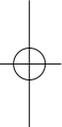
8. À ce propos voir N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di J.-L. Marion*, Città Nuova, Roma 2001, pp. 271-284; S. UBBIALI, *La teologia della famiglia in Italia. A proposito dell'uomo, la donna e l'originario simbolo della vita*, in «La Famiglia» XXVI (1992), pp. 5-17.

Le sacrement du mariage et la promesse de fidélité

mais non pas sous la forme d'un précepte à respecter à tout prix : le choix ne consiste pas à adapter son effort au précepte qui règle cet effort, mais à retrouver dans le commandement divin la plénitude de sa propre identité. Plénitude qui n'est pas un idéal dont il faudrait s'inspirer ou se rapprocher autant que possible, mais plénitude parce que déjà réalisée. La possibilité d'une fidélité inconditionnelle est déjà donnée et préservée dans le lieu le plus sûr qui puisse exister – dans l'amour inconditionnel de Dieu réalisé dans l'amour du Christ pour l'Église et donné sacramentellement aux hommes.

Ces conclusions ne constituent que l'ébauche d'une réflexion sur l'indissolubilité du sacrement du mariage, et elles ont besoin d'être approfondies. Néanmoins elles nous semblent ouvrir une voie qui permettrait peut-être de considérer la question sans nominalisme : on pourrait étudier de ce point de vue la tendance actuelle à lier mariage et famille, et élucider la raison qui fait lier, tout aussi nécessairement, la fidélité et l'amour. Puisque le sacrement offre l'inconditionnelle promesse de l'amour du Christ pour son Église, celui-ci devient le seul contexte dans lequel l'homme peut décider de l'orientation de son amour : la fidélité conjugale ne repose pas sur une conformité impossible à l'amour du Christ, mais sur la possibilité effective de pouvoir re-dire cet amour unique.

Nicola Reali, professeur de théologie du mariage auprès de l'Institut Pontifical Jean-Paul II d'Études sur la Famille et le Mariage, à Rome. A publié entre autres : *La ragione e la forma. Il sacramento nella teologia di Hans Urs von Balthasar*, Pontificia Università Lateranense – Mursia, Roma 1999 ; *Fino all'abbandono. L'Eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma, 2001.



Communio, n° XXXII, 3 – mai-juin 2007

Jean-Pierre BATUT

Fidélité et mémoire d'Israël : à travers les figures d'Abraham et d'Isaac

« Abraham, Isaac et Jacob ne sont pas des principes à comprendre, mais des existences à perpétuer. La vie de celui qui s'associe à l'alliance d'Abraham perpétue l'existence d'Abraham. Car le présent n'est pas à l'écart du passé : Abraham se tient toujours devant Dieu. »

Abraham Heschel, Dieu en quête de l'homme.

« **O**N se méprend totalement sur le message de Jésus si on le sépare du contexte de la foi et de l'espérance du peuple élu¹. » Si cette mise en garde a quelque vérité, on ne saurait parler de fidélité au sens chrétien sans s'interroger sur l'expérience d'Israël en la matière. Mieux : on ne saurait parler du Christ lui-même sans se demander comment il récapitule dans sa propre fidélité à Dieu et aux hommes la fidélité d'Israël.

Que la fidélité d'Israël ait à voir avec la mémoire, voilà qui est, ou devrait être, du domaine de l'évidence unanimement partagée. C'est une autre évidence que cette mémoire a pour objet les *mirabilia Dei* en faveur de son peuple ; mais cette évidence est aussi insuffisante qu'irréfutable : en effet, il faut aussi et surtout répondre

1. BENOÎT XVI, « La volonté de Jésus sur l'Église », audience générale du 15 mars 2006.

THÈME _____ **Jean-Pierre Batut**

à la question de savoir *pourquoi* l'existence d'Israël consiste à sans cesse faire mémoire, ce qui revient à se demander quel est le mystère originaire qu'Israël est invité à toujours redécouvrir dans cet acte de mémoire qui nourrit sa fidélité.

Nous voudrions montrer dans ces lignes que le soubassement ultime de la mémoire d'Israël est son engendrement par Dieu, antérieurement même à l'alliance conclue avec Lui. Et que, par conséquent, la fidélité d'ordre conjugal que Dieu attend de son peuple ne saurait plus exister là où sa conscience filiale s'obscurcit ou disparaît.

La fidélité de Dieu confessée par l'homme

C'est de Dieu qu'Israël apprend la fidélité. Dieu est le premier Fidèle, ainsi que le souligne l'attribution qui lui est faite du vocable *émet* (*Exode* 34, 6; *Isaïe* 49, 15-16, etc.). C'est pourquoi l'alliance qu'il conclut avec l'homme ne sera jamais rompue de son fait (*Jérémie* 31, 32b); et le premier devoir qui incombe au contractant humain est de demander à Dieu de persister à lui donner sans cesse une fidélité dont il est, par lui-même, incapable. D'âge en âge, le premier acte de fidélité consiste à confesser qu'on est toujours potentiellement infidèle, en implorant toujours à nouveau la grâce de demeurer fidèle: « Qu'il incline nos cœurs vers lui, pour que nous suivions toutes ses voies et gardions les commandements, les lois et les ordonnances qu'il a donnés à nos pères » (1 *Rois* 8, 58). En faisant de l'amour un commandement, le *Shema Israël* (*Deutéronome* 6, 5) ne nous révèle-t-il pas que c'est Dieu, et lui seul, qui peut créer en l'homme la capacité de l'aimer?

Lorsque, pour son malheur, l'homme s'est dérobé à cette grâce et que la tentation de l'infidélité l'a emporté sur ses bonnes dispositions, il ne lui reste plus qu'à implorer de Dieu le pardon. Innombrables sont les situations où ce pardon doit être redemandé; et lorsque la supplication va jusqu'au bout de sa logique, elle débouche sur l'espérance d'un cœur enfin « pur » et d'un esprit enfin « ferme », c'est-à-dire d'une nouvelle création aussi inouïe que la première: « Ô Dieu, crée en moi un cœur pur, restaure en ma poitrine un esprit ferme » (*Psaumes* 51, 12). La prière du pécheur qui se repent annonce de la sorte l'événement décisif du salut: l'Alliance nouvelle dans laquelle Dieu fiancera Israël à Lui « pour toujours, dans la justice et dans le droit, dans la tendresse et la miséricorde », et surtout « dans la fidélité » (*Osée* 2, 21-22).

Fidélité et mémoire d'Israël

On connaît le caractère central, dans le mémorial d'Israël, du rappel de la sortie d'Égypte célébré chaque année à l'occasion de la Pâque (*Exode* 14). La *Hagada* pascale s'ouvre par le rituel émouvant des quatre questions posées par le plus jeune fils à l'heure du repas du soir : « En quoi cette nuit est-elle différente de toutes les autres nuits ? Car toutes les nuits, nous mangeons du pain levé ou azyne, et cette nuit seulement de la *matsa*. Car toutes les nuits, nous mangeons d'autres légumes, et cette nuit du *maror*². Car toutes les nuits, nous ne trempions même pas une seule fois, et cette nuit, deux fois. Car toutes les nuits, nous mangeons assis ou accoudés, et cette nuit nous sommes tous accoudés³. » Chaque Juif sait qu'en célébrant ce rituel il accomplit le précepte d'*Exode* 13, 14 : « Lorsque ton fils te demandera “que signifie cette coutume ?”, tu lui répondras : “C'est à cause de ce que l'Éternel a fait pour moi lors de ma sortie d'Égypte.” » Mais certains commentaires vont plus loin en affirmant qu'à travers les questions posées au père de famille, c'est à Dieu lui-même que l'on s'adresse, et que c'est Lui que la mémoire interroge, non seulement pour ne pas être infidèle au passé, mais, paradoxalement, pour devenir aussi mémoire de l'avenir : c'est ainsi que « dans certaines familles, l'enfant déclarait : “Papa ! je voudrais te poser quatre questions.” Il le disait même si son père n'était plus de ce monde, car son interrogation a aussi un sens caché : nous demandons au Père céleste pourquoi nous n'avons pas encore eu droit à la Rédemption et pourquoi ce repas de fête n'a lieu qu'une fois par an⁴. » En d'autres termes, nous lui demandons pourquoi sa paternité n'est pas encore venue combler et dépasser les défaillances de la nôtre – y compris celles qui sont tout simplement liées à la finitude de notre vie.

La *Hagada* indique aussi la manière dont on doit raconter la sortie d'Égypte à quatre fils différents : un sage, un méchant, un simple, et un que son trop jeune âge empêche encore de poser des questions. La figure du méchant fils est particulièrement intéressante, car révélatrice de la mémoire infidèle, et qui est telle parce qu'elle pêche contre Dieu : « Que signifie cette corvée pour vous ? » interroge-t-il insolemment. « “Pour vous” et pas pour lui, commente la *Hagada*. Puisqu'il s'est exclu de la communauté il a renié l'essentiel. Toi aussi, agace-lui les dents (*Jérémie* 31, 29) et dis-lui : “Grâce

2. Laitue ou raifort.

3. A. STEINZALTZ, *La Hagada de Pâque*, commentaire suivi, Paris, Bibliophane-Daniel Radford, 2003, p. 37.

4. A. STEINZALTZ, *op. cit.*, p. 36.

THÈME Jean-Pierre Batut

à cela l'Éternel a agi pour moi lorsque je suis sorti d'Égypte". "Pour moi" et pas pour lui. S'il avait été là il n'aurait pas été sauvé. » Le méchant fils est l'incarnation de l'infidélité de l'oubli, qui dissocie du peuple celui qui pêche de la sorte (voir *Deutéronome* 16, 3b), car elle lui interdit de bénir la fidélité de Dieu en disant : « Béni soit Celui qui garde sa promesse à Israël. »

Mise à l'épreuve de la fidélité : le point de vue d'Isaac

Heureusement pour la mémoire d'Israël, les bons fils, dans l'Écriture, sont plus nombreux que les mauvais. Et le type même du bon fils est Isaac, lui dont le récit de la *Genèse* ne nous dit que peu de choses après l'épisode du chapitre 22 où son père Abraham entend Dieu lui commander de l'offrir en sacrifice⁵. Lorsque, en tant que chrétiens, nous évoquons la Pâque, nous négligeons trop souvent de remonter plus haut que l'*Exode* dans les livres de la Loi et d'interroger l'histoire d'Abraham. Cette négligence est d'autant plus coupable que notre propre liturgie pascale a soin d'inclure dans les lectures de la Vigile, avant le récit du passage de la Mer, celui du sacrifice d'Abraham – prolongeant d'ailleurs une tradition juive qui voulait que, dans la célébration de la Pâque, on lise les textes relatifs à quatre mystères : la Création, le sacrifice d'Abraham, l'*Exode* et la Rédemption à la fin des temps⁶.

Ce que nous appelons « sacrifice d'Abraham » (*Genèse* 22) est l'aventure commune d'un père et d'un fils. Dans la tradition juive, l'épisode est connu sous le nom de *Aqedat Yitshaq* (« ligature d'Isaac »), abrégé en *Aqedah* (« ligature »). Ce terme fait allusion au moment le plus chargé d'intensité dramatique où Abraham, bien décidé à obéir jusqu'au bout, ligote solidement Isaac par-dessus le bois de l'holocauste (*Genèse* 22, 9).

Une lecture même rapide ne peut passer à côté du point commun aux deux récits du sacrifice d'Abraham et de la traversée de la Mer lors de la sortie d'Égypte (*Exode* 14). Dans les deux cas, c'est la foi en Dieu qui est mise à l'épreuve. Dans les deux cas aussi, elle n'est

5. Le reste de la vie d'Isaac se ramène essentiellement à son mariage avec Rébecca (*Genèse* 24, 67) et à l'épisode fameux de la bénédiction que son fils Jacob obtient par ruse de son père, au détriment d'Ésaü (*Genèse* 27).

6. Voir *Codex Neofiti* 1.

Fidélité et mémoire d'Israël

pas mise à l'épreuve à partir de l'orgueil de l'homme tenté d'exister sans Dieu (comme en *Genèse 3*), mais à partir de Dieu lui-même et de sa conduite paradoxale, absurde même en apparence. L'enjeu est donc, non seulement de ne pas se rebeller contre Dieu, mais de ne pas opposer Dieu à Dieu – le Dieu qui donne ce qu'il promet et le Dieu qui paraît vouloir reprendre ce qu'il a donné –, comme s'il était tout à coup en contradiction avec lui-même, frappé de folie, oublieux de ses promesses et désireux d'effacer de la surface de la terre ce qui en est l'unique attestation : d'un côté le fils engendré par Abraham et Sara dans leur vieillesse, de l'autre le peuple rassemblé sous la conduite de Moïse et que les signes merveilleux accomplis contre l'Égypte avaient révélé à la face du monde comme un peuple divinément assisté.

Or cette épreuve de la foi se cristallise sur la relation paternelle-filiale, et d'abord celle d'Abraham et d'Isaac. Devant la soumission d'Abraham à Dieu, Isaac garde le silence, si l'on excepte la question qu'il pose à son père : « Voilà le feu et le bois, mais où est l'agneau pour l'holocauste ? » (*Genèse 22, 7*). Mais la méditation d'Israël complète ici ce qui n'est que sous-entendu : d'une manière déconcertante, voire scandaleuse pour nous, elle a coutume de souligner ce qu'il faut bien appeler une complicité entre Abraham et son fils. C'est ainsi que, commentant et développant la parole « ils s'en allaient *tous deux ensemble* » (*Genèse 22, 6*), un Targoum présente Isaac interpellant deux fois son père par l'appellation *Abba* (« père chéri », « père bien-aimé ») que nous a transmise l'évangile de Marc à propos de la prière de Jésus (*Marc 14, 36*). Un autre texte de Midrash insiste comme suit sur l'accord du père et du fils en ce moment dramatique : « Abraham s'en alla pour lier – Isaac pour être lié. Abraham s'en alla pour immoler – Isaac pour être immolé⁷. » Et il n'est pas du tout impossible que le rapprochement avec cette communion de volonté entre Abraham et Isaac soit suggéré par les Évangiles eux-mêmes lorsqu'ils nous rapportent le baptême de Jésus dans le Jourdain (*Marc 1, 8-11* et par.)⁸, ainsi que par Paul

7. *BerR 56, 3*.

8. L'évangile de *Marc* (1, 11) utilise l'expression *huios agapetos* (« fils bien-aimé ») qui correspond à *Genèse 22, 2* (LXX) : « prends ton *fiils bien-aimé* », 22, 12 et 22, 16. Dans les trois cas, le grec *agapetos* paraphrase l'hébreu *yahid*, « unique ». Voir P. GRELOT, *Dieu le Père de Jésus-Christ*, Paris, Desclée, 1994, p. 163 : « Le récit du baptême de Jésus montre qu'il y a entre Dieu et lui la même relation qu'entre Abraham et Isaac. »

THÈME _____ **Jean-Pierre Batut**

dans la finale du chapitre 8 de l'*Épître aux Romains* : « Si Dieu est pour nous qui sera contre nous ? Lui qui n'a pas épargné son propre Fils mais l'a livré pour nous... Qui nous séparera de l'amour du Christ ? »

De la fidélité à l'intercession

L'enjeu, pour les Juifs, n'est donc pas ici de rappeler un *happy end* où Dieu tirerait parti d'une – à vrai dire fort macabre – mise en scène destinée à vérifier l'obéissance d'Abraham pour lui révéler qu'il n'est pas si méchant et qu'il réproouve les sacrifices humains. En dirigeant le regard non seulement sur Abraham, mais aussi et peut-être surtout sur Isaac et sur sa communion de vouloir avec son père, l'enjeu est de montrer dans l'attitude d'Isaac celle que Dieu attend d'Israël lui-même au sein de ses tribulations. Car les tribulations d'Israël n'ont pas pour seule cause son propre péché, mais aussi le péché du monde, dont Israël est mystérieusement chargé. Tel est l'enjeu de sa fidélité : sans cesse livré à la mort, Israël a vocation d'imiter le don de soi d'Isaac. Non seulement Abraham doit vivre sa paternité en se dépossédant de son fils, mais Israël lui-même doit vivre sa filiation en s'en laissant déposséder sans cesse – comme s'il n'y avait de *mémoire* que dans le fait d'accepter la perte de ce qui pourrait assurer la mémoire en dispensant subrepticement de l'acte de faire mémoire ; comme s'il n'y avait de *fidélité* que dans l'outrepassement inouï de ce qui est la garantie même que la fidélité n'est pas tenue en vain. Nous laisserons de côté la question de savoir si les choses se présentent ainsi dans le projet éternel de Dieu : il nous suffit de constater qu'elles se présentent ainsi *hic et nunc*, dans la situation pécheresse de l'humanité telle que nous l'expérimentons.

Mais dès lors, tout se passe comme si l'homme, ayant enfin accédé à cette conception de la fidélité outrepassant toute mesure humaine, se trouvait fondé à en appeler à son tour à la mémoire de Dieu : « Et maintenant, affirme le *Codex Neofiti* en donnant la parole à Abraham revenu du Mont Moriah, et maintenant, lorsque mes enfants se trouveront dans un temps de détresse, *que tu te souviennes de l'Aqedah* d'Isaac leur père, et écoute la voix de leur prière ; exauce-les et délivre-les de toute détresse⁹. » *L'Aqedah* est en effet

9. *Codex Neofiti* 1 ; voir *BerR* 56, 10.

Fidélité et mémoire d'Israël

au principe de toute délivrance ultérieure, à commencer d'ailleurs par la délivrance d'Égypte elle-même :

« Au moment où les Israélites entrèrent dans la mer, le mont Moriah s'était déjà déplacé de son lieu, avec l'autel d'Isaac construit dessus, et les sarments disposés dessus, et Isaac comme ligoté et étendu sur l'autel, et Abraham, pour ainsi dire, levant le couteau, prêt à égorger son fils¹⁰. »

L'attitude d'Isaac a un caractère paradigmatique pour toute prière qu'Israël adresse à Dieu. Il en va donc de la mémoire juive par rapport à Isaac comme de notre propre mémoire par rapport à l'obéissance du Christ : « qui nous séparera de l'amour *du Christ* ? » s'interroge Paul immédiatement après avoir souligné l'inouï du choix du Père qui nous a préférés à son Fils : « Il n'a pas épargné son propre Fils, il l'a livré pour nous : comment pourrait-il, avec lui, ne pas nous donner tout ? » À cet inouï du choix du Père a répondu l'inouï de la ratification de ce choix par le Fils : dès lors, poursuit l'apôtre, en conjoignant ultimement les deux personnes du Père et du Fils, « j'en ai la certitude : ni la mort, ni la vie... rien ne pourra nous séparer de l'amour *de Dieu* manifesté en *Jésus-Christ notre Seigneur* (Romains 8, 38-39). » Et c'est précisément cette connivence amoureuse entre Dieu et Dieu dont nous faisons mémoire dans la célébration de l'Eucharistie, lorsque nous en appelons à la mémoire de Dieu lui-même (« regarde, Seigneur, cette offrande que tu as donnée toi-même à ton Église ») pour implorer de Lui l'exaucement de l'épiclesse et l'application à ce moment de notre histoire, communautaire et individuelle, des mérites infinis du sacrifice de son Fils.

La fidélité du Christ à son propre engendrement

Dans le Christ, il nous est donné de voir Celui qui est fidèle à sa filiation divine justement parce qu'il s'en laisse déposséder, ainsi que l'annonce l'*Hymne aux Philippiens* (2, 6-7 s.). Ce faisant, il prend le contre-pied du déni de filiation de ses frères humains, eux qui ont fait de la condition divine un *harpagmos* (*Philippiens* 2, 6),

10. *Mekhilta de-R. Ishmael*, Va-yehi III, p. 100 ; *Mekhilta de-R. Shim'on b. Yohai*, p. 59. Textes cités par E. U. URBACH, *Les sages d'Israël. Conceptions et croyances des maîtres du Talmud*, tr. fr., Paris, Éd. du Cerf-Verdier, 1996, p. 519.

THÈME Jean-Pierre Batut

une proie à saisir par la violence et par la mort. Cette tentation pourtant, Jésus lui-même l'a connue : « Si tu es fils de Dieu, dis que ces pierres deviennent des pains » (*Matthieu* 4, 3) lui susurrait le Tentateur dans le désert, lui suggérant ainsi de prouver qu'il était Fils en cessant de se comporter en fils – car le fils est celui qui ne se donne pas la vie, mais qui la reçoit de son père. Et cette tentation inaugurale préluait à la tentation finale, sur la croix : « si tu es fils de Dieu, sauve-toi toi-même et descends de la croix ! » (*Matthieu* 27, 40). Mais Jésus ne consentira pas à se sauver lui-même. Sur la croix précisément, nous sommes témoins de l'événement abyssal d'une double dépossession : le Fils abandonné est dépossédé de son Père, et le Père qui abandonne « aux mains des pécheurs » le Fils de son amour, est dépossédé de son Fils. Pour autant, il ne faut pas dire que la communion entre le Père et le Fils s'interrompt, mais confesser qu'elle continue à exister de manière absolument paradoxale à l'intérieur de cette double dépossession : mystère insondable et tout divin, dont la relation d'Abraham et d'Isaac demeure pourtant la figure vétérotestamentaire par excellence.

Et c'est là, dans cette situation excédant toute analogie, que la prière du Fils continue de s'élever vers le Père. Si l'intuition spirituelle de la méditation d'Israël sur l'*Aqedah* d'Isaac est valide, c'est ici que sa validité se vérifie : « Et maintenant, lorsque mes enfants se trouveront dans un temps de détresse, *que tu te souviennes de l'Aqedah* d'Isaac leur père, et écoute la voix de leur prière ; exauceles et délivre-les de toute détresse. » Il est saisissant de relire à cette lumière le *Psaume* 22 entonné par le Christ sur la croix : après la parole d'insondable détresse qui ouvre le psaume (« mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »), le Juste que les pécheurs mettent à mort rappelle à la mémoire de Dieu les actes de justice et de salut qu'Il a accomplis autrefois. Et le propre de ce rappel n'est pas seulement de souligner le contraste entre ces *mirabilia* du passé et la situation présente du Juste, mais aussi de provoquer contre toute attente l'exaucement de son cri : « Tu m'as répondu : et j'annonce ton nom à mes frères, je te loue en pleine assemblée » (*Psaumes* 22, 22-23)¹¹.

Le plus important est de saisir ici que l'engendrement, qui est de soi sous le signe du don, est capable de perdurer sous le signe de

11. Toutefois, le retournement de situation du *psaume* 22 est parfois seulement sous-entendu, voire totalement inimaginable, comme dans le *psaume* 88, qui s'achève sans la moindre lueur d'espérance : « ma compagne, c'est la ténèbre ».

Fidélité et mémoire d'Israël

l'abandon, jusqu'à surmonter cet abandon lui-même. C'est à quoi tend la prière d'Israël ; c'est ce que réalise le sacrifice pascal du Fils unique, accomplissant en sa personne la prière d'Israël. La glorification pascale manifeste alors que le don a définitivement surmonté l'abandon et que, dès cet instant, l'engendrement du Fils par le Père est devenu communicable à ceux dont il a fait ses frères. C'est sans doute pour cette raison que, curieusement, la prédication de Paul en *Actes* 13 cite, à l'appui du témoignage de la résurrection, la parole d'engendrement du *psaume* 2 : « Et nous, nous vous annonçons la Bonne Nouvelle : la promesse faite à nos pères, Dieu l'a accomplie en notre faveur à nous, leurs enfants : il a ressuscité Jésus. Ainsi est-il écrit dans les *Psaumes* : "Tu es mon Fils, moi-même aujourd'hui je t'ai engendré" » (*Actes* 13, 33). La glorification pascale apparaît ainsi comme l'incarnation définitive en notre monde du divin engendrement et de la fidélité de Dieu. Et dès lors, même si subsistent en son sein la violence et le mensonge, la souffrance et la mort, le monde ne pourra plus jamais être tel qu'il était jusque là : selon la belle parole d'Origène, « l'Église, c'est le monde illuminé par le Sauveur¹². »

Mise à l'épreuve de la fidélité : le point de vue d'Abraham

La fidélité de la mémoire d'Israël, affirmions-nous en commençant, n'a pas pour objet ultime l'élection, mais d'abord l'engendrement par Dieu en tant qu'arrachement à la mort. L'épisode de *Genèse* 22 permet de vérifier cela, à partir d'Isaac comme figure du Christ, mais tout autant à partir d'Abraham.

Puisqu'il est question ici de la mémoire juive, il n'est pas inutile de se rappeler d'abord comment Abraham est devenu un juif. Alors qu'on est juif par naissance, Abraham, le premier Juif, ne l'a pas été ainsi. C'est l'appel de Dieu à quitter Ur et ses idoles qui l'a transformé en Juif, en tant qu'il y a obéi dans la foi (*Genèse* 12) : « Tous les fils d'Adam ne sont pas fils d'Abraham, mais tous les fils d'Abraham sont fils d'Adam. Le premier Juif est un païen choisi »¹³. Toutefois, cet acte inaugural n'est que le premier moment de la

12. *Commentaire de saint Jean VI*, 304.

13. P. BEAUCHAMP, *Le récit, la lettre et le corps. Essais bibliques*, Paris, Éd. du Cerf, 1982, p. 205.

THÈME Jean-Pierre Batut

judaïsation d'Abraham : celle-ci connaît une autre étape lorsque d'Abram, il devient Abraham, c'est-à-dire lorsque à l'âge de 99 ans, ayant connu « l'épreuve de la foi en la fidélité de Dieu »¹⁴, il accède à une paternité nouvelle sur « une multitude de peuples » (*Genèse* 16, 5). Isaac, qu'Abraham et Sara sont rendus capables d'engendrer dans leur vieillesse (*Genèse* 21), sera la garantie de la véracité de cette promesse. C'est pourquoi, si chacune des épreuves subies par Abraham a eu pour effet de le « judaïser » un peu plus, l'épreuve décisive de sa fidélité est encore à venir : l'ordre donné par Dieu de sacrifier Isaac (*Genèse* 22) constituera comme le couronnement de cette série d'engendremens laborieux à une identité nouvelle.

On se souvient que l'*Épître aux Hébreux*, méditant sur la foi des « anciens » (11, 2), s'arrête sur l'épreuve d'Abraham et la commente ainsi : « Par la foi Abraham, mis à l'épreuve, a offert Isaac, et c'est son fils unique qu'il offrait en sacrifice, lui qui était le dépositaire des promesses, lui à qui il avait été dit : « C'est par Isaac que tu auras une postérité portant ton nom ». Dieu, pensait-il, est capable même de ressusciter les morts ; c'est pour cela que son fils lui fut rendu, et ce fut en parabole » (*Hébreux* 11, 17-19).

Comme on l'a vu, la restitution d'Isaac à Abraham n'est justement pas une restitution : c'est ce que souligne l'expression « en parabole », ou si l'on veut « en prophétie ». Ce qu'Abraham reçoit en prophétie à l'issue de l'épisode du sacrifice, ce n'est plus l'Isaac d'avant l'épreuve, mais Isaac comme figure du Christ¹⁵. Le fruit de la fidélité d'Abraham à Dieu est précisément celui-là : lui qui n'était jusqu'alors que le père d'Isaac devient dès ce moment le père de Celui qui, un jour, sera appelé par l'évangéliste Matthieu « fils de David, fils d'Abraham » (*Matthieu* 1, 1) – le Christ. Certes, à strictement parler, Abraham n'engendre pas le Christ : mais il est lui-même engendré à une paternité nouvelle qui conduit tout droit au Christ ; et c'est ainsi que par avance, il voit le jour du Christ, et il

14. *Catéchisme de l'Église catholique*, 2570 : le *Catéchisme* commente la première prière en paroles d'Abraham « je m'en vais sans enfant » (*Genèse* 15, 2-3) comme « une plainte voilée qui rappelle à Dieu ses promesses qui ne semblent pas se réaliser ».

15. Annonçant par là Marie qui, fidèle dans l'épreuve de la croix de Jésus, recevra elle-même un jour pour fils « tous les hommes que le sacrifice du Christ a faits naître à la vie divine » (préface de la messe en l'honneur de Marie, Mère de l'Église, d'après *Jean* 19, 26-27), c'est-à-dire le Corps ecclésial de son Fils. Au pied de la croix, sa maternité s'élargira pour devenir universelle.

Fidélité et mémoire d'Israël

s'en réjouit (*Jean* 8, 56). D'où la réitération par Dieu de sa promesse : « parce que tu as fait cela, parce que tu ne m'as pas refusé ton fils, ton unique, je te comblerai de bénédictions, etc. » (*Genèse* 22, 16 s.). Désormais, Abraham peut pleinement comprendre que Celui auquel il a cru est « le Dieu qui donne la vie aux morts et appelle le néant à l'existence » (*Romains* 4, 17). Lui qui a obéi à Dieu en quittant sa parenté (*Genèse* 12, 1), c'est-à-dire en acceptant l'amputation de son identité, accède à son identité définitive en recevant sa descendance : ainsi se parachève l'engendrement de « notre père Abraham » à sa paternité, engendrement dont, avec nos frères aînés, nous faisons mémoire d'âge en âge.

La mémoire juive n'est pas d'abord mémoire de l'élection, même si l'élection donne le branle à l'histoire en la faisant advenir comme histoire¹⁶ ; la mémoire juive est d'abord mémoire d'un engendrement. Franz Rosenzweig a tenté d'explicitier cela en des termes qui opposent judaïsme et christianisme : la foi chrétienne, selon lui, est « le contenu d'un témoignage, la foi en *quelque chose*. C'est exactement l'opposé de la foi d'un Juif. Sa foi n'est pas le contenu d'un témoignage, mais le produit d'un engendrement. Celui qui est engendré dans le judaïsme atteste sa foi en continuant d'engendrer le peuple éternel. Il ne croit pas en quelque chose. Il est lui-même croyance¹⁷. »

Il est facile de rétorquer à Rosenzweig que la foi chrétienne n'est pas foi en « quelque chose », mais foi en Quelqu'un. Pour autant, il ne faut pas passer à côté de ce que son propos a d'étonnamment prophétique. Nous nous appuyons bien sur un témoignage, mais il s'agit de celui que l'Église rend à son Seigneur qui l'a fait naître sur la croix de son côté ouvert et qui a répandu sur chacun de ses membres l'Esprit de filiation.

Le mémorial du Christ remis à son Église

Qu'est donc Israël par rapport à l'Église ? Un premier point à rappeler avec fermeté est qu'Israël n'est pas d'abord figure de l'Église, mais d'abord figure du Christ lui-même. Ce point est essentiel pour éviter à l'Église de se prendre pour le Christ, et de

16. « Là où il n'y a pas d'élection il n'y a pas d'histoire » (Jean-Marie LUSTIGER, *La Promesse*, Paris, Parole et Silence, 2002, p. 142).

17. F. ROSENZWEIG, *L'Étoile de la rédemption*, tr. fr., Paris, 1992, p. 404.

THÈME Jean-Pierre Batut

réitérer du même coup son péché originel par rapport à Israël : se comprendre elle-même comme si elle venait purement et simplement se *substituer* à lui, alors qu'elle n'existe que comme « greffée » sur lui, qui demeure « l'olivier franc » (*Romains* 11, 17 s.). L'existence de l'Église est en effet toujours seconde par rapport à celle du Christ, tout comme elle est seconde par rapport à celle d'Israël. Il s'ensuit deux conséquences, l'une par rapport à l'Église, l'autre par rapport au Christ.

Par rapport à l'Église d'abord. La fidélité de l'Église à Dieu consiste à être toujours « soumise au Christ » comme la femme doit l'être à son mari ainsi qu'au Seigneur (*Éphésiens* 5, 22). Si la femme ne se soumet plus à son mari, si elle commence à se prendre pour lui, elle lui dénie la vocation qui est la sienne à « se livrer pour elle » et à l'aimer « comme son propre corps » (*Éphésiens* 5, 25.28), de même qu'elle dénie à ses enfants l'appel à honorer « leur père et leur mère » (*Éphésiens* 6, 2 ; *Exode* 20, 12) et à mourir à leur volonté propre pour pouvoir être engendrés jusqu'au bout.

Par rapport au Christ ensuite. La mémoire célébrée par Israël de son engendrement par Dieu n'annonce pas d'abord le mémorial de l'Église, mais le mémorial que le Christ a fait lui-même de son propre engendrement. L'heure venue de le faire, il le fait dans la perspective de sa passion toute proche, et son dessaisissement suprême coïncide déjà avec sa seigneurie universelle : « au cours d'un repas,... sachant que *le Père a tout remis entre ses mains*, et que de Dieu il sort et que vers Dieu il va, il se lève du dîner et *dépose ses vêtements* » (*Jean* 13, 2-4). Déposant sa toute-puissance et sa dignité royale¹⁸, Jésus fait mémoire de son divin engendrement, en anticipant sa passion et en aimant les siens « jusqu'à l'extrême » (*Jean* 13, 1).

Que la dernière Cène de Jésus soit ou non un repas pascal, nous trouvons en son centre cet acte de mémoire bien précis dont l'effet singulier est d'ouvrir un avenir : celui de la glorification par le Père. Louis Bouyer a jadis amplement montré, en se référant surtout au traité *Berakoth* de la *Mischnah*, que les bénédictions juives (*berakoth*) constituent le lieu par excellence de la fidélité d'Israël à son Dieu en faisant « de toute l'existence du Juif pieux une universelle et constante « bénédiction » sacrificielle », mais aussi en accomplissant l'office sacerdotal qui, rendant présent le passé, anticipe et rend possible l'ouverture de l'avenir, « dans une supplication détaillée pour la sanctification du Nom [de Dieu], la venue de son règne,

18. Voir saint AUGUSTIN, *In Iohannis Evangelium* 55, pp. 6-7.

Fidélité et mémoire d'Israël

l'accomplissement de toute sa volonté»¹⁹. Illustrant ce propos par de multiples *berakoth*, Louis Bouyer cite en particulier cette *berakah* festive :

« Notre Dieu et le Dieu de nos pères, que le mémorial de nous-mêmes, et de nos pères, le mémorial de Jérusalem, ta cité, le mémorial du Messie, le fils de David, ton serviteur, et le mémorial de ton peuple, de toute la maison d'Israël, se lève et vienne, qu'il arrive, soit vu, accepté, entendu, rappelé et mentionné devant toi, pour la délivrance, le bien, la grâce, la compassion et la miséricorde, en ce jour [*on précise ici la fête*]. Souviens-toi de nous, Seigneur, notre Dieu, à son propos pour nous faire du bien, visite-nous à cause de lui et sauve-nous pour lui, nous vivifiant par une parole de salut et de miséricorde²⁰. »

On voit que ce texte fait un usage récurrent du mot « mémorial » (en hébreu *zikkaron*). Ce mot est à entendre, non comme un simple souvenir, mais comme « un gage sacré, donné par Dieu à son peuple », impliquant « une continuité une permanence mystérieuse des grandes actions divines, des *mirabilia Dei* commémorées par les fêtes », et constituant « pour le Seigneur lui-même une attestation permanente de sa fidélité à lui-même ». De là le passage naturel de la mémoire que nous faisons de Dieu à la mémoire que Dieu doit faire de nous – car la même fidélité divine qui s'est jadis manifestée doit se manifester à nouveau pour ceux qui la célèbrent aujourd'hui. « Notre commémoration subjective n'est que le reflet d'une commémoration objective, établie par Dieu, qui atteste devant lui tout le premier sa propre fidélité. D'où cette formule de prière si caractéristique, et qui devait passer de la synagogue à l'Église : "Souviens-toi de nous, Seigneur"²¹. » Nul doute, par conséquent, que l'anamnèse eucharistique trouve là son origine, elle qui nous fait faire mémoire d'un événement passé (*recolitur memoria passionis*) pour en recueillir le fruit présent (*mens impletur gratia*) et en anticiper l'accomplissement eschatologique, la consommation dans la gloire (*et futurae gloriae nobis pignus datur*)²².

19. L. BOUYER, *Eucharistie*, Tournai, Desclée, 1966, p. 63.

20. Traité *Berakoth* III, 49a (*Eucharistie*, p. 87).

21. *Eucharistie*, p. 88.

22. On aura reconnu le *O sacrum convivium* de Thomas d'AQUIN : « *O sacrum convivium in quo Christus sumitur. Recolitur memoria passionis ejus, mens impletur gratia, et futurae gloriae nobis pignus datur* » : « Ô banquet sacré où le Christ est mangé. La mémoire de sa passion est rappelée, l'âme est emplie de sa grâce, et le gage de la gloire future nous est donné. »

THÈME Jean-Pierre Batut

Déjà dans les bénédictions juives, comme pour nous chrétiens dans la synaxe eucharistique, ce n'est pas l'homme qui est le principal acteur ; c'est Dieu lui-même qui perpétue ses propres actes de salut : « partout où je ferai mentionner mon Nom, je viendrai vers toi et je te bénirai » (*Exode* 20, 24). C'est lui-même qui remet entre les mains des hommes le gage indéfectible de sa propre fidélité (« je garde le Seigneur devant moi sans relâche ; il est à ma droite, je suis inébranlable », *Psaumes* 15, 8)²³ – à condition, comme nous l'avons vu plus haut, que ce gage soit reçu par ses bénéficiaires dans un acte de totale déprise, comme le manifeste le fait de rendre immédiatement à Dieu, dans un acte d'offrande irréversible, Celui-là même qu'il vient de donner, afin de nous offrir dans l'acte filial qui est le sien : « nous t'offrons son Corps et son Sang, le sacrifice qui est digne de toi et qui sauve le monde »²⁴.

Les deux fidélités qui maintiennent le monde

Il est frappant et bouleversant de constater comment la tradition juive postérieure au Christ conserve et développe ce qui pour nous est l'acte du Christ lui-même en son mémorial. C'est ainsi que chez nombre d'écoles talmudistes, l'étude de la Loi n'est pas seulement une science ou un art, mais une mission qui maintient le monde dans l'existence et le préserve de sombrer dans le néant : la mémoire d'Israël incarne la remise par Dieu à sa fidélité de la permanence de la création²⁵. Dire qu'« Israël est chargé de la mémoire du monde »²⁶, c'est souligner du même coup que cette mission lui est remise. Sa mémoire (*zékher*) demeure ce qui rend possibles les engendrements (*toledot*), ou, en d'autres termes, ces multiples nouveaux départs par lesquels l'histoire reste histoire : car « l'histoire de l'univers n'est [pas] une succession d'événements physiques, mais une succession d'engendrements, les engendrements des cieux et de la terre »²⁷.

23. Voir P. LENHARDT, *À l'écoute d'Israël en Église*, Paris, Parole et Silence 2006, en particulier p. 168 s.

24. Prière eucharistique IV.

25. C'est ainsi que le célèbre talmudiste Rabbi Hayyim de Volozine (1759-1821), disciple de Gaon de Vilna (1720-1797) et inspiré par la Kabbale, mettait l'étude au rang de support ontologique de l'univers : voir *L'Âme de la vie*, Verdier, 1986, en particulier p. 229.

26. J.-M. LUSTIGER, *La Promesse*, p. 49.

27. H. ATLAN, « La mémoire du rite : métaphore et fécondation », dans *Mémoire et histoire*, Paris, Denoël, 1986, p. 33.

Fidélité et mémoire d'Israël

Peut-être le premier acte de la fidélité d'Israël consiste-t-il, en définitive, à simplement continuer d'exister, tout en sachant que cette permanence dans l'être est toujours, à vue humaine, menacée d'anéantissement, mais aussi que le destin du monde est mystérieusement suspendu à cet entêtement à survivre. « Parlant à Dieu, le Rabbi de Kosnitz lui dit un jour : "Seigneur du monde, daigne sauver Israël, je t'en supplie. Et si tu t'y refuses, sauve les Goyim!"²⁸ » C'est ainsi que la permanence d'Israël est le paradigme de toute fidélité. Elle est aussi le paradigme de toute joie, si l'on comprend par ce mot tout ce qui est authentiquement un avant-goût du ciel. Celui « qui n'éprouve pas ce goût de Paradis qu'apporte l'accomplissement d'un précepte, en ce monde, ne sera pas capable d'éprouver le goût du Paradis dans le monde à venir²⁹ ».

Nous avons certainement à prendre une conscience nouvelle qu'il n'en va pas autrement pour nous chrétiens. Désormais le monde tient, arraché aux ténèbres et au néant, par la présence de l'Église. Elle a pris en charge la fidélité d'une humanité toujours infidèle, mais qui dès maintenant porte en elle, comme une femme porte son enfant, le sacrement de sa fidélité. Avec Israël, nous sommes devenus les gardiens de l'histoire et les bergers de la création. S'il « n'y a d'histoire qu'en fonction d'un choix de Dieu », « d'une Élection »³⁰ et si « l'histoire, c'est finalement une durée qui prend sa signification de la relation à Dieu qui appelle et vers qui l'on va », c'est en célébrant le mémorial du Christ, en en vivant en fonction de ce que nous célébrons, que nous devenons responsables du sens de la création et de la permanence dans l'existence de ce monde qui s'acheminait vers la mort, et nous avec lui, et qui est arraché par le Sauveur aux ténèbres du « pays de l'oubli » (*Psaumes* 88, 13) afin d'être conduit vers l'admirable lumière du Royaume. C'est ici le lieu de citer les célèbres paroles de l'*Épître à Diognète* :

« En un mot, ce que l'âme est dans le corps, les chrétiens le sont dans le monde (...) L'âme est enfermée dans le corps : c'est elle pourtant qui maintient le corps ; les Chrétiens sont comme détenus dans la prison du monde : ce sont eux pourtant qui maintiennent le monde³¹. »

28. M. BUBER *Les récits hassidiques*, tr. fr., Paris, Plon, 1963, p. 390.

29. A. HESCHEL, *Les bâtisseurs du temps*, op. cit., p. 64.

30. J.-M. LUSTIGER, op. cit., p. 48.

31. *À Diognète* VI, 1.7 (éd. de H.-I. MARROU, *Sources Chrétiennes* 33 bis, Paris, 1951, pp. 64 et 66).

THÈME Jean-Pierre Batut

Mais, dira-t-on, n'est-ce pas plutôt Dieu qui maintient le monde ? La nouveauté est précisément dans le fait que l'homme, entré en alliance et appelé à vivre la fidélité à Dieu, découvre dans le Christ la dimension nouvelle de sa mission de gérance du monde en synergie avec l'action divine : le sens de son existence n'est rien de moins que de contribuer à la rédemption de l'univers. Dès lors, pour peu qu'il connaisse Dieu, il ne peut concevoir ce travail de Titan comme dépendant de ses seules ressources : bien plutôt, il se le représentera en premier lieu comme une liturgie visant à rappeler à la mémoire, « retrouver, rassembler et libérer les étincelles de sainteté répandues dans les ténèbres du monde ». Telle est « la fonction, la raison de tous les préceptes et de tous les actes rituels : l'homme détient les clés qui peuvent faire tomber les chaînes du Rédempteur³² ». Au sein de la création qui gémit en travail d'enfantement (*Romains* 8, 22) ; « la *Shekina*, la présence de Dieu est en exil. Notre devoir est de ramener Dieu dans le monde, dans nos vies. Rendre un culte à Dieu, c'est répandre sa présence dans le monde³³. »

Dans cette perspective grandiose, voire démesurée, la fidélité n'est compatible qu'avec l'humilité la plus cachée : l'humble attention à ce que Dieu demande, et à faire ce qu'il demande, tout ce qu'il demande, et rien que cela, mais comme si tout en dépendait, car, de fait, tout en dépend : « lorsqu'Israël accomplit la volonté de Dieu, il renforce la puissance de l'En-Haut, car il est écrit : “En Élohim, nous renforçons la puissance” (*Psaumes* 60, 14). Mais lorsqu'Israël n'accomplit pas la volonté de Dieu, il affaiblit, si l'on peut s'exprimer ainsi, la puissance de l'En-Haut, car il est écrit : “Tu affaiblis le Roc qui t'engendre” (*Deutéronome* 32, 18). À de nombreuses reprises le Zohar affirme : “Les péchés des hommes produisent des brèches En-Haut”, ou à l'inverse... Aussi le Psalmiste nous exhorte-t-il : “Donnez de la puissance à Élohim !” (*Psaumes* 68, 35)³⁴ »... Cette humble attention est cultuelle, et le

32. A. HESCHEL, *Les bâtisseurs du temps*, tr. fr., Paris, Éd. de Minuit, 1957, pp. 61-62.

33. A. HESCHEL, *Dieu en quête de l'homme. Philosophie du judaïsme*, tr. fr., Paris, Le Seuil, 1968, p. 170.

34. Rabbi HAYYIM DE VOLOZHYN, *L'Âme de la vie (Nefesh Hahayyim)*, tr. fr., Paris, Verdier 1986, p. 11. Rabbi Hayyim de Volozine (1759-1821) est connu comme l'un des plus éminents talmudistes de la modernité. Inspiré par les intuitions de la Kabbale, il place l'étude et le bien agir au rang de support ontologique de l'univers.

Fidélité et mémoire d'Israël

culte tout entier se récapitule en elle : la vie entière est ce « culte spirituel » (*Romains* 12, 1). « Et nos Sages déclarent dans le même esprit : “Le culte est une nécessité pour le Très-Haut”³⁵. » Écoutons encore Rabbi Hayyim de Volozhyn :

« Considère donc et comprends l'importance du fait d'un supplément et d'un accroissement de bénédiction. Combien impérieuse est la nécessité de notre service sacré en général pour le maintien et la subsistance des mondes, et l'attrance d'un puissant influx de bénédiction et de sainteté en eux ; il s'effectue par le processus de l'association divine aux mondes, le service sacré devant être considéré, selon la volonté supérieure, comme leur nourriture... Telle est la volonté et la gloire de Dieu, pour un motif connu de Lui seul et dont nous ne pouvons percer le mystère³⁶. »

Conclusion : la garde du Nom

Il n'est point de fidélité de l'homme à sa propre vocation d'homme (« faire l'homme », dit la philosophie) qui ne s'origine dans l'anamnèse, même informulée, même enfouie, même athée, même sans cesse tentée d'être infidèle, de l'interpellation paternelle qui l'a fait advenir à l'humanité³⁷ : à combien plus forte raison la fidélité du croyant à l'Alliance qui est la charte de son existence, dépendra-t-elle de la mémoire vive de son engendrement par Dieu. Sans cesse revient le constat que notre monde souffre d'une crise de la fidélité ; la relativisation (et souvent l'abandon) des promesses conjugales, est symptomatique de la profondeur du mal. Plus ou moins confusément, plus rarement aussi, on pressent que cette crise de la fidélité conjugale n'est pas sans lien avec la crise du lien de filiation. Avec le peuple juif, nous avons pour mission de nous souvenir et de faire savoir que ce lien est la substance même des traditions d'Israël, et qu'il rend compte du sens de l'existence

35. Rabbi HAYYIM DE VOLOZHYN, *op. cit.*, p. 34

36. Rabbi HAYYIM DE VOLOZHYN, *op. cit.*, p. 91.

37. Toute question sur le moment de l'« hominisation » doit être posée à partir de ces prémisses pour avoir une pertinence théologique. Ce qui fait que l'homme devient homme n'est pas un stade particulièrement évolué de son cerveau ou de ses possibilités techniques, mais l'interpellation paternelle que Dieu lui adresse au moment choisi par Lui.

THÈME Jean-Pierre Batut

humaine du Christ – lui qui, récapitulant toutes les figures, a vécu jusqu’au bout en sa chair et dans le don de sa personne sa fidélité à son engendrement comme Fils pour incarner le Dieu Époux de l’Ancien Testament dans le don de lui-même pour son Église : « il a aimé l’Église, il s’est livré pour elle » (*Éphésiens 5, 25*).

En ces temps où nous sommes, aucune illusion n’est permise : il ne s’agit pas seulement d’un oubli à réparer, mais bien plutôt d’un combat à livrer. La mémoire de l’engendrement par Dieu n’est pas seulement victime d’une amnésie de l’homme ; elle est l’objet d’une haine, d’une fureur destructrice. Pour la première fois peut-être, une civilisation vise à mobiliser la totalité de ses ressources, à commencer par celles de sa science et de sa technique, pour tenter d’« avoir raison contre la filiation, voire avoir raison de la filiation, et effacer jusqu’à son nom³⁸. » Garder le nom. Subir des outrages pour le Nom (*Actes 5, 41*) ; souffrir pour le Nom (*Actes 9, 16*) ; mourir pour le Nom (*Actes 21, 13*) : à quoi d’autre pourrions-nous nous attendre, puisque Celui qui est venu dans le monde pour manifester aux hommes ce Nom (*Jean 17, 6*) ne l’a pas fait autrement qu’en traversant la mort, et la mort de la croix ? « Si le monde vous hait, sachez qu’il m’a haï avant vous » (*Jean 15, 18*). Mais c’est le même qui, investi de « tout pouvoir au ciel et sur la terre », nous a remis ce Nom en partage afin que nous allions, que de toutes les nations nous fassions des disciples, les baptisant et les enseignant (*Matthieu 28, 18-20*). En effet, « en révélant son Nom, Dieu révèle en même temps sa fidélité qui est de toujours et pour toujours, valable pour le passé (“Je suis le Dieu de tes pères”, *Exode 3, 6*) comme pour l’avenir (“Je serai avec toi”, *Exode 3, 12*). Dieu qui révèle son Nom comme “Je suis” se révèle comme le Dieu qui est toujours là, présent auprès de son peuple pour le sauver³⁹ ».

Nous pouvons synthétiser les réflexions qui précèdent en une séquence ternaire : élection, engendrement, alliance. Le premier terme, l’élection, est le projet que Dieu a formé pour nous « dès avant la fondation du monde » (*Éphésiens 1, 4*) ; le second, l’engendrement, advient dans l’instant – ou plutôt dans une série d’instant hors série – comme l’appel à une vie et à une liberté selon Dieu qui donnent chair à l’élection ; le troisième, enfin, se déploie au long du

38. M. VACQUIN, conférence à Notre-Dame de Paris, 25 mars 2007.

39. *Catéchisme de l’Église catholique*, 207.

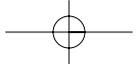
Fidélité et mémoire d'Israël

temps jusqu'à la consommation finale, comme un appel incessant à la fidélité de la mémoire et au témoignage de l'agir. C'est ainsi que l'Église, unie à son Seigneur comme l'épouse à l'Époux, accomplit sa mission de « recoudre le temps »⁴⁰ et de sauver le monde.

Jean-Pierre Batut, né en 1954, ordonné prêtre en 1984 pour le diocèse de Paris, professeur à la Faculté Notre-Dame (Paris) et curé de paroisse. Membre du comité de rédaction de *Communio*.

Publication : *Pantocrator : Dieu le Père tout-puissant dans la théologie d'avant Nicée* (à paraître).

40. L'expression est de M. SERRES.



Communio, n° XXXII, 3 – mai-juin 2007

André Marie JÉRUMANIS

Boleslas Sloskans, témoin de l'Agneau

Un témoin incommodant du Goulag

Un homme revient de là-bas, du *Royaume des Malheureux*, des îles de l'enfer, l'Archipel du Goulag, cette société dans la société. Il laisse derrière lui en enfer, dans le bagne rouge, ses concitoyens, ses frères et ses sœurs qui appartiennent tous au même peuple, le peuple des zeks¹, les détenus des camps soviétiques où il a passé 6 ans de 1927 à 1933.

Il est maigre, émacié... le regard d'un autre monde. Devant lui une foule, avec des fleurs, des palmes à la main. Nous sommes le 22 janvier 1933, à 22 h 45, sur les quais de la gare de Riga en Lettonie au bord de la mer Baltique. Il y a si longtemps déjà qu'on l'avait oublié... ou qu'on avait essayé de l'oublier pour faire disparaître sa mémoire dans les oubliettes du passé. Nul n'est prophète dans son pays. Il y a dans l'histoire des hommes et des femmes qui dérangent, en particulier ceux qui manipulent l'histoire, ceux précisément qui ont décidé de choisir l'amnésie pour ne pas revivre le cauchemar du passé ou pour faire taire la voix de la conscience, préférant continuer à vivre dans le compromis avec le mensonge, préférant dire comme Pilate, « Qu'est-ce que la vérité ? », s'accommodant de vérités partielles.

1. Zek ou zéka : détenu. Mot dérivé de l'abréviation officielle z/k du mot zaklioutchonnny.

THÈME André Marie Jérumanis

Boleslas Sloskans dérangeait ceux qui un jour ont décidé de l'arrêter après avoir caché chez lui des documents militaires... Quand le gardien a ouvert la porte de la cellule sans fenêtre de condamné à mort dans la prison centrale de Liubianka à Moscou, où il venait de passer trois mois, pour le conduire aux travaux forcés, il fut étonné en le voyant sourire doucement, et s'écria : « Vous êtes heureux ? » Boleslas Sloskans répondit : « Oui, parce que je suis totalement libre, tandis que vous, le gardien, vous ne l'êtes pas. »

Il incommodait, comme autrefois son Maître et Seigneur Jésus. Il était devenu pêcheur d'hommes en 1917, l'année de l'octobre rouge qui allait marquer le début de la plus grande persécution que l'histoire ait jamais connue des amis de son Maître. Une foule immense de témoins de l'Agneau est en train de se rassembler. Comme l'Agneau de Dieu, ils seront conduits à l'abattoir pour satisfaire le dieu de la révolution. L'action anti-religieuse n'est pas un phénomène accessoire, mais elle s'inscrit dans le projet de soviétisation de la société, comme le rappelle l'historien A. Riccardi². « Que le pouvoir soviétique ait entrepris la plus dure persécution religieuse de tous les temps chrétiens, que, depuis la révolution de 1917, il y ait eu en Russie plus de martyrs que dans tout le reste de l'histoire du christianisme, c'est là une vérité qui commence à être reconnue »³. Par un décret du 19 mars 1922 de Lénine, le père de la révolution, il s'agit de tuer le plus grand nombre de prêtres... Entre 1917-1941, 130 000 moines et prêtres diocésains orthodoxes seront fusillés, des mille prêtres catholiques en 1917, il en restera deux en 1940. *Ils vous haïront* annonçait déjà le Maître à ses disciples, il y a deux mille ans. Ils seront des milliers de prêtres et de religieux qui mourront déportés, d'abord dans les îles Solovki, et plus tard dans tout l'Archipel. L'importance du massacre apparaît dès qu'on prend connaissance du nombre de chrétiens orthodoxes massacrés directement pour leur foi : entre 500 000 et 1 000 000⁴. Le Président de la Commission de réhabilitation, Alexandre Yakolev,

2. Voir A. RICCARDI, *Ils sont morts pour leur foi. La persécution des chrétiens au XX^e siècle*, Plon-Mame, Paris, 2002.

3. Voir. B. SLOSKANS, *Témoin de Dieu chez les sans-Dieu. Journal de prison de Mgr Sloskans. Introduction du Père Rouleau s.j.*, Aide à l'Église en détresse, Paris, 1986, pp. 5-7 (dorénavant cité JP).

4. Voir. A. RICCARDI, *Ils sont morts pour leur foi. La persécution des chrétiens au XX^e siècle*.

Boleslas Sloskans, témoin de l'Agneau

ancien membre du Politburo, affirme le 27 novembre 1995 que les victimes de la répression religieuse sont environ 200 000 prêtres et des millions de croyants⁵. À côté de cette persécution religieuse, ils seront des millions d'hommes et de femmes à être les victimes d'un des systèmes les plus pervers que l'histoire ait jamais connu, forçant les gens à la collectivisation, les privant du droit à la propriété privée, sacrifiant la vie d'êtres humains innocents pour construire l'État soviétique. Une femme, elle aussi déportée comme Boleslas Sloskans écrit : « un jour viendra où cette histoire sera écrite et ceux qui la liront auront honte pour l'humanité »⁶.

Boleslas Sloskans, prêtre, évêque de l'Église catholique, « bon pasteur » des diocèses catholiques de Minsk et de Mohilev en Biélorussie, de 1926 à 1927, est une de ces figures de l'histoire qui méritent d'être mises en lumière. Entre les deux guerres, la propagande soviétique battait son plein à coup de mensonges, de désinformations... Le 1^{er} avril 1933, le pape Pie XI, accueille Mgr Sloskans à Rome comme confesseur de la foi, après sa libération en échange d'un espion soviétique par le gouvernement letton. Pendant plus d'un an, donnant conférences après conférences, voyageant de lieux de pèlerinage en lieux de pèlerinage, il accomplit la mission reçue du Pape : faire prier pour les chrétiens de la Russie, tous les chrétiens, qu'ils soient catholiques, orthodoxes ou protestants... Boleslas Sloskans devient ainsi la voix des muets, de ceux qui ne peuvent parler et dire le drame qui se joue en URSS avant la guerre...

En Belgique

Le chemin de Boleslas Sloskans le portera une seconde fois en exil mais en liberté, cette fois, en Belgique, après la guerre, après avoir été forcé par les nazis à quitter la Lettonie... Et là à nouveau, il ne pourra se taire, remplissant sa mission, celle d'être la voix des sans voix dans une Europe occidentale aux prises avec la guerre froide... mais aussi tentée d'oublier, elle aussi, l'autre moitié de

5. Voir A. WENGER *Catholiques en Russie. D'après les Archives du KGB 1920-1960*, Desclée de Brouwer, Paris, 1998, 20.

6. *Bagne Rouge. Souvenirs d'une prisonnière au pays des Soviets*, Éd. du Cerf, Juvisy, 1935, p. 50.

THÈME André Marie Jérumanis

l'Europe après la trahison de Yalta... Heureusement, il y a Soljenitsyne qui dès 1963, frappe à la porte de la conscience de l'humanité. Elle amplifie la voix de l'évêque Boleslas Sloskans...

Considéré comme symbole de l'Église en détresse, de l'Église persécutée, l'évêque Boleslas Sloskans, vivant selon sa devise épiscopale *Hostia pro fratribus*, demeurera à l'abbaye du Mont-César à Louvain en Belgique pendant près de 35 ans, moine parmi les moines bénédictins, vivant un martyre d'amour, lui qui s'était toujours montré disponible à verser son sang, s'offrant chaque jour dans la prière et dans la souffrance morale et physique pour les chrétiens d'URSS, pour ses diocèses de Biélorussie, pour sa chère patrie la Lettonie, pour tous les chrétiens persécutés du monde... où qu'ils soient... pour enfin tomber en terre le 18 avril 1981, un samedi de Pâques pendant le chant du *Salve Regina*.

Le vénérable Mgr Sloskans

Le saint évêque du Mont-César était mort... et déjà de nombreuses voix s'élevaient pour le reconnaître comme saint de l'Église catholique. Sa cause de canonisation, ouverte par l'Église de Belgique en l'an 2000, avec l'appui de l'Église de Lettonie, porta le Pape Jean-Paul II à reconnaître l'héroïcité des vertus du Serviteur de Dieu, Boleslas Sloskans, en 2004. À la fois prophète du pardon et témoin d'une fidélité inébranlable au Christ et à l'Église, l'évêque Boleslas Sloskans ayant vécu selon l'Esprit des béatitudes, laisse à l'Église universelle l'image du bon pasteur qui donne sa vie pour ses brebis, invitant les hommes de bonne volonté à vivre selon la logique du don de soi en se mettant au service des frères de Jésus, tous les petits de ce monde, en semant le pardon là où il y a la haine, en rappelant que l'être humain se détruit en essayant de vivre *Etsi Deus non daretur*... Il en a fait directement l'expérience en URSS, il en a pressenti toutes les conséquences dans la société occidentale, minée par la sécularisation et la mentalité de consommation... À tout croyant, la figure de B. Sloskans rappelle que le pardon est plus fort que la haine et que la religion, seulement dans la mesure où elle déploie la capacité d'aimer, grandit l'homme... La liberté manifestée par Boleslas Sloskans devant ses bourreaux, la liberté d'aimer ses ennemis, telle qu'elle apparaît dans la lettre écrite de la prison à ses parents, resteront certainement dans l'histoire. Dans le martyrologe œcuménique des chrétiens de l'URSS, édité en l'an 2000, fruit

Boleslas Sloskans, témoin de l'Agneau

d'un long travail effectué par la *Fondazione Russia Cristiana* en collaboration avec le Centre « Memorial » et l'Institut théologique orthodoxe Saint Tichon à Moscou, Mgr Boleslas Sloskans se retrouve en compagnie des grands noms des grands martyrs pour la foi en URSS. Il est bien vrai que, comme le disait Jean-Paul II, en parlant de l'expérience du martyr dans lequel orthodoxes et catholiques ont communiqué en notre temps, dans les pays de l'Est européen : « Persécutés par un implacable pouvoir athée, beaucoup de courageux témoins de l'Évangile ont "complété" dans leur chair la passion du Christ. Véritables martyrs du xx^e siècle, ils sont une lumière pour l'Église et pour l'humanité... Le sang des martyrs – disait Tertullien – est semence de nouveaux chrétiens. Il est aussi lymphe d'unité pour l'Église, corps mystique du Christ. Si, au terme du second millénaire, elle est "devenue nouvellement Église des martyrs" (*Tertio Millennio adveniente*, n. 37), nous pouvons espérer que leur témoignage, recueilli avec soin par les nouveaux martyrologes, et surtout leur intercession hâteront le temps de la pleine communion entre les chrétiens de toutes les confessions.⁷ »

C'est à ce titre que nous pensons que la figure de Mgr Sloskans prépare la réconciliation entre l'Orient et l'Occident. Et nous nous associons aux paroles de Romano Scalfi : « Pour nous qui faisons mémoire des martyrs, leur témoignage n'est pas seulement un exemple à imiter, paradigme continu avec lequel se confronter, mais aussi critère de vérité, pour alimenter l'espérance et guider l'histoire. Nous ne pouvons admettre que le sang des martyrs, comme le sang du Christ, ait été répandu en vain. De la Croix, *spes nostra unica*, nous voyons couler de manière non contaminée et féconde, le sang du Christ et des martyrs : la miséricorde et le pardon qui dominant sur tout mal. En faire mémoire est l'humble et précieuse contribution pour que le mystère devienne conscient et que la liberté de l'homme épouse la volonté de Dieu.⁸ » A. Wenger, en s'inspirant de l'*Épître aux Hébreux*, nous livre une réflexion profonde sur ces témoins de la foi : « Pour la foi ils ont quitté leur pays sans savoir où ils allaient. Les uns furent vainqueurs de l'adversaire, échappant à la gueule du lion, les autres subirent l'écartèlement, refusant la délivrance pour aboutir à une meilleure résurrection ; d'autres subirent l'épreuve des moqueries et du fouet, celle des liens

7. JEAN-PAUL II, Angélus du 25 août 1996.

8. R. SCALFI, *I Testimoni dell'Agnello, Martiri per la fede in URSS*, La Casa di Matrona, Milano, 2000.

THÈME _____ *André Marie Jérumanis*

et de la prison. Ils moururent non pas sous le coup de l'épée, mais fusillés dans les fosses de prison ou tombèrent d'inanition au bord des chemins dans leur marche forcée, sans même qu'une croix ou une pierre marque leur tombe. Soumis aux privations de toutes sortes, opprimés, maltraités, ils erraient dans les déserts et les montagnes, eux dont le monde n'était pas digne. Tous ils ont rendu témoignage de leur foi, sans obtenir la réalisation de la promesse. Mais leur sacrifice est, pour la Russie de demain et pour l'Église, un gage de la résurrection spirituelle que nous espérons.⁹»

On ne peut laisser disparaître la figure de Boleslas Sloskans dans les brumes du passé. Il fait partie de cette foule de témoins connus ou inconnus qui ont écrit une belle page du christianisme. Aux croyants, il rappelle la valeur d'une vie vécue sans compromis avec le mensonge, au service de la gloire de Dieu. Aux non-croyants, il peut faire comprendre une époque dramatique de l'histoire et être un phare qui éclaire leur recherche de la vérité en les invitant à croire à la force du pardon...

Témoin de la persécution

À son retour de la déportation, nous retrouvons Mgr Sloskans dans la nuit du 14 août 1933 au sanctuaire marial d'Agglona en Lettonie, où il prêche sur le sens du témoignage chrétien : « Il le disait avec une telle ardeur et un tel amour du Christ que personne ne pouvait retenir ses larmes. Il était sur la place du sanctuaire à côté de la croix et prêchait à minuit dans la nuit du 14 août. On pouvait comprendre sans mots qu'il était prêt à mourir pour le Christ. Il nous racontait ses souvenirs de prison, le témoignage d'un garçon "sévérement torturé à cause de la foi en Christ. On l'a attaché par une main, mais il criait : <Vive le Christ! Vive le Fils de Dieu>. Quand la main s'est libérée, il criait : <Attachez-moi par l'autre main pour que je puisse crier encore : <Vive le Christ, vive le Fils de Dieu>"¹⁰. Quelques années plus tard au Séminaire de Riga, dans une méditation à l'intention des futurs prêtres, Mgr Sloskans nous livre une page magnifique dans laquelle il nous offre une phénomé-

9. A. WENGER, *Rome et Moscou, 1900-1950*, Desclée de Brouwer, Paris, 1987, 338.

10. V. GRUNDANE, *Témoignage de la 5^e Session du Tribunal diocésain de béatification de Mgr B. Sloskans le 2.05.2000 en Lettonie*, Copia Publica, 2155.

Boleslas Sloskans, témoin de l'Agneau

nologie de la persécution et de ses mécanismes. Il parle de son expérience, il utilise les images de l'évangile pour décrire les persécutions qu'il a connues en Russie. Il connaît la trahison des prêtres collaborateurs, des prêtres apostats sous le régime communiste, des chrétiens qui préfèrent se rendre... à l'esprit du monde. Il connaît aussi la douleur d'être trahi par les siens... Il sait comment les communistes ont divisé les familles et ont toujours essayé de diviser l'Église dans son sein, en voulant fonder une Église parallèle. Tout cela il le sait déjà en 1935, bien avant que l'Occident découvre l'imposture communiste. Il faudra attendre la chute du mur de Berlin pour avoir le témoignage des méthodes utilisées dans les pays communistes pour détruire de l'intérieur l'Église. Voilà ce qu'il disait un matin en 1935 à ces étudiants qui, quelques années plus tard, connaîtront la persécution directement eux-mêmes :

« Qui sont les persécuteurs ? Ce sont les hérétiques, les sans-Dieu, les apostats, tous les hommes charnels. Ceux-là persécutent les serviteurs de Dieu, parce qu'ils ne sont pas de ce monde. Les persécuteurs les plus méchants sont les catholiques eux-mêmes et ceux qui sont les plus proches de nous et qui ont reçu le plus de grâce de Dieu. Les étrangers ne peuvent faire autant de mal. Le Seigneur Jésus a été livré par un disciple – apôtre, à qui il avait donné toute sa confiance... Le frère sera trahi par son frère, l'enfant par son père, le père par l'enfant, c'est-à-dire les siens. C'est à cause du nom de Jésus que les apôtres et leurs successeurs sont haïs. (*Nous rencontrerons la haine.*) Mais il vaut mieux être persécuté au nom de Dieu, être et rester avec le Seigneur Jésus maintenant et toujours, sans être esclave du péché. Il faut donc persévérer jusqu'au bout dans la confiance en Dieu, à ses commandements, à la formation de son âme. Cela signifie persévérer dans l'état de grâce. Être persévérant jusqu'au bout, cela signifie être persévérant dans sa vocation sacerdotale, même pendant le temps de persécution. Certains ne résistent pas, lorsque arrive la difficulté. C'est la semence semée dans un terrain rocailleux. Pendant le temps des persécutions, on peut se cacher, pour pouvoir annoncer l'évangile aux autres. Sans nécessité, il ne faut pas se mettre en danger, en danger de compromis. Quand doit-on éviter de fuir ? Lorsque, la fonction le demande – le salut des âmes, l'amour du prochain, l'exemple pour fortifier l'esprit¹¹. »

11. B. SLOSKANS, *Méditation du 21 octobre 1936* (Archives Zacests).

THÈME _____ *André Marie Jérumanis*

Le martyr, compris comme don de sa vie pour la foi, n'est possible que chez ceux qui aiment Dieu d'un grand amour. « Ceux qui n'aiment pas Dieu, ne sont pas capables d'être martyrs. » Et il a raison, la disponibilité au martyr est signe d'une foi profonde, d'un amour profond de Dieu. N'est-ce pas cela que le théologien suisse Hans Urs von Balthasar soulignait dans son livre *Cordula* en se posant la question de la foi en Occident, si l'Église y était encore capable de donner des martyrs. Mais entendons-nous bien, Mgr Sloskans fait preuve d'une grande maturité humaine, religieuse et chrétienne, lorsqu'il attire l'attention des futurs prêtres, en leur rappelant que seul le martyr subi dans l'amour de l'ennemi a de la valeur; sinon on risque de tomber dans le fanatisme. « Pour être martyr, il faut que la mort advienne avec un amour authentique. S'il s'agit d'un attachement fanatique à la religion avec la haine envers les ennemis, il n'y aura pas de martyr. Un amour authentique aime son ennemi¹². » C'est bien un vade-mecum de la persécution que nous livre celui qui sera appelé le symbole de l'Église persécutée, de l'Église en détresse, de l'Église du Silence. On est loin du martyr par haine de l'ennemi pour un motif religieux comme dans le cas du terrorisme religieux actuel. En aucun cas ce n'est comparable à la conception du martyr dans la religion chrétienne. M. Lizdiks témoigne encore que, lorsque après la guerre Mgr Sloskans retrouvait ses séminaristes, il ne manquait pas de soulever la question de la persécution religieuse en donnant des exemples de sa propre vie, pour réveiller dans le cœur des futurs prêtres l'amour du Seigneur et la valeur du témoignage chrétien qui nécessite bien souvent d'être témoin en donnant sa vie au nom de Jésus, qui est le véritable accusé et le véritable persécuté: « Au cours d'une conférence spirituelle, lorsque nous nous sommes retrouvés ensemble en Belgique pendant les vacances avec les autres séminaristes lettons, Mgr B. Sloskans parla de la persécution des chrétiens au cours des âges. Il aborda la question de la persécution des catholiques, leurs arrestations, leur déportation à cause de la foi et de leur conviction. C'est ainsi qu'il parla aussi de son arrestation, de son interrogatoire... Son interrogateur, un fonctionnaire du NKDV lui a dit que lui-même et les autres ne sont pas intéressés à sa personne B. Sloskans en tant que tel, mais au fait qu'il est évêque catholique. On peut en déduire que l'arrestation des croyants, leur internement, leur torture, leur condam-

12. B. SLOSKANS, *Méditation* du 1^{er} février 1936 (Archives Zacests).

Boleslas Sloskans, témoin de l'Agneau

nation parfois à 25 ans ou à être fusillé ne visent pas la personne X, mais vise la foi en Jésus-Christ Fils de Dieu.¹³ »

Hostia pro fratribus

Ayant vécu la persécution lui-même, Mgr Sloskans est à même de comprendre la souffrance de ses frères persécutés et leur désespoir : « Nous nous souvenons très bien comment ils ravageaient et dévastaient la Lettonie, notre Église, comment ils assassinaient les innocents, comment ils arrêtaient et déportaient nos hommes, femmes dans un exil terrifiant. Encore aujourd'hui, nous entendons leurs cris désespérés d'appels au secours ! Ces cris sont devenus encore plus forts, car d'autres milliers de gens sont venus remplir leurs rangs. Ces cris, ni les prisons, ni les camps de concentration, ni la puissance des armes, ni un "rideau de fer" quelconque ne peuvent les contenir ! Leurs cris de désespoir montent jusqu'au ciel...¹⁴ » Face à ces cris de désespoir, Mgr Sloskans répond par ses prières intenses et son offrande pour ses frères persécutés. Il sait aussi que malgré le désespoir, le chrétien peut donner un sens à cette croix et devant le silence apparent de Dieu, à partir de l'exemple du Christ et de ses nombreux saints, en offrant sa vie et ses souffrances : *Hostia pro fratribus*. Le témoignage du sacrifice fait partie de la vocation chrétienne appelée à suivre l'exemple du Christ en donnant sa vie. « Nous devons être conscients que la vie chrétienne nous demande des sacrifices ! "Nous ne sommes vraiment croyants", dit saint Grégoire, "que si nous montrons par nos actes ce que nous affirmons par notre bouche". Nous savons qu'il faut beaucoup plus d'esprit de sacrifice à celui qui veut être chrétien dans le vrai sens du terme qu'à celui qui veut être mauvais. » Et la valeur de ce témoignage dépend de notre amour : « Nous devons savoir clairement et précisément que notre esprit chrétien sera aussi grand que sera grand notre amour ! Cela a été mesuré et le sera selon les souffrances que nous serons capables de supporter. Voici les paroles de notre Divin Sauveur : "Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ses amis" (*Jean 15, 13*). Nous devons savoir que l'exemple le plus parfait pour nous, dans tout, partout et toujours,

13. M. LIZDIKS, Lettre à J. Jérumanis 31 janvier 2005 (Archive J.J.).

14. B. SLOSKANS, *Lettre des évêques lettons du 18 novembre 1954*.

THÈME _____ *André Marie Jérumanis*

est le Christ et ses saints ! Le Christ dit à ses apôtres : « Car je vous ai donné un exemple, afin que vous fassiez comme je vous ai fait » (*Jean 13, 15*)¹⁵. » Et Mgr Sloskans est conscient que ce que nous faisons par amour, ce que nous souffrons par amour, nous en serons récompensés un jour selon les paroles du Christ : « *Amassez-vous des trésors dans le ciel : là point de mites ni de vers qui consomment, point de voleurs qui perforent et cambriolent* (Matthieu 6, 20). La victoire sera à celui qui aura pour lui la justice et l'amour chrétien.¹⁶ »

Voilà énoncée en quelques paroles la théologie du témoignage chrétien, la logique qui a animé Mgr Sloskans pendant sa déportation dans les 17 camps de concentration en URSS de 1927 à 1933. Et il a essayé de partager son idéal d'*Hostia pro fratribus* en l'éclairant à partir de l'exemple du don du Christ : « Pour chaque chrétien suivre cet exemple est un acte digne et honorable.¹⁷ » En écrivant ces paroles, il pensait à ses frères et sœurs restés derrière le rideau de fer, il pensait aussi à ses frères vivant en exil en Occident. Il pratiquait ainsi cette miséricorde spirituelle qui consiste, selon ses propres paroles, à éduquer l'autre, à lui dévoiler le sens ultime des choses, et, dans la persécution, la logique de la dernière béatitude qui a été vécue par Jésus lui-même.

Valeur du témoignage du Confesseur de la foi

Dans le contexte de la sécularisation de l'Europe occidentale, la personne de Mgr Sloskans garde toute sa valeur. Mgr Sloskans fut un homme capable de rester fidèle à ses valeurs sans tomber dans la violence propre au fanatisme de tout ordre. L'esprit des béatitudes qui le caractérise lui a permis d'entrer dans un dialogue respectueux des autres convictions en invitant ses interlocuteurs à ne pas occulter la question de la vérité. À la demande provocante de Pilate à Jésus : « Qu'est-ce que la vérité ? » que posent bien souvent les hommes et femmes de l'époque postmoderne, la réponse de l'anéantissement silencieux de la personne de Mgr Sloskans, croyant dans la force de l'humble amour et s'effaçant comme Jean-Baptiste pour laisser passer Jésus, reste une voie à suivre. Elle n'est pas la voie des faibles comme le pensait F. Nietzsche, mais du courage de l'amour ! La seule convaincante ! « Seul l'amour est crédible » disait le théolo-

15. B. SLOSKANS, *Lettre des évêques lettons du 18 novembre 1954*.

16. B. SLOSKANS, *Lettre des évêques lettons du 18 novembre 1954*.

17. B. SLOSKANS, *Lettre des évêques lettons du 18 novembre 1954*.

Boleslas Sloskans, témoin de l'Agneau

gien suisse le Cardinal Hans Urs von Balthasar. Vivre le martyr d'amour, voilà ce que nous enseigne le vénérable Mgr Sloskans. Il s'agit de tomber en terre comme un grain de blé pour donner la vie à tous ceux qui cherchent la vérité, mais aussi à tous ceux qui persécutent les chrétiens, que ce soit de manière explicite comme sous la terreur du communisme ou du nazisme, ou de manière sournoise comme dans le monde sécularisé européen qui oblige le chrétien à se taire comme s'il n'avait plus rien à dire dans la construction de la société, oubliant la contribution des grandes figures chrétiennes qui ont façonné sa culture. Bien souvent il ne reste que la force de l'humble amour pour réveiller une interrogation au cœur de l'homme indifférent...

Nous pensons que la voie tracée selon l'idéal de l'*Hostia pro fratribus* et l'esprit des béatitudes qui caractérisa Boleslas Sloskans interpelle l'homme où qu'il soit. Nous pensons à l'Asie et en particulier à la Chine qui vit les mutations de la société communiste en société capitaliste. Elle aussi est une terre de martyrs pour laquelle Mgr Sloskans a prié et intercédé... Nous pensons aussi à l'Afrique, où les haines tribales détruisent des nations entières, encore récemment le drame du Ruanda et du Congo, ou à la haine religieuse qui conduit à la persécution des chrétiens au Soudan... Nous pensons au Moyen-Orient, à la terre de Jésus divisée par un conflit qui ne peut être résolu que par le message du pardon mutuel selon la logique vécue par Mgr Sloskans pendant son emprisonnement... Nous pensons à la violence exercée en Amérique Latine par ceux qui rêvent de marxisme et ceux qui, endurcissant leur opulence, s'enferment en oubliant de se faire le *Bon Samaritain* de ceux qui leur sont proches... Oui, nous pensons que le christianisme a encore quelque chose à dire au monde, non seulement dans son message d'amour du prochain, mais aussi dans l'enracinement de cet amour dans l'amour de Dieu. Le beau témoignage de Boleslas Sloskans ressemble à celui de son Maître et Seigneur Jésus. Il est témoignage de la vérité, de sa foi fondée sur la conviction chrétienne que Dieu est amour... Comme le pape Benoît XVI le rappela dans sa première encyclique aux chrétiens et à tout homme de bonne volonté, Boleslas Sloskans est une lettre vivante... qui continue à parler et à attirer tous ceux qui sont assoiffés de vérité, de bonté, de beauté et d'amour dans ce monde qui se meurt par manque d'amour et de tendresse... adorant les dieux *eros*, *thanatos* ou *mamon*...

La lettre que Mgr Sloskans écrivait à ses parents des îles Solvoki depuis sa déportation, parle d'elle-même. « Chers parents, priez

THÈME André Marie Jérumanis

pour moi, mais sans demeurer dans l'angoisse et l'affliction. Élargissez votre cœur dans la plus grande charité. Je suis si heureux que maintenant je suis prêt à aimer tous les hommes, tous sans exception, même ceux qui ne méritent aucun amour. Ce sont les plus malheureux. Je vous supplie de ne laisser entrer dans votre cœur aucune rancune ni aucune amertume. Si nous permettions quelque chose de semblable, nous ne serions pas de vrais chrétiens, mais des fanatiques...¹⁸ » Cette lettre nous montre que, dès sa jeunesse, Mgr Sloskans avait compris où se trouvait le cœur du christianisme, en quoi consistait la justice d'amour, la loi d'amour du Christ. Il avait compris quelle était la plus grande volonté de Dieu, c'est-à-dire que nos œuvres soient en harmonie avec l'être de Dieu qui est amour.

Une figure dérangement

Le beau témoignage rendu par Boleslas Sloskans peut déranger, peut susciter même le mépris chez ceux qui ne veulent pas croire en l'amour, dans la force de l'humble amour, chez ceux qui proclament le dogme de la loi du plus fort et qui font de la violence exercée de manière sournoise, en paroles, ou en actes, la voie d'action privilégiée pour résoudre les problèmes. Il dérange ceux qui veulent vivre sur les cendres du mensonge du passé en Lettonie ou en Russie, au mépris de tous ceux qui ont souffert pour leur foi et ont eu le courage de suivre leur conscience. La figure de Sloskans dérange ceux qui vivent selon « l'esprit de la chair », prisonniers de leurs passions, incapables de croire en la liberté que porte le Christ. Alors les béatitudes ne sont qu'utopie, idéal jamais rejoint, faisant de Jésus un menteur qui demandait la perfection, alors qu'elle est possible pour celui qui se laisse guider par l'Esprit Saint à travers l'exode de son moi endurci vers la terre de la liberté du don de soi.

Elle dérange aussi un christianisme affadi. La figure de Boleslas Sloskans est une interpellation forte pour le christianisme, car sa vie vécue comme don de soi pour ses frères n'a pas mis entre parenthèses ce que Hans Urs von Balthasar appelait *l'épreuve décisive*, notre disposition à mourir pour le Christ. Comme l'affirme le théologien suisse : « L'alternative n'est pas de savoir si l'on sera conservateur ou progressiste ; il s'agit simplement de savoir si, pour son *aggiornamento*, le chrétien peut mettre entre parenthèses l'épreuve décisive. Autrement dit, si, concernant la foi, le chrétien peut faire

18. Cfr. JP, 19.

Boleslas Sloskans, témoin de l'Agneau

des expériences avec son intelligence sans y engager en même temps son amour. Car l'objet de la foi n'est rien d'autre que la manifestation du plus grand amour de Dieu pour tous et pour moi sur la Croix ». Dès sa jeunesse, Boleslas Sloskans l'avait compris, lui qui répondit à l'appel du Seigneur de tout laisser pour devenir prêtre de Jésus. Quelques années de prêtrise ont suffi à lui faire comprendre que sa vie devait être *Hostia pro fratribus*, au moment de son ordination épiscopale. Et sa vie devint un témoignage fort de la valeur de la croix : il pouvait alors faire siennes ces paroles de Paul : « Avec le Christ, je suis fixé sur la croix : je vis, mais ce n'est plus moi, c'est le Christ qui vit en moi. Ma vie aujourd'hui dans la condition humaine, je la vis dans la foi au Fils de Dieu qui m'a aimé et qui s'est livré avec moi » (*Galates 2, 19b-20*).

Mgr Sloskans, on peut vraiment le dire, a vécu une « existence carmélitaine ». Écoutons pour nous en convaincre Hans Urs von Balthasar : « Qu'est-ce qu'une existence carmélitaine ? L'offrande de tout l'être personnel au Dieu de Jésus-Christ, afin qu'il utilise et consume cet être pour l'œuvre du rédempteur, selon le bon plaisir de son amour¹⁹. » C'est dans cette perspective qu'il convient de comprendre toute la vie du Serviteur de Dieu comme *Hostia pro fratribus*. Le beau témoignage d'amour de Mgr Sloskans interpelle donc avant tout les chrétiens eux-mêmes, qui sont appelés à se souvenir qu'ils ont été baptisés dans le martyre du Christ, et que par leur baptême ils participent déjà à la mort et à la résurrection du Christ. Le martyre n'est donc pas un « optional » pour le chrétien. Il fait partie de son « identité ». Mais non pas à la manière des terroristes qui témoignent dans la haine et en semant la mort, mais avec amour et donnant la vie ! Dès lors, Mgr Sloskans est aussi d'une grande actualité comme témoin de la puissance du Christ à l'œuvre dans ses martyrs. Pour le grand jubilé de l'an 2000, le pape Jean-Paul II nous demande ne pas perdre le témoignage des martyrs qui ont été si nombreux au cours de ce *xx^e* siècle (*Tertio millenio adveniente*, n° 37). Si Mgr Sloskans n'est pas mort comme martyr, il a cependant souffert pendant 6 ans pour sa foi et son amour de l'Église, dans les conditions les plus atroces, en étant prêt à mourir pour le Christ ; tout en demeurant disponible pour repartir en Biélorussie, s'il le pouvait, pour souffrir auprès de son troupeau, il a vécu ensuite tout le reste de sa vie en communion profonde avec

19. H.-U. VON BALTHASAR, *Cordula ou l'épreuve décisive*, Beauchesne, Paris, 1968, p. 89.

THÈME André Marie Jérumanis

l'Église persécutée, par son souci constant, son intercession inlassable, son enfouissement silencieux au service de ses diocèses de Minsk et Mohilev et le destin de son pays : « Le martyr du cœur n'est pas moins fécond que l'effusion du sang », disait sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus²⁰. Par ses années d'exil, Mgr Sloskans montre comment la voie du martyr peut-être suivie par tous dans la vie ordinaire, même si l'on n'est pas appelé à verser son sang pour le Christ et son Église²¹. »

*

Au terme de ce bref parcours à la suite de Mgr Sloskans, nous avons découvert le monde de la persécution à cause de la foi. Il nous a aidés à comprendre la valeur d'une vie offerte par amour pour ses frères. Cette vie est une invitation à regarder vers l'Agneau de Dieu, qui enlève le péché du monde, et que la vie de Boleslas Sloskans indique à la manière de Jean-Baptiste. Témoin de l'Agneau de Dieu, il nous rappelle que les deux milliards de chrétiens dans le monde sont une force d'amour et de pardon, qui bien souvent s'ignorent et se divisent, préférant ne pas se confronter avec la vérité de la Croix du Christ. Et pourtant l'Église ne cesse de proclamer la valeur salvifique de la Croix :

« Comme Jésus, le Fils de Dieu, a manifesté sa charité en donnant sa vie pour nous, il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour lui et pour ses frères (1 Jean 3, 16; Jean 15, 13). Certains chrétiens, dès les premiers temps, ont été appelés, et seront toujours appelés à rendre ce témoignage suprême d'amour devant tous, spécialement devant les persécuteurs. Le martyr donc, par lequel le chrétien est assimilé à son Maître acceptant librement la mort pour le salut du monde, et se conforme à lui dans l'effusion du sang, est estimé par l'Église comme le don le plus haut et la preuve suprême de l'amour. Si cela n'est donné qu'au petit nombre, il faut que tous cependant soient prêts à confesser le Christ devant les hommes, et à le suivre sur le chemin de la croix à travers les persécutions qui ne manquent jamais à l'Église » (Concile Vatican II, Lumen Gentium 5, 42).

20. Lettre 213 (26 décembre 1896) in *Œuvres complètes*, Éd. du Cerf-DDB, Paris, 1996, p. 569.

21. P.-M. JÉRUMANIS, *Positio Super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, pp. 117-178.

Xavier TILLIETTE

L'adieu de Paul Ricœur

Au terme de sa très longue vie, devant la mort imminente, Paul Ricœur, infatigable écrivain, a voulu rédiger son testament¹. Le texte est inachevé, des mains amies y ont joint pour la publication quelques « fragments » qui aggravent l'impression de hâte et de précipitation, dont un salut distant et envieux à Jacques Derrida. L'opuscule m'a rappelé l'une de nos dernières rencontres que j'ai déjà évoquée voici quelques années. Ricœur monologuait chemin faisant et je me pris à murmurer : Paul, ton grand savoir te fait déraisonner. Il me fit répéter, éclata de rire et me demanda la référence qu'il avait oubliée (le gouverneur Festus à Paul, *Actes* 26, 24). Son rire préludait à la gaieté synonyme d'insouciance que dans l'ultime écrit il oppose au travail de deuil. Toutefois il ne divague pas lorsqu'il contraste l'instance mortelle (de l'agonisant, du moribond) et la persévérance de la vie jusqu'au terme extrême. Il insiste uniquement sur le premier volet du dilemme d'Épicure : tant que je suis, la mort n'est pas. Un truisme. Elle n'est que « le peu profond ruisseau calomnié ». C'est la mort en sursis de l'existentialisme, qui engendre paix et résignation, que naguère j'ai entendu Karl Jaspers commenter à la veille de sa disparition. La sagesse posthume de Ricœur n'offre au survivant que le *Wait in unhope* de Thomas Hardy, l'attente dans l'inespoir.

1. Paul Ricœur, *Vivant jusqu'à la mort*. Suivi de fragments. Préface d'Olivier Abel et Postface de Catherine Goldstein, Le Seuil, Paris, 2007, 148 p.

SIGNETS _____ **Xavier Tilliette**

Cette mort véhicule de néant pose sur le mortel le sceau de la finitude, qui transforme la vie en destin. La mort qui, selon Rilke, mûrit en chaque individu est un leurre sans être un horizon. Le Fatum étreint le vivant à la gorge et voue la gaieté à la dérision.

Ricœur envisage une solution étrange, naguère suggérée par son aîné et collègue R. Poirier : subsister dans la mémoire de Dieu, indestructible comme la mémoire bergsonienne, mais pas hypothèse aléatoire... « et si Dieu avait une distraction ! » répliquait ironiquement Gabriel Marcel. Le souvenir mirifique de Bergson n'est pas plus satisfaisant. Il fait partie de ce que Ricœur rejette globalement : l'imaginaire de la mort, les représentations de la survie. La belle espérance de Gabriel Marcel : « mourir, c'est retrouver les miens », n'agrée plus à son disciple, tant affecté cependant par le décès de Simone. Ricœur s'était donc éloigné du penseur de sa jeunesse et de ses premiers livres. Le message tonique de l'auteur d'*Être et Avoir* s'était effrité sur le refus cassant de la philosophie chrétienne. Pour le penseur réformé, pour l'ami de Pierre Thévenaz, une tradition séculaire quasi schizophrène s'oppose à toute contamination de la philosophie et de la foi : une dichotomie sans médiation. Blondel est écarté, a fortiori Gabriel Marcel. Il n'y a pas de belle mort, mais le noir incognito, la mort tout court.

Chose surprenante : le suicide est à peine mentionné. Quand on sait à quel point la mort d'Olivier avait meurtri et tourmenté le père, la farouche réaction du silence nous étonne. Mais Ricœur en était arrivé à une résignation étrange, il revendiquait le droit absolu du jeune homme à disposer de sa vie, à assumer la responsabilité de son acte désespéré. C'était déjà saper l'absurdité de la mort. Mais les analyses de *Homo Viator* sur le sacrifice salutaire n'avaient plus cours, ni hélas les ouvertures de René Girard et de l'illustre exégète Léon Dufour. Ricœur n'a pas non plus exploité l'orphisme rilkéen (et marcélien) comme il le prévoyait jadis dans sa thèse. Le philosophe de la volonté n'aura pas été le penseur ni le témoin de l'espérance.

Xavier Tilliette, né en 1921, S.J. Derniers ouvrages parus : *Le Jésuite et le poète. Éloge jubilaire de Paul Claudel*, Paris, Éd. de Paris, « Cahiers du Roseau d'or », 2005.

Philosophies eucharistiques de Descartes à Blondel, Éd. du Cerf, « Philosophie et Théologie ». *L'Église des philosophes. De Nicolas de Cuse à Gabriel Marcel*, Éd. du Cerf, « Philosophie et théologie ».

Michel CASTRO

Henri Bouillard (1908-1981) et la théologie du XX^e siècle

DANS la théologie du XX^e siècle, Rosino Gibellini identifie quatre courants : le premier s'affirme avec la théologie dialectique et se prolonge dans la théologie de la parole de Karl Barth ; le second consacre le tournant anthropologique en théologie et s'exprime dans la théologie existentielle de Rudolf Bultmann, la théologie herméneutique d'Ernst Fuchs et de Gerhard Ebeling, la théologie de la culture de Paul Tillich et la théologie transcendante de Karl Rahner ; le troisième approfondit le tournant anthropologique avec la théologie de l'espérance, la théologie politique et la théologie de la libération ; le quatrième introduit la théologie dans une époque œcuménique et planétaire avec la théologie de l'inculturation en Afrique et en Asie, la théologie féministe, la théologie œcuménique et la théologie des religions¹.

Par ailleurs, Karl H. Neufeld et Joseph Doré s'accordent à jalonner l'itinéraire de Henri Bouillard par quatre « rencontres », décisives dans l'élaboration de sa pensée : Thomas d'Aquin, Barth, Maurice Blondel et Éric Weil. Ainsi selon J. Doré, la rencontre de saint Thomas prouve à Bouillard la nécessité de la philosophie la plus appropriée à l'aujourd'hui du théologien pour comprendre ce que l'on croit ; sa rencontre avec Barth lui fait découvrir que la connaissance humaine, quelle que soit sa forme philosophique, est une

1. Voir. Rosino GIBELLINI, *Panorama de la théologie au XX^e siècle*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Théologies », 1994, pp. 599-601.

SIGNETS _____ **Michel Castro**

condition indispensable de l'accueil de la révélation ; de sa rencontre avec Blondel, il retient que la philosophie dispose l'homme à reconnaître son possible accomplissement par la foi chrétienne ; sa rencontre avec Weil l'amène à rendre compte de l'adéquation entre le sens du message évangélique et le sens de l'existence humaine manifesté par la philosophie².

Dans cet article, nous voudrions montrer comment Henri Bouillard se situe par rapport aux courants susdits. Nous établirons d'abord que sa rencontre avec Blondel l'amène à opérer le tournant anthropologique en théologie, ensuite que sa rencontre avec Barth le conduit à se rallier avec réserve à la position de celui-ci, enfin que sa rencontre avec Weil l'entraîne à approfondir à sa manière le tournant anthropologique, mais à récuser toute forme de théologie politique. Nous évoquerons alors un autre courant, le recours aux sciences humaines en théologie, que R. Gibellini ne mentionne pas et que notre théologien repousse également. En conclusion, nous indiquerons comment, au fil de ces rencontres, il justifie la crédibilité du christianisme.

La rencontre de Henri Bouillard avec Maurice Blondel et le tournant anthropologique en théologie

La rencontre de Bouillard avec Blondel nous apparaît d'abord tributaire de sa découverte de *L'Action* : vers 1930, raconte-t-il, il lit l'ouvrage et y découvre « *que le christianisme a un sens, qu'il répond au vœu de l'esprit, que l'obéissance de la foi ne s'attache pas à l'arbitraire, bref, qu'on peut croire sans déraisonner* »³.

Cette rencontre nous semble ensuite encouragée par l'entrée de la pensée blondélienne chez les jésuites, à l'aube du vingtième siècle ; au dire d'Etienne Fouilloux, cette pensée comble l'attente de certains scolastiques : « construction proprement rationnelle, mais ouverte sur la possibilité de Dieu,... elle permet... à la foi de se couler, sans

2. Voir. Joseph DORE, « Théologie et philosophie chez Henri Bouillard », dans *Nouvelle Revue Théologique* 117 (1995), pp. 801-820.

3. Henri BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, Paris, Le Seuil, 1961, p. 9.

Henri Bouillard et la théologie du XX^e siècle

hiatus, mais sans confusion non plus, dans l'aspiration de l'esprit humain à un au-delà de lui-même»⁴.

Cette rencontre nous paraît enfin enracinée dans leur commune tradition ignatienne : « il y a, écrit notre théologien, une évidente parenté, qui mériterait d'être analysée, entre "l'option" qui est au cœur de la pensée blondélienne et "l'élection" qui est au cœur des *Exercices*. De part et d'autre, un choix décisif dont dépendra la vie terrestre et la destinée éternelle de l'homme, choix impliquant le détachement, "l'indifférence" à l'égard des créatures comme telles, et conduisant, à travers la mortification, à une totale ouverture à l'action divine.⁵ »

Dans le premier chapitre⁶ de son livre de 1961 sur *Blondel et le christianisme*, Bouillard rappelle la marche de *L'Action* : conformément à l'esprit de sa génération, Blondel y aborde le problème du sens de la vie sous l'angle du conflit de l'autonomie et de l'hétéronomie dans notre existence. Il manifeste « une inadéquation entre ce qu'on croit vouloir et ce qu'on veut profondément, entre l'objet voulu et le mouvement spontané du vouloir, ou, selon la terminologie qu'il a consacrée, entre la volonté voulue et la volonté voulante »⁷ : ce dernier terme désigne le dynamisme spirituel de l'homme tout entier, y compris son intelligence et sa raison.

Le philosophe établit, contre le dilettantisme, qu'on ne peut éluder le problème de la destinée, car l'acte par lequel on croit le supprimer le pose tout entier, et, contre le pessimisme, qu'on ne peut lui donner une solution négative, car la volonté du néant implique contradiction. Et de parcourir les différents domaines de notre activité : la sensation, inconsistante, amène l'homme à créer la science ; celle-ci suppose l'action constituante d'un sujet ; le déterminisme de cette conscience engendre nécessairement la liberté ; celle-ci, aux prises avec les résistances du corps et du monde, construit l'individu ; celui-ci veut fonder une société : la famille, la

4. Étienne FOUILLOUX, *Une Église en quête de liberté. La pensée catholique française entre modernisme et Vatican II (1914-1962)*, Paris, Desclée de Brouwer, Anthropologiques, 1998, p. 177.

5. Henri BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, op. cit., p. 215.

6. Ce chapitre reproduit, avec des modifications, l'étude sur « L'Intention fondamentale de Maurice Blondel et la Théologie », publiée dans les *Recherches de science religieuse* 36 (1949), pp. 321-402.

7. Henri BOUILLARD, *Blondel et le christianisme*, op. cit., p. 19.

SIGNETS _____ **Michel Castro**

patrie, l'humanité ; l'homme suscite alors une morale utilitaire, une métaphysique, une morale désintéressée suspendue à un absolu ; il prétend enfin s'achever et se suffire en plaçant l'infini et l'absolu dans l'un des objets qu'il a rencontrés : cette superstition est contradictoire, se retournant vers les phénomènes pour en faire plus qu'ils ne sont. « Il est impossible, conclut Blondel, de ne pas reconnaître l'insuffisance de tout l'ordre naturel et de ne point éprouver un besoin ultérieur ; il est impossible de trouver en soi de quoi contenir ce besoin religieux. *C'est nécessaire ; et c'est impraticable.*⁸ »

Du conflit de la volonté qui ne peut s'atteindre directement et qui cependant se veut nécessairement jaillit l'idée de l'unique nécessaire, Dieu, qui amène l'homme à opter pour ou contre l'accueil du transcendant : l'unique affaire, écrit le philosophe, « est toute dans ce conflit nécessaire qui naît au cœur de la volonté humaine et qui lui impose d'opter pratiquement entre les termes d'une alternative inévitable, d'une alternative telle que l'homme ou cherche à rester son maître et à se garder tout entier en soi, ou se livre à l'ordre divin plus ou moins obscurément révélé à sa conscience »⁹.

Pour vivre, nous devons introduire Dieu dans notre vie ; mais comme celui-ci échappe à nos prises, nous ne pouvons atteindre par nos seules forces notre fin nécessaire ; aussi pouvons-nous attendre, dans une action généreuse, le messie inconnu, le médiateur ignoré, et cette attente est déjà un don. « La philosophie conduit ainsi à l'idée du surnaturel chrétien. Mais elle reconnaît en même temps qu'elle n'en peut affirmer la réalité : celle-ci n'est atteinte que dans la foi et la pratique religieuse.¹⁰ »

La rencontre de Bouillard avec Blondel l'amène à opérer le tournant anthropologique en théologie. Dans son texte de 1961 sur « Le sens de l'apologétique », notre théologien préconise une apologétique enracinée dans la philosophie blondélienne. Celle-ci prétend, en effet, que la philosophie s'ouvre d'elle-même au christianisme, découvrant que la logique de l'action humaine correspond à celle du christianisme ; elle montre ainsi que celui-ci a une signification pour l'homme, qu'il revient à l'apologétique de manifester.

Bouillard emboîte le pas à Blondel et prône une apologétique en cinq étapes qui correspondent aux cinq parties de *L'Action* : la pre-

8. Maurice BLONDEL, *L'Action. Essai d'une critique de la vie et d'une science de la pratique*, Paris, Alcan, 1893, p. 319.

9. *Ibid.*, p. 487.

10. Henri BOUILLARD, *Blondel et le christianisme, op. cit.*, p. 21.

Henri Bouillard et la théologie du XX^e siècle

mière étape qui montre que le nihilisme implique une contradiction vécue correspond à la première partie qui établit, par une critique du dilettantisme, qu'on ne peut éluder le problème de la destinée. La seconde étape qui montre que l'humanisme athée véhicule un besoin d'absolu correspond à la seconde partie qui établit, par une critique du pessimisme, qu'on ne peut s'en tenir à une solution négative du problème de la destinée, que la volonté du néant implique contradiction, qu'il y a quelque chose. La troisième étape qui montre qu'un Unique nécessaire est présent en nous correspond à la troisième partie qui établit l'insuffisance de l'ordre naturel. La quatrième étape qui montre que l'idée d'un surnaturel indéterminé est immanente à tout esprit correspond à la quatrième partie qui établit la nécessité absolue de s'ouvrir à l'action divine, quelle qu'elle soit. La cinquième étape qui montre que le christianisme est la détermination historique de notre rapport à l'Absolu correspond à la cinquième partie qui établit la nécessité de prendre au sérieux l'idée de l'ordre surnaturel défini par le christianisme. Bref, notre théologien esquisse une apologétique colorée par Blondel, qui fait voir « dans le christianisme la détermination historique du rapport de l'homme à l'Absolu »¹¹, qui manifeste l'ouverture de l'homme à un Absolu indéterminé que le christianisme détermine.

La rencontre de Henri Bouillard avec Karl Barth et la théologie de la parole

D'après Xavier Tilliette, la rencontre de Bouillard avec Barth procède, d'une part, du centre d'intérêt commun entre son étude de saint Thomas et celle de Barth : « c'est, en effet, en fonction de la difficile question concernant la subsistance indispensable de la nature au sein du Surnaturel que le Père Bouillard a entrepris, selon ses propres termes, d'interroger K. Barth – comme naguère, dans son premier livre, *Conversion et grâce*, il l'avait fait à l'égard de saint Thomas d'Aquin ; et le "fil rouge" qui court à travers ses réflexions déroule le rapport de la nature et de la grâce »¹².

11. Henri BOUILLARD, « Le sens de l'apologétique », dans *Logique de la Foi. Esquisses. Dialogues avec la pensée protestante. Approches philosophiques*, Paris, Aubier, coll. « Théologie » 60, 1964, p. 31.

12. Xavier TILLIETTE, « Un théologien catholique devant Karl Barth », dans *Études* 296 (1958), pp. 113-114.

SIGNETS

 Michel Castro

Cette rencontre procède, d'autre part, de la contestation bouillardiennne de la doctrine barthienne. Notre théologien défend « la légitimité d'une certaine "théologie naturelle", la consistance d'un "ordre naturel" sans lequel la Révélation, déversée pour ainsi dire d'en-haut, n'a pas de point d'attache ni de point d'appui,... l'emploi d'une réflexion transcendantale ou d'une "précompréhension" qui précède logiquement la "reconnaissance" du Dieu qui se révèle.¹³ » Au contraire, « fasciné par l'événement foudroyant de la grâce et de l'initiative divine, Barth tend à éliminer la part de la réalité humaine, à écraser en quelque sorte les humbles médiations temporelles, et à niveler l'éthique et l'histoire »¹⁴.

Cette rencontre conduit Bouillard à se rallier avec réserve à la position de Barth. Dans son petit livre¹⁵ de 1967 intitulé *Connaissance de Dieu*, il rappelle que Barth rejette toute théologie naturelle : « la Bible, estime-t-il, écarte comme idole tout autre Dieu que celui de la Révélation ; elle proclame qu'il n'y a pas d'autre accès au vrai Dieu que la foi en sa Parole »¹⁶.

Comme lui, notre théologien admet que la connaissance de Dieu « présuppose l'événement de la grâce divine, c'est-à-dire la libre révélation de Dieu en Jésus-Christ et la libre action du Saint-Esprit dans le croyant »¹⁷. Mais, ajoute-t-il, la connaissance de foi implique nécessairement une saisie originaire de Dieu, même non thématifiée, sinon « nous n'aurions aucun principe judiciaire permettant de fonder en vérité la reconnaissance d'une révélation divine dans l'histoire ; rien ne nous autoriserait à affirmer que le Dieu de la Bible est bien notre Dieu »¹⁸. Autrement dit, « la grâce de la révélation nous permet de confesser *que* Dieu *s'est* révélé en Jésus-Christ ; la connaissance naturelle nous permet de saisir que le mot *Dieu* a un *sens* pour *nous*, et qu'au moment où nous donnons pour vérité certaine la réalité de Dieu, cette certitude s'amorce en notre être-au-monde et *se justifie* par là au regard de la raison »¹⁹.

13. *Ibid.*, p. 114.

14. *Ibid.*

15. Ce livre reprend une partie de l'étude sur *Karl Barth*, Paris, Aubier, coll. « Théologie » 38 et 39, 1957.

16. Henri BOUILLARD, *Connaissance de Dieu*, Paris, Aubier, coll. « Foi Vivante » 45, 1967, pp. 7-8.

17. *Ibid.*, p. 33.

18. *Ibid.*, p. 36.

19. *Ibid.*, p. 37.

Henri Bouillard et la théologie du XX^e siècle

Ce pouvoir naturel de connaître Dieu nous vient de ce que celui-ci nous crée à son image. « On doit donc dire avec Barth, qui rejoint ici l'enseignement commun des Pères de l'Église : nous ne pouvons connaître Dieu que par Dieu. À condition toutefois d'ajouter : mais c'est *nous* qui pouvons le connaître.²⁰ »

Telle est d'ailleurs la conclusion du livre : avec Barth, « tout chrétien admettra... que nous connaissons Dieu par Dieu, sur le fondement de la révélation biblique et dans la foi. Mais il faut admettre aussi que c'est *nous* qui le connaissons. En conséquence, la connaissance même de foi inclut une connaissance naturelle de Dieu »²¹.

La rencontre de Henri Bouillard avec Éric Weil et l'approfondissement du tournant anthropologique

La rencontre de Bouillard avec Weil nous apparaît d'abord liée à la relation amicale de notre théologien et du philosophe ; évoquant en 1977 le décès récent de celui-ci, Bouillard déclare : « sa disparition a été pour moi un deuil. Car je le connaissais depuis vingt-cinq ans, nous avons eu ensemble de nombreuses et longues conversations et nous étions liés d'une profonde amitié »²².

Cette rencontre nous semble ensuite motivée par le point de départ, désormais insuffisant, de la philosophie blondélienne ; voulant dialoguer avec la pensée séculière de son temps, notre théologien part de la philosophie éthique contemporaine qui pose la question du sens de la vie humaine et de l'histoire, face aux problèmes politiques et de l'individu, dans notre monde libéral, scientifique et technique, et en tenant compte des sciences de l'homme : la question qui ouvre *L'Action* – « oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens, et l'homme a-t-il une destinée ? »²³ –, et qui se repose dans un contexte nouveau, « est la seule qui puisse aujourd'hui nous introduire à une philosophie première. Elle est la

20. *Ibid.*, pp. 37-38.

21. *Ibid.*, p. 185.

22. Henri BOUILLARD, « La catégorie du sens et la catégorie de Dieu », dans Fonds Bouillard, casier 7, chemise 113, p. 10. Les Archives jésuites de France (15, rue Raymond-Marcheron – 92170 Vanves) conservent un « Fonds Bouillard » : il est généralement distribué en casiers numérotés, répartis à leur tour en chemises également numérotées.

23. Maurice BLONDEL, *L'Action*, *op. cit.*, p. VII.

SIGNETS

 Michel Castro

seule aussi qui puisse nous ouvrir à l'intelligence de la foi chrétienne»²⁴. Or, la philosophie weilienne s'empare précisément de cette question : « tout en reconnaissant la valeur et les services de la science et de la technique, ainsi que la nécessité de l'activité morale et politique, elle nous invite à chercher au-delà le sens de notre vie »²⁵.

Cette rencontre nous paraît enfin encouragée par l'entrée de la pensée weilienne chez les jésuites : « Weil, raconte X. Tilliette, était devenu l'ami fidèle des jésuites dans les années cinquante, peut-être à travers Belaval : Régnier, Fessard, Bouillard, Morel, le jeune Labarrière, moi-même... Il aimait l'amitié, la conversation. Il a été invité plusieurs fois à Chantilly²⁶, ses conférences étaient très appréciées.²⁷ »

Dans son article²⁸ de 1981 intitulé « Transcendance et Dieu de la Foi », Bouillard retient de la pensée weilienne « une philosophie du sens, qui trouve, au fond et au point d'aboutissement de tout discours humain, une éternité de la présence, laquelle n'existe que dans le temps de l'histoire, un inconditionnel, mais qui ne se montre qu'à celui qui se sait conditionné : une présence où revit, après dépassement de la notion biblique et de la notion théiste de Dieu, le sur-être indicible de la tradition philosophique »²⁹. Telle est la transcendance philosophique.

La science objective, en effet, maîtrise la nature, mais sans permettre à l'homme de comprendre son monde et lui-même, ni de donner un sens à sa vie. L'action morale et l'action politique préparent une satisfaction, un bonheur raisonnable, qui se situe au-delà de l'action : « la satisfaction même, écrit le philosophe, ne se rencontrera qu'en ce qui n'est plus action : elle consiste dans la *théoria*, dans la

24. Henri BOUILLARD, « La tâche actuelle de la théologie fondamentale », dans *Vérité du christianisme*, Paris, Desclée de Brouwer, 1989, p. 174.

25. Henri BOUILLARD, « La catégorie du sens et la catégorie de Dieu », *loc. cit.*, p. 5.

26. « Les Fontaines » à Chantilly est le siège de la Faculté de Philosophie jésuite, avant son transfert à Paris.

27. Xavier TILLIETTE, lettre à Michel Castro, le 5 décembre 1999.

28. Cet article reprend des éléments de l'étude de 1977 intitulée « Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil », publiée dans *Vérité du christianisme*, *op. cit.*, pp. 233-316.

29. Henri BOUILLARD « Transcendance et Dieu de la Foi », dans *Vérité du christianisme*, *op. cit.*, p. 321.

Henri Bouillard et la théologie du XX^e siècle

vue de ce sens dont la réalité est présupposée par la recherche et par l'action, par toute question et par tout discours, encore par le discours qui le nie»³⁰. Le monde de l'homme, de l'histoire et de l'action est sensé ; aussi celui-ci peut-il y chercher le sens de son existence, le trouver dans la visée de la liberté raisonnable, qui découvre son contenu en se comprenant comme vue du tout, vue qui saisit le tout, et accéder ainsi à la présence, à la vie dans le sens présent. Il peut y arriver, écrit Weil, « dans la religion vécue comme union, dans l'art, dans la poésie, dans la simple vue du beau »³¹. Mais seule la philosophie peut justifier ces diverses formes de présence.

La *Logique de la Philosophie* développe le discours humain concret, celui de l'homme qui se comprend dans ses réalisations, qui se sait fini et veut comprendre le fini à partir de l'infini. Elle enchaîne des catégories, c'est-à-dire les centres organisateurs des discours produits dans l'histoire par des attitudes, à savoir les manières dont l'homme se tient dans son monde. La catégorie-attitude de l'action est la plus haute à laquelle puisse parvenir l'homme ; du fait que l'action consciente et raisonnable vise la liberté, un avenir qui soit présence dans la liberté du sentiment, elle appelle au-delà d'elle-même une autre catégorie, la présence, qui marquera l'aboutissement de la philosophie comme elle indiquera sa source. « Elle ne transcendera pas le monde, écrit le philosophe, elle sera la transcendance dans le monde.³² » Ainsi « la philosophie, science formelle du *sens*, s'achève, au-delà d'elle-même, dans la *sagesse*, qui est vie dans le sens présent... La satisfaction de l'homme réside dans la vue du sens et une vie remplie de sens dans la vue du Tout »³³.

L'éternité de la présence, soutient Weil, « est au fond et au point d'aboutissement de tout discours humain. Pourtant, elle n'existe que dans le temps de l'histoire, et l'inconditionnel (la présence dans laquelle l'homme ne se sentira plus conditionné) ne se montre qu'à celui qui se sait et se sent conditionné »³⁴. Cette éternité de la présence

30. Éric WEIL, *Philosophie politique*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1956, p. 260.

31. Éric WEIL, *Philosophie morale*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1961, p. 222.

32. Éric WEIL, *Logique de la Philosophie*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1950, p. 419.

33. Henri BOUILLARD, « Transcendance et Dieu de la Foi », *loc. cit.*, p. 327.

34. Éric WEIL, *Logique de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 75.

SIGNETS

 Michel Castro

dans le temps de l'histoire ne porte plus le nom de Dieu ou d'Absolu, elle recueille anonymement le sur-être indicible de la tradition philosophique et de ses intussusceptions bibliques, elle n'est plus un Dieu transcendant et personnel. Toute l'œuvre du philosophe valorise la transcendance dans le monde, l'éternité de la présence dans le temps, et rappelle, comme le dit Weil, que « l'homme fini est immédiat à l'infini »³⁵.

La rencontre de notre théologien avec le philosophe l'entraîne à approfondir à sa manière le tournant anthropologique. Dans son article de 1972 sur « La tâche actuelle de la théologie fondamentale », il préconise une théologie fondamentale enracinée dans la philosophie weilienne. Cette théologie fondamentale « consiste... à discerner et à manifester le rapport, le lien interne, entre la question de l'existence, que dévoile une analyse philosophique, et la réponse qu'y donne le message chrétien. En d'autres termes, elle consiste à rapporter l'une à l'autre, sans les confondre, une herméneutique de l'existence humaine et une herméneutique du message évangélique »³⁶. Elle part de la philosophie éthique séculière de son temps, et y discerne « quelque chose comme la *forme anticipatrice* à laquelle le message chrétien du salut ferait correspondre un contenu déterminé »³⁷. Elle montre avec ladite philosophie « que l'homme est à la fois fini et immédiat à l'infini »³⁸. Or, pour Weil, « l'homme fini est immédiat à l'infini »³⁹.

Elle soutient d'abord avec le philosophe que l'homme est capable de sens, de décision, dans une situation donnée, d'y incarner des valeurs, et que la philosophie et la foi sont deux sources de sens, sauf à prétendre que la foi chrétienne au Christ mort et ressuscité donne un surcroît de sens : « entre la philosophie telle que la comprend Éric Weil et la foi ou la religion, existe une double convergence, par le fait que l'une et l'autre dépassent la rationalité scientifique et technique ainsi que l'activité morale et politique, dans un effort vers le sens »⁴⁰. Mais, ajoute Bouillard, « compréhension de l'activité

35. Éric WEIL, *Problèmes kantians*, Paris, Vrin, coll. « Problèmes et controverses », 1963, p. 106.

36. Henri BOUILLARD, « La tâche actuelle de la théologie fondamentale », *loc. cit.*, p. 171.

37. *Ibid.*, p. 175.

38. *Ibid.*

39. Éric WEIL, *Problèmes kantians*, *op. cit.*, p. 106.

40. Henri BOUILLARD, « Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil », *loc. cit.*, p. 307.

Henri Bouillard et la théologie du XX^e siècle

humaine dans la réalité, la philosophie balbutie devant ces passivités terribles que sont l'échec, le mal, la souffrance et la mort. La foi chrétienne au Crucifié apporte un autre espoir»⁴¹.

La théologie fondamentale bouillardienne affirme ensuite avec le philosophe que la théologie naturelle dépend pour une part de la religion : « toute voie rationnelle vers le Dieu de la Bible et des croyants est soutenue par une tradition religieuse et un vécu religieux, et... la théologie naturelle de la période dite classique est en réalité un décalque sécularisé de la théologie chrétienne »⁴². La philosophie et la religion sont compatibles pour le croyant, en tant que poésie et sagesse, proposition de sens et vie dans celui-ci : « le chemin qui conduit le philosophe au sens, à l'éternité de la présence dans le temps de l'histoire, peut devenir un lieu où saisir, par la foi et l'expérience théologique, le sens concret du poème de la Bible : la présence de Dieu qui se révèle en Jésus-Christ »⁴³. Dieu est le sens que le croyant donne au monde et à lui-même, sauf que Dieu transcende le monde et s'incarne en Jésus ; présentant le thème de son séminaire sur Weil et Emmanuel Lévinas, notre théologien pose la question : « ce qui donne sens à notre vie est-il la présence de l'éternel dans le temps de l'histoire ? Ou est-ce l'énigmatique illégitime dont le visage d'autrui est la trace ? Que devient alors le Dieu de Jésus-Christ ? »⁴⁴.

La théologie fondamentale bouillardienne soutient enfin avec le philosophe que la morale et la politique sont autonomes, qu'elles sont fondées en elles-mêmes et non pas dans la foi, mais qu'elles peuvent être interpellées par celle-ci : « sans refuser à la foi le droit de juger le monde et de le changer, Éric Weil affirme, à juste titre selon nous, l'autonomie formelle de la politique et de la morale par rapport à la religion »⁴⁵.

41. Henri BOUILLARD, « Transcendance et Dieu de la Foi », *loc. cit.*, pp. 351-352.

42. *Ibid.*, p. 335.

43. *Ibid.*, p. 350.

44. Henri BOUILLARD, « Deux interprétations de la foi biblique dans la philosophie contemporaine », dans Fonds Bouillard, casier 5, chemise 94, 1^{re} séance, 27 octobre 1977, p. 2-5.

45. Henri BOUILLARD, « Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil », *loc. cit.*, p. 312.

SIGNETS _____ **Michel Castro**

Par contre, la rencontre de Bouillard avec le philosophe l'entraîne à récuser toute forme de théologie politique. En interdisant au christianisme la promulgation de règles politiques et toute prétention politique, en prenant acte de la sécularisation de la politique à l'époque moderne, Weil affirme que la politique est autonome ; mais en autorisant le christianisme à encourager une politique raisonnable et à dénoncer toute politique déraisonnable, en prenant acte du recours au sacré traditionnel, dans la société moderne, pour trouver le sens de l'existence, il affirme que la politique peut être modifiée par le christianisme. Notre théologien approuve. Aussi se montre-t-il réticent à l'endroit des théologies politiques, principalement parce qu'elles risquent la collusion avec une politique donnée. Cette réticence et son motif ne sont pas partagés par les promoteurs, à l'époque, de ces théologies : Jürgen Moltmann et Johann Baptist Metz. Ainsi celui-ci préconise « cette "réserve eschatologique" », en vertu de laquelle chaque état de la société atteint par l'histoire apparaît comme provisoire⁴⁶. Aussi les promesses eschatologiques bibliques ne peuvent-elles s'identifier à aucun régime social déterminé, mais elles viennent critiquer et libérer les conditions sociales existantes ; et l'Église n'a pas à proclamer un ordre social déterminé, mais à accomplir une tâche critique et libératrice. En soulignant le risque de collusion des théologies politiques avec une politique donnée, Bouillard indique, certes, une possibilité ; mais la réserve eschatologique préconisée par J.-B. Metz limite ce risque, et elle aurait pu rendre notre théologien plus accueillant aux théologies politiques.

Le recours aux sciences humaines en théologie

Ce courant que R. Gibellini ne mentionne pas entend appliquer les sciences de l'homme – sociologie, psychanalyse, linguistique, etc. – au christianisme, pour manifester que celui-ci est une manière plausible et pertinente « de vivre le désir, d'entrer dans le champ symbolique, d'articuler différentes formes de pouvoir dans une société donnée, de ritualiser l'existence humaine dans ses grands moments d'interrogation (la naissance, le mariage, la culpabilité, la

46. Jean-Baptiste METZ, *Pour une théologie du monde*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 57, 1971, p. 133.

Henri Bouillard et la théologie du XX^e siècle

mort)»⁴⁷, à charge de rendre compte qu'il y a une manière chrétienne d'effectuer tout cela, et que je suis fondé à la choisir.

La rencontre de Bouillard avec Weil l'incite à repousser le recours aux sciences humaines en théologie. Le philosophe se montre réservé à leur endroit : « les sciences exactes, naturelles et sociales, ont tout à voir avec la connaissance, et rien à voir avec la compréhension du monde dans lequel nous vivons, et... ainsi elles ne peuvent nous fournir de quoi justifier nos décisions fondamentales »⁴⁸. Car « nous vivons dans un *monde* et non au milieu de courants d'électrons, et... nous sommes des êtres humains doués de sentiments et de pensées, et non de simples objets justiciables de la psychologie, de la physiologie, de l'économie politique, des sciences sociales »⁴⁹. Sa réserve à l'égard des sciences de l'homme provient de ce que, selon lui, elles expliquent partiellement les comportements humains, par leurs conditionnements psychologiques, sociologiques, etc. ; il préconise la philosophie, parce que, selon lui, elle comprend globalement le sens du monde et de l'homme. Notre théologien lui emboîte le pas : « sciences humaines aussi bien que sciences exactes font de l'homme un objet, un pur objet, vide de sens ; elles ne lui laissent même pas son *je* »⁵⁰. Aussi se montre-t-il réticent à recourir aux sciences de l'homme en théologie, principalement parce qu'elles réduisent celui-ci à un objet, lui ôtant sa dignité de sujet donneur de sens. Cette réticence et son motif ne sont pas non plus partagés par les théologiens français qui, à l'époque, cherchent à affronter le défi des sciences humaines : Michel de Certeau, Jacques Pohier, Antoine Delzant, Guy Lafon, Louis-Marie Chauvet, et Maurice Bellet⁵¹. Ainsi pour le troisième, les sciences

47. Joseph DORE, « Les courants de la théologie française depuis Vatican II », dans *Interpréter. Hommage amical à Claude Geffré*, Paris, Éd. du Cerf, 1982, pp. 232-233.

48. Éric WEIL, « La science et la civilisation moderne ou le sens de l'insensé », dans *Essais et conférences*, t. 1, *Philosophie*, Paris, Plon, coll. « Recherches en sciences humaines » 33, 1970, p. 290.

49. *Ibid.*, p. 295.

50. Henri BOUILLARD, « Philosophie et religion dans l'œuvre d'Éric Weil », *loc. cit.*, p. 306.

51. Voir comme travaux contemporains de Bouillard, Michel de CERTEAU, « La rupture instauratrice ou le christianisme dans la culture contemporaine », dans *Esprit* 6 (1971), pp. 1177-1214 ; Jacques POHIER, *Quand je dis Dieu*, Paris, Le Seuil, 1977 ; Antoine DELZANT, *La communication de Dieu. Par-delà*

SIGNETS

 Michel Castro

de l'homme n'éliminent pas nécessairement le sujet, mais elles manifestent comment il advient à lui-même : « après Freud, le sujet n'est pas aboli, mais il n'est plus maître chez lui : il advient dans un travail social : "Ce n'est pas l'homme qui fait le symbole, mais le symbole qui fait l'homme" (J. Lacan) »⁵². En soulignant que les sciences humaines réduisent le sujet humain à un objet, Bouillard indique, certes, une possibilité ; mais en établissant que le fait chrétien fonctionne comme un autre fait culturel, les sciences de l'homme lui donnent une certaine crédibilité, en montrant qu'il donne sens à l'existence, la philosophie lui donne une crédibilité accrue, et en théologie fondamentale, les deux approches peuvent s'avérer complémentaires.

Par ailleurs, la rencontre de notre théologien avec Weil le conforte à ne pas relever le défi des voies nouvelles ouvertes à la question de Dieu. Le philosophe voit en celui-ci le sens que le croyant donne au monde et à lui-même. Bouillard approuve, même si pour lui, Dieu transcende le monde et s'incarne en Jésus. Aussi notre théologien se montre-t-il peu sensible aux nouvelles manières de poser la question de Dieu, principalement parce qu'elles font fi de la transcendance philosophique. Cette insensibilité et son motif ne sont pas partagés par les théologiens qui, à l'époque, cherchent à ouvrir des voies nouvelles à la question de Dieu. Ainsi pour A. Delzant, les sciences humaines, en l'occurrence celles du langage, posent la question de Dieu autrement que la philosophie ; celle-ci la pose à partir de l'être : elle cherche sa cause, son origine, sa fin, et elle la trouve dans un étant suprême, Dieu, qui s'avère dès lors utile pour dominer l'être ; les sciences du langage posent la même question à partir du langage : de même que celui-ci nous est donné gratuitement et que nous nous réalisons en lui et par lui, de même le mot « Dieu » est un don gratuit qui nous permet de nous réaliser nous-mêmes ; « la question de Dieu se lève, non parce qu'elle apporte quelque solution aux problèmes que nous reconnaissons être les nôtres. Nous n'avons aucun besoin de Dieu pour résoudre nos problèmes. Mais elle se lève comme le mouvement

utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 92, 1978 ; Guy LAFON, *Esquisses pour un christianisme*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 96, 1979 ; Louis-Marie CHAUVET, *Du symbolique au symbole. Essai sur les sacrements*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Rites et Symboles », 1979.

52. Antoine DELZANT, *La communication de Dieu*, *op. cit.*, p. 16.

Henri Bouillard et la théologie du XX^e siècle

même du désir, dans la gratuité de l'Amour, dans le sans appui d'un don qui échappe aux appuis de notre raison efficace»⁵³. Ces réflexions d'A. Delzant nous donnent à penser que, certes, Bouillard ne considère pas Dieu comme un étant, mais qu'en l'envisageant comme le sens que le croyant donne au monde et à lui-même, il le maintient dans la sphère de l'utilité ; s'il avait essayé de relever le défi des nouvelles manières de poser la question de Dieu, il aurait probablement valorisé la gratuité de Dieu.

Enfin la rencontre de notre théologien avec Weil le pousse à ne pas relever le défi des sciences humaines en théologie morale. Leur réserve à l'égard des sciences de l'homme tient à ce qu'elles réduisent celui-ci à un objet, au détriment de sa dignité de sujet donneur de sens. Cette réserve et son motif ne sont pas partagés par les théologiens moralistes français qui, à l'époque, cherchent à affronter le défi des sciences humaines. Ainsi dans son ouvrage intitulé *Fonder la morale*, René Simon donne quelques indications méthodologiques, et envisage les rapports de la théologie morale et des sciences humaines. La nécessité d'une approche scientifique de la praxis humaine, écrit-il, garantie par la rigueur de la méthode et de l'outillage conceptuel utilisé, s'impose. L'instrument scientifique employé n'est pas innocent, ce qui impose de repérer les présupposés engagés dans le type de rationalité scientifique utilisé, et de définir les limites de cette approche scientifique, de fixer les frontières de son champ d'investigation, en fonction de son objet, de son épistémologie et de sa méthode. Le passage par la philosophie s'impose, d'une part, pour reprendre dans une visée unitaire les discours disparates des sciences humaines, d'autre part, pour fonder à nouveaux frais, après la démolition opérée par les sciences humaines, la

53. Antoine DELZANT, *La communication de Dieu. Par-delà utile et inutile. Essai théologique sur l'ordre symbolique*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei », 1978, p. 326. À propos d'A. Delzant, C. Geffré déclare : « dans son ouvrage *La Communication de Dieu*, il rompt délibérément avec les présupposés onto-théologiques de la théologie et de l'herméneutique traditionnelles auxquelles il reproche leur anthropocentrisme secret, et, à partir de la catégorie d'alliance comme ordre symbolique, il ouvre les voies d'un discours neuf sur Dieu qui soit sous le signe de la gratuité et non de l'utilitarisme. » (Claude GEFFRÉ, « Silence et promesses de la théologie française », dans *Le christianisme au risque de l'interprétation*, Paris, Éd. du Cerf, coll. « Cogitatio fidei » 120, 1983, p. 338.)

SIGNETS _____ **Michel Castro**

conscience morale, la loi, etc. « La méthode éthique est à construire dans la mesure où l'éthique elle-même est à faire en rapport avec les sciences humaines et la théologie.⁵⁴ » Si Bouillard prend en considération le caractère raisonnable de l'agir moral, il n'envisage pas ses conditionnements idéologiques ou inconscients, ne s'avisant pas qu'en morale, les deux démarches peuvent s'avérer complémentaires.

*

La rencontre de notre théologien avec Blondel l'amène à opérer le tournant anthropologique en théologie : le christianisme est crédible parce qu'il parfait notre agir ; il est crédible parce qu'il rejoint nos attentes humaines ; il est crédible en vertu de sa correspondance à l'existence humaine ; il s'impose à nous à partir de ce que nous sommes. La rencontre de Bouillard avec Barth le conduit à se rallier avec réserve à la position de celui-ci : le christianisme est crédible en lui-même, en vertu de son évidence, mais aussi parce qu'il nous rejoint ; il s'impose à nous à partir de ce qu'il est, car nous ne connaissons Dieu que par Dieu, mais aussi à partir de ce que nous sommes, car c'est nous qui connaissons Dieu. La rencontre de notre théologien avec Weil l'entraîne à approfondir à sa manière le tournant anthropologique : le christianisme est crédible parce qu'il peut répondre à la question que l'homme se pose sur le sens de son existence ; il est crédible parce qu'il peut donner sens à la question qu'ouvre la philosophie ; il est crédible en vertu de ses incidences sur l'existence individuelle ; il ne s'impose plus, mais il se propose à partir de notre quête de sens : nous ne connaissons Dieu que par Dieu, mais c'est comme chercheurs de sens que nous le connaissons. Mais la rencontre de Bouillard avec le philosophe l'incite à récuser toute forme de théologie politique et à repousser le recours aux sciences humaines en théologie, alors que les théologies politiques, en manifestant les incidences du christianisme sur la vie sociale et politique, et les sciences de l'homme, en manifestant que le christianisme fonctionne comme tout autre fait culturel, peuvent contribuer, elles aussi, à asseoir sa crédibilité. Comme Weil, notre théologien reste hanté par une philosophie du sujet de type kantien.

54. René SIMON, *Fonder la morale. Dialectique de la foi et de la raison pratique*, Paris, Le Seuil, 1974, p. 212.

Henri Bouillard et la théologie du xx^e siècle

Xavier Tilliette note que « Weil, c'était un peu le Kant moderne »⁵⁵. Il note aussi « l'importance de Kant »⁵⁶ pour Bouillard, rappelle « combien Bouillard était attiré par Kant »⁵⁷, et signale de Bouillard qu'« il était très kantien, c'est une clef de son tempérament »⁵⁸.

Michel Castro, né en 1950, licencié ès Lettres, philosophie (1972), docteur en théologie, Université catholique de Lille (2004). Prêtre du diocèse de Lille (1979).

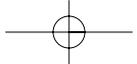
Professeur à la faculté de théologie Lille (2006).

55. Xavier TILLIETTE, lettre à Michel Castro, le 17 mars 1996.

56. Xavier TILLIETTE, lettre à Michel Castro, le 1^{er} novembre 1995.

57. Xavier TILLIETTE, lettre à Michel Castro, le 17 mars 1996.

58. Xavier TILLIETTE, lettre à Michel Castro, le 20 février 1999.



**Prochain numéro
juillet-août 2007**

La Poésie

**En collaboration
avec les éditions de *Communio* en :**

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »
Lindenmattenstraße 29, D-79117 Freiburg i.B.

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review
Responsable : David L. Schindler, P.O. Box 4468, USA-20017 Washington DC.

CROATE : Svesci Communio
Responsable : Adalbert Rebic, Krcsanska Sadasnjost, Marulicev trg., 14, HR-10000 Zagreb.

ESPAGNOL : Asociacion pro-Communio
C/Andrés Mellado, 29, 2º A 28015, Madrid

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional
Responsable : Alberto Espezel, Av Alvear 1773, AR-1014 Buenos Aires.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat
Responsable : Peter Erdő, Papnövelde, u. 7, I-1053 Budapest.

ITALIEN : Communio Revista Internazionale di Teologia e Cultura
Responsable : Andrea Gianni, Via Gioberti, 7, I-20123 Milano.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio
Responsable : Stefaan van Calster, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio
Responsable : Lucjan Balter, Oltarzew, Kilinskiego, 20, PL-05850 Ozarów Mazowiecki.

PORTUGAIS : Communio Revista Internacional Católica
Responsable : Henrique de Noronha Galvao, Biblioteca Universitária Joao Paulo II, Palma de Cima, P-1600 Lisboa.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio
Depala Vas, 1, SLO-1230 Domžale.

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio
Vojtech Novotny, Husova 8, CZ-11000 Praha 1.

UKRAINIEN : Ukraine Communio
PO Box 808, Wynnychenka 22, UA-79008 Lviv.

La coordination internationale est assurée par Monseigneur Peter Henrici,
Hirschengraben 74, CH-8001, Zürich.

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

pour l'intelligence de la foi

Publiée tous les deux mois en français par « Communio », association déclarée à but non lucratif selon la loi de 1901, indépendante de tout mouvement ou institution. Président-directeur de la publication : Jean-Robert ARMOGATHE. Vice-présidente : Isabelle LEDOUX-RAK. Directeur de la collection : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef : Serge LANDES. Rédacteur en chef-adjoint : Laurent LAVAUD. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Patrick CANTIN.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

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

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS _____

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Régis Burnet, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Michel Constantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureau, Didier Laroque, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Washington), Jean Mesnard, Xavier Morales, Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

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

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : consultez la liste des libraires dépositaires.

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – CCP 18676 23 F Paris
 pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur

- OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
- Je parraine cet abonnement :
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :
- Nom Adresse
-

Montant du règlement à joindre*

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

par virement à l'ordre de **Communio**.
 à partir de la France : CCP 18676 23 F Paris
 à partir de l'étranger : Code IBAN : FR13 3004 1000 0118 6762 3F02 043

Date : Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)
 Le numéro : **12 € (72,16 FF)** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France et Zone Euro	Normal	56€	100€	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris – Code IBAN : FR13 3004 1000 0118 6762 3F02 043
	Soutien	68€	127€	
Belgique	Normal	56€	100€	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	68€	127€	
Suisse	Normal	92 FS 61€	170 FS 114€	Compte Guy Bedouelle-COMMUNIO Banque cantonale de Fribourg 25 01 232.846-03 seulement par virement ou versement
	Soutien	120 FS 70€	230 FS 127€	
Autres pays (par avion)	Économique	61€	114€	Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris CCP - 18676 - 23 F Paris – Code IBAN : FR13 3004 1000 0118 6762 3F02 043
	Prioritaire et Soutien	70€	127€	

* Indiquez le montant de votre règlement après avoir coché dans le tableau de tarifs, ci-dessus, la case correspondant à votre choix.

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

1. Hans Urs von BALTHASAR : **CATHOLIQUE**
2. Joseph RATZINGER : **LE DIEU DE JÉSUS-CHRIST**
3. Dirigé par Claude BRUAIRE : **LA CONFESSION DE LA FOI**
4. Karol WOJTYLA : **LE SIGNE DE CONTRADICTION**
5. André MANARANCHE, s.j. : **LES RAISONS DE L'ESPÉRANCE**
6. Joseph RATZINGER : **LA MORT ET L'AU-DELÀ,**
réédition revue et augmentée
7. Henri de LUBAC, s.j. : **PETITE CATÉCHÈSE SUR NATURE ET GRÂCE**
8. Hans Urs von BALTHASAR : **NOUVEAUX POINTS DE REPÈRE**
9. Marguerite LÉNA : **L'ESPRIT DE L'ÉDUCATION,**
réédité chez Desclée
10. Claude DAGENS : **LE MAÎTRE DE L'IMPOSSIBLE**
11. Jean-Luc MARION : **DIEU SANS L'ÊTRE,**
Édité aux PUF
12. André MANARANCHE, s.j. : **POUR NOUS LES HOMMES LA RÉDEMPTION**
13. Rocco BUTTIGLIONE : **LA PENSÉE DE KAROL WOJTYLA**
14. Pierre van BREEMEN, s.j. : **JE T'AI APPELÉ PAR TON NOM**
15. Hans Urs von BALTHASAR : **L'HEURE DE L'ÉGLISE**
16. André LÉONARD : **LES RAISONS DE CROIRE**
17. Jean-Louis BRUGUÈS o.p. : **LA FÉCONDATION ARTIFICIELLE
AU CRIBLE DE L'ÉTHIQUE CHRÉTIENNE**
18. Michel SALES, s.j. : **LE CORPS DE L'ÉGLISE**

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
21. Jean-Robert ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**
22. Hans Urs von BALTHASAR et COMMUNIO : **JE CROIS EN UN SEUL DIEU**

Chez votre libraire

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

COMMUNIO

Disponible :

AIX-EN-PROVENCE :

Librairie du Baptistère
13, rue Portalis

ANGERS : Richer

6, rue Chaperonnière
20, rue Saint-Pierre

BEAUVAIS :

La Procure Visages
101, rue de la Madeleine

BESANÇON : Chevassu

119, Grande-Rue

BORDEAUX :

Les Bons Livres
35, rue Fondaudège

BOULOGNE :

La Procure Jicob
263, bd Jean-Jaurès

BREST : La Procure

2, rue Boussingault

CANNES :

Lerina Boutique
Île saint-Honorat

CHÂLON-SUR-SAÔNE :

Siloë Châtelet
23, rue du Châtelet

CLERMONT-FERRAND :

– La Procure
1, place de la Treille
– Vidal-Morel
3, rue du Terrail
– Librairie Religieuse
1, place de la Treille

DOURGNE :

Siloë Saint-Benoît
Abbaye en Calcat

FRIBOURG (Suisse) :

– Librairie Saint-Paul
Pérolles, 38

GAP : Librairie Alpine

13, rue Carnot

GENÈVE : Labor et Fides

rue de Carouge, 53

GRENOBLE :

Librairie Notre-Dame
2, rue Lafayette

JOUARRE :

Abbaye de Jouarre
6, rue Montmorin

LA ROCHELLE :

Le Puits-de-Jacob
32, rue Albert-1^{er}

LILLE : Tirloy

62, rue Esquemoise

LIMOGES :

Librairie Catholique
6, rue de la Courtine

LOURDES : Les Bons Livres

74, rue de la Grotte

LYON : Emmanuel

20, rue Sainte-Hélène
– Librairie Saint-Paul
8, place Bellecour

MARSEILLE 6^e :

Librairie Saint-Paul
47, bd Paul-Peytral

MONTPELLIER : Logos

29, bd du Jeu-de-Paume

MULHOUSE : Alsatia

4, place de la Réunion

NANCY :

Enseignement Religieux
42 bis, cours Léopold

NANTES : Siloë LIS

2 bis, rue Georges-
Clemenceau

NEUILLY-SUR-SEINE :

Librairie du Roule
67, av. du Roule

NICE : La Procure

10, rue de Suisse

NÎMES : Biblica

23, bd Amiral-Courbet

ORLÉANS :

La Procure Saint Paterne
109, rue Bannier

PARAY-LE-MONIAL :

Apostolat des Éditions
16, rue de la Visitation

PARIS 4^e : École-Cathédrale

8, rue Massillon
– Sources Vives de Jérusalem
10, rue des Barres

PARIS 5^e :

– La Procure des Missioins
30, rue Lhomond

PARIS 6^e :

– Apostolat des Éditions
46-18, rue du Four

– La Procure

3, rue de Mézières

PARIS 7^e :

– Saint-François-Xavier
12, pl. Président Mithouard
– Stella Maris
132, rue du Bac

PARIS 12^e :

– L'Appel du Livre
105, rue de Chatenton

PARIS 16^e :

– Guettier
66, avenue Théophile-Gautier
– Notre-Dame-d'Auteuil
2, place d'Auteuil

PAU : Saint-Joseph

1, place de la Libération

POITIERS : Librairie Catholique
64, rue de la Cathédrale

QUIMPER : La Procure

9, rue du Froul

REIMS : Largeton

23, rue Carnot

RENNES : Matinales

9, rue de Bertrand

ROUEN : La Procure

rue du Grand Pont

SAINT-BRIEUC :

Siloë Saint-Brieuc
11, rue Saint-François

SAINT-ÉTIENNE :

Culture et foi
20, rue Berthelot

STRASBOURG : Alsatia Union

31, place de la Cathédrale

TOULON :

– Librairie Catholique Saint-Louis
6, rue Anatole-France
– La Procure Le Sacré Cœur
35, rue de la Scellerie

TOULOUSE :

– Jouanaud
19, rue de la Trinité
3, rue Croix-Baragnon

VALENCE : Le Peuple Libre

2, rue Émile-Augier

VANNES : La Procure

55, rue Mgr Thérhiou

VERSAILLES : Siloë CLR

16, rue Mgr Gibier

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)
 La parole de Dieu (2001/1)
 Au-delà du fondamentalisme (2001/6)
 Les mystères de Jésus (2002/2)
 Le mystère de l'Incarnation (2003/2)
 La vie cachée (2004/1)
 Le baptême de Jésus (2005/1)
 Les noces de Cana (2006/1)
 La venue du Royaume (2007/1)

LES SACREMENTS

Guérir et sauver (1977/3)
 L'eucharistie (1977/5)
 La pénitence (1978/5)
 Laïcs ou baptisés (1979/2)
 Le mariage (1979/5)
 Les prêtres (1981/6)
 La confirmation (1982/5)
 La réconciliation (1983/5)
 Le sacrement des malades (1984/5)
 Le sacrifice eucharistique (1985/3)
 L'eucharistie, mystère d'Alliance (2000/3)
 La confession, sacrement difficile ? (2004/2)

LES BÉATITUDES

La pauvreté (1986/5)
 Bienheureux persécutés ? (1987/2)
 Les cœurs purs (1988/5)
 Les affligés (1991/4)
 L'écologie : Heureux les doux (1993/3)
 Heureux les miséricordieux (1993/6)

POLITIQUE

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

L'ÉGLISE

Appartenir à l'Église (1976/5)
 Les communautés dans l'Église (1977/2)
 La loi dans l'Église (1978/3)
 L'autorité de l'évêque (1990/5)
 Former des prêtres (1990/5)
 L'Église, une secte ? (1991/2)
 La papauté (1991/3)
 L'avenir du monde (1985/5-6)
 Les Églises orientales (1992/6)
 Baptême et ordre (1996/5)
 La paroisse (1998/4)
 Le ministère de Pierre (1999/4)
 Musique et liturgie (2000/4)
 Le diacre (2001/2)
 Mémoire et réconciliation (2002/3)
 La vie consacrée (2004/5-6)

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

Les religions de remplacement (1980/4)
 Les religions orientales (1988/4)
 L'islam (1991/5-6)
 Le judaïsme (1995/3)
 Les religions et le salut (1996/2)

L'EXISTENCE

DEVANT DIEU

Mourir (1976/2)
 La fidélité (1976/3)
 L'expérience religieuse (1976/8)
 Guérir et sauver (1977/3)
 La prière et la présence (1977/6)
 La liturgie (1978/8)
 Miettes théologiques (1981/3)
 Les conseils évangéliques (1981/4)
 Qu'est-ce que la théologie ? (1981/5)
 Le dimanche (1982/7)
 Le catéchisme (1983/1)
 L'enfance (1985/2)
 La prière chrétienne (1985/4)
 Lire l'Écriture (1986/4)
 La foi (1988/2)
 L'acte liturgique (1993/4)
 La spiritualité (1994/3)
 La charité (1994/6)
 La vie de foi (1994/5)
 Vivre dans l'espérance (1996/5)
 Le pèlerinage (1997/4)
 La prudence (1997/6)
 La force (1998/5)
 Justice et tempérance (2000/5)
 La transmission de la foi (2001/4)
 Miettes théologiques II (2001/5)
 La sainteté aujourd'hui (2002/5-6)
 La joie (2004/4)
 Face au monde (2005/4)
 La différence sexuelle (2006/5-6)

PHILOSOPHIE

La création (1976/3)
 Au fond de la morale (1997/3)
 La cause de Dieu (1978/4)
 Satan, « mystère d'iniquité » (1979/3)
 Après la mort (1980/3)
 Le corps (1980/6)
 Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)

La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)
 Fides et ratio (2000/6)
 Créés pour lui (2001/3)
 La Providence (2002/4)
 Hans Urs von Balthasar (2005/2)
 Dieu est amour (2005/5-6)
 La différence sexuelle (2006/5-6)

SCIENCES

Exégèse et théologie (1976/7)
 Sciences, culture et foi (1983/4)
 Biologie et morale (1984/6)
 Foi et communication (1987/6)
 Cosmos et création (1988/3)
 Les miracles (1989/5)
 L'écologie (1993/3)
 La bioéthique (2003/3)

HISTOIRE

L'Église : une histoire (1979/6)
 Hans Urs von Balthasar (1989/2)
 La Révolution (1989/3-4)
 La modernité – et après ? (1990/2)
 Le Nouveau Monde (1992/4)
 Henri de Lubac (1992/5)
 Baptême de Clovis (1996/3)
 Louis Bouyer (2006/4)

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'Église dans la ville (1990/5)
 Conscience ou consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)
 Les exclus (2002/1)
 Église et État (2003/1)
 Habiter (2004/3)
 Le sport (2006/2)
 L'école et les religions (2006/3)
 Malaise dans la civilisation (2007/2)

LE DÉCALOGUE

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

Seuls sont encore disponibles les numéros récents. Consultez notre secrétariat.

Dépôt légal : mai 2007 – N° de CPPAP : 0111 G80668
N° ISBN : 978-2-915111-17-0 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196
Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe
Composition : DV Arts Graphiques à Chartres
Impression : Imprimerie Sagim-Canale à Courtry
N° d'impression : 10186

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