Marie-Dominique Philippe

LES TROIS SAGESSES

Aletheia
FAYARD

LES TROIS SAGESSES

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

Ouvrages de philosophie

Introduction à la philosophie d'Aristote, Éditions universitaires, Paris 1991.

Une philosophie de l'être est-elle encore possible? 5 fascicules :
I. *Signification de la métaphysique.* – II. *Signification de l'Être.* – III. *Le problème de l'ens et de l'esse (Avicenne et saint Thomas).* – IV. *Néant et être (Heidegger et Merleau-Ponty).* – V. *Le problème de l'être chez certains thomistes contemporains.* Téqui, Paris 1975.

Philosophie de l'art, 2 tomes, Éditions universitaires, 2e éd. 1991 et 1994.

L'être. Essai de philosophie première, deux tomes (le second en 2 volumes). (Prix Bordin de l'Académie française), Téqui, Paris 1972-1974.

De l'être à Dieu. De la philosophie première à la sagesse, Téqui, Paris 1977. Un tome accompagné de 3 volumes de topique historique :
I. *Philosophie grecque et traditions religieuses*, Téqui 1977. – II. *Philosophie et foi*, Téqui 1978. III. *Philosophie moderne et contemporaine* (à paraître).

Lettre à un ami. Itinéraire philosophique. Éditions universitaires, 2e éd. Paris 1992.

Le manteau du mathématicien, Entretiens avec Jacques Vauthier, Mame-Éd. universitaires, Paris 1993.

De l'amour, Mame, Paris 1993.

Ouvrages de théologie spirituelle

Le mystère de l'amitié divine, Luff-Egloff, Paris 1949. (Épuisé.)

Un seul Dieu tu adoreras (Je sais, je crois, 16), Arthème Fayard, Paris 1958 (réimprimé *).

Mystère de Marie. Croissance de la vie chrétienne, La Colombe, Paris 1958 (réimprimé *).

Mystères de miséricorde, Saint-Paul, Fribourg 1958 et 1960.
1. *L'Immaculée Conception.* – 2. *La Présentation de Marie.* – 3. *L'Annonciation.*

Saint Thomas docteur, témoin de Jésus, 2e éd., Saint-Paul, Fribourg-Paris 1992.

Mystères du Corps mystique du Christ, La Colombe, Paris 1960. (Épuisé.)

Analyse théologique de la Règle de saint Benoît, La Colombe, Paris 1961. (Épuisé.)

La symbolique de la messe, La Colombe, Paris 1961. (Épuisé.)

Le mystère de l'Église. Dialogue entre M.-D. Philippe, o.p., et Albert Finet (« Verse et controverse », 3), Beauchesne, Paris 1967.

Le mystère du Christ crucifié et glorifié (« Sources de spiritualité », 17), Alsatia, Colmar-Paris 1968. (Épuisé.)

Suivre l'Agneau. Retraite sur l'Évangile de saint Jean, Éd. de l'Agneau, 1978 *.

L'Étoile du matin. Entretiens sur la Vierge Marie, Le Sarment-Fayard, Paris 1989.

Ouvrages de pédagogie familiale

Questions disputées, Beauchesne, Paris 1972.

Au cœur de l'amour. Entretien sur l'amour, le mariage et la famille, Le Sarment-Fayard, Paris 1987.

* Cet ouvrage est disponible à Notre-Dame de Rimont, 71390 Fley.

Marie-Dominique PHILIPPE

LES TROIS SAGESSES

Entretiens avec Frédéric Lenoir

Collection « Aletheia »

Fayard

Nihil obstat
Fr. Samuel Rouvillois
Fr. Marie-Dominique Goutierre
Communauté Saint Jean
8 septembre 1994.

Imprimatur
Mgr Raymond Séguy
Évêque d'Autun, Chalon et Mâcon
1er octobre 1994.

© Librairie Arthème Fayard, 1994.

A mes frères et fils
de la Communauté Saint Jean

« Dieu, personne ne l'a jamais vu.
Un Fils unique, Dieu, qui est tourné
vers le sein du Père, lui l'a fait
connaître. »

Jn 1, 18

« Celui qui exerce son intelligence et
qui la cultive
semble être dans l'état le meilleur,
et très aimé des dieux. »

ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*,
X, 9, 1179 a 23-24

AVANT-PROPOS

Jean Guitton aimait venir à Châteauneuf-de-Galaure, petit village de la Drôme, pour y rencontrer Marthe Robin, cette mystique stigmatisée qui fut à l'origine des Foyers de charité. Un religieux dominicain, l'auteur de ce livre, venait également régulièrement à Châteauneuf prêcher des retraites et rencontrer Marthe. Un jour, quelqu'un dit à Jean Guitton : « Le père Marie-Dominique Philippe vient d'arriver au Foyer. » « Lequel? s'exclama Jean Guitton. L'auteur du *Mystère de Marie*, ou l'auteur de l'*Introduction à la philosophie d'Aristote*? » Son interlocuteur lui répondit qu'il s'agissait d'une seule et même personne. « C'est impossible! », déclara Jean Guitton stupéfait.

Cette anecdote est révélatrice du parcours atypique et méconnu d'un homme qui a souvent avancé à contre-courant en menant une recherche philosophique assidue en des temps où la philosophie n'est plus de mise, ou en fondant, à une époque où la vie religieuse est déclassée dans de nombreux milieux ecclésiastiques, une nouvelle communauté religieuse qui essaime aujourd'hui dans le monde entier. Le père Philippe est à nos yeux un penseur et un religieux inclassable. Il s'intéresse de près aux courants philosophiques fondateurs de la modernité et il entretient depuis quarante ans un dialogue fécond avec

des scientifiques, des psychanalystes ou d'autres intellectuels venant d'horizons très éloignés du sien, il publie des livres sur les mathématiques, l'art ou la médecine, mais il prêche en même temps des retraites dans les carmels sur le Cantique des Cantiques ou l'Apocalypse de saint Jean, et son attachement indéfectible au magistère de l'Église catholique lui a souvent valu l'étiquette de « traditionaliste ».

En fait, bien des malentendus proviennent de sa référence à Thomas d'Aquin et à Aristote. Beaucoup, dans une lecture qui nous paraît superficielle, y voient l'inscription de sa pensée philosophique et théologique dans la scolastique thomiste. Les uns pour se réjouir de ce retour à la « bonne vieille tradition thomiste », battue en brèche par les philosophies contemporaines qui produisent de l'athéisme; les autres pour déplorer cette pensée passéiste, voire obscurantiste, totalement inopérante dans la modernité et qui semble confondre les perspectives spécifiques et radicalement différentes du philosophe et du théologien.

Ce que, à notre sens, une étude plus attentive de la pensée de Marie-Dominique Philippe révèle – et ce livre en offre la possibilité – c'est tout d'abord que la pensée personnelle de l'auteur s'est justement élaborée dans le souci de distinguer nettement l'origine de la démarche du philosophe (l'expérience) et celle de la démarche du théologien (la foi), ce que la scolastique thomiste, dès son point de départ, n'a pas réalisé. D'autre part, il nous semble que la pensée de Marie-Dominique Philippe est caractérisée par un souci de remonter à la source : source de la philosophie occidentale pour reprendre et continuer le grand effort de recherche de la vérité commencé chez les Grecs; source de la foi, c'est-à-dire les Évangiles, en tentant de développer une théologie mystique à partir des écrits johanniques.

Ce livre d'entretiens n'a certainement pas pour ambition d'être une sorte de somme de la pensée du père Phi-

lippe, mais plutôt d'essayer de comprendre, de manière simple et vivante, l'élaboration progressive, vaste et profonde, parfois déroutante, d'une recherche intellectuelle et spirituelle profondément originale. Comme la pensée d'un homme n'est jamais séparée de sa vie, le père Philippe, habituellement très discret sur lui-même, a accepté de parler de ses racines familiales, de ses choix importants, de ses rencontres marquantes – notamment avec le père Chenu et Marthe Robin – ou de certaines épreuves, comme la grande crise de l'ordre dominicain de ce milieu de siècle, sur laquelle il apporte un éclairage nouveau et émouvant.

Il nous est apparu que le livre pourrait se structurer autour des trois axes essentiels de la recherche du père Philippe : recherche philosophique de celui qui veut comprendre l'homme et qui tente d'éliminer tous ses *a priori* et ses préjugés; recherche théologique du croyant qui s'efforce de comprendre avec intelligence l'Écriture sainte; recherche, enfin, de l'ami du Christ qui aspire à l'union divine. La quête (mais aussi la distinction) de ces trois sagesses est bien au cœur de l'œuvre intellectuelle et spirituelle de cet homme chaleureux, qui a trouvé à dix-huit ans le sens de sa vie en entrant au couvent et qui continue, à plus de quatre-vingts ans, à s'intéresser à tout, à « chercher inlassablement la vérité » (selon sa propre expression), et à approfondir son exploration de l'homme en ouvrant sans cesse de nouvelles pistes. Comment une telle quête ne rejoindrait-elle pas celle de tant d'hommes et de femmes qui aspirent à une véritable sagesse, de quelque nature que ce soit, qui les rendra libres? Car pour nous, quels que soient les points d'accord ou les divergences que nous pouvons avoir avec lui, le père Marie-Dominique demeure avant tout un homme libre.

F.L.

Première partie

SAGESSE PHILOSOPHIQUE

Vie religieuse et philosophie

Chapitre premier

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?

– Mon père, vous êtes religieux, dominicain depuis soixante-quatre ans (1930), prêtre depuis près de soixante ans (1936) et fondateur d'une nouvelle communauté religieuse, la Communauté Saint Jean. Vous avez écrit de nombreux ouvrages de philosophie et enseigné très longtemps la philosophie à l'université de Fribourg en Suisse. Comment et pourquoi le religieux est-il devenu philosophe? Un religieux peut-il être un bon philosophe? La recherche philosophique n'exige-t-elle pas une totale ouverture au réel, et donc de faire abstraction des certitudes du croyant?

– Vous posez là une question très importante, puisque je ne vis pas ma vie philosophique au sens absolu. J'essaie de vivre une vie chrétienne, et une vie chrétienne poussée jusqu'au bout. Mais si la vie religieuse, ou la vie chrétienne tout court, est vécue d'une manière intelligente – cela ne fait pas de mal à la vie chrétienne d'être vécue d'une manière intelligente! il n'y a pas d'opposition entre les deux –, il peut y avoir une réflexion philosophique sur les grands problèmes de la vie humaine, sur les grands problèmes de notre expérience d'homme; et à partir de là on peut – cela exige une très grande lucidité (je ne dis pas un esprit critique, mais une très grande lucidité) – essayer de discerner ce qu'on dit en tant que chrétien et ce qu'on

dit en tant qu'homme, en tant qu'homme qui veut être intelligent, qui veut chercher, qui veut comprendre, qui veut s'ouvrir à un dialogue avec tous les hommes. Il me semble, en effet, que la question est là. Si on dialogue avec un chrétien, on peut tout de suite parler chrétiennement, en référence au Christ et à la Bible. Si on est au contraire en face d'hommes qui ont volontairement oublié ces références ou ne les ont jamais connues, on est alors obligé d'avoir un langage qui corresponde à une réflexion typiquement humaine.

Je dirais qu'aujourd'hui, tout chrétien intelligent devrait pouvoir avoir ces deux registres. Autrement on en arrivera à une position qui m'a toujours beaucoup frappé et qui était, entre autres, celle de Merleau-Ponty. Il n'hésite pas à dire : « Je n'aime pas parler à des catholiques, parce qu'ils savent. » Je dirais que les catholiques qu'il avait rencontrés n'étaient pas assez philosophes, autrement dit n'étaient pas assez intelligents *humainement*. Autrement, Merleau-Ponty n'aurait pas dit cela ; il aurait dit : « Cela m'intéresse de parler avec des gens qui ont peut-être une culture très différente de la mienne, qui maintiennent dans leur vie un aspect chrétien, mais qui restent en contact avec les problèmes humains. » Car si on y réfléchit, on peut, en étant attentif, se placer dans une perspective proprement philosophique.

– *N'avez-vous pas essayé d'élaborer un système qui tente de prouver philosophiquement que ce que vous pensiez en tant que croyant était vrai et communicable à tous les hommes? N'y a-t-il pas là une sorte d'apologétique larvée?*

– Je ne crois pas. Personnellement, je n'aime pas du tout l'apologétique. Et facilement je dirais que l'âge apologétique, qui a caractérisé le début de ce siècle, est aujourd'hui complètement dépassé, et que si on prenait encore un langage apologétique aujourd'hui, ce serait désastreux. Les jeunes n'aiment pas du tout l'apologé-

tique, et ils la « flairent » très vite. Ils sentent tout de suite si on a un langage direct avec eux, si on parle à leur cœur, à leur intelligence, sans rien cacher. Je n'ai jamais caché que j'étais chrétien; c'est pour cela que porter l'habit ne me gêne pas du tout, au contraire cela m'aide parce qu'ainsi je n'ai pas besoin de tout le temps rappeler aux autres : « Je suis chrétien » – puisque cela se voit. Et avec eux j'essaie de réfléchir aux problèmes humains. Le souci apologétique a persisté jusqu'à la moitié de notre siècle, et existe encore chez beaucoup de chrétiens aujourd'hui. Mais ce qui me frappe, c'est que Jésus n'est pas un apologète. Jésus nous apparaît comme un être remarquablement intelligent et qui veut toujours chercher. N'y a-t-il pas, dans l'Évangile, des lieux où Jésus parle en philosophe? Cela m'intéresse beaucoup. On ne le voit peut-être pas dans Marc, Matthieu et Luc, mais on le voit dans saint Jean.

– À quel endroit?

– Jésus a un pouvoir merveilleux d'adaptation – je ne dis pas d'apologétique mais d'adaptation humaine : il sait à qui il parle, et il parle pour être compris. On le voit bien dans le dialogue avec la Samaritaine – c'est peut-être le lieu le plus éloquent à ce sujet. La Samaritaine (elle est digne d'être moderne!) lui dit d'emblée : « Un Juif ne parle pas à une Samaritaine [1]. » On voit tout à fait quelqu'un, aujourd'hui, vous dire ouvertement cela : « Un catholique, un chrétien, ne parle pas avec ces gens-là. » Jésus le sait. Cependant il veut éveiller en elle la curiosité, parce que c'est peut-être la curiosité qui l'a perdue. Et il éveille sa curiosité à l'égard de quelque chose qu'elle n'a pas compris. Jésus s'adapte à cette femme en lui demandant de lui donner à boire. À d'autres il parlera autrement, et il y a en particulier, dans l'Évangile de Jean, un passage où Jésus parle en philosophe. C'est un passage que j'ai toujours beaucoup aimé, mais dont je n'avais pas

1. Jn 4, 9.

saisi, jusqu'à il y a quelques années, qu'il avait cette portée philosophique. Maintenant cela me paraît clair : si on reprend tout le dialogue de Jésus avec Pilate, on voit qu'il parle en philosophe. Il dit notamment : « Je suis venu rendre témoignage à la vérité [2]. » Habituellement on interprète cette affirmation comme s'il s'agissait de la vie apostolique de Jésus ; mais s'il s'agissait de sa vie apostolique, Jésus dirait qu'il est venu témoigner qu'il est Fils de Dieu. Or, pour Pilate, qu'il soit Fils de Dieu, cela ne veut rien dire du tout. Aussi Jésus parle-t-il de l'autorité, du pouvoir [3], de la vérité. Et Pilate comprend très bien : « Qu'est-ce que la vérité [4] ? » Il ne faut pas oublier qu'à Rome, à ce moment-là, régnait la philosophie d'Epictète, la philosophie stoïcienne. Or la philosophie stoïcienne recherche la vérité, une vérité pratique. Epictète recherche une vérité pratique : comment être vrai, pratiquement, dans sa vie ? Jusqu'où pouvons-nous aller ? Le dialogue de Jésus avec Pilate pourrait s'intituler : « Jésus philosophe en face d'un homme de pouvoir ». Jésus ne va pas, face à Pilate, exercer son autorité spirituelle – Pilate ne comprendrait pas. Encore moins une autorité temporelle, car c'est en dehors de sa perspective. Mais parler de la vérité, oui, il le peut, et il parle ce langage, extrêmement net et précis, à propos de l'autorité de Pilate.

Quand il parle à Nicodème [5], Jésus parle en théologien. S'adapter ainsi, est-ce de l'apologétique ? Pas du tout. Être attentif à l'expérience de celui à qui on parle, à sa manière de recevoir les choses, ce n'est pas du tout de l'apologétique. C'est entrer avec lui dans le jeu et désirer faire naître un lien d'amitié – alors que, quand on fait de l'apologétique, on n'attire aucune amitié. On fait tout le contraire, car on cherche à convaincre, et donc on ramène à soi. Vis-à-vis des jeunes, c'est pire que tout. Dès qu'un jeune s'en aperçoit, il tourne le dos. Au contraire, si on lui montre qu'on s'intéresse à lui et qu'on désire cheminer

2. Jn 18, 37.
3. Jn 19, 11.
4. Jn 18, 38.
5. Jn 3.

avec lui, être tout proche de lui, alors il écoute, il s'intéresse. Jésus fait cela. Il n'hésite jamais à dire ouvertement d'où il vient et ce qu'il est, mais dans sa vie apostolique il a une étonnante capacité de se faire tout proche de celui qui l'écoute.

Si je regarde attentivement saint Jean, je vois qu'il y a chez le chrétien place pour un philosophe. Et pour moi le concile Vatican II a été le signe que l'Église demandait cela, puisque Vatican II nous demande l'ouverture au monde. Je ne peux pas comprendre l'ouverture au monde sans la philosophie, c'est-à-dire sans la compréhension de l'homme. Et une compréhension de l'homme au très grand sens, pas un système! Car dans un système on retrouve l'apologétique – on plaide pour son système. Mais on n'a pas à plaider pour un système : on cherche la vérité, et on la recherche partout. On la possède plus ou moins, ou plutôt on est plus ou moins possédé par elle – mais cela, c'est une autre question. Si on cherche la vérité, le problème important est de savoir si celui avec qui on parle s'intéresse à ce qu'on dit. Ayant enseigné toute ma vie, je peux le dire, et je le redirai sans doute : je ne demande jamais à un étudiant : « Est-ce que vous comprenez? » Je lui demande : « Est-ce que les cours vous intéressent? » Ceux qui disent non peuvent s'en aller. À ceux qui me répondent : « J'ai de la peine à saisir, mais cela m'intéresse beaucoup », je dis : « Très bien, continuez. »

– *Donc, ce qui intéresse le philosophe, c'est l'homme?*

– Oui, c'est l'homme existant, dans toutes ses dimensions, singulières et universelles. Et ce qui intéresse le chrétien, c'est quoi? C'est l'homme capable d'être racheté par le Christ, appelé par lui à la vocation de fils bien-aimé du Père. L'affirmation de Jean Paul II au début de son pontificat – « L'homme est la route de l'Église [6] » – a scandalisé certains. En réalité, il ne peut pas en être autre-

6. Encyclique *Redemptor hominis*, 14. Cf. Enc. *Dominum et vivificantem*, n^os^ 58 et 67 début.

ment, puisque le mystère de l'Incarnation est en vue de la Rédemption. Jésus est donc venu pour sauver l'homme, et pour nous montrer qu'il avait sur l'homme un regard plus pénétrant, plus humain que n'importe quel autre homme. Là-dessus, il est imbattable. Et quand on lit l'Évangile de Jean dans cette perspective-là, on voit que c'est l'Évangile à la fois le plus philosophique et le plus mystique. Il y a un regard de Jésus sur l'homme qui reste humain. Évidemment, il y a aussi autre chose; je ne réduis pas l'Évangile de Jean à la philosophie. Mais je dis que je vois dans l'Évangile de Jean la possibilité, pour le chrétien, de parler en pur philosophe.

– Vous êtes chrétien, vous êtes philosophe, mais vous vous défendez de faire une « philosophie chrétienne ». Pouvez-vous expliquer cela?

– La philosophie chrétienne est encore une apologétique. Notre culture est chrétienne, oui; mais qu'est-ce que cela veut dire? Les chrétiens ont construit des cathédrales; mais si ces cathédrales deviennent des musées? La cathédrale n'a pas été construite pour être un musée, elle a été construite pour être la maison où on prie, où on vient rencontrer Dieu. La culture chrétienne, aujourd'hui, est constamment détournée de sa vraie finalité.

Je suis chrétien avant tout, c'est-à-dire disciple du Christ, et je cherche à l'aimer; mais étant disciple du Christ aujourd'hui, et étant dominicain – la vocation du dominicain, c'est simple : c'est la vérité (la devise de l'Ordre est : *Veritas*) –, ayant aimé prodigieusement cette vocation et continuant de l'aimer, j'essaie de comprendre la vérité à tous les niveaux, sans en exclure aucun. Parce que si on commence à exclure un niveau de vérité, on n'est plus à la recherche de la vérité, on est exclusif, et très vite on devient l'homme d'un parti, ce qui est l'inverse de la recherche de la vérité.

Cette recherche de la vérité à tous les niveaux est très

difficile à maintenir dans sa vie; mais c'est merveilleux, parce qu'il y a une ouverture constante à cette recherche. J'allais presque dire qu'il y a comme une tentation de curiosité : quand on voit des hommes qui, de fait, ont une culture totalement différente de la nôtre et qui sont des hommes comme nous, on voudrait les connaître, et les connaître vraiment, c'est-à-dire sans du tout se camoufler, parce que c'est l'*homme* qu'on rencontre. L'homme ne s'effarouche pas d'en rencontrer un autre qui dit tout simplement ce qu'il est. Quand je rencontre un homme, je voudrais savoir s'il est marié ou pas, s'il a des enfants, car cela change tout (ou du moins beaucoup). Un marxiste qui a des enfants parle un tout autre langage qu'un marxiste qui n'en a pas. Quelqu'un qui vit un véritable amour, c'est tout à fait autre chose que quelqu'un qui n'en vit pas. Quelqu'un qui serait uniquement l'homme d'un système, l'homme d'une idéologie, c'est terrible. On se sent, face à lui comme devant un mur, parce que tout ce qui ne sera pas de son idéologie, il va l'exclure. Je dirais que même à l'intérieur de l'Église il y a des gens qui ont des idéologies; et ces gens qui ont des idéologies à l'intérieur de l'Église sont parfois beaucoup plus loin d'elle que d'autres.

– *Comment peut-on à la fois prétendre, en tant que chrétien, détenir une vérité ultime sur l'homme et sa finalité, et rechercher la vérité, le sens de la vie humaine, en tant que philosophe?*

– Je crois que c'est facile, si on respecte ce qu'est la foi. Saint Thomas a écrit un article merveilleux sur la nécessité de la foi [7]. Il ne dit pas du tout que la foi est nécessaire pour connaître l'homme, ni pour connaître l'univers, le monde, ni pour connaître ce qu'est la famille. Non. Si la foi est nécessaire, c'est parce que je suis orienté vers la vision béatifique. Cela, c'est clair. Si je veux parler de la vision béatifique, la foi m'est nécessaire; je ne pourrai pas

7 Voir *Somme théologique*. II-II. q. 2. a. 3; cf. I, q. 1, a. 1.

en dire grand-chose du point de vue philosophique. Mais si je veux parler de l'homme, je cherche d'abord à comprendre ce qu'est l'homme, et ensuite je verrai si ma foi me donne d'autres certitudes. Et si la foi me donne d'autres certitudes, ce sera dans un autre domaine; ce ne sera pas dans le domaine humain, mais dans le domaine surnaturel, c'est-à-dire le domaine de ce qui est orienté directement vers la vision béatifique.

C'est donc à cause de la vision béatifique que j'ai besoin de la foi. Mais je suis tout à fait d'accord pour dire aussi que si la foi me conduit vers un sommet extrêmement élevé et vertical (c'est très haut, la vision béatifique!), et éclaire tout par le sommet, elle ne donne aucune connaissance philosophique, donc aucune connaissance typiquement humaine. Or, pour pouvoir dialoguer avec un homme, il faut être humain, il faut pouvoir être proche de lui du point de vue humain. Si j'ai affaire à un savant, j'essaie de savoir un peu ce qu'est la science et de comprendre ce qui peut l'intéresser. Mais cela ne me gêne absolument pas, parce que les certitudes que me donne la foi se situent dans un domaine que le philosophe ne peut pas atteindre. Là où le philosophe ne peut pas atteindre, là la foi me donne des certitudes. Mais ces certitudes ne sont pas des évidences : j'y *crois*, j'y adhère dans l'obscurité, par et dans l'amour. Ces vérités sont certaines pour le croyant (le chrétien), mais elles restent obscures, elles n'ont aucune évidence pour lui durant son pèlerinage terrestre. Cependant il a la certitude qu'un jour cette obscurité disparaîtra pour laisser la place à une vision béatifiante des mystères révélés.

Si, parmi ces vérités révélées, certaines peuvent être découvertes dans une recherche connaturelle à mon intelligence humaine (l'exister d'un Dieu Créateur), l'homme croyant, le chrétien, n'en peut être que très heureux, puisque cela fait partie de ces vérités révélées. L'Écriture ne cesse de nous rappeler que notre intelligence humaine, à partir des réalités visibles, peut découvrir la réalité invi-

sible [8]. N'est-ce pas proprement la question de la vitalité de notre intelligence? Tout ce que notre intelligence peut découvrir par elle-même, elle *doit* le découvrir par elle-même, même si elle l'a reçu antérieurement par une voie toute gratuite, celle de la Révélation. La foi chrétienne – et c'est peut-être son caractère tout à fait propre, si je la compare à d'autres croyances – respecte et aime tout ce que l'intelligence humaine est capable de découvrir par elle-même. La foi chrétienne n'éveille-t-elle pas en nous une recherche authentique de la vérité, aussi bien dans l'ordre de la Révélation que dans l'ordre philosophique?

– *Pourtant on voit beaucoup de croyants qui croient avoir réponse à tout par leur foi.*

– Ils sont peut-être des croyants, mais pas d'excellents croyants, car leur foi n'éveille pas assez leur intelligence à la recherche de la vérité. Ne pourrait-on pas dire que leur foi manque de vigueur? Si, de fait, ils avaient un peu plus de curiosité, un peu plus d'avidité et d'éveil intellectuel, ils ne pourraient pas dire cela. Je comprends très bien qu'on puisse interroger l'Écriture en se posant la question (si j'en avais le temps je le ferais) : Quelle est l'anthropologie révélée dans l'Écriture? Si j'en avais le temps, je lirais la Bible en tant que philosophe, cela me passionnerait. Je le fais du reste de temps en temps; je l'ai fait pour saint Jean, et cela me passionne. Mais en faisant cela, je sais très bien que j'ai une lecture de l'Écriture à mon niveau horizontal. Même si cet horizontal est très élevé, il reste horizontal. Alors que lire l'Écriture en croyant est tout autre chose, et si on ne le fait pas on ramène la foi à la philosophie, on ramène la théologie à la philosophie; tandis que si on maintient cette distinction-là, il n'y a pas de danger.

8. Sag. 13, 5; Ro 1, 20. Nous renvoyons ici au relevé qui a été fait des principaux textes de l'Écriture dans *De l'être à Dieu*. Topique historique II (Philosophie et foi), pp. 822 sq. On trouvera les références des ouvrages du P. Philippe dans la liste « Du même auteur », et celles des articles dans la bibliographie donnée à la fin de ce volume (note de l'éditeur).

– Il y a plusieurs étages qu'il faut bien distinguer? Il y a votre pensée philosophique, votre pensée théologique, et puis il y a la vie spirituelle?

– D'accord, mais il y a l'unité qui est l'homme. Puisque vous prenez cette comparaison, prenons-la, mais ne parlons pas d'« étages », parlons de « niveaux ». Il y a aujourd'hui quelque chose de très simple qui fait bien sentir cela : les vols d'avions se font à des niveaux différents. C'est la meilleure des comparaisons. Quand vous êtes à tel niveau et que vous regardez le paysage, puis quand vous êtes à tel autre niveau et que vous regardez le même paysage, est-ce gênant? Pas du tout.

– Oui, mais on peut dire : est-ce nécessaire, pour l'aviateur qui voit toute la montagne d'en haut, de remonter vers le sommet en partant du bas et en se fatiguant, comme le philosophe?

– Je crois que l'aviateur qui voit d'en haut aura un désir intense de prendre cette montagne par en bas et de la voir sous cet angle. Parce que cela ne supprime rien du tout!

– C'est un peu ce que vous avez fait. Vous avez la foi, vous êtes théologien, et vous avez cherché à être philosophe toute votre vie. Pourriez-vous me donner une définition du philosophe?

– Il n'y en a pas. La meilleure définition du philosophe, à mon sens, celle à laquelle je reviens toujours, c'est celle de Péguy, qui n'était pas un philosophe. C'est la meilleure, non pas d'une manière absolue, mais en ce sens qu'elle est la plus compréhensible pour les gens. Péguy nous dit, à sa manière, qu'il n'y a que deux espèces de personnes, les gens qui descendent le fleuve et ceux qui remontent à la source; et c'est comme cela qu'il distingue

les philosophes des non-philosophes. Quantité de personnes descendent le fleuve, et c'est facile : les morts aussi descendent le fleuve, et même leurs cadavres descendent le fleuve plus vite que les autres (à la course dans la descente, soyons donc cadavres!). On fait comme tout le monde, on descend le fleuve. Quand je demande à quelqu'un : « Pourquoi faites-vous cela? » et qu'il me répond : « C'est à la mode aujourd'hui, tout le monde fait cela », je lui dis : « Alors, vous descendez le fleuve? Soyez cadavre, cela ira plus vite. C'est-à-dire ne réfléchissez plus, descendez, faites comme tout le monde et puis c'est tout. » Certains, au contraire, veulent remonter à la source. Et Péguy ajoute : c'est difficile, de remonter à la source, c'est pénible, et il faut accepter d'être seul. C'est très juste. Péguy ne donne pas là une définition, mais décrit une attitude intérieure qui consiste à chercher la vérité. Pour moi, c'est cela, le philosophe : c'est celui qui cherche éperdument la vérité. Non pas pour la posséder, mais pour être possédé par elle, pour être pris par elle. C'est pour cela que je définirais assez bien le philosophe comme celui qui lutte contre *tous* les a priori : politique, moral, bref tous les a priori qu'on peut avoir, et on en a des quantités, et il y en aura tout le temps. Il faut lutter contre cela pour être capable d'être en face d'un autre homme, d'être en face d'un ami, en face d'un saint, en face de la nature, d'une petite violette. J'ai beaucoup aimé un grand peintre qui me disait : « Le peintre, c'est celui qui sait regarder une pomme comme s'il n'en avait jamais vu. » J'avais envie de lui dire : cela, c'est le philosophe!

– *La philosophie implique avant tout une purification de l'intelligence?*

– Oui, une purification de l'intelligence, pour essayer de comprendre les choses en profondeur – Péguy dit : à la source; mais « en profondeur », c'est bien « à la source ». Ce n'est pas regarder comme tout le monde regarde. Tout le monde, en effet, regarde la réalité, ou du moins croit la

regarder; mais très souvent on confond ce qu'il y a de profond dans la réalité, dans telle réalité, et ce qui est visible, les apparences. C'est pour cela que le philosophe pourra dire – comme l'a fait Merleau-Ponty à la fin de sa vie – que la philosophie cherche, à travers le visible, à saisir l'invisible. C'est très beau, cette définition; elle rejoint ce qui est dit à propos de la foi de Moïse : « Comme s'il voyait l'invisible, il tint ferme [9]. » Le croyant est mis en présence de l'invisible à travers le visible. Le philosophe est celui qui essaiera de creuser toujours plus loin pour découvrir la vérité des réalités, de telle réalité, et surtout de l'homme.

– La question fondamentale du philosophe n'est-elle pas : Qu'est-ce que l'homme?

– Oui, qu'est-ce que l'homme? Et le philosophe essaie de saisir la vérité de l'homme, et les capacités de l'homme en face de cette vérité, et à saisir la finalité de l'homme : ce pour quoi l'homme existe. Voilà ce qui me semble être capital. C'est cela qui permettrait de qualifier la profondeur d'une philosophie. Si une philosophie reste uniquement au niveau du langage humain – cela existe aujourd'hui, hélas –, cela ne va pas très loin. Si une philosophie reste uniquement au niveau logique, cela ne va pas très loin non plus. Si une philosophie commence à connaître l'artiste, c'est déjà bien (il y a des artistes qui sont des génies). Si le philosophe atteint le savant, c'est bien aussi. Et ainsi de suite. Et si le philosophe s'intéresse aux mystiques, comme l'a fait Bergson, il atteint une plus grande profondeur de l'homme.

– Vous devez vous sentir aujourd'hui un philosophe bien marginal, car la plupart des philosophes contemporains disent qu'il ne sert plus à rien de chercher ce qu'est l'homme. Depuis Rousseau on ne parle plus de nature humaine, ni de finalité. Ce type de recherche n'intéresse

9. He 11, 27.

plus les philosophes parce qu'elle leur paraît vaine. C'est une recherche qui intéressait les Anciens, dira-t-on.

– Elle n'est plus sur le marché, c'est vrai, je suis d'accord. Mais être sur le marché n'est pas un critère pour la philosophie. Cela m'est égal. C'est le critère pour un éditeur, pour un libraire; mais ce n'est pas un critère philosophique. Il y a eu des moments où on a été en présence de cela – je pense aux sophistes. Beaucoup de modernes aiment les sophistes, et cela se comprend. Comme le disait Aristote, « le semblable va à son semblable, le choucas au choucas [10] ». Si on est sophiste aujourd'hui, on est sûr d'avoir du succès, parce que les sophistes ont du succès et puis... cela rapporte de l'argent.

– *Qu'entendez-vous exactement par « sophiste »?*

– Le sophiste est celui qui cherche à plaire et à récolter de l'argent. Il cherche à prendre les gens en leur plaisant et en leur donnant quelques petits trucs, quelques petites recettes pour bien parler, pour arriver à attirer le public. Ce n'est plus la recherche de la vérité, c'est de l'ordre de l'efficacité. Si la philosophie est de l'ordre de l'efficacité, alors soyons sophistes! Mais comme on est loin, alors, de ce que disait Péguy. On descend le fleuve, on est efficace avec tous les gens qui sont efficaces, et on se sert du langage pour être efficace. Le langage peut avoir une très grande force de persuasion, surtout si, au-dedans de soi-même, on a une très grande force de persuasion. Quelqu'un me disait un jour : « Ce sont des hommes comme vous qu'il nous faut, parce que vous avez une conviction, vous êtes convaincu. » Oui, je suis convaincu, mais je ne cherche pas à convaincre. La seule chose que je cherche, c'est à rappeler à ceux qui m'écoutent le petit sentier qui conduit à la vérité. Alors que le sophiste cherche à convaincre, et avec des visées politiques.

Ce que nous vivons aujourd'hui n'est donc pas drôle

10. *Éthique à Nicomaque*, VIII, 2, 1155 a 33.

pour un philosophe qui essaie de chercher la vérité. Mais partout, dans toute la philosophie contemporaine, il y a encore des miettes de vérité; et ces miettes de vérité, on cherche à les reconnaître. Si on est vraiment un philosophe de la réalité, de l'homme, on sait que le mal absolu ne peut pas exister, et donc que l'erreur absolue n'existe pas non plus. Ainsi, chez tout philosophe ami de la sagesse, si loin soit-il de la vérité, il y aura toujours quelque chose par où on pourra le rejoindre – je ne dis pas : rejoindre les thèses qu'il soutient, parce que cela, c'est quelquefois très difficile, mais rejoindre le philosophe lui-même dans sa propre recherche de vérité. Car l'homme qui ne cherche en rien la vérité ne peut être un ami de la sagesse.

– Ne pensez-vous pas que ce sont surtout les sciences humaines qui cherchent aujourd'hui à comprendre ce qu'est l'homme, à travers diverses dimensions? Quelle est, selon vous, la différence entre la philosophie et les sciences humaines? Les sciences humaines n'ont-elles pas remplacé la philosophie, au sens où vous l'entendez?

– Certains le pensent. Ils pensent, notamment, que la psychologie a supplanté la recherche philosophique des passions, la recherche de l'affectivité, de l'amour. Personnellement je ne le pense pas du tout. Je sais qu'il est difficile d'arriver à leur faire comprendre cela.

Je vous donne un exemple. Je faisais un jour en Suisse une conférence sur l'amour – c'est un sujet que j'aime à traiter. Là je le traitais du point de vue de l'amour divin, mais pour parler de l'amour divin on est obligé de parler de *ce qu'est* l'amour. Je ne savais pas de qui se composait mon auditoire. Il y avait deux rangées de religieuses, et là je savais à qui je m'adressais ! Mais derrière elles il y avait des laïcs, environ deux cents personnes. Le public écoutait bien. Pris par le sujet, j'ai dit cette phrase, que je dis de temps en temps parce que cela réveille : « La psychologie tourne autour du problème foncier de l'amour sans dire ce

qu'est l'amour, et elle ne peut pas le dire. » Et j'ai essayé de montrer que le psychologue regarde avant tout le point de vue du conditionnement mais que, par sa méthode psychologique – dont il est féru –, il ne peut pas atteindre ce qu'est la vraie finalité de l'homme. Il étudie le conditionnement, et là il dit des choses extrêmement intéressantes; mais dans la mesure où il ne regarde pas la finalité de l'homme, le conditionnement perd son sens propre de conditionnement et devient tout simplement l'homme dans des situations multiples et diverses. Et on étudie l'homme dans ces situations. Mais l'homme n'est jamais dans une situation tragique s'il n'a pas de finalité! Supprimer la finalité, c'est supprimer le tragique. Le tragique, en effet, c'est lorsqu'on est en face de quelque chose qui nous saisit profondément parce que c'est notre finalité, et qu'on voit toutes les difficultés et toutes les luttes, et qu'on est prêt à abdiquer, et qu'on ne sait plus si on va encore tenir. Le psychologue étudie le conditionnement affectif.

Bref, je termine ma conférence et on vient me dire dans le creux de l'oreille : « Il y a quelqu'un qui est furieux de ce que vous avez dit! » – « Qui? » – « L'assistant de Piaget » (un des assistants de Piaget, en effet, était là). – « Qu'il n'hésite pas à venir me voir, s'il est furieux, plutôt que de murmurer derrière moi; ce sera beaucoup mieux, nous pourrons entamer un dialogue. » Le temps qu'on aille le chercher, on vient me dire : « Il est fiancé, et sa fiancée est là. » – « Alors, je suis sauvé » (sourires autour de moi). Le voyant arriver, je commence par lui dire : « Il paraît que vous êtes furieux? » – « Oui! Vous ne savez pas ce qu'est la psychologie. » Il arrive souvent qu'on me dise que je ne sais pas ce qu'est la psychologie, parce que je ne m'y arrête pas trop. Ce qui m'intéresse, c'est la finalité. Cependant la psychologie m'intéresse! Mais, pour moi, la psychologie, c'est vivre avec des hommes, et cela m'intéresse beaucoup plus que de chercher dans des bouquins, parce que c'est ce contact humain qui me semble important à garder tout le temps. Et comme je suis plongé dans

un milieu de jeunes, et de jeunes qui ont confiance, je crois que je fais de la psychologie du matin jusqu'au soir, mais pas d'une façon livresque : je garde le contact, et j'essaie de comprendre, et j'essaie de rappeler la finalité.

Je dis donc à ce jeune homme : « Il paraît que votre fiancée est là. Vous êtes fiancé? » – « Oui. » – « Je serais très heureux de la saluer. » Elle s'approche, je la salue, puis, en face d'elle, je dis à son fiancé : « Écoutez, entre nous, je vais vous poser une question délicate, mais puisque je vous parle franchement, je vous demande de me répondre franchement. Vos études psychologiques vous ont-elles beaucoup aidé à connaître votre fiancée et à l'aimer? » Alors il l'a regardée (il y a eu entre eux deux un éclair de regard qui était authentique, vrai) et il m'a répondu : « Absolument pas! » Et j'ai repris : « Vous voyez? C'est bien ce que j'avais dit? » C'en était la preuve. Évidemment, s'il n'avait plus aimé, s'il avait été au désespoir, alors, à ce moment-là, n'aimant plus et étant replié sur lui, le psychologue en lui aurait pu régner. Mais le vivant pleinement vivant, c'est tout à fait différent : il aime, il découvre l'amour.

– *S'il avait été philosophe, est-ce que ça l'aurait aidé d'une manière ou d'une autre?*

– Je crois que ça lui aurait donné une lucidité plus grande sur son amour. Le philosophe ne s'arrête pas aux conclusions et ne les utilise pas non plus, puisque, en tant que conclusions, elles ne sont plus une réalité existante me permettant de découvrir la finalité de l'homme, son bien personnel, capable d'éveiller en lui un véritable amour. En ce qui me concerne, mon intelligence m'a toujours beaucoup aidé à connaître les hommes, et peut-être encore plus les femmes. Pourquoi? parce que l'intelligence fait connaître *l'autre* dans ce qu'il a de propre et de plus profond : sa personne. Un homme, on croit toujours (quand on est soi-même un homme) qu'on le connaît un peu, parce qu'on se connaît soi-même; mais une femme, c'est

plus difficile et c'est plus délicat. Un homme qui projette sur une femme ce qu'il a découvert en lui se trompe toujours. L'intelligence permet de discerner la séduction (qui relève de la beauté, et tout spécialement de la beauté féminine) de la véritable attraction qui relève du bien. Si la raison (qui raisonne) ne sert à rien pour l'éclosion et la croissance de l'amour, l'intelligence comme intelligence, au contraire, me permet de découvrir la véritable bonté d'une personne humaine.

– D'une manière générale, vous distingueriez la recherche philosophique de celle des sciences humaines, en ce que les sciences humaines regardent davantage le conditionnement de l'homme, sans s'intéresser à sa finalité?

– Oui, c'est cela. Mais en comprenant bien que le conditionnement prend une valeur énorme quand vous êtes dans la maladie, quand vous êtes replié sur vous-même. Nous sommes tous comme cela : quand on est fatigué on se replie sur soi, et dès qu'il y a repliement sur soi on vit beaucoup plus dans le conditionnement et on revient indéfiniment sur ce qu'on a fait, on tombe dans le scrupule, on se dit : « Mais qu'est-ce que j'ai fait? J'ai fait une bêtise. Pourquoi ai-je fait cela? » Et ainsi de suite. Et on essaie d'éclairer tout cela. Mais je dirais tout simplement : Peut-on guérir le malade si on ne connaît pas le bien-portant? Si je ne connais pas l'homme dans la perspective d'une philosophie réaliste qui veut connaître l'homme jusqu'au bout, le plus possible, je ne peux pas connaître le malade. C'est par le vivant qu'on éclaire le malade. Il est vrai aussi qu'il y a des maladies, surtout psychologiques, des ruptures, qui éclairent profondément ce qu'est l'homme – j'allais dire : comme des crevasses en montagne. Quand vous êtes dans la neige fondue, c'est affolant, vous ne voyez plus rien. Mais quand vous êtes devant une crevasse, c'est autre chose. Il y a dans la vie des choses devant lesquelles on ne sait plus vraiment quoi

faire, et là le psychologue peut aider. Parce que le philosophe, s'il n'est pas assez psychologue, risque à ce moment-là d'affirmer peut-être trop l'exigence de la finalité.

– Vous parlez beaucoup de la distinction entre conditionnement et finalité. Pourriez-vous préciser davantage le sens précis que vous donnez à ces deux termes?

– Pour moi, c'est une clef philosophique, et une clef extrêmement importante. Il n'est pas toujours facile de bien voir cela dans le concret, mais c'est très important.

Puisque la finalité est plus intelligible que le conditionnement, c'est donc par la finalité qu'on peut comprendre ce qu'est le conditionnement. Seul celui qui a saisi un peu ce qu'est la finalité peut saisir le conditionnement. J'ai saisi cela merveilleusement chez l'artiste. L'artiste, en effet, est celui qui me fait le mieux comprendre ce qu'est la psychologie. Parce que les artistes, ordinairement, sont des hommes qui ont une certaine grandeur et qui ont une psychologie assez développée, un sens du drame. C'est beau de voir cela chez les artistes. C'est donc chez eux qu'on comprend le mieux la distinction que vous me demandez de préciser. Du reste, c'est là qu'on saisit le premier moment de la finalité. Quelle est la finalité de l'artiste? Demandez à un artiste : « Vous êtes artiste pour faire quoi? » Il vous répondra : « Je suis artiste pour faire une œuvre; je porte cette œuvre en moi et il faut que je la réalise. » Il porte en lui certaines idées, certains projets, et il veut les réaliser. Sa finalité, c'est quoi? C'est l'œuvre. Là je saisis tout de suite ce qu'est la finalité. C'est une finalité très particulière, mais c'est celle qui est la plus manifeste. De sorte que dans le monde d'aujourd'hui, c'est toujours par là qu'on doit prendre le petit sentier de la finalité; parce que personne ne nie que l'artiste est fait pour réaliser une œuvre. Et un artiste qui ne réalise que des croûtes, et qui dit avoir des

idées merveilleuses, est un pauvre artiste! Il vaudrait mieux qu'il change de métier.

Je me souviens... c'est un peu méchant de dire cela, mais c'était la comparaison qu'on faisait entre Sartre et Gabriel Marcel. Il fallait entendre Gabriel Marcel parler de son théâtre, et surtout du théâtre de Sartre. Le pauvre Gabriel Marcel était dépité de voir que le théâtre de Sartre suscitait beaucoup d'intérêt et se jouait, tandis que le sien, pas du tout! Et parce que l'un (le sien) était édifiant et que l'autre ne l'était pas précisément, il ne comprenait absolument pas. C'était très curieux d'entendre cela, parce qu'il s'agissait de deux philosophes et dans un domaine qui n'était pas directement le leur.

Un artiste qui écrit des pièces, c'est pour qu'elles soient jouées. Il faut voir de vrais artistes, quand ils ont écrit une pièce parce qu'ils ont été possédés par elle (et qu'ils ont peut-être mis toute une année pour l'écrire) : dans quel désarroi ne sont-ils pas quand ils voient que cette pièce ne peut pas être jouée! C'est extraordinaire de voir cela, parce que là on voit très bien que la pièce est faite pour être jouée. L'œuvre théâtrale est faite pour qu'on en use, pour être interprétée. Que deviendrait un peintre qui ne pourrait jamais faire d'exposition, qui entasserait ses tableaux, un peu comme Rouault au point de départ? Rouault entassait, mais à un moment donné, estimant que tout cela ne signifiait rien, il s'est mis à brûler tous ses tableaux. Et il m'a dit, à moi personnellement : « On dira un jour que Rouault est sadique : il a brûlé ses enfants! Eh bien, je ne suis pas sadique, mais je brûle tout cela parce que cela ne me plaît plus! » L'artiste est maître de son œuvre et il a le droit de brûler son œuvre si elle ne lui plaît plus. Elle lui appartient. C'est très intéressant parce que cela montre que la fin à laquelle l'artiste tend et qu'il saisit n'est pas une fin absolue. Si c'était une fin absolue, cela ne lui appartiendrait pas, il serait « tendu vers ». Les très grands artistes sont comme cela : dès qu'ils ont terminé une œuvre, ils n'osent presque plus la regarder, parce qu'elle ne réalise pas jusqu'au bout ce qu'ils ont

porté. Et ils repartent dans un autre sens, exprès, et quelquefois dans un sens diamétralement opposé.

– Dans le cas de l'artiste, la finalité provient de l'homme lui-même?

– Oui, ici la finalité provient de l'homme lui-même, de son idée. L'artiste est possédé par son inspiration, et cette inspiration le conduit à une œuvre. Il est possédé par l'œuvre; mais, comme vous le suggérez, ce n'est pas une véritable fin, parce que cette fin n'est pas plus grande que lui. En tant qu'artiste il possède une inspiration, une idée, et cette idée est plus grande que l'œuvre qu'il réalise. Et il mesure la valeur de l'œuvre en fonction de ce qu'il porte en lui.

S'il est un petit artiste, il mesurera l'œuvre... en fonction de la vente! Picasso avait bien compris cela; il savait très bien que certaines œuvres n'avaient aucune espèce d'importance : c'était vendu. Et celles qui l'intéressaient, ils les gardaient pour lui, parce qu'elles étaient conformes à son idée.

On est donc ici, avec l'œuvre d'art, en présence d'une première fin. Prenons un autre exemple, dans l'amour d'amitié...

– Qu'entendez-vous au juste par « amour d'amitié »?

– Je tiens beaucoup à cette expression (qu'on trouve chez saint Thomas [11]). C'est l'équivalent de la *philia* grecque [12]. Le mot « amitié », aujourd'hui, est devenu tellement vague et commun! Il peut aussi bien vouloir dire « camaraderie »... L'amour d'amitié est un amour personnel, un amour parfait. Un livre paru il y a quelques années opposait amitié et amour, et montrait que l'amour n'est pas l'amitié. On fait constamment cette opposition, et c'est quelque chose que je trouve très grave. C'est pour

11. Voir notamment *Somme théologique*, I-II, q. 26, a. 4; II-II, q. 23, a. 1.
12. Voir *De l'amour*, pp. 57 sq.

cela que je crois que le philosophe doit coûte que coûte maintenir certains mots, et ne pas faire de concessions. Il n'a qu'à expliquer le sens des termes qu'il emploie.

J'ai dit que l'amour d'amitié, ou l'amitié tout court quand elle est vraie et personnelle, est un amour parfait. Ce n'est pas un amour second. Il y a en effet des amitiés qui sont utilitaires – on connaît cela dans le monde, par exemple pour les examens. C'est très important, pour les examens, d'être ami avec quelqu'un! C'est une amitié utilitaire : le fort en thème s'allie au fort en version et inversement, donnant-donnant, et on s'entend tant qu'il y a cette complémentarité et cette utilité. C'est l'amitié qui peut exister chez les voleurs, les brigands. Cela existe encore aujourd'hui, aussi dans le monde de l'entreprise! « Tu es mon ami, cela va augmenter ma personnalité. » On met cela sur sa carte de visite : « Je suis l'ami d'Untel et Untel », cela permet d'avoir le bras long.

Il y a aussi des amitiés de plaisir : j'aime l'autre parce qu'il me procure une jouissance, ceci à tous les niveaux. Epicure distinguait cela admirablement. Il y a en effet une jouissance qui est très spirituelle : on aime discuter ensemble, raffiner la discussion, et on va très loin, et on est satisfait de voir quelqu'un qui comprend et qui est plein d'humour... et puis on ironise, on ricane, on critique les gens... Il y aussi un amour plus sensible, affectif, surtout chez les jeunes : ils sont heureux de se rencontrer, surtout s'ils ne se sont pas vus depuis longtemps. Alors on prend un repas ensemble : l'amour d'amitié autour d'une bonne bouteille, c'est merveilleux! La bouteille aidant, l'amitié augmente – ce qui montre bien qu'on est là au niveau d'une passion amicale, donc une passion, mais noble. J'aime mieux voir deux amis prendre ensemble un bon repas que de voir un gourmet attablé, seul, devant un menu extraordinaire et une bouteille du meilleur cru. C'est terrible! Dans l'autre cas, au moins, on « partage », comme on dit aujourd'hui, et on partage dans une amitié qui est vraie, honnête, simple. Il y a enfin des amitiés qui relèvent encore plus de la jouissance. Là je ne veux pas

m'étendre, puisque aujourd'hui on s'étend suffisamment dans ce domaine-là, tout le domaine de la sexualité et des échanges réciproques dans une certaine amitié.

Quand je parle d'« amour d'amitié » (pour le distinguer de l'amitié utilitaire et de l'amitié de jouissance), c'est pour tout de suite me placer au niveau d'une amitié personnelle, spirituelle. Quand je dis « spirituelle », je n'exclus pas le bon repas amical, car il n'y a rien de tel, pour être gourmet, que d'être spirituel, et à ce moment-là les repas prennent une physionomie très différente. La passion n'est donc pas exclue, mais elle est ennoblie, elle est dépassée. Il y a quelque chose de très grand, parce qu'on est lié dans un amour très profond, très intime et personnel. L'ami a choisi librement l'autre comme ami. Ils se sont choisis mutuellement dans cet amour d'amitié. Là, dans ce don mutuel, l'amour est très présent.

Ce qui est mystérieux – mystérieux au sens philosophique – c'est que je ne peux pas être à moi-même ma propre fin, mais je peux l'être pour un ami [13]. Il y a là un problème extraordinaire, qui est très présent à la fois dans la philosophie grecque et dans la philosophie contemporaine.

Finaliser, qu'est-ce que cela veut dire? Cela veut dire être la fin de quelqu'un, c'est-à-dire être son bien. Car je suis la « fin » de quelqu'un, je suis une fin pour quelqu'un, quand je suis son bien; c'est-à-dire que j'exerce sur lui une certaine attraction : je l'attire. Ce n'est pas la séduction. La séduction, on sait ce que c'est : on joue la séduction. La séduction est de l'ordre de la beauté, elle est d'ordre esthétique. Dans le sensible, dans l'imaginaire, on séduit quelqu'un. Attirer, c'est autre chose. C'est le bien qui attire; et le bien, quand il est *absolu*, finalise. Il y a un bien qui peut être le *moyen* de m'approcher de quelqu'un. Quand j'aime beaucoup quelqu'un que je ne connais pas encore, je suis attiré vers lui, et je ne sais pas pourquoi je

13. Voir *Quelques éléments de réflexion pour une philosophie éthique*, pp. 22 sq.; voir aussi : *L'amour de soi, obstacle ou moyen privilégié de la rencontre de l'autre?*

suis attiré ; je ne sais pas du tout si cette personne m'aime, si elle s'inquiète de moi – je n'en sais rien. Elle m'est très supérieure, ou du moins je la considère comme très supérieure à moi dans le domaine de l'intelligence, ou dans le domaine humain en général. Je vois d'autres personnes qui sont autour d'elle, j'aimerais bien être auprès d'elle, j'aimerais bien être son ami, parce que je l'aime ; mais je sais que je ne peux être l'ami de cet homme que si lui-même est attiré par moi. Parce que l'amour d'amitié sera justement cette rencontre de deux amours spirituels. On disait traditionnellement deux amours « de bienveillance », mais il faut bien comprendre cette vieille expression qui était tout à fait de mise au XVII^e^ siècle et qui, du reste, était déjà employée par les Grecs. Elle signifie qu'on veut du bien à un ami : on ne veut pas l'accaparer, on veut son bien, et on le respecte en tant que personne.

Cette personne ne peut nous attirer que dans la mesure où on la respecte, et où on la respecte profondément. À ce moment-là, puisqu'on la respecte et qu'elle nous attire, et que nous-mêmes, nous sommes pour cette même personne un bien qui l'attire, il y a la rencontre de deux amours spirituels qui se nouent. Lorsque la rencontre se fait, il y a quelque chose de très particulier, parce que l'attraction qu'on éprouve à l'égard de cette personne peut subitement acquérir une sorte de force, et une liberté : il n'y a plus cette tension de la recherche, il y a un peu de repos dans l'amour. Je sais que je suis aimé, alors je peux me reposer. Cela ne durera pas, parce que l'amour engendre l'amour, et je veux toujours aller plus loin ; mais il y aura tout de même un moment de repos. Et il y aura un moment de très grande joie, de savoir qu'on est aimé de quelqu'un qu'on aime. Il y a comme une éclosion. Quand je suis attiré par quelqu'un sans savoir si je l'attire, s'il m'aime, il y a un bourgeon, un bouton qui demande à devenir une fleur. Et c'est au moment où je sais que je l'attire et qu'il m'aime, que se fait l'éclosion, la première éclosion, qui augmentera progressivement.

L'amour d'amitié exige donc cette lucidité : on sait que

l'autre nous aime, et on sait qu'on l'aime, et qu'on l'aime pour lui-même en ce qu'il a de plus profond. Et on désire apporter, autant qu'on le peut, une joie à celui qui nous attire; on voudrait augmenter sa joie, augmenter son amour.

– *Est-ce en ce sens qu'on le finalise?*

– Oui, c'est en ce sens qu'on le finalise, qu'on est son bien. Qu'est-ce que le bien? On ne peut pas définir ce qu'est le bien; mais il y a cette description du bien qui est très belle : « Le bien est ce que tous désirent » [14]. L'amour, psychologiquement, se traduit dans le désir. Le psychologue peut parler du désir, qui nous conditionne, mais il ne peut pas parler de l'amour dans ce qu'il a de très profond. Le désir relève du conditionnement, c'est la *manière* particulière dont j'aime, dont je suis attiré; ce n'est pas l'attraction dans ce qu'elle a de plus profond, par où le cœur qui commence à aimer est tout entier pris. Là, c'est l'attraction de l'autre, de l'autre qui est mon bien et qui me finalise quand cette attraction s'impose à moi comme un absolu. Quand je suis attiré en vue de chercher quelque chose d'autre, alors ce n'est plus une fin, parce que c'est relatif à un autre. On voit tout de suite cela quand on est pris d'amour pour quelqu'un, et qu'il a des amis : si ses amis sont en même temps mes amis, je peux me servir d'eux pour être plus proche de lui, et pour savoir certaines choses que je ne sais pas, parce que l'ami de cette personne pourra lui poser des questions que moi je ne peux pas lui poser. Là, je *me sers* de quelqu'un; et dès que je me sers d'un bien, je peux certes continuer de le désirer, mais je ne peux pas l'aimer pleinement et totalement, ce n'est pas mon bien – ou ce n'est plus mon bien, s'il l'a été. Je supprime ce qui était un bien « fin », et il devient un bien relatif.

---

14. Cf. ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque* I, 1, 1094 a. 3; SAINT THOMAS, *Somme théol.*, I, q. 5, a. 1.

– D'une manière générale, qu'appelez-vous le conditionnement?

– J'ai essayé d'expliquer ce qu'est la finalité dans l'art et dans l'amitié – deux expériences qui sont deux « modèles » très importants. Le conditionnement, pour l'artiste, ce sera son travail. Il veut réaliser l'œuvre, eh bien, il travaille! et le travail, il sait très bien ce que c'est. Il sait que le travail le fatigue. Il sait que le travail nécessite des instruments, qui ne sont pas l'œuvre, mais son conditionnement. C'est très important, ce conditionnement; parce que s'il n'y a pas cela, je ne pourrai pas réaliser l'œuvre. Mais ce n'est pas l'œuvre. Si l'artiste s'arrête et qu'il dit : « L'œuvre, je ne m'en occupe pas; ce qui m'intéresse, c'est l'outil » alors, très bien : qu'il fasse la philosophie de l'outil! C'est la philosophie du conditionnement. Un outil me conditionne. La paire de lunettes que je mets sur mes yeux pour essayer de voir plus clair, cela me conditionne, ce n'est pas ma vue. Quand je suis très habitué à ma paire de lunettes, je ne m'en occupe même plus, j'oublie même, presque, que je la porte, tant j'y suis habitué; elle fait corps avec moi. Mais c'est en vue de voir! Le conditionnement sera toujours du côté des moyens. C'est pour cela que distinguer fin et moyens est capital. J'use d'un moyen. User d'un moyen, c'est un conditionnement; et cela me permet d'aller plus loin.

– Peut-on dire que le conditionnement répond à la question du « comment » et la finalité à celle du « en vue de quoi »?

– Tout à fait. C'est exactement cela. Je ne l'ai pas dit parce que je craignais que ce soit trop philosophique, mais c'est exactement cela. Celui qui ne recherche que le « comment » cherche comment réaliser telle ou telle chose; tandis que celui qui cherche la finalité cherche à aimer. Le « comment » est du côté de l'efficacité, tandis que la finalité est beaucoup plus du côté de l'intériorité.

– Ne peut-on pas dire que la science contemporaine, qui a influencé toutes les sciences humaines du XX^e siècle, cherche à répondre à la question du « comment » et non du « pourquoi » des choses et de l'homme?

– Tout à fait. Auguste Comte a joué un rôle là-dedans, en disant ouvertement que la recherche du « pourquoi » et de la finalité est réservée aux enfants, à l'âge infantile de l'humanité. Ce sont les enfants qui cherchent le « pourquoi ». Ils interrogent toujours : « Pourquoi ceci? », « pourquoi cela? » Au contraire la science positiviste cherche le « comment ». Parce que, par le « comment », je peux dominer, exercer un pouvoir; tandis que la recherche de la finalité me permet d'exercer une autorité, ce qui est tout autre chose. Il y a, là encore, une distinction extrêmement importante, qui est une application de celle du conditionnement et de la finalité, du « comment » et du « pourquoi ».

– Distinction entre quoi et quoi?

– Entre l'autorité et le pouvoir ou la domination. Le pouvoir est du côté du conditionnement. Le gendarme sait très bien ce que c'est que donner une amende, il est dans l'ordre du conditionnement. Et l'interrogation qu'il vous adresse regarde le conditionnement; il ne vous demande pas du tout quelle est votre finalité, jamais. Si votre réponse fait intervenir la finalité, cela le déroute... et quelquefois cela le met sur la véritable route! Parce qu'à ce moment-là, il s'intéresse aux personnes : « Ah, vous faites cela? » – « Oui, si je roule si vite, c'est parce que je dois absolument être à telle heure à tel endroit. » Voilà la finalité. Ce n'est pas le « comment ».

– Et l'autorité?

– L'autorité est toujours un service en vue de la finalité. On aide quelqu'un en vue de la finalité. Prenons

l'exemple de celui qui enseigne. J'en ai fait l'expérience longuement et cela m'a permis de saisir exactement ce que c'est qu'enseigner. Et j'aimais, chaque année, montrer la différence entre le pion (celui qui surveille), le professeur qui se limite à communiquer ce qu'il connaît parce qu'il aime communiquer ce qu'il connaît, et celui qui enseigne dans le but de permettre à ceux qui l'écoutent d'être un peu plus intelligents. Je connais un lieu où on faisait la distinction entre deux types de professeurs : ceux qui aiment leurs cours et ceux qui aiment leurs étudiants. Ceux qui aiment leurs cours restent dans l'ordre du conditionnement. Ce n'est pas une finalité, d'aimer ses cours; c'est peut-être très important, mais ce n'est pas une finalité. Celui qui aime les étudiants, c'est différent! Cela lui permettra de communiquer sa science.

– Si on en revient à la question de la philosophie, il semble que, pour vous, la question fondamentale du philosophe soit plus le « pourquoi » que le « comment ». Alors que les sciences humaines aujourd'hui s'intéressent plus au conditionnement de l'homme.

– Tout à fait. Et là, il y a parfois un dialogue de sourds entre le philosophe et les positivistes, c'est-à-dire ceux qui ne cherchent que le « comment » et qui *nient* automatiquement tous les « pourquoi ». Quand je suis en face d'un marxiste, mais vraiment marxiste – un intellectuel marxiste –, je l'interroge toujours sur le but de sa vie et, comme je vous le disais précédemment, j'essaie de voir s'il est marié ou pas, s'il aime son épouse, s'il aime ses enfants. Et je lui dis : « Votre philosophie marxiste, que vous dit-elle là-dessus? » Je sais que cela les agace prodigieusement, mais je veux justement leur montrer les limites du « comment ». Toute dialectique, même la plus grande, est de l'ordre du « comment », et la finalité y est absorbée par le « comment ».

Chapitre II

REDÉCOUVERTE D'ARISTOTE

– Comment, dans votre formation philosophique ou au début de votre carrière d'enseignant, en êtes-vous venu à vous poser cette question de la finalité?

– Avant d'entrer dans l'Ordre de Saint Dominique, la seule chose que j'aimais c'était les mathématiques. Je ne savais pas ce qu'était la philosophie. Je me doutais bien qu'un jour j'entrerais dans l'Ordre de Saint Dominique, alors j'ai voulu faire Maths Élèm... et j'aurais beaucoup aimé continuer. Mon professeur m'avait dit : « Vous devez continuer ! »... et je suis entré dans l'Ordre...

Nous parlions de la finalité. Le noviciat vous fait découvrir une finalité. L'effort du Père-maître, c'est justement de vous remettre constamment en face de la finalité, c'est-à-dire de la vocation. Pourquoi, en vue de quoi entre-t-on dans un ordre religieux? Pour aimer Jésus, et donc développer l'amour d'amitié, et donc développer le sens de la finalité. Sans cela on ne peut pas être un vrai chrétien, et à plus forte raison un novice dans l'Ordre de Saint Dominique. De fait, quand je suis entré dans l'Ordre, on avait le souci de montrer la finalité des choses, même si on ne faisait pas du tout les analyses que j'ai faites tout à l'heure. Mon Père-maître aurait été bien incapable de les faire, mais c'était un homme qui avait un très grand sens de

l'amour du Christ. C'était très beau, c'était grand. Après cela, j'ai fait mes études de philosophie.

– *Au sein du couvent?*

– Oui, à l'intérieur du couvent. Trois ans de philo. Les trois premiers mois, je n'ai rien compris. C'était mon frère, le père Thomas, qui enseignait. À la fin du premier cours – j'étais arrivé en novembre et le cours avait commencé en octobre, c'était de la logique –, j'ai dit à mon frère : « Mon vieux, je n'ai rien compris du tout à ton cours! » Il m'a simplement répondu : « Tu crois que je fais le cours pour toi? Je fais le cours pour la troisième année » (c'était un cycle de trois ans). J'ai compris que je n'avais qu'à me taire, et je me suis tu. Puis j'ai essayé tout de même de comprendre, cela m'intéressait. Et petit à petit, au bout de six mois, j'ai commencé à comprendre. C'était une excellente scolastique.

– *Que voulez-vous dire par « scolastique »?*

– C'est une recherche un peu logique, et même très logique, pour comprendre ce que tel ou tel philosophe a pu dire, et ce qu'on peut dire à l'égard de tel ou tel sujet. La scolastique implique une attitude de réflexion sur la démarche de la pensée, de sorte que cette réflexion sur la démarche de la pensée prend le pas sur le contenu. C'est très intéressant, surtout quand on fait de la logique. Quand on fait de la logique, on ne s'aperçoit pas de ce qu'est la scolastique. Mais quand on commence à aborder le problème éthique, par exemple, ou quand on va un peu plus loin en « philosophie première » (métaphysique), alors on commence à comprendre que cette démarche suppose une primauté de la logique, qui implique une attitude réflexive sur sa propre connaissance et son conditionnement. C'est le point de vue du conditionnement qui l'emporte, et non plus la finalité, qui est la recherche de la vérité. Pourquoi suis-je philosophe? pourquoi faire de la philosophie? pour trouver la vérité. Si on en reste à une

scolastique on se laisse prendre par la logique, on se gargarise de syllogismes. N'est-ce pas merveilleux, de voir que je peux mettre ma pensée en ordre et que cet ordre aboutit à quelque chose que personne ne peut réfuter? Alors je suis fort! Il y a là un aspect de puissance.

– *Ne voit-on pas beaucoup cela aujourd'hui? Ne réfléchit-on pas beaucoup sur l'histoire de la pensée, sur l'évolution des concepts, sans trop s'intéresser au contenu?*

– Oui, il y a une scolastique de la pensée moderne. Au lieu de chercher la vérité, on cherche à connaître les opinions des gens et on voit si elles peuvent coïncider, et comment elles s'opposent. Il y a des écoles, des scolastiques très différentes de la scolastique thomiste, ou de la scolastique bonaventurienne, ou de la scolastique ockhamienne.

– *Dans votre cas, il s'agissait d'une scolastique thomiste?*

– Oui. C'était Jean de Saint-Thomas, qui est un grand commentateur de saint Thomas. Déjà le genre « commentateur » est assez significatif. Au lieu de faire de la théologie, on commente un texte (la scolastique aime ce genre de recherche). C'est très intéressant et très formateur, de prendre le texte d'un grand maître – là c'est saint Thomas – qu'on commente et qu'on essaie de comprendre. On voit comment l'un l'a commenté, comment l'autre l'a commenté, et pourquoi ils l'ont commenté dans deux sens différents. Et on donne une troisième ou une quatrième manière de commenter, et ainsi de suite. Un commentateur appelle un commentateur. Alors, au bout d'un certain temps après saint Thomas, il y a pas mal de commentateurs! Les grands et les petits. Et on arrive comme cela, soi-même, à continuer la race des commentateurs. C'était comme cela quand je suis entré dans l'Ordre.

– *C'était pourtant un regard qui se voulait philosophique?*

– Qui se voulait philosophique, oui, mais qui ne l'était pas vraiment. Il mettait tout au plus un peu d'huile dans l'intelligence pour lui permettre de raisonner.

Et quand on entrait en philosophie, on essayait – c'était du temps de l'intuition de Bergson, du temps de l'intuition de l'être de Maritain – de comprendre ce qu'est le regard métaphysique, on essayait de voir comment il fallait monter à l'échelle pour arriver à ce qu'on appelait le « troisième degré d'abstraction ». Le père Thomas, qui était mon professeur, n'était pas un pur scolastique – il était trop intuitif pour cela. Il était très intuitif, mais il n'était pas vraiment remonté à la source première, de sorte qu'on restait tout de même, surtout en logique, dans la perspective de Jean de Saint-Thomas – qui, il faut le reconnaître, est un des meilleurs commentateurs de saint Thomas, un des plus forts. Personne, ou presque, ne regarde plus Jean de Saint-Thomas aujourd'hui, ce qui m'a obligé à le lire intégralement. Le père Dehau lui-même, mon oncle, l'aimait beaucoup.

On était donc en face de ces commentateurs, et on essayait de comprendre, et on revenait à la pensée de saint Thomas. Mais comment le regardait-on? On prenait la pensée de saint Thomas en essayant d'y trouver ce qui était philosophique, on essayait de trouver le contenu philosophique de sa pensée.

– *Cela, c'est le thomisme?*

– C'est le thomisme philosophique.

– *Il y a donc une grande tradition philosophique qui s'appelle le thomisme?*

– Oui, qui s'appelle le thomisme, et qui est scolastique. J'en ai fait partie d'une certaine manière, parce que j'ai essayé de comprendre, et j'étais dedans.

– *Et vous n'y êtes plus?*

– Je vais vous donner un « flash » qui a été pour moi quelque chose de très fort. Je suis entré en théologie. Au cours de la première année de théologie, on voyait le traité *De Deo uno* de saint Thomas, donc la fameuse question du problème de Dieu, des voies d'accès à la découverte de son existence : comment l'intelligence humaine peut-elle découvrir l'existence de Dieu? Problème passionnant, c'est évident. Et on lisait saint Thomas, ce qui est normal, puisqu'on était en théologie. En philosophie, on ne suivait pas mot à mot saint Thomas, puisque saint Thomas est théologien; mais on prenait dans saint Thomas des arguments, on prenait dans saint Thomas certains principes, certaines définitions – et la scolastique aime beaucoup les définitions. Ah! les définitions! On pense connaître la chose quand on peut la définir – ce qui n'est pas tout à fait vrai puisque c'est le logicien qui définit, ce n'est pas le philosophe : le philosophe saisit, il atteint.

Je suis alors allé voir le jeune professeur qui m'enseignait à ce moment-là et je lui ai dit : « Je ne comprends rien à ce que vous avez dit et à ce que saint Thomas dit; parce que si je regarde bien, je vois que de façon purement logique, ça ne va pas, ça ne tient pas la route. Saint Thomas donne ses voies selon un mode assez négatif et il conclut positivement. Or saint Thomas connaît parfaitement les *Analytiques* d'Aristote et il sait que, de prémisses négatives, on ne peut pas conclure positivement. Alors? Qu'est-ce que cela veut dire? Qu'y a-t-il derrière? Expliquez-moi. »

Alors il a levé les bras au ciel (je le vois encore) : « Mon frère, je vous donne saint Thomas, je ne peux pas vous donner plus! » – « Oui, mais vous devez le comprendre, afin de pouvoir répondre si on vous pose des objections. » – « Eh oui! Je devrais faire cela, mais que voulez-vous, c'est difficile, les voies d'accès de saint Thomas. » Alors j'ai repris : « Je vois bien, que c'est difficile! Je n'y comprends rien. »

Et à ce moment-là, je me suis dit : on n'a pas le droit de faire cela. En faisant cela, on fait du tort à saint Thomas.

On a le droit – c'est toujours mon principe – de passer des examens brillamment sans rien comprendre; si le professeur n'est pas assez intelligent pour voir qu'on n'a rien compris, il suffit de faire un beau feu d'artifice, et on peut le faire. Mais on n'a pas le droit d'enseigner quelque chose qu'on ne comprend pas. À ce moment-là, on doit avoir l'honnêteté de dire aux étudiants : « Écoutez : cela, je ne le comprends pas, mais saint Thomas le dit; cherchez, on va chercher ensemble, mais je ne comprends pas. » Exposer la pensée de saint Thomas comme si on la comprenait, et être incapable de répondre quand on vous pose une question, cela on n'a pas le droit de le faire; ce n'est plus de l'enseignement. On connaît des êtres qui font cela, qu'on appelle des perroquets, qui répètent matériellement mais qui ne comprennent pas. On n'a pas le droit de faire cela! C'est cela qui a tué le thomisme, c'est cela qui empêche une vraie recherche de vérité; car en répétant, on croit savoir et on agace celui qui cherche. La scolastique décadente n'a-t-elle pas très souvent répété, comme un vieux moulin à café qui continue à tourner indéfiniment alors qu'il n'y a plus de grains à moudre? Ce n'est plus enseigner, car ce n'est plus l'intelligence vivante, avide de connaître la réalité existante, l'homme. C'est la logique qui prend la place de la philosophie, comme le serviteur qui prend la place de son maître vieillissant.

Quand je me suis trouvé devant ce professeur, je me suis demandé : « Que vais-je faire? » Alors je me suis dit : « Il n'y a qu'un seul moyen, c'est de revenir à la source de saint Thomas. » Que la source de saint Thomas soit Aristote, on le disait suffisamment au Saulchoir. Mais à ce moment-là on n'enseignait pas Aristote. On allait très vite, la connaissance des philosophes grecs se réduisait à assez peu de chose, et on n'enseignait pas Aristote pour lui-même, pour essayer de le comprendre.

Le père Chenu, en historien, nous parlait tout le temps des « trois pieds » de saint Thomas, le trépied de saint Thomas qu'il fallait connaître : Aristote, Augustin, Denys; mais il fallait soi-même revenir à Aristote, revenir à

Augustin, revenir à Denys. C'est ce que j'ai essayé de faire. Le père Chenu m'a rendu là un grand service, quand il disait cela avec force, en tant qu'historien.

Je suis donc revenu à Aristote – difficilement, car ce n'était pas facile de lire Aristote, surtout en ce temps-là où il y avait peu de traductions. Il y avait la vieille traduction latine, qui permettait d'avoir au moins un texte latin à côté du texte grec. Cela m'a obligé, progressivement, à entrer vraiment dans Aristote. Heureusement j'avais appris le grec, étant d'une année où on pouvait avoir à la fois latin-grec et mathématiques (cela n'a pas duré longtemps; d'habitude on séparait les deux). Grâce à Dieu j'avais cela. Je dis « grâce à Dieu », parce que les mathématiques me sauvaient du latin et du grec où je n'étais pas tellement bon (j'étais plutôt ordinaire); tandis que les mathématiques, cela allait, cela roulait. Vous voyez que de ce point de vue-là j'étais tout à fait un moderne!

– Vous vous êtes donc plongé dans les œuvres d'Aristote?

– Oui, je me suis plongé dans les œuvres d'Aristote pendant tout le temps de ma théologie, sans avoir à ce sujet aucun scrupule. Je savais qu'en faisant cela, je pourrais comprendre beaucoup mieux saint Thomas. Et j'ai fait mon lectorat sur « la sagesse selon Aristote ». Le lectorat, c'était l'examen de fin d'études chez les Dominicains, un examen portant sur saint Thomas. On présentait une sorte de mémoire, mais ce n'était pas la licence. J'ai donc fait mon lectorat sur la sagesse selon Aristote. Je me suis pour cela plongé dans Aristote. Or, une fois qu'on se plonge dans Aristote, on ne peut plus le quitter! De fait, je ne l'ai plus quitté.

– Vous êtes donc allé vers Aristote pour comprendre saint Thomas, et vous avez découvert le philosophe Aristote pour lui-même. Et c'est comme cela qu'est née votre vocation de philosophe?

– Oui. Au début j'ai pris les commentaires de saint Thomas, et très vite j'ai vu que ces commentaires étaient en vue de sa théologie. J'ai alors compris que là, je ne saisissais pas Aristote pour lui-même. J'ai voulu saisir Aristote pour lui-même, et c'est comme cela que je me suis intéressé à Platon.

Après le lectorat, j'ai enseigné au Saulchoir, puis les circonstances ont fait que j'ai été envoyé à Fribourg. Je suis donc venu à Fribourg par obéissance, parce qu'il manquait à ce moment-là un professeur pour enseigner la philo à l'université. Je suis donc passé tout de suite à l'université, ce qui se faisait dans le temps. Maintenant cela ne se ferait plus, parce que j'avais comme seul grade d'être docteur en théologie. J'avais aussi – je ne sais plus trop comment cela se situait exactement – un diplôme des Hautes Études, une sorte de doctorat de III[e] cycle des Hautes Études que j'avais fait avec Paul Vignaux, en philosophie, sur Ockham, parce que cela m'intéressait. Vous voyez, la philosophie m'intéressait, et Aristote me conduisait à cela; c'est pour cela que quand j'ai pu aller suivre les cours de Vignaux sur Ockham aux Hautes Études, j'y suis allé. Vignaux m'avait tout de suite repéré (aux Hautes Études c'était tout à fait familial) et il m'avait dit : « Vous êtes bien plus fort que moi sur Aristote. Alors, chaque fois qu'Ockham citera Aristote, je vous demanderai s'il a bien saisi Aristote, si c'est comme cela qu'il faut le comprendre ou s'il faut le comprendre autrement. » Et nous avions à ce sujet un dialogue extrêmement intéressant.

Oui, c'est Fribourg qui a fait ma vocation de philosophe. Parce qu'à Fribourg, enseignant en université, j'étais obligé de tout repenser par moi-même. Il est vrai que j'avais déjà commencé au Saulchoir. Je me souviens très bien que quand j'ai commencé à enseigner la philo au Saulchoir, j'ai pris mes cours, les cours que, en sage étudiant, j'avais vraiment « bossé »; mais entre deux, j'avais quatre ans d'Aristote... J'ai refermé les cours : je ne pouvais pas, je ne voulais pas enseigner cela.

Alors j'ai essayé de repenser. « Le propre du sage, c'est

d'ordonner. » [1] Si la philosophie est une sagesse, le propre du philosophe est d'ordonner. Quel est l'ordre? Et j'ai tout de suite compris qu'à partir des *Disputes métaphysiques* de Suarez on extrayait de saint Thomas des données philosophiques, mais que, du même coup, on ne retrouvait plus l'ordre de recherche du philosophe, l'ordre de la découverte. On ne prenait que des définitions, et les définitions prises ainsi étaient inintelligibles. Ouvrez certains manuels de scolastique (j'ai fait l'expérience) : c'est inintelligible! Une intelligence bien faite ne peut pas comprendre cela. J'ai refermé ces bouquins-là parce que cela ne m'intéressait pas, et j'ai essayé de penser : quel est l'ordre qu'on doit prendre aujourd'hui? Car on fait de la philosophie *pour aujourd'hui*! Ne faisons pas de la philosophie comme un archéologue. Les archéologues, c'est très bien, mais laissons-les à leur domaine. En philosophie, la méthode archéologique n'a pas sa place. Ce n'est pas une méthode philosophique, c'est une méthode artistique. On est archéologue pour les œuvres d'art, on n'est pas archéologue pour la pensée, parce que la pensée n'est pas une œuvre d'art. Qu'on soit archéologue pour le style, pour la langue, passe encore (puisque la langue est une certaine œuvre d'art), et même pour la manière d'organiser un livre – qui n'est plus la même aujourd'hui qu'au temps de saint Thomas. Mais l'ordre de la recherche philosophique est autre chose.

Tout mon effort a donc été de chercher l'ordre – quel est l'ordre qui existe dans une pensée philosophique? – et cela en essayant d'être réaliste. Or Aristote (qui ne donne pas de méthode – c'est en dehors de son génie –, mais qui donne des itinéraires merveilleux, qui trace des petits sentiers) le dit expressément : il faut partir de l'expérience [2].

Qu'est-ce que l'expérience? Si on cherche à bien comprendre l'expérience, on voit qu'il y a deux types d'expérience. Il y a d'abord une expérience très simple

1. SAINT THOMAS, *Contra Gentiles* I, ch. 1; cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, A, 2, 982 a 17-19.
2. Voir *Lettre à un ami.* Itinéraire philosophique, pp. 14 sq.

que je peux communiquer immédiatement aux autres. À l'un je dis : « Sentez comme c'est chaud, ici. » Et à l'autre : « Mettez votre main, est-ce chaud aussi pour vous? » S'il me dit « Non! », alors, c'est subjectif? Si l'autre dit « Oui » en même temps que moi, alors on conclut que c'est objectif. Remarquons qu'il faudrait préciser : en réalité, cela me permet de *vérifier* l'objectivité de mon expérience. Car ce n'est pas le *consensus* de l'autre qui donne l'objectivité à mon expérience.

Il y a une autre expérience, qui est intérieure, celle qui provient de mon propre contact avec une réalité extérieure, laquelle peut avoir agi violemment sur moi. Pensons à un accident. Il y a l'expérience directe, qui souvent a été si violente et si rapide que j'ai de la peine à m'en souvenir; mais ce choc violent est occasion pour moi d'un vécu très particulier, qui est bien une expérience intérieure et qui, pour diverses personnes vivant le même choc, peut être très différente – pour diverses raisons. Celui qui conduit, parce qu'il est actif, réagira très différemment de celui qui, étant conduit, est au contraire entièrement passif. La part subjective de cette expérience est donc très importante et même capitale, et cependant il reste toujours un contenu objectif (le choc initial est le même pour celui qui conduit et celui qui est conduit).

Évidemment il peut y avoir aussi des contacts qui se réalisent dans l'harmonie, comme la rencontre avec quelqu'un pendant que je parle à un ami. Les deux personnes qui parlent ensemble pourront réagir intimement de manière très différente devant la troisième qui intervient au milieu de leur dialogue. Ce troisième interlocuteur pourra être très sympathique à l'un et insupportable à l'autre. Le vécu de cette expérience intérieure, ici encore, peut être très différent chez l'un et l'autre, et il demeure très subjectif. Cependant il y a bien, là encore, un certain contenu objectif qui est le même. Cela montre bien que l'expérience du vécu intime est toujours seconde, comme expérience. Seule l'expérience impliquant mes sens externes, et directement en contact avec une réalité

autre que moi, est l'expérience première. On peut même préciser qu'elle demeure l'expérience au sens fort; l'autre la présuppose toujours et apporte un élément subjectif considérable [3].

J'ai toujours été très attentif à ne pas confondre ces deux types d'expérience : celle où l'objectivité, grâce aux sens externes, domine, et celle où l'élément subjectif donne véritablement la tonalité de cette expérience interne. Il est évident que la philosophie ne peut pas commencer uniquement par des expériences subjectives. Parce que là, je ferais la philosophie de mes expériences; ce serait sûrement très riche et intéressant, mais cela ne me donnerait aucune connaissance objective des réalités existantes, et en définitive de l'homme considéré en lui-même. Seule l'expérience des réalités existantes peut être le point de départ d'une véritable recherche philosophique. De plus, cette première expérience objective est communicable et permet une vérification; tandis que l'expérience du vécu intérieur ne peut être communiquée comme telle. Ce qu'il faut noter ici, c'est que, en face de ces deux types d'expérience, on est en présence du point de départ de deux grandes philosophies très différentes : Aristote et Platon. Plotin prendra bien ces deux expériences, comme du reste Aristote (Aristote ne boude jamais l'expérience interne), mais pour Plotin c'est l'expérience interne qui est de beaucoup la plus importante; tandis que pour Aristote toute expérience interne doit revenir à l'expérience première. C'est en ce sens-là que Plotin est fidèle à son maître, Platon, tout en puisant beaucoup dans la philosophie d'Aristote.

On comprend tout de suite que, grâce à l'objectivité de l'expérience première, une philosophie s'élaborant à partir de cette expérience sera beaucoup plus communicable : elle intéresse tous les hommes; elle n'est pas ma philosophie, elle est la philosophie de l'homme. Je pourrai toujours dire : « Faites cette expérience-là, essayez de comprendre cela. » À ce moment-là, on peut cheminer

3. Voir *Sensations et intelligence.*

ensemble. Et il me semble que toute véritable philosophie doit pouvoir être communicable aux autres. N'est-ce pas là son caractère scientifique (en comprenant bien que « scientifique » ici n'a pas le sens qu'il a pour nos sciences exactes)? Le philosophe ne se situe pas à un niveau de description subjective. Un artiste peut en rester à cela, mais pas un philosophe, parce que la philosophie tend à être « scientifique » au sens où Aristote prend ce terme, c'est-à-dire à toucher quelque chose d'universel. Je cherche ce qu'est l'homme et je dois pouvoir communiquer *ce qu'est l'homme*, je ne peut pas simplement communiquer *ce que moi je suis* [4].

Je suis donc parti de l'expérience, en essayant de comprendre quelles sont les grandes expériences. Et j'ai essayé de comprendre ce qui vient par l'expérience : d'abord l'admiration; et comment l'expérience, qui fait naître l'admiration, va éveiller mon intelligence – d'où les interrogations. Cela m'a fortement intéressé et là je me suis beaucoup approché de la philosophie contemporaine. La scolastique avait perdu les interrogations. L'expérience, elle en parlait, mais c'était la définition qui l'intéressait beaucoup plus que l'expérience; l'expérience était un peu perdue parce que c'était encore trop subjectif, tandis que la définition, étant universelle, était quelque chose de tout à fait bien! C'était de la logique. L'admiration, oui, on en parlait, mais très vite, parce que c'était subjectif! Dans la scolastique, tout le côté subjectif tombait – complètement ratiboisé. « Prenez, disait-on, les choses objectives, les définitions; l'interrogation, c'est beaucoup trop subjectif. » Alors qu'en réalité – je l'ai compris – il était très important de reprendre tout le point de vue de l'interrogation, et on retrouvait là un des aspects peut-être

4. Mais alors, pourquoi l'aristotélisme, plus communicable que le platonisme, est-il, de fait, beaucoup moins reçu par les hommes que le platonisme? Parce que les hommes aiment mieux ce qui est plus facile, ce qui exige un moindre effort de recherche de la vérité, ce qui est plus proche de leur sensibilité, de leur affectivité. On pourrait dire méchamment : n'avez-vous jamais remarqué que les erreurs se développent et se répandent beaucoup plus vite que la vérité? Cela, évidemment, est triste à dire de notre chère humanité, mais c'est un fait qu'on ne peut nier.

les plus intéressants de la philosophie contemporaine. Pensons à la place de l'interrogation chez Heidegger, et à cette phrase très forte de Merleau-Ponty : « L'idéaliste n'interroge plus. » La scolastique tombait dans une sorte d'idéalisme, par la logique – un idéalisme très particulier, un idéalisme logique.

– *Socrate, déjà, interrogeait?*

– Socrate interrogeait. Toute la philosophie a commencé par l'interrogation, et j'ai découvert que toute la philosophie grecque est une philosophie de l'interrogation. C'est pour cela que le dialogue avec la philosophie contemporaine est beaucoup plus facile quand on essaie de comprendre Aristote que quand on se met à la remorque de telle ou telle idéologie. L'idéologie nietzschéenne, par exemple, comprend difficilement le positivisme, et l'idéologie marxiste comprend difficilement l'idéologie nietzschéenne, et ainsi de suite.

– *Qu'appelez-vous « idéologie »?*

– L'idéologie est justement l'inverse d'une philosophie de l'interrogation, parce que l'idéologie est toujours idéaliste, et donc n'interroge plus. L'idéologue poursuit son idée et cherche, à l'intérieur de son idée, tout ce que celle-ci contient. C'est un capitaliste : il a son idée, il a dans la banque de son intelligence des idées-forces très puissantes, il les développe et montre qu'à travers ses idées il peut tout expliquer. Le philosophe, au contraire, regarde la réalité existante. Avant que j'aie des idées, le monde a existé; avant que j'aie existé et que j'aie des idées, il y a eu des philosophes qui ont pensé. Je respecte ces philosophes qui ont pensé, je respecte l'univers qui a existé avant moi, et j'essaie de comprendre ce qu'est cette réalité et ce que sont ces opinions des philosophes. L'idéologue, lui, va peut-être s'enrichir des idées des autres, mais en les ramenant à lui. Je dirai pour bien montrer la

différence entre l'idéologie et la philosophie, que le philosophe est au service de l'homme, il essaie d'aimer l'homme pour l'aider à être plus homme; tandis que l'idéologue mesure l'homme par son idéologie. Il y a donc deux mouvements tout à fait différents. Dans toute idéologie il y a un repli sur ses propres idées; et l'idéologie ne se développe qu'à travers une dialectique interne, immanente. Au contraire une pensée réaliste, qui cherche la vérité, qui part de l'expérience, voit tout de suite que dès le point de départ il y a diverses expériences. Il y a une seule idée, mais il y a diverses expériences : une réalité qui est devant moi, je peux la voir, je peux la toucher, je peux la goûter, je peux la sentir, je peux la cogner contre une autre et il y a un bruit que je peux entendre. C'est curieux! De la même réalité j'ai cinq types d'expériences différentes. Et c'est la même réalité. Je peux dire : cette réalité qui est devant moi existe. Oui, elle existe bien, la preuve c'est que je la touche, ce n'est pas quelque chose de factice. Cette réalité peut être une œuvre d'art, mais elle est réelle, je la vois, je la touche. Je vois donc que cette réalité existe et que je l'atteins selon cinq modalités différentes. Je ne peux donc pas employer de méthode dialectique, car je choisirais une seule expérience, ou à la rigueur deux expériences en les opposant. Là, je suis obligé de voir que ce point de contact avec la réalité a une très grande richesse, puisque ce sont cinq points différents, tout à fait différents.

Si je suis un artiste, c'est la vision, la lumière, qui s'imposera à moi en premier lieu. Je dirai qu'il y a diverses lumières; je regarderai le même objet le matin, dans la lumière du matin, je le regarderai à midi, je le regarderai le soir, à la tombée de la nuit : la lumière fait varier les couleurs. Et du côté du toucher : si une réalité est chaude ou froide, c'est tout à fait différent. Donc, à l'intérieur même de la vie, il y a une diversité prodigieuse, et pourtant c'est toujours la même réalité. Alors je réfléchis là-dessus et je dis : « Tiens! il y a peut-être une méthode particulière qui permet de maintenir cette diversité dans

l'unité. » C'est ce qu'on appellera la méthode analogique, l'analogie.

On saisit là, tout de suite, la différence entre le développement d'une idéologie qui se fera par la dialectique, et le développement de l'expérience qui respectera la diversité en maintenant l'unité, et qui comprendra que, de fait, je peux « creuser » différemment, que le même objet peut être éclairé différemment. En art, cela se conçoit tout à fait : quand je regarde une petite église romane, j'aime la regarder sous des points de vue différents. Aujourd'hui l'aviation me permet d'avoir un regard nouveau, une vision aérienne; et une vision aérienne permet de regrouper des tas de choses que je ne pouvais pas grouper avant. N'est-ce pas une vision globale, permettant un regard horizontal enveloppant? Grâce à la vision aérienne, j'ai des intuitions nouvelles, je vois des choses très différentes, il y a quelque chose de nouveau dans mon regard. J'essaie de garder toute cette diversité dans l'unité et, de fait, j'avance moins vite que la dialectique, qui avance vite. Mais si je réfléchis uniquement sur moi-même, je réfléchis sur mon capital. De l'autre côté je suis pauvre : plus il y a de diversité, plus je suis pauvre, parce que je vois que la réalité est bien plus riche que ce que j'en connais. Si j'ai cinq contacts avec cette réalité, cela prouve que cette réalité possède tout cela dans l'unité, alors que moi je le possède dans la diversité. Mon intelligence est donc relative à cette réalité. Et j'essaie de comprendre ce qu'est cette philosophie réaliste qui me met tout le temps en contact avec quelque chose qui me dépasse, quelque chose qui est plus grand que moi. Cette réalité que je regarde, je ne l'ai pas faite; elle s'impose à moi – qu'il s'agisse d'une œuvre d'art, ou d'une œuvre utile, d'un verre pour boire, ou tout simplement d'une plante, ou, encore plus, de l'autre, de l'homme qui est en face de moi.

On voit donc tout de suite la très grande différence entre l'idéologue et le philosophe. Le philosophe est respectueux de la réalité autre que lui, et elle l'intéresse. Et plus cette réalité est autre, plus elle l'intéresse, plus elle

l'éveille, plus elle excite son admiration; alors que l'idéologue va mesurer cette réalité, il va vouloir la mesurer et la faire entrer dans son système. Et si elle ne rentre pas dans son système, elle ne l'intéresse pas, il la laisse tomber – s'il est un pur idéologue; car souvent, heureusement, il y a l'idéologue et il y a l'homme, il n'existe pas d'adéquation entre les deux. Cependant, quand l'idéologie est poussée à l'extrême, l'idéologie et l'homme s'identifient, et tout ce qui est en dehors de l'idéologie demande à être coupé. On arrive alors à une tyrannie de l'idéologie; et l'idéologie conduit à la tyrannie quand elle est appliquée au niveau politique. Tandis que plus je suis philosophe, plus je suis attentif à la réalité et plus j'écarte tous mes a priori.

Prenons un exemple : si j'ai vu une peinture de souliers (je pense à ceux de Van Gogh) et que, quand je regarde des souliers, je les regarde à travers cette peinture, voilà l'a priori; je ne saisis plus ces souliers tels qu'ils sont. Il y a deux regards différents : les souliers peints, qui sont un chef-d'œuvre ou au moins une œuvre d'art, et les souliers réels qui ne sont pas un chef-d'œuvre, mais un objet utile et à vendre. La première chose que je regarde, c'est s'ils me chaussent bien et ne me blessent pas, si je peux m'en servir. C'est tout à fait différent, comme regard, puisque la réalité que je considère s'impose à moi dans ce qu'elle est, et que la réalité de mes pieds, autre que celle des chaussures, m'intéresse également; et je considère l'harmonie qui peut exister entre ces deux réalités que je respecte l'une et l'autre (certains respecteront plus la qualité des chaussures que celle de leurs propres pieds; de ce fait, la seule chose qui les intéressera sera de savoir si ces chaussures sont à la mode, même si elles risquent de leur faire mal – que de sacrifices cachés pour respecter la mode!). L'idéologue, au contraire, n'a qu'un seul regard : son idée, son projet. Tout doit être conforme à ce projet, s'y intégrer. On voit comment ce regard unique sur le modèle peut devenir un obstacle à un regard réaliste. C'est pour cela que dans le monde d'aujourd'hui, je suis

farouchement contre les idéologies. Je sais qu'en faisant cela on n'est pas à la mode ; je sais qu'en faisant cela, on se met un peu à l'écart. Mais je ne dis pas qu'on est marginal, parce que je crois que quand on recherche la vérité, on n'est jamais marginal.

– Pourquoi, selon vous, la philosophie contemporaine est-elle prise à ce point par ce que vous appelez l'idéologie?

– À cause de l'hégélianisme. Hegel est un génie, on ne peut pas le nier, mais il n'est pas un philosophe réaliste – du moins c'est ce que je dis. Il y a chez Hegel un réalisme, mais qui n'est pas du tout celui de la réalité que j'expérimente, que je touche, qui est autre que moi. Il y a un réalisme interne, qui correspond à la dialectique : la réalité est celle que je saisis dans mon prisme, à travers ma dialectique. Il y a bien toujours quelque chose de réel, c'est évident, comme chez Platon. Platon, pour moi, n'est pas un réaliste, et pourtant il se veut réaliste. C'est pour cela qu'il faut toujours faire attention quand on parle de réalistes et d'idéalistes, parce qu'il y a très peu d'idéalistes qui se reconnaissent comme tels. Il y avait Léon Brunschvicg. Il paraît qu'au début de son cours en Sorbonne, il commençait toujours par dire : « Mesdames et Messieurs, mettez à la porte votre bon sens, nous allons philosopher. » Là, au moins, on savait à quoi s'en tenir ! Mais ordinairement, on ne dit pas cela.

La réalité, je la conçois, je la porte en moi, mais cela ne l'épuise pas : je sais que cette réalité est *plus* que ce que je conçois. Là, je suis à la frontière. Je sais que j'idéalise. Quand je pense, je sais très bien que je ne suis pas le reflet du réel que j'ai idéalisé, que j'ai transformé en pensant. Je le sais. Et c'est peut-être cela le réalisme : on sait qu'on a transformé le réel, et qu'on peut toujours revenir à ce réel. Ce n'est pas parce que j'ai pensé ce réel qu'il est détruit. Je peux le penser, l'assimiler, sans le détruire. Là on saisit

bien la limite entre l'idéalisme et le réalisme. La philosophie d'Aristote, c'est la philosophie du réalisme. La vérité y consiste à dire ce qu'est la réalité autre que moi, et à essayer de comprendre si ce que je saisis de la réalité est conforme à la réalité. À ce moment-là je peux dire que mon intelligence atteint sa perfection. Elle atteint une qualité qui lui est propre : la vérité. Et au fond, la philosophie réaliste sera cette recherche de la vérité. Et je crois que toutes les philosophies contemporaines ont été bloquées par quelqu'un comme Hegel, qui est génial sous beaucoup d'aspects. Ce n'est pas facile de s'affronter à Hegel et on risque toujours, quand on entre dans Hegel, de ne jamais en sortir; car s'il n'est pas facile d'y entrer, il n'est pas facile non plus d'en sortir, et on voudrait bien savoir où est la sortie! Pourquoi cela? À cause de la vivacité de son intelligence. Hegel est un théologien. Je suis luthérien, dit-il ouvertement. Il est croyant. Il a commencé ses études par la théologie, et il reste toujours un peu un théologien, car ce qui l'intéresse, c'est Dieu. Toute sa philosophie est orientée vers Dieu, et sa philosophie prétend être tellement profonde qu'on n'aura plus besoin de la foi.

– *Peut-on dire qu'il crée un système parfaitement clos, qui intègre tout?*

– Un système, oui; mais s'il intègre tout, il n'est pas clos – du moins, pour Hegel, il ne l'est pas. Hegel assimile à sa manière, dans une pensée dialectique; mais en réalité il n'assimile pas. Il serait très intéressant de comprendre ce que représente cette démarche hégélienne dialectique, mais ce n'est pas le lieu.

– *Donc, pour comprendre saint Thomas, vous êtes revenu à Aristote. Vous avez découvert le philosophe Aristote, le philosophe réaliste, qui cherche à comprendre la réalité. Êtes-vous devenu, à l'université de Fribourg, un commentateur d'Aristote?*

– Non. J'ai essayé d'écrire un petit livre sur Aristote [5], sans être commentateur. Peut-être l'ai-je été dans certains articles [6] – on ne sait jamais. Ce n'est pas cela qui m'intéresse. Ce qui m'intéresse chez Aristote, c'est l'homme qui pense, autrement dit le philosophe; c'est le contact avec la réalité : voir comment Aristote (autant qu'on peut le savoir) a dépassé le conditionnement de son temps, le conditionnement de sa culture, celui d'avoir pour maître Platon. Avoir Platon pour maître et être devenu Aristote, cela révèle une grande vigueur d'intelligence, et un respect du maître, mais un souci de vérité encore beaucoup plus grand. N'oublions pas ce qu'Aristote dit dans l'*Éthique* : « La vérité et Platon, je les aime tous les deux, mais la vérité plus encore. » [7] Cela montre comment il a essayé, tout le temps, de chercher la vérité. C'est cela qui m'a le plus impressionné chez Aristote. Et la première chose qui m'a intéressé, je peux le dire, c'est l'éthique. D'abord parce que c'est plus facile, mais aussi parce que, quand on étudie la théologie morale de saint Thomas, on voit que c'est présent. C'est dit d'une manière très différente de celle d'Aristote, mais c'est présent, et on ne peut rien comprendre à la théologie morale de saint Thomas si on ne regarde pas l'éthique d'Aristote. On comprend, c'est sûr, mais comprend-on en profondeur? L'Éthique, la double, c'est-à-dire l'*Éthique à Nicomaque* et l'*Éthique à Eudème*, c'est quelque chose! On y découvre l'Aristote qui est l'ami (puisque dans l'*Éthique à Nicomaque* il y a son grand traité sur la *philia* [8]) et le contemplatif. Les deux choses : amitié, contemplation, ne

5. *Initiation à la philosophie d'Aristote* (1956). Deuxième édition revue : *Introduction à la philosophie d'Aristote* (1991).

6. Voir bibliographie à la fin du volume.

7. Je cite librement, mais le sens y est. Voir *Éthique à Nicomaque* I, 4, 1096 a 12 sq. : une discussion sur ce qu'est le Bien « est rendue difficile du fait que ce sont des amis qui ont introduit la doctrine des Idées. Mais on admettra peut-être qu'il est préférable, et c'est aussi pour nous une obligation, si nous voulons du moins sauvegarder la vérité, de sacrifier même nos sentiments personnels, surtout quand on est philosophe : vérité et amitié nous sont chères l'une et l'autre, mais c'est pour nous un devoir sacré d'accorder la préférence à la vérité. »

8. Voir *De l'amour*, pp. 57 sq.

s'opposent pas pour lui; c'est très différent, mais cela ne s'oppose pas.

Ensuite, et très vite, je me suis attaqué à sa « philosophie première ». Mais cela, c'était très dur. Heureusement que je savais que quelqu'un comme Avicenne avait lu cinquante fois le livre Z avant de le comprendre! Cela me donnait du courage pour le lire indéfiniment et essayer de le comprendre. Parce que ce qui m'intéressait, ce n'était pas de connaître, comme beaucoup de contemporains, les couches historiques d'Aristote. Il me semble que c'est un faux problème. Si on me posait la question : « Quelles sont vos couches historiques? » (vous auriez pu me poser cela, comme question!), je dirais : « Écoutez, je vis! Je ne me pose pas la question de savoir si, aujourd'hui, je pense différemment d'hier! » De fait, je m'en aperçois quand je reprends un écrit sur Aristote datant d'il y a trente ans; je m'aperçois alors qu'il y avait certaines choses que je n'avais pas saisies. Mais à quel moment ai-je saisi? Je n'en sais rien, je ne le note pas. Je pourrais évidemment le noter, j'aurais ainsi un carnet de santé intellectuelle, mais je préfère *vivre*. Aristote vivait, il vivait sa philosophie. Et ce qui l'intéressait avant tout, c'était de communiquer aux autres cette philosophie, et donc de faire en sorte qu'elle soit communicable.

Ce qui m'a donc intéressé avant tout, c'est de chercher la structure philosophique de la pensée d'Aristote, de redécouvrir ses inductions, le moment où il passe de l'expérience à la saisie du principe propre, des causes propres, qui commandent toute sa philosophie. Parce qu'on oublie complètement, quand on lit Aristote sous un autre point de vue, de comprendre que le style d'Aristote, sa manière d'être, est différente en éthique et en philosophie première; que c'est différent quand il fait de la physique (philosophie de la nature) et quand il parle de l'âme. C'est là qu'on voit que la philologie contemporaine, très développée, ne peut pas comprendre cela, parce que pour Aristote (il le dit lui-même, donc il l'a découvert) la parole exprime, communique ce qu'on a pensé. Si donc

Aristote a une pensée analogique (c'est-à-dire une pensée qui saisit, à travers des réalités diverses, l'unité souterraine de leurs diverses significations propres – la bonté de l'homme est autre que la bonté de Dieu, et cependant des deux côtés il y a bien quelque chose de commun : la bonté), les mêmes mots employés en éthique et en philosophie première auront de part et d'autre une signification qui ne sera pas rigoureusement (univoquement) la même, alors que philologiquement c'est le même terme. C'est le même terme, en effet, mais il faut regarder comment il est utilisé, et dans quelle lumière – puisque Aristote, avant chacun de ses traités, souligne à quel point de vue il se place. C'est ce que je disais tout à l'heure par rapport à l'objet : Aristote a découvert l'analogie, et il sait s'en servir. Il s'en sert pour aller plus vite.

Ce qui m'a énormément intéressé chez Aristote, c'est de voir combien ce disciple de Platon, qui en même temps est libre à l'égard de son maître dans sa recherche de la vérité, fait appel aux expériences artistiques. Il le fait constamment, parce qu'il sait qu'au niveau philosophique, la connaissance que nous avons des réalités artistiques est une connaissance plus immédiate que celle que nous avons du monde physique. Autrement dit, Aristote commence sa philosophie par une philosophie pratique et une philosophie humaine; c'est seulement ensuite qu'il passe à une philosophie dite « théorétique », c'est-à-dire une philosophie contemplative, qui recherche la vérité pour elle-même [9] – alors que dans une vision scolastique on a fait juste l'inverse. Cela, c'est intéressant, parce que cela montre tout de suite la différence entre la structure de la pensée philosophique d'Aristote et la structure de pensée de la scolastique. La scolastique met en premier lieu la logique – toujours –, puis la philosophie de la nature, la philosophie du vivant, et la métaphysique au terme; et elle considère que la philosophie pratique est comme l'application à l'activité humaine de ce qu'on saisit en philosophie spéculative.

9. Voir *Theoria et praxis dans la philosophie d'Aristote.*

Dans cette perspective, l'homme n'est plus ce que le philosophe cherche en premier lieu. On dira que ce que le philosophe cherche en premier lieu, c'est la logique, ce sont les définitions, c'est le point de vue spéculatif. Non, ce n'est pas cela que l'*homme*-philosophe cherche en premier lieu. Ce que l'homme cherche en premier lieu, c'est à comprendre ce qu'est l'homme. Et ce qui nous permet de comprendre parfaitement ce qu'est l'homme, c'est la philosophie pratique qui, chez Aristote, est constituée de l'éthique, la politique et la poétique. Cette philosophie pratique nous fait découvrir l'homme qui cherche son bonheur, l'homme qui aime le travail, qui réalise des œuvres et qui a une activité « politique ». Si on pousse cette connaissance de l'homme on sera obligé d'arriver à une connaissance plus profonde, plus radicale, qui sera la philosophie spéculative. Elle vient en second lieu, parce que les principes propres saisis au niveau de la philosophie humaine ne sont pas une application d'une philosophie antérieure. C'est la réalité elle-même, c'est l'homme dans son action qui me fait comprendre ce qu'est l'action de l'homme. Ce n'est pas la métaphysique qui me fait comprendre l'action de l'homme; c'est l'homme dans son activité, l'homme qui transforme l'univers, l'homme face à l'homme, l'homme dans son activité politique, qui me fait comprendre ce qu'est l'homme. La métaphysique sera là pour aller plus loin et pour permettre à l'homme de se poser la grande question : l'homme est-il la réalité dernière, ultime, la réalité la plus parfaite? Si l'homme peut être, d'une certaine manière, le bien d'un autre homme et sa fin, est-ce là l'absolu? Y a-t-il une réalité plus grande que l'homme? Je ne l'ai jamais expérimentée; mais existe-t-elle? Les traditions religieuses m'en parlent, elles me parlent de Dieu. Est-ce purement mythique, est-ce une fable? ou est-ce quelque chose de vrai? Je dois pouvoir répondre à cela, parce que c'est capital pour ma vie. Et c'est pour cela que je fais de la philosophie théorétique, c'est pour cela que je fais de la métaphysique : pour pou-

voir répondre à cette question que les traditions religieuses m'obligent à poser.

Il est donc très important de saisir l'ordre et la structure de toutes les œuvres d'Aristote. Pour moi cela a été quelque chose de capital, parce que j'ai compris, à ce moment-là, que l'ordre de recherche du théologien et l'ordre de recherche du philosophe étaient tout autres.

– *Vous dites qu'Aristote part de l'expérience et a une philosophie réaliste. Pourtant, on sait que toute une partie de la philosophie d'Aristote, notamment le* Traité du ciel, *est complètement périmée. Comment Aristote a-t-il pu se tromper comme cela sur des choses aussi importantes?*

– Mettez-vous dans la perspective du temps, mettez-vous en face d'un Platon. D'abord, il faut bien comprendre la place du *De caelo*. Elle est très difficile à comprendre, je suis tout à fait d'accord. Le *De caelo*, le *Traité du ciel*, traite d'un corps que nous constatons et que nous expérimentons : ceux du ciel. Pour Aristote et pour les traditions de son temps, les corps célestes sont quasi divins, ce sont des réalités quasi divines. Aristote essaie de réhabiliter une philosophie de la réalité physique, en montrant que la réalité physique a une certaine intelligibilité propre. Il essaie de comprendre ce qu'est cette philosophie des réalités mues que nous constatons. Nous constatons tous les jours le mouvement du feu vers le haut, le mouvement de la pierre vers la terre, le mouvement de l'eau, le mouvement de l'air; Aristote essaie de comprendre ce qu'est ce mouvement, et il développe une philosophie qu'on a appelée « philosophie de la nature », c'est-à-dire une philosophie qui nous met en contact avec ce mouvement proprement physique : une réalité capable de changer, une réalité qui change. Ce qui l'intéresse en premier lieu, c'est de saisir ce qu'est la nature : la nature-forme, la nature-matière, la nature-fin, la nature-source immanente de mouvement. Voilà ce qui l'intéresse avant

tout, et cela à propos de toutes les réalités que nous constatons. Elles sont déterminées et elles sont indéterminées, elles sont des contraires (on est dans un état de lutte constant, et il y a quelque chose qui subit ces luttes, qui les porte). On est en présence d'un univers qui devient, qui est corruptible, et cependant cet univers corruptible possède sa propre intelligibilité : c'est cela qu'Aristote essaie de découvrir et d'analyser.

C'est ainsi qu'il cherche à préciser la signification de ces corps naturels que l'homme n'a pas fabriqués et qui sont, d'une certaine manière, au-delà de mon expérience immédiate, mais qui jouent un rôle très important puisque je suis enveloppé de ce « cosmos ». C'est tout le sens grec du cosmos, l'ordre parfait de l'univers, que certains ont bien précisé. Pierre Duhem, entre autres, dans son histoire de la physique, montre que pour un Grec il est très important de saisir ce monde régulier des étoiles qui donne le sens du nécessaire : il y a quelque chose au-delà du contingent; au-delà des choses qui passent, il y a des choses qui demeurent. C'est pour expliquer ce que représentent ces réalités qui demeurent qu'Aristote va essayer de construire son *De caelo*, qui est évidemment inscrit dans toute une série de traditions. Mais pour Aristote, le *De caelo* ne nous donne pas de principes – c'est cela que la plupart ne voient pas. Ils ne voient pas le passage entre ce qu'Aristote appelle les *Physiques* et son traité *Du ciel* : on passe de la recherche de la finalité à la recherche du « comment ».

Sur le « comment » il se trompe magistralement, parce qu'il est victime des opinions de son temps; mais cela ne touche pas les principes, cela ne détruit en rien sa philosophie. Et il sait que c'est du « comment ». Et il sait que dans ce domaine, eh bien, il dit ce qu'il peut dire, c'est tout.

– *Il part de l'opinion des astronomes de son époque?*

– Il part de l'expérience qu'il a, en disant : on a tellement peu d'expérience des étoiles qu'on ne sait pas ce que

c'est. Alors on peut simplement décrire le peu qu'on connaît; et il se sert alors de l'astronomie du temps.

Il y a donc une distinction très grande entre la découverte de la nature comme nature – la nature-forme, la nature-matière, la nature-fin, les principes propres de ce qui est mû –, et la découverte du « comment ». Tout le *De caelo*, c'est le « comment ».

– Il manquait donc à Aristote la connaissance scientifique contemporaine pour réfléchir sur l'univers? Le philosophe a besoin de cette recherche scientifique pour aller plus loin dans sa recherche?

– C'est évident. Surtout lorsqu'il sait que c'est le « comment » qu'il recherche. Quand on essaie de voir le « comment » des étoiles et des galaxies, on a besoin des savants!

– Une autre objection que l'on peut faire à Aristote, c'est d'avoir été un partisan de l'esclavage, en disant qu'il y avait des esclaves par nature. Que répondez-vous à cette critique majeure?

– Là encore, évoquons la question du temps, et sachons aussi ce qu'Aristote entendait par « esclave par nature »! Les « esclaves par nature », pour lui, étaient des gens qui par eux-mêmes étaient incapables d'arriver à se gouverner eux-mêmes, c'est-à-dire selon la prudence.

– Ce n'est pas une question de race?

– Pas du tout. C'est pour cela qu'Aristote considère que le maître, le vrai maître, doit tout faire pour libérer celui qui est « esclave par nature ». Aristote constate simplement que certains sont incapables par eux-mêmes de se gouverner. C'est donc leur bien d'être sous la tutelle d'un maître qui les prend en charge. C'est pour cela qu'il dit

que l'esclave est un instrument dans l'ordre de l'action et non pas dans l'ordre de l'efficacité. On ne se sert pas de l'esclave pour soi, on s'en sert pour l'aider. Et Aristote dit expressément que l'esclave par violence, notamment celui qui est esclave comme prisonnier de guerre, c'est contre nature.

Aristote fait toute une analyse de l'esclavage. Aujourd'hui on ne prendrait plus le mot « esclave », on dirait « l'homme incapable ». Mais du temps d'Aristote on prenait le mot « esclave », et cela voulait dire qu'on appartenait au maître de la famille. L'esclave était dans la famille, comme partie de la famille. Il était l'avoir du maître, mais le maître en avait la responsabilité et devait tout faire pour l'aider à redécouvrir une certaine autonomie, et tout faire pour coopérer d'une manière telle que dans la coopération le bien du maître et le bien de l'esclave soient le même, pour qu'il n'y ait pas d'opposition. Aujourd'hui nous sommes très sensibilisés – et il y a de quoi – au mot « esclave ». Mais, encore une fois, pour Aristote l'esclave est l'incapable, celui qui ne peut pas se conduire par lui-même.

– Mais alors, Aristote a également une conception analogique du mot « nature » ?

– Oui, évidemment. La signification de ce mot n'est pas la même dans sa philosophie de la nature, dans sa philosophie du vivant, dans son éthique... « Esclave par nature », cela veut dire : l'esclave par naissance qui est incapable de se gouverner lui-même. Aujourd'hui on dirait « les handicapés », ceux qui ne peuvent pas arriver à leur maturité sans vivre sous les ordres d'un autre, et sans vivre dans une famille; ceux qui ont besoin d'être « assistés », d'être aidés, soutenus.

– On voit que vous aimez beaucoup Aristote. Vous avez été de longues années à son école : qu'est-ce qui vous a donné envie de développer une pensée personnelle ? Pour-

quoi ne vous êtes-vous pas contenté d'enseigner cette philosophie?

– Parce que je suis du XX^e^ siècle et que, étant du XX^e^ siècle, je ne peux pas répéter Aristote.

– Pourquoi, s'il ne s'est pas trompé sur ce qu'est l'homme?

– Je dois vous dire qu'il y a des points sur lesquels je suis conscient de préciser la pensée d'Aristote ou, si vous voulez, de l'expliciter et, en ce sens, d'être un vrai disciple; car je suis persuadé qu'Aristote donne une formation extraordinaire.

Pratiquement, quand je philosophe, je ne fais plus du tout allusion à Aristote : je philosophe parce que j'ai la réalité devant moi. Aristote m'a aidé comme un maître merveilleux qui s'efface toujours devant la vérité, comme il le dit lui-même à propos de Platon et de sa recherche personnelle de la vérité : « Platon et la vérité, je les aime tous les deux, mais la vérité plus encore. » Personnellement, je comprends très bien cette affirmation d'Aristote, car j'ai vraiment aimé mon professeur de philosophie (que j'ai eu pendant trois ans) mais je puis dire que si j'ai aimé ce qu'il m'a enseigné, en lisant Aristote j'ai découvert une analyse philosophique plus profonde et plus vraie. Aussi n'ai-je pas hésité, à la suite d'Aristote lui-même, à préférer la vérité.

Aristote m'a vraiment formé. Ce que je peux dire maintenant, c'est que je l'aime beaucoup. Chaque fois que je le relis, je vois que c'est très fort et qu'il y a même des choses que je n'avais pas encore comprises. Il y a des choses que je ne découvre que maintenant, que je ne comprends que maintenant, et pourtant je l'ai fréquenté beaucoup, beaucoup, depuis mon entrée en théologie (en septembre 1934). Et dans ma philosophie j'en comprends tout de suite les incidences, alors qu'avant je ne les avais pas comprises. Par exemple, ce que je viens de vous dire

sur le *De caelo*, il n'y a pas très longtemps que je l'ai compris, parce que jusque-là je me suis heurté à ce traité en me disant : « Tout de même ! Qu'est-ce que c'est, ce truc-là ? Ce n'est pas commode du tout ! » La « quintessence » d'Aristote, le cinquième élément, qu'est-ce que ça veut dire ? Doit-on encore l'accepter, ou pas ? Devrais-je l'accepter ? Si cela repose sur l'expérience, l'expérience humaine est bien la même ? Quand je touche une pierre, quand je touche de l'eau chaude, j'ai le même contact qu'Aristote avait. Or, en dehors d'Aristote, je ne connais aucun philosophe qui m'ait donné quelque chose d'aussi précis et un contact avec le réel aussi constant, et qui va très loin...

– *N'est-ce pas Hegel qui disait : seul Aristote forme ?*

– Hegel montre la différence avec Platon. Il dit (en gros) que Platon ne forme pas, que seul Aristote forme [10]. Je ne sais plus la phrase exacte, mais elle est intéressante. Il est intéressant de voir que Hegel, au fond, se considère comme l'Aristote du monde d'aujourd'hui. Il y a là quelque chose de juste, du point de vue du conditionnement. Mais c'est faux, et je crois qu'Aristote n'aurait pas aimé beaucoup Hegel, tout en reconnaissant la vigueur extraordinaire de sa raison. Ce qu'Aristote a été pour le νοῦς (l'esprit de finesse, comme aurait dit Pascal), Hegel ne l'est-il pas pour la raison (esprit de géométrie) ? Chacun dans son domaine est génial, en ce sens que l'un et l'autre ont voulu aller jusqu'au bout, l'un du νοῦς, l'autre de la raison. Mais le danger, c'est que l'exaltation de la raison regardée pour elle-même absorbe ce qui caractérise le νοῦς ; tandis que la recherche de la vérité par le νοῦς ne peut jamais être rivale de sa modalité rationnelle.

10. Voir *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, III (Vrin 1972), pp. 499-500 ; 517 ; 606-607 ; 610.

Chapitre III

RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE SUR LES GRANDES EXPÉRIENCES HUMAINES

– Quels sont les divers axes de votre pensée, de la philosophie que vous avez cherché à développer?

– Si on veut faire une philosophie de l'expérience humaine, on doit en premier lieu essayer de découvrir quelles sont les quelques grandes expériences de la vie humaine. Expériences non pas simplement au niveau de la conscience, donc à un niveau purement subjectif, mais dans tout le réalisme profond de la vie humaine. Il s'agit d'essayer de découvrir une anthropologie qui ne soit pas, à la manière de Kant, coupée de la réalité et prise uniquement d'un point de vue de réflexion sur la conscience de l'homme; il s'agit de voir quelles sont les grandes orientations de la vie humaine. Et je crois qu'aujourd'hui, si on veut rejoindre la pensée contemporaine et surtout les jeunes, le souci philosophique n'est pas tellement de rejoindre ce qui se dit dans les universités (parce que là on est toujours un peu en retard), mais plutôt de voir directement ce que les jeunes d'aujourd'hui attendent. Cela me semble très significatif. Si on se met à la remorque de ceux qui enseignent aujourd'hui, il faut savoir que... ils sont en retard! Ce qui est merveilleux quand on a un public de jeunes qui cherchent la vérité, qui essaient de comprendre ce que c'est que l'homme,

c'est qu'on peut « y aller » beaucoup plus directement. Et je dirais qu'on peut se mettre directement à leur école.

Les jeunes d'aujourd'hui, qu'est-ce qu'ils attendent? Ils sont fatigués de notre monde d'aujourd'hui; ils ont une sorte de rejet de ce primat de l'économie, du primat de l'argent, du primat de l'efficacité. Ils cherchent – quelquefois par des évasions, on le sait –, mais ils cherchent à découvrir l'homme dans sa dimension première, l'homme qui transforme l'univers. Et je crois que c'est cette première expérience qu'on doit regarder aujourd'hui. Quelqu'un comme Camus, qui était au fond très proche des jeunes (Camus n'avait pas le souci de faire une œuvre philosophique parmi d'autres, il avait un sens artistique et philosophique qui le rendait très proche de ce qu'on voit monter chez les jeunes), souligne avec beaucoup de force combien les jeunes d'aujourd'hui sont fascinés par la beauté de l'œuvre. Cette beauté les fascine à tel point qu'ils ne voient plus que cela, et par le fait même la qualité propre de la bonté morale échappe à leur regard.

Avec les jeunes il faut avoir ce souci d'une expérience du monde, du monde de la nature, des réalités physiques dans lesquelles nous nous trouvons, et une recherche du sens de l'activité artistique et du travail. C'est cela qu'on doit faire aujourd'hui en premier lieu, sans négliger le reste, mais en voyant que toute anthropologie repose en premier lieu sur cette expérience de l'homme dans le travail, en prenant « travail » au sens le plus vaste qui soit. C'est bien l'expérience humaine la plus fondamentale, celle qui nous prend depuis notre enfance jusqu'à la fin de notre vie. Et quand l'homme ne peut plus travailler, quand il est au chômage, il y a quelque chose en lui qui ne va plus, il y a comme une espérance qui disparaît; alors que tant qu'il peut réaliser quelque chose, il veut toujours réaliser quelque chose de plus parfait. L'expérience du travail et la réalisation d'une œuvre maintiennent une espèce de jeunesse dans l'homme; elles maintiennent un élan de vie avec un désir d'aller toujours plus loin. De sorte que le philosophe qui essaie d'être au service de l'humanité – non

pas le philosophe qui essaie de faire une œuvre, mais le vrai philosophe, celui qui essaie d'être au service des hommes (car c'est une sorte de vocation, la philosophie, une vocation à la sagesse, et on est au service des hommes) – doit les prendre là où ils sont, là où on peut les atteindre directement. Et dans le monde d'aujourd'hui, face au marxisme qui a eu une très grande influence (on ne peut pas le nier), et face au freudisme, la philosophie de l'activité artistique au sens le plus général (donc du travail) me semble absolument capitale.

Du reste, les meilleurs psychologues soulignent que tant que l'homme a un certain goût pour le travail on peut toujours le rééduquer, le rééquilibrer; c'est au moment où l'homme n'a plus le sens du travail qu'il devient très difficile de le rééduquer; il faut être très attentif à cela, parce que l'homme et le jeune peuvent avoir un réel souci artistique mais en même temps ne plus aimer beaucoup le travail. Et quantité d'hommes aujourd'hui – c'est ce qui se passe du côté de l'Est – ont eu une notion fausse du travail qui les a abrutis. Il faut leur faire redécouvrir un travail qui ennoblisse l'homme, un travail qui lui permette d'être dans un vrai dialogue, une vraie coopération avec les réalités devant lesquelles il se trouve.

C'est pour cela qu'il me semble capital, aujourd'hui, de commencer l'éveil philosophique (il faut éveiller à la philosophie) en essayant de comprendre cette première dimension de l'homme qui transforme l'univers par son travail, de l'homme qui coopère avec l'univers par son travail. Le travail est en effet une sorte de coopération avec l'univers. L'homme n'est pas seul, il sait que l'univers est avant lui. Il n'a donc pas à se poser la question de savoir si c'est lui qui donne son sens à l'univers ou si c'est l'univers qui lui donne son sens. Il voit tout de suite que l'univers est pour lui comme un donné premier, et que ce donné premier il peut le transformer pour le rendre plus humain, pour permettre à l'homme de trouver un milieu de vie qui soit épanouissant pour lui. On ressent très fort cela aujourd'hui. Voyez les villes, par exemple : la ville n'est

plus un milieu de vie qui épanouit, c'est un lieu de concentration. Si on a un travail très important, on peut encore y vivre, et on essaie de s'en échapper le plus vite possible pour retrouver à la campagne un milieu de vie qui soit apaisant, qui soit vrai et dans lequel l'homme puisse retrouver ce sens d'un travail qu'il a choisi et qui lui permet de s'épanouir.

Cette expérience du travail me semble capitale, parce que dans le travail c'est tout l'homme qui est pris : sa sensibilité, son imagination, son cœur, l'attention qu'il doit y mettre, sa volonté. Il y a là une école merveilleuse pour former la volonté, parce que quand on travaille, on doit travailler jusqu'au bout, on ne doit pas s'arrêter en plein milieu. Il y a aussi, bien sûr, le point de vue de l'intelligence, parce que, quand on travaille, peu à peu il y a l'éveil d'une intelligence qui veut aller plus loin que simplement faire ce qu'on a toujours fait; il y a un désir de découverte, et de découverte toujours plus profonde, pour permettre à l'homme de vivre d'une façon saine, d'une façon vraie, pour permettre à l'homme de créer un milieu qui soit agréable, qui soit paisible et épanouissant.

On retrouvera là tous les niveaux propres au travail humain, et il est important d'essayer de comprendre un peu tous ces niveaux. Il y a d'abord le travail très simple, premier, fondamental, qui, au fond, est toujours un peu artisanal et qui repose, parce qu'on est en contact direct avec la réalité physique – j'allais dire : avec la matière, la matière brute qui est donnée. Même si c'est dur, même si c'est pénible, même si c'est un travail laborieux, ce travail repose en permettant à l'homme de faire quelque chose, de réaliser quelque chose.

Il est curieux de voir que la philosophie occidentale a commencé avec Hésiode (*Les travaux et les jours*). C'est Hésiode paysan qui, d'une certaine manière, est le premier philosophe; et aujourd'hui, quand on essaie de comprendre un peu où se trouve encore une pensée humaine sur l'homme, on la trouvera chez le paysan, chez l'artisan, et non pas chez l'ouvrier d'usine qui n'en peut

plus et qui essaie de travailler le moins possible. Le paysan et l'artisan, au contraire, aiment leur travail, parce qu'ils en voient le résultat. Ils ont un peu choisi cela, c'est un peu leur orientation propre. Il faut redécouvrir profondément cette dimension, pour que l'homme puisse toujours avoir ce contact premier, très fort, avec cette réalité un peu brutale mais bonne – l'homme face à notre univers. On apprend à le regarder, l'univers, par le travail. Ce travail artisanal doit pouvoir, du reste, prendre toutes sortes de formes, depuis l'agriculture, l'élevage, etc., jusqu'à un travail beaucoup plus artistique, qui alors s'intègre dans le patrimoine de la culture humaine en lui permettant de grandir. On ne cherche plus immédiatement à réaliser ce qui est indispensable pour l'homme, pour sa nourriture, mais on cherche à élever le cœur de l'homme, à éveiller son intelligence. On est alors en présence d'un travail vraiment artistique. C'est l'art au très grand sens du mot qui permet à l'homme d'atteindre un de ses sommets, d'expliciter un aspect de sa personnalité très profonde, et de réaliser pour les autres un vrai climat de beauté [1].

Voilà le premier axe de la philosophie de l'homme. Cela me semble très important, surtout dans le monde d'aujourd'hui. En effet, on est un peu emporté par un climat scientifique, un climat de technique, surtout maintenant avec l'ordinateur, l'informatique et tout le reste, qui risque de nous mettre dans un climat qui n'est plus vraiment humain, où l'homme est toujours obligé de trouver un moyen de gagner sa vie, mais n'a plus ce contact premier avec la réalité physique, avec le monde. On se crée un monde factice, c'est le grand danger d'aujourd'hui. En face de ce danger, le philosophe doit être en état d'alerte; il ne va pas contre – on ne peut pas aller contre ce qui se passe dans le monde d'aujourd'hui du point de vue économique, du point de vue de l'équilibre international –, mais il peut et doit rappeler qu'il y a une dimension humaine qu'on ne peut pas « télescoper », qu'on ne peut pas supprimer. On ne peut pas supprimer ce contact simple de notre

1. Voir *Philosophie de l'art.*

sensibilité, de notre connaissance sensible, avec la réalité du monde physique. Si ce contact premier est supprimé, on risque de s'évader, on risque d'entrer dans un domaine qui n'est plus humain au sens fort, un domaine de spéculation économique qui entraîne qu'on n'a plus la possibilité d'être parfaitement homme. On développe autre chose, on développe un domaine de possibles – et les possibilités sont quasi infinies, et on s'y perd. Devant cela, il faut toujours garder la réalité du travail simple, sous des formes multiples et diverses. Par là l'homme reprend contact avec le réel.

Il me semble donc que c'est cette recherche de la philosophie artistique qui est fondamentale aujourd'hui. Une anthropologie qui veut regarder l'homme dans toutes ses dimensions veut d'abord être attentive à l'homme face à l'univers, comprendre que l'homme a un corps et que par ce corps il fait partie de l'univers, il ne peut pas s'en évader. Enraciné dans ce monde par son corps, l'homme est face à un double danger : ou bien il va s'opposer à cet enracinement, en voulant s'évader complètement de ce monde et se mettre dans un état qui n'est plus réel; ou bien il va s'y engouffrer parce que de fait il n'aura pas compris que l'homme est tout de même celui qui doit dépasser cet univers et s'en servir (en coopérant et non pas dans une attitude de révolte).

– *Vous dites que l'homme est appelé à transformer l'univers, mais il peut le faire de plusieurs manières. Il peut le respecter comme il peut le tyranniser; et on voit, avec tous les problèmes d'environnement et d'écologie, que bien souvent le travail humain a détruit la nature.*

– C'est sûr. En raison même d'un progrès intense de la technique, il y a toujours le danger de s'écarter de la réalité profonde, de la nature qui nous est donnée, du milieu dans lequel on est, sans tenir compte du fait que ce donné est un patrimoine. Le premier patrimoine est là; et si vous le supprimez...

Je me souviens d'une petite expérience qui m'avait beaucoup frappé; c'est déjà vieux, puisque c'était en 1950, la première fois que je suis allé au Canada, en passant par les États-Unis. Je voyageais sur le « Liberté » et j'ai fait le retour avec un jeune de vingt-deux ans. Il était parti pour les États-Unis à dix-huit ans en espérant faire fortune, comme beaucoup de jeunes. Et il me disait : « Je reviens marxiste. J'ai passé quatre ans aux États-Unis et je reviens marxiste. » Nous avons discuté longuement, de façon très sympathique mais aussi très dure, car il était amer devant ce monde qui, au fond, ne tient plus compte de l'homme et ne cherche que le profit, une efficacité toujours plus grande. Quand nous sommes arrivés en France, au Havre, nous avons pris le train pour Paris et je le voyais regarder la campagne française, qu'il avait donc quittée depuis quatre ans. Il a eu cette petite réflexion qui m'a beaucoup frappé, de sa part : « Ah, je vois qu'ici on cultive encore, on ne fait pas qu'exploiter. » C'est très juste : le travail, c'est cultiver, à tous les niveaux, et non pas exploiter. Quand on exploite, « les dents des petits-fils en sont agacées [2] », parce que le patrimoine premier n'est pas respecté. C'est ce sens-là qu'on doit retrouver au plan philosophique, ce sens qui, du reste, est très simple, élémentaire. Le cultivateur cultive pour que sa terre puisse être de plus en plus fertile, une terre qui puisse recevoir la semence, et pour que la semence puisse pousser et porter tous ses fruits. Tandis que quand on exploite, on ne respecte pas le patrimoine premier, on ne respecte pas ce donné initial, on essaie d'en tirer le plus de profit possible sans le respecter, sans permettre à ce patrimoine d'aller plus loin et de se modifier pour porter plus de fruits.

C'est la grande tentation d'aujourd'hui : on veut aller très vite. Le rythme de la machine, le rythme de la technique, n'est plus un rythme humain et nous avons les pieds sur une terre qui n'est pas au même rythme. Quand on essaie de comprendre un peu les changements de la terre, on voit que c'est lent, très lent. Quant aux changements de

2. Jér 31, 29; Ez 18, 2.

notre planète, ils sont encore plus lents. Et nous, nous avons maintenant un rythme qui est celui de la technique; car on est esclave de la technique, aujourd'hui. Ce n'est plus l'homme qui se sert de la technique pour s'épanouir : il est emporté par elle. On voit là le fruit des idéologies : l'instrument devient la mesure du travail. Ce n'est plus l'homme qui se sert d'un outil, c'est l'homme qui surveille un outil et doit aller au rythme même de cet outil. Et cet outil va tellement vite que l'homme est emporté et ne peut plus réfléchir ni dominer la situation. Il devient ainsi esclave de l'outil. Il y a là un nouvel esclavage. Nous parlions de l'esclavage tel que le regardait Aristote : il y a aujourd'hui un nouvel esclavage, qui est terrible parce qu'il est anonyme – c'est pour cela qu'on ne le voit plus. Combien d'hommes, aujourd'hui, travaillent encore d'une façon humaine? Combien d'hommes, aujourd'hui, sont exploités, deviennent esclaves d'un rythme de vie qui n'est plus humain? Si le patrimoine de la terre est exploité, il faut reconnaître que le patrimoine humain aujourd'hui est exploité, sans qu'on se rende compte qu'on va à une vitesse telle qu'on peut se demander ce qu'il va en rester au bout d'un certain temps. Je sais que cette perspective-là semble purement pessimiste; elle ne doit pas l'être, mais elle doit souligner qu'il est terrible de ne regarder que le primat de l'efficacité, de ne pas faire cette distinction entre *coopérer* avec la nature, avec la matière, et *exploiter* la matière. L'homme qui travaille ne réfléchit pas là-dessus; n'est-ce pas le rôle du philosophe? Plutôt que de se jeter dans des calculs sans fin, ne doit-il pas être attentif à l'homme dans son premier contact avec la nature? Ne doit-il pas rappeler là que le travail doit équilibrer l'homme et non pas le détruire?

– *Vous parliez de la perte de la finalité; c'est typique, donc, dans ce domaine-là?*

– C'est typique. On ne voit plus l'œuvre qu'on fait, l'œuvre qui est au service de l'homme, l'œuvre qui est pour l'homme. On n'est plus au service de l'homme, on

cherche éperdument à dominer, à gagner le plus possible. Pourquoi? On ne sait pas. C'est le plaisir de dominer, et le plaisir d'être premier économiquement; c'est la compétition, la rivalité. Un économiste que je connais bien, à Genève, et qui me dit toujours des choses qui m'intéressent beaucoup du point de vue philosophique, me parlait de ce fait qui a eu lieu il y a quelques années au Japon. Les huit ou neuf qui sont chargés des hautes spéculations au sein de l'usine Toyota ont déclaré, à la fin de l'année, qu'ils avaient rapporté plus à Toyota que les cinquante mille ouvriers de l'usine. Et tout le monde était bouche bée, sans voir le scandale que cela représente du point de vue humain, parce que cela déprécie complètement le travail : on ne fait plus que courir vers la spéculation. On pense alors à la parole d'Aristote : « L'argent ne fait pas de petits. » Et le jour où on ne fait plus que spéculer, considérant cela comme le travail le plus éminent, ne détruit-on pas l'humanité, en lui enlevant le goût du travail bien fait? Rien ne s'oppose plus au travail artisanal que cette pure spéculation sur la monnaie. Il y a là un péril pour l'humanité, qui me semble très grand et même éminent.

On dira : « Oui, mais cela permet à l'homme de ne plus avoir un travail difficile, pénible. Grâce à la technique tout va beaucoup plus vite et donc il aura beaucoup plus de loisirs. » Très bien! Mais encore faut-il que l'homme puisse vivre ses loisirs d'une façon humaine. On éduquera toujours l'homme en premier lieu par le travail, et si on supprime cet aspect fondamental de l'éducation, c'est la recherche du plaisir qui dominera, l'homme cherchera uniquement le plaisir et il se reposera dans des plaisirs tout à fait secondaires, des plaisirs fallacieux, qui, au lieu de former l'homme, contribueront à le détruire. On se trouve maintenant en face de cela, et personne n'a l'air de tirer le signal d'alarme ni de dire : « Vous ne voyez pas où vous allez! » Personne. Au contraire, on dit : « C'est très bien, c'est le progrès. » Mais ce progrès est-il pour l'homme? Ou l'homme est-il asservi à ce progrès?

La philosophie du travail me semble donc capitale aujourd'hui pour saisir où est le déraillement. Quand on voit un train qui déraille, on cherche à voir (si on est un peu intelligent) à quel moment il déraille, quel est le point de départ. Mais là, même si on voit où commence le déraillement, on n'ose pas le dire. Un ami diplomate me disait avoir assisté, à Stockholm, à une assemblée réfléchissant sur la pollution, le drame de la pollution. C'était du temps de Mao, et des envoyés de Mao étaient là, bien visibles, en uniforme, qui ont tout simplement posé le problème dès le point de départ : « La science est-elle pour l'homme, ou l'homme est-il pour la science ? » Et personne n'a répondu ! Ils ont de nouveau posé la question plusieurs fois en disant : « La pollution, il faut la prendre à la racine. Demandons-nous donc : La science est-elle pour l'homme, ou l'homme est-il pour la science ? » C'était impressionnant.

La philosophie du travail, aujourd'hui, doit redonner au philosophe ce sens premier du corps : si je travaille, c'est à cause de mon corps, et mon corps est engagé dans le travail. Il y a alors un retour à la *philosophie du corps*. Réfléchir sur la corporéité, ce n'est pas la même chose : on idéalise le corps, on le regarde dans une perspective qui est encore dialectique, alors qu'il faudrait essayer de comprendre le corps dans son réalisme profond. Le corps a besoin d'un univers. Nous vivons dans un univers que nous pouvons transformer et que nous devons aussi respecter. Cet univers nous est donné – peu importe comment : il nous est donné, ce n'est pas nous qui l'avons fabriqué. Personne n'oserait dire qu'il l'a fabriqué, qu'il a fabriqué le soleil, la lune et les étoiles. L'univers nous est donné, nous devons donc le respecter, comme un enfant à qui on a donné un jouet extraordinaire. On lui dit : « On t'a donné cela, mais c'est quelque chose de merveilleux, alors tu ne vas pas le casser ; il faut avant tout le respecter, puis voir ce que tu peux en faire. »

Il faut donc avoir une connaissance pratique de cet univers *par rapport à l'homme*, et cette connaissance pra-

tique s'acquiert grâce à une coopération avec l'univers. S'il n'y a pas cette coopération, on aura immanquablement une vision d'opposition, une vision dialectique : d'une part l'univers, d'autre part l'homme, avec une tension entre les deux. Au contraire, une vraie philosophie du travail va permettre à une anthropologie d'avoir une assise forte, un fondement fort. Notre philosophie aura un fondement fort si elle commence par le point de vue du travail, vu non pas d'une manière dialectique (à la manière de la *praxis*) mais d'une manière très simple, en réfléchissant sur l'homme qui sait travailler – car il y a encore, aujourd'hui, des hommes qui savent travailler.

– *Dans cette perspective, l'artiste n'a-t-il pas un rôle à jouer pour rappeler le vrai sens du travail humain aujourd'hui?*

– Je le crois. Je crois que le véritable artiste, à ce moment-là, est une sorte de contrepoids par rapport à la science et à la technique, parce qu'il a le sens de la qualité. Il a ce sens, que notre univers est premier, que ce n'est pas nous qui l'avons fait, et que nous nous y replongeons toujours pour y trouver quelque chose de nouveau, qui nous est donné aussi par l'univers.

Encore une fois, une anthropologie qui veut être solide trouve le « roc » de toute la philosophie dans cette philosophie du travail, et surtout quand elle touche ce qu'il y a de tout à fait premier – ou d'ultime, si vous voulez – chez l'artiste. L'artiste nous donne le sens de la qualité. On voit cela chez le peintre : il a le sens de la lumière; on voit cela chez le musicien : il a le sens du rythme (il a le sens des qualités de la mélodie, mais surtout du rythme). On voit cela chez le sculpteur : il a le sens de la matière et de la qualité de la matière (il ne choisit pas n'importe quelle matière) et il la respecte. Il n'y a rien qui fasse plus mal à un artisan que de voir quelqu'un abîmer une matière noble (de pierre ou de bois) pour le plaisir de l'abîmer, de la détruire. Cela met l'artiste ou l'artisan en colère, et une

colère qui est belle parce que l'homme, encore une fois, utilise un patrimoine mais n'a pas le droit de le détruire, de le saccager, parce que ce patrimoine lui est donné gratuitement; il doit le respecter pour l'homme, c'est-à-dire pour lui, c'est sûr, en tant qu'il est homme, et pour les autres.

Aujourd'hui, il y a parmi les artistes des philistins, ceux qui saccagent et ne sont pas de vrais artistes; ceux-là font du mal. Il y a parmi les artistes des sophistes qui s'amusent et qui, sachant que les hommes aujourd'hui n'ont plus beaucoup de goût, font n'importe quoi. Alors, au lieu d'éduquer, d'aider l'homme à être homme, ils l'enfoncent de plus en plus dans ses ornières. Ils ont le prestige d'être des artistes, mais en réalité ils ne le sont pas du tout. Un artiste doit toujours être pour l'homme un éducateur, puisque c'est lui qui permet de transformer le donné initial en un milieu plus humain, celui d'une culture qui permettra à l'homme de s'élever. Cela, il le fera en donnant à l'homme ce sens de la qualité profonde de la réalité, le respect à l'égard de cette matière qualitative donnée. On ne peut pas faire n'importe quoi de n'importe quoi – sinon ce n'est plus une coopération. L'homme n'est pas créateur au sens absolu : il transforme; et il transforme parfois d'une manière telle qu'on ne voit plus très bien le point de départ! Mais cela, c'est autre chose. L'homme transforme, il crée de nouvelles relations qualitatives – avec toujours un support quantitatif, mais c'est au niveau qualitatif qu'il « crée », sans être créateur au sens absolu puisqu'il doit toujours respecter une matière initiale, alors que le Créateur fait tout à partir de rien.

L'homme ne crée pas, mais il en a toujours un peu la nostalgie. C'est peut-être ce qu'on trouve dans certaines théories sur l'art, ou plutôt certaines perversions de l'art, parce que ce sont des perversions. On voudrait justement réaliser une œuvre artistique à partir de rien, alors on saccage le patrimoine initial, on le détruit pour paraître plus créateur. Ce sont de faux créateurs qui font cela. Le véritable artiste démarrera à partir d'une matière plus quali-

tative pour réaliser davantage son chef-d'œuvre. L'artiste qui aime à détruire le point de départ pour montrer davantage ce qui vient de lui, ce qui est de lui, a un sens de l'activité artistique et du travail humain qui est contraire à la réalité. C'est l'aspect subjectif qui l'emporte : tout doit venir de lui. C'est la fameuse « néantisation » de Sartre qui va jusque-là; il faut néantiser avant de créer. Or néantiser avant de créer – pour celui qui essaie de comprendre ce que cela représente –, c'est juste l'inverse de la coopération. Quand on est devant quelqu'un, ou devant une matière, avec qui on veut coopérer, on ne va pas d'abord l'annihiler en disant : « Je pourrai ensuite faire ce que je veux. » C'est juste l'inverse qu'on doit faire : on doit d'abord respecter le donné, et à partir de là voir ce qu'on peut en tirer. C'est là que la philosophie du travail, la philosophie de l'activité artistique, prend toute sa force. Et elle montre que l'homme fait bien quelque chose de nouveau, qu'il cherche toujours à faire quelque chose de nouveau.

– *Comment qualifieriez-vous l'artiste?*

– L'artiste est en premier lieu l'homme de l'inspiration, cette source intérieure qui lui permet de tout voir, de tout entendre, de tout sentir dans une nouvelle profondeur. L'inspiration n'est-elle pas cette force créatrice (relevant de l'imagination) qui jaillit de l'intérieur et qui, se nouant dans un projet, dans une forme idéale, oriente l'artiste et le pousse à réaliser une œuvre propre, originale [3]? L'artiste s'ennuie dans l'imitation et les séries; ce qui est important pour lui, c'est d'inventer, c'est de recréer quelque chose, de refaire quelque chose; mais il ne peut le faire qu'à partir de ce respect initial à l'égard du donné.

Avec cette philosophie du travail et de l'activité artistique, on est donc en présence de ce qui est fondamental dans l'anthropologie, c'est-à-dire dans une philosophie qui se tourne vers l'homme et qui commence par regarder

3. Cf. ci-dessus, p. 36.

d'une manière très simple la complexité du travail humain et sa grandeur.

– Quelle est la place de l'outil, de la technique, dans votre regard philosophique sur le travail humain?

– Le travail humain se sert de l'outil pour réaliser une œuvre parfaite. Mais l'outil devient de plus en plus complexe et de plus en plus fort, à tel point que parfois il semble écraser l'homme. Le premier outil allait dans le sens de l'efficacité : c'est la main qui se prolonge dans l'outil. Aujourd'hui, c'est l'intelligence humaine – disons plutôt : la raison – qui se prolonge dans l'ordinateur. On est donc là en présence de quelque chose de tout à fait nouveau au niveau philosophique, et au niveau du travail humain : une espèce d'amplification extraordinaire de la raison. Le philosophe doit regarder cela avec beaucoup d'attention : l'ordinateur, cet outil nouveau, prolonge nos calculs, prolonge nos raisonnements. Qu'opère-t-il de nouveau? Qu'est-ce qu'on gagne et qu'est-ce qu'on perd? On doit se poser ces questions dans l'utilisation de tous les outils. Pour un véritable artiste, et pour un artisan aussi, ce sera toujours le premier problème : « Cet outil nouveau que vous me présentez, c'est très bien; mais que me donne-t-il en plus? et que m'enlève-t-il? » L'artiste en effet, et l'artisan savent bien qu'un outil n'aide pas toujours à apporter quelque chose de nouveau, et que même il risque toujours d'aller trop loin, dans la séduction de son efficacité. L'outil (n'importe quel outil) opère une abstraction. Et, plus l'outil est efficace, plus l'abstraction sera forte : quand je me sers d'un Bic et non plus de la plume d'oie, il y a une abstraction de plus, puisque la plume permettait les reliefs et que le Bic ne les permet plus, tout est uniformisé. C'est beaucoup plus pratique, cela va beaucoup plus vite, on peut écrire beaucoup plus rapidement, mais mon écriture perd son caractère. Auparavant j'avais une très belle écriture à la plume d'oie, avec des reliefs; avec le Bic il n'y a plus cela : c'est uniforme.

La première chose qu'on devrait faire – quand on se sert d'un outil (le philosophe devrait rappeler cela à l'homme), c'est de savoir ce que cet outil va apporter de plus et ce qu'il va apporter en moins. Je me sers du TGV : c'est un outil merveilleux; mais qu'est-ce qu'il m'apporte de plus? La réponse est facile, toute la propagande est faite là-dessus : c'est la rapidité. Je vais presque aussi vite qu'avec l'avion, et c'est moins cher. Economiquement, c'est clair. Mais qu'est-ce qu'il me fait perdre? Cela, personne ne le dit. On est dans un monde où le progrès comme tel s'impose, et d'une manière telle que même si l'homme en crève, le progrès continue...

– Parce qu'on ne regarde plus le coût humain de chaque progrès technique?

– Exactement. Et c'est là qu'on voit que le philosophe ne joue plus le rôle qu'il devrait jouer.

– Le biologiste Jacques Testart, qui a décidé d'arrêter certaines recherches sur l'embryon, fait également ce constat : on ne se pose plus jamais la question du coût de chaque innovation, et il y a des pertes humaines dues à des innovations technologiques que tout le monde applaudit. C'est le biologiste qui se fait philosophe et qui crie : Stop!

– Exactement. On ne voit plus. Alors le biologiste réagit devant quelque chose d'immédiat, parce qu'il voit les résultats. Il voit les pertes dans les résultats, et voyant cela il s'interroge et cherche ce qui est à l'origine de ces pertes : à tel moment il y eu cela, là on a utilisé un nouvel outil. Mais le philosophe, dans la mesure où il est *pour l'homme,* devrait rappeler à l'homme que, quand il utilise un outil nouveau, il devrait toujours se souvenir de la finalité de son activité. Car l'outil doit être un instrument au service de la finalité poursuivie. Si on mesure la qualité de

l'outil uniquement en fonction de l'efficacité, on risque, par le fait même, de faire une œuvre qui n'aura plus la qualité qu'elle avait avant. Et par là, progressivement, on dégrade l'homme, puisque le fruit de l'activité artistique est un des éléments de la culture. Il n'en est pas l'élément majeur, puisque l'élément majeur de la culture sera toujours le point de vue éthique – mais il intervient énormément parce que c'est beaucoup plus visible. Vue dans une perspective un peu positiviste, la culture se ramène à l'efficacité et à l'art. Si donc l'outil est choisi non pas en fonction de l'œuvre – pour savoir si avec lui on fera une œuvre plus belle, une œuvre meilleure, qui permettra à l'homme de grandir – mais seulement en fonction de l'efficacité, on dégrade l'humanité, parce qu'on dégrade le milieu dans lequel on est et on empêche l'homme de s'élever. Or le souci constant, du point de vue de la culture, est de permettre à l'homme de s'élever.

– *Le problème ne vient-il pas de ce qu'on a perdu la notion qui nous permettait de savoir ce qui élève l'homme?*

– Oui, parce qu'on a perdu le sens de la finalité. C'est toujours la même chose. Prenons ici le cas très concret de l'œuvre. Plus l'outil se perfectionne, plus on le regarde facilement comme s'il était une « cause exemplaire » de notre travail, en ce sens qu'au lieu de modifier seulement l'efficacité du travail, il détermine sa qualité [4]. Et quand un outil a coûté très cher, on veut avant tout qu'il rapporte. On y a investi des sommes énormes, on ne peut pas le détruire, il faut à tout prix le garder. On a eu de cela un exemple assez net avec le Concorde. Le Concorde est un outil, mais un outil tellement perfectionné qu'on le regarde pour lui-même et puis c'est tout. Tout le monde le regarde passer...

4. Voir Postface à : J. d'ALANÇON, *L'outil et l'homme au travail dans l'industrie*, pp. 286-288.

– *C'est la fascination de la technique.*

– La fascination de la technique et la fascination de l'outil. Dans l'ordinateur il y a un peu cela, on est fasciné par la qualité de cet outil, on ne voit plus que cela. Ce qu'il apporte en plus est visible : c'est la rapidité. Et la rapidité est une qualité du mouvement, c'est sûr; mais il ne faut pas que ce mouvement soit pris uniquement pour lui-même, il faut que ce mouvement reste adapté à la finalité, à la finalité de l'œuvre qu'on veut faire. Si ce mouvement détruit l'œuvre qu'on poursuit, l'outil devient nuisible.

– *Quelle est, selon vous, la critique fondamentale que le philosophe peut faire, par exemple par rapport à l'ordinateur?*

– La philosophie doit montrer les limites de l'ordinateur. Ce qui est extrêmement intéressant, c'est de voir que plus la matière que l'ordinateur atteint est riche d'un point de vue humain, plus l'ordinateur diminue cet aspect humain, et donc l'intention profonde dont le texte était porteur. Quand il s'agit uniquement de calculs, l'abstraction est déjà faite, puisqu'un calcul en lui-même n'est pas finalisé, il est pris pour lui-même; et donc là, l'ordinateur peut très bien fonctionner, et il fonctionne. Mais dès qu'on est en face de textes plus humains, de textes philosophiques, poétiques, artistiques au très grand sens, l'ordinateur peut en faire la somme (ce qui est évidemment très pratique et peut faire gagner beaucoup de temps), mais il ne respecte pas la qualité propre de leur intentionnalité, il ne peut pas la respecter : tout est nivelé, du fait même qu'il implique une abstraction d'un type très particulier.

Ce qui est important, c'est donc l'*usage* de l'ordinateur. On ne peut pas condamner l'outil, que tout le monde trouve merveilleux et qui, de fait, a quelque chose de prodigieux. Le professeur Marois (qui a fondé l'Institut de la vie) racontait qu'ils avaient un jour invité le « grand-prêtre » de l'ordinateur, celui qui est à l'origine de l'ordinateur en Amérique. Il avait exposé ce qu'est l'ordinateur,

et ensuite on lui avait posé des questions, en particulier celle-ci : « L'ordinateur peut-il dire s'il sera, de fait, l'instrument qui fera sauter l'humanité? Puisqu'il permet d'aller beaucoup plus vite que tout, est-ce par lui qu'on arrivera beaucoup plus rapidement à la fin du monde? » La question n'était pas bête. Le pontife de l'ordinateur s'est tu, puis il a dit : « Un quart d'heure de silence! » (Cela fait penser à l'Apocalypse [5]!) Pendant un quart d'heure tous ont gardé le silence et réfléchi à la question. Puis il a pris un ton grave et a dit : « L'ordinateur ne peut pas répondre. » Mais le quart d'heure de silence était inutile si on sait que l'ordinateur ne peut qu'abstraire des chiffres et faire des sommes, des additions, des soustractions et rien de plus. C'est pour cela que mettre l'ordinateur entre les mains des jeunes peut être très dangereux, parce qu'il ne peut pas former; et l'usage de l'ordinateur pour n'importe quoi, comme une sorte de grand jeu, risque d'empêcher une formation humaine saine, avec le labeur que cela représente. Si on n'a jamais fait une addition, si on ne s'est jamais servi des chiffres et que, tout simplement, on se sert d'un instrument qui calcule pour nous, au bout d'un certain temps l'homme ne saura plus calculer. Il n'y aura plus cette gymnastique que nous avons tous apprise, et qui était considérée anciennement comme une gymnastique absolument nécessaire. Le calcul fait partie de la formation humaine, on ne peut pas le supprimer.

– *Certains outils peuvent donc diminuer l'homme?*

– Je dirais qu'ils peuvent amputer l'homme, entraver son développement. Pour prendre des exemples tout simples : on ne calcule plus, puisqu'on a une machine; on ne marche plus, on prend sa voiture, etc. Au bout d'un certain temps, cela fait des amputations; et quand cela touche le point de vue intellectuel, et le point de vue de la culture humaine, cela devient très dangereux. Les anciens considéraient que les mathématiques et la géométrie fai-

5. Cf. Ap 8, 1.

saient partie de la formation de l'homme. Vouloir faire l'économie de ce passage par toute une suite d'intermédiaires pour arriver à une conclusion me semble dangereux. Mais qu'un homme formé, un homme qui est vraiment un sage et qui connaît bien la finalité de l'homme, se serve de l'ordinateur, très bien : il s'en servira à bon escient, là où il sait que l'ordinateur ne supprime pas quelque chose d'essentiel.

L'ordinateur formalise. Il serait intéressant de voir le point de départ de cette formalisation. Qu'est-ce qui est mesurable par l'ordinateur, et qu'est-ce qui ne l'est pas? On verrait là exactement le domaine où on ne peut pas se servir de l'ordinateur. Mais pour cela, il faut un minimum de philosophie, et de philosophie humaine, une anthropologie qui connaît bien la finalité de l'homme, qui sait ce pour quoi il est fait et comment il atteint cette finalité, comment il arrive progressivement à découvrir cette véritable finalité humaine : non pas seulement celle de l'œuvre, mais celle de l'amour d'amitié, ce qui me semble capital.

– Pourriez-vous dire un mot du travail intellectuel? Ce travail transforme-t-il aussi la matière?

– Ce travail porte justement sur une matière humaine. Je sais par expérience que mon intelligence n'est pas uniquement esthétique, intuitive (capable d'avoir une saisie directe). Je sais que mon intelligence a besoin de raisonner, comme ma volonté a besoin de délibérer; et dans les raisonnements je sais que je raisonne à des niveaux différents, j'allais presque dire : sur des claviers différents. Quand il s'agit d'un problème proprement humain, je raisonne en regardant ce que les hommes avant moi ont pu dire, ce que mes ancêtres ont pu dire, quels ont été les raisonnements des sages; et j'essaie de mettre en parallèle toutes ces données. C'est ce qu'Aristote appelle un raisonnement dialectique, qui consiste à regarder la valeur de ces diverses opinions des hommes, des sages, à les

mettre en parallèle pour éveiller mon intelligence, pour qu'elle puisse vraiment découvrir comment elle pourra aller au-delà de positions qui sont contradictoires. Il y a là tout un « travail » de l'intelligence, un travail portant sur une matière humaine.

Si on a à écrire une thèse, on doit consulter une centaine de livres sur le sujet : quels sont les philosophes qui ont parlé sur ce sujet, au cours des âges? C'est ce que j'appelle une « topique historique », qui implique un véritable travail de lecture; pas seulement une lecture rapide, faite à toute vitesse, mais une réflexion. Et je dois discuter ces opinions. Le travail intellectuel, c'est la raison humaine mise au service de notre intelligence qui juge. C'est un véritable travail, un labeur, qui peut être bien plus usant que beaucoup d'autres travaux. Quand, pendant toute une journée, on consulte des livres, qu'on essaie de les consulter le mieux possible pour voir ce que dit tel philosophe, tel spécialiste, sur tel sujet, cela use!

Évidemment, la différence d'avec le travail manuel, c'est que je ne peux pas mesurer immédiatement le résultat. J'ai travaillé toute la matinée à consulter des livres, j'ai pris quelques notes, mais qu'est-ce qui me permet de dire que j'ai vraiment travaillé, que je n'ai pas rêvé toute la matinée? Si j'ai un pion pour me surveiller, il dira : « Montrez-moi les notes que vous avez prises. » Mais les notes qu'on prend en lisant des livres, c'est variable selon les auteurs qu'on lit. Parfois il suffit de mettre quelques mots, tout simplement; pour d'autres, il faut recopier. On doit donc faire confiance à celui qui nous dit qu'il a travaillé toute la journée : on ne peut pas vérifier, justement parce qu'on entre dans le domaine de l'intelligence et que le propre de l'intelligence est précisément de se mesurer elle-même. Il n'est pas possible à un autre de mesurer la qualité de mon intelligence. Je la devine chez les autres, je comprends que telle personne est intelligente dans tel domaine et que telle autre est très travailleuse dans tel autre domaine – la distinction entre le fort en thème et le fort en version exprime assez bien cela. Le fort en thème

est celui qui travaille beaucoup, qui « bosse » tout le temps, et qui, dans l'information, est merveilleux : il saura tout, il aura un fichier parfait! Alors là, on voit qu'il travaille! C'est un « bosseur ». Le résultat n'est pas toujours extraordinaire, mais cela ne fait rien, on voit qu'il travaille. Au contraire, chez l'homme beaucoup plus intelligent, l'information est beaucoup moins grande, mais il saisit tout de suite, et il laisse tomber ce qui est secondaire – d'où la possibilité d'aller beaucoup plus vite. Là, évidemment, le travail est moins lourd. On retrouvera, analogiquement, la même chose dans n'importe quel domaine de travail. On trouvera des travailleurs consciencieux, et des gens chez qui il y a une qualité de travail qui leur permet de faire ce travail beaucoup plus rapidement parce qu'ils voient tout de suite la possibilité de prendre des raccourcis.

Il y a donc un travail intellectuel, mais difficile à mesurer. On comprend pourquoi, pendant la guerre, on ne donnait pas de « carte de travailleur » pour le travail intellectuel! Mais il y a, c'est incontestable, un travail intellectuel. La logique le manifeste, parce qu'on voit bien là la nécessité de passer par tous les intermédiaires, et de les critiquer, pour arriver à la conclusion.

– *La transformation de la matière, le travail, est donc la première grande expérience humaine que vous ayez cherché à comprendre?*

– Oui, parce qu'elle est fondamentale. C'est aussi l'expérience la plus complexe de l'homme, à la fois intérieure et extérieure. Quand on travaille, on travaille sur une matière, et donc on la touche, cette matière. Et le travail implique la réflexion, l'utilisation d'un moyen, les conseils, etc. Il y a là toute une complexité, et le philosophe doit étudier, analyser la complexité du travail pour voir toutes les déviations possibles, tous les « télescopages » possibles. Et dans le monde d'aujourd'hui, il est toujours intéressant pour le philosophe de déceler, dans

l'étude du travail, les aspects monstrueux : par exemple la *praxis*. La dialectique marxiste montre bien comment on peut ne plus regarder le travail dans sa valeur propre de travail humain : on veut l'exalter, en le regardant comme la valeur suprême mesurant toute activité au sein de la société. Mais alors on le sépare de sa source propre, qui est l'homme. Le travail, alors, n'est plus relatif à l'homme, c'est l'homme qui est mesuré par la *praxis*.

– Quelles sont les autres expériences humaines que vous avez cherché à comprendre dans votre réflexion philosophique?

– L'autre grande expérience, qui pour moi donne à l'anthropologie son autre dimension, c'est la découverte de ce que représente la responsabilité de l'homme dans son activité éthique. C'est un des grands problèmes philosophiques d'aujourd'hui. Sur quoi se fonde la philosophie éthique [6]? On voit très bien ça. Nous en reparlerons à propos de la bioéthique, qui montre bien que l'homme ne sait plus aujourd'hui ce qu'est l'éthique. Faire une « topique » sur ce sujet est extrêmement intéressant. Il y a eu un grand philosophe de l'éthique, qui n'est pas très drôle : Kant. Kant rejoint à sa manière une position très ancienne, bien que la sienne en soit très différente. Il s'agit de la position première des stoïciens, qui était aussi une recherche de ce qu'est le fondement moral. Les stoïciens apparaissent comme les grands moralistes de l'Antiquité. C'est la morale du devoir. Le principe très net pour le stoïcien, dans l'ordre éthique, est : « Je ne dois m'intéresser qu'à ce dont je suis responsable. Sur tout ce dont je ne suis pas responsable, je dois passer mon chemin sans m'arrêter. » Il y a là-dessus des passages terribles, même dans Épictète, à propos de la mort d'un ami. Si je n'ai pas été responsable de la mort de mon ami, je ne dois absolument pas me désoler, puisque je n'y peux rien. Je n'y peux rien, donc je continue mon chemin. Mon ami disparaît,

6. Voir *Quelques éléments de réflexion pour une philosophie éthique.*

mais puisque je ne suis pas responsable, cela ne me regarde pas. Toute l'affectivité humaine disparaît devant la question du devoir. On est bien en présence d'une morale du devoir, et chez les stoïciens le devoir prend toute sa dimension dans le point de vue politique. C'est pour cela que les stoïciens sont des hommes politiques. Remarquons que le plus grand des stoïciens, je crois, du point de vue de la qualité, est Épictète, l'esclave devenu philosophe. Dans le monde d'aujourd'hui, un esclave devenu philosophe aurait l'audience de tout le monde, parce qu'on verrait toute son évolution, il aurait l'expérience de la misère, et d'en être sorti, et donc il saurait de quoi il parle. Épictète a un langage d'une liberté folle à l'égard des sénateurs romains; lui qui était esclave, il peut dire vraiment ce qui lui semble devoir être dit.

Même la morale stoïcienne d'Épictète, qui est si profonde, si admirable sur beaucoup de points, reste une morale du devoir : ce que l'homme *doit* faire. C'est là qu'il est responsable. On peut donc dire que c'est une morale de la responsabilité au niveau du devoir. On retrouve cela chez Kant, d'une façon totalement différente, peut-être moins politique et plus religieuse; mais ce qui est très curieux, c'est que des deux côtés la morale du devoir se fonde toujours sur un point de vue religieux. Pour Épictète, le devoir suprême est d'accomplir la volonté de Zeus. Pour Kant, c'est la conscience, ce qu'en conscience je dois faire, et cette conscience est considérée comme « éclairée » par l'impératif catégorique qui me relie à Dieu.

Face à cette morale stoïcienne, fondamentalement religieuse, on voit dans le monde d'aujourd'hui un Nietzsche qui ne peut pas supporter Kant parce que pour lui cette morale, qui devrait permettre à l'homme d'être parfaitement homme, le met dans un état d'esclavage : l'homme devient l'esclave de la volonté de Dieu, de l'impératif catégorique religieux; l'homme est donc diminué, mis en tutelle, alors que l'éthique devrait lui permettre de découvrir sa liberté. Avec Nietzsche on aura une morale de la liberté, une éthique de la liberté qui repose sur l'auto-

nomie de l'homme : si je ne suis pas autonome, je n'ai pas de liberté. On cherchera donc à voir où l'homme est parfaitement autonome. Et pour Nietzsche c'est assez significatif : l'homme est autonome dans son activité artistique, puisque là il est créateur. C'est donc la créativité qui va fonder l'éthique du surhomme. Si je suis créateur, je suis libre de faire ceci ou cela. Et cela va très loin chez Nietzsche, puisque c'est cela qui va le mettre en opposition avec les traditions religieuses qui parlent d'un Dieu créateur. Pour lui, le Dieu créateur des traditions religieuses devient intolérable si je veux aller jusqu'au bout de mon autonomie. Mon autonomie s'oppose à cela, et elle va me permettre de devenir ce surhomme parfaitement libre qui pourra, lui, ordonner ce qu'il veut.

Je prends exprès ces deux contraires qui sont extrêmement significatifs : une morale du devoir qui s'appuie sur la dépendance à l'égard d'une Volonté première; une morale de l'autonomie et de la liberté, qu'on aurait déjà découverte d'une certaine manière chez Descartes. Pour Descartes, il faut se mettre dans un état d'indifférence parfaite, donc d'autonomie. En ce sens Descartes est plus du côté stoïcien que du côté de Nietzsche. On voit donc que dans le stoïcisme il peut y avoir ces deux aspects, et donc une morale de l'autonomie qui me permet d'être libre.

En face de ces deux morales je pourrais opter, mais en réalité je dis non à l'une et à l'autre. Pourquoi? parce qu'elles ne touchent pas ce qu'il y a de plus profond dans l'homme. Cela a été un des grands problèmes de ma recherche philosophique. Quel est le fondement de la morale? Sur quoi, dans la débâcle d'aujourd'hui au point de vue éthique, pouvons-nous fonder une éthique? Le jeune d'aujourd'hui a une peine énorme à accepter le point de vue moral, parce qu'on a identifié la morale à la vertu – et la vertu n'a pas une tellement bonne odeur pour le jeune d'aujourd'hui – ou à la loi. Ce sont encore d'autres conceptions de la morale, qui sont toujours un peu stoïciennes, toujours un peu dans le sens de Kant. Le

jeune d'aujourd'hui sera beaucoup plus dans la perspective de Nietzsche ou dans celle de Sartre : la morale de situation. On laisse l'homme libre, car vous ne pouvez jamais juger quelqu'un, puisque vous n'êtes pas à sa place – morale de situation, mais qui va dans le sens de Nietzsche. Ce n'est pas tout à fait la même chose, mais la néantisation est bien, pour Sartre, au point de départ de la liberté. Il faut qu'il y ait cette liberté absolue pour que je puisse choisir en fonction de la situation dans laquelle je me trouve.

Le grand problème aujourd'hui, du point de vue philosophique, c'est d'essayer de découvrir quel est le fondement de la morale. Si je me mets dans la position classique, traditionnelle, je dirai : la morale se fonde sur la nature humaine. Mais comment comprendre cela?

Certes, il y a bien une nature humaine voulue par la sagesse de Dieu, ayant sa propre finalité spirituelle : la contemplation de la vérité et, en définitive, de Dieu. Mais cette nature n'est pas objet immédiat d'expérience. Elle ne peut donc pas être le point de départ d'une philosophie éthique (d'une morale). Cette nature dont nous parlons est saisie dans un jugement de sagesse où l'on comprend que l'âme spirituelle de l'homme est créée immédiatement par la sagesse de Dieu et qu'elle est, par le fait même, tout ordonnée vers Dieu [7].

– *N'est-ce pas ce qu'on appellera la loi naturelle?*

– Oui, c'est ce qu'on appellera la loi naturelle. Je respecte cela, je ne veux pas l'attaquer, mais je dis : il est impossible de fonder une morale là-dessus. Pourquoi? D'abord parce que je n'ai pas d'expérience immédiate de

7. Si donc on peut, dans un jugement de sagesse, déclarer que la philosophie éthique se fonde bien sur la nature humaine telle que Dieu dans sa sagesse l'a créée (à l'image de Dieu), cela ne nous dévoile pas pour autant le point de départ d'une philosophie réaliste de l'agir humain. Toute philosophie réaliste s'appuie sur une expérience. On voit combien il est dangereux de confondre le regard théologique sur la morale et le regard philosophique. Le premier *implique* une vision de sagesse, et le second doit *s'achever* dans une vision de sagesse.

la loi naturelle. Si je suis croyant, j'en ai une vision de sagesse. Au fond, la loi naturelle relève d'une vision de sagesse : si Dieu est le Créateur de la nature humaine, ou plutôt de l'âme humaine, il y a des intentions profondes de Dieu que je dois essayer de découvrir progressivement. Et Dieu peut me dicter la loi. Mais pour que Dieu me dicte la loi, il faut la foi, il faut croire en ce Dieu, et je ne peux pas fonder une morale *humaine* sur une *foi*. Là, de nouveau, on retrouve la scolastique qui tire d'une théologie une philosophie. Or la philosophie ne peut pas provenir d'un fond théologique : elle doit se fonder sur une expérience. Quelle est l'expérience humaine type qui me permet de fonder une éthique? C'est là la grande question.

Si on voulait aller jusqu'au bout, on devrait regarder toutes les expériences de l'homme. Pour certains, l'expérience type est celle du tout petit enfant qui aime sa mère. Toute la morale reposerait là-dessus. Le seul inconvénient, c'est que je n'ai plus cette expérience-là. Nous n'avons plus l'expérience de notre premier regard sur notre mère – du moins pas moi; peut-être certains l'ont-ils? mais moi je ne l'ai plus. Ni celle du sein maternel, si je veux aller jusqu'au bout. Je ne peux pas fonder ma philosophie éthique sur une réminiscence. Cette réminiscence, tellement enjolivée par la mémoire et l'aspect passionnel, est une récupération; c'est une morale de récupération. Je récupère. Ce que je dois chercher, c'est l'expérience où s'éveille le sens de la responsabilité – car je crois que c'est vraiment la responsabilité qui est l'expérience interne de la morale. Tout ce qui est en dehors de ma responsabilité n'est plus moral. Du reste, il suffit d'écouter aujourd'hui les avocats qui essaient de diminuer la culpabilité de quelqu'un : ils montrent qu'il n'a pas été responsable. On revient donc toujours à cette expérience interne de la responsabilité.

Où ai-je la responsabilité à l'état le plus net et le plus pur? Ai-je une responsabilité sur les outils dont je me sers? Non. Je peux avoir emprunté des outils à un ami et je dois les lui rendre dans l'état où ils étaient quand il me

les a prêtés – un peu usés, sans doute, mais pas détériorés. Si, entre deux, je les ai détraqués, que je ne dise rien et que je les rende comme cela, je commets une malhonnêteté. Je suis responsable des outils vis-à-vis de celui qui possède ces outils; donc c'est à l'égard de l'homme que je suis responsable. La responsabilité est toujours une relation d'homme à homme, ce n'est pas une relation d'homme à un objet matériel dont il se sert. Il y a là une certaine responsabilité, c'est vrai, mais ce n'est pas la première responsabilité. Or ce que je cherche, c'est le fondement de la responsabilité.

Le fondement de la responsabilité est donc une relation d'homme à homme. Par exemple, je suis responsable de quelqu'un qui est à mon service, de quelqu'un qui travaille pour moi; mais cette responsabilité n'est pas la première responsabilité. Je cherche la première, l'expérience type. Et là je vois que cette responsabilité première, je l'ai quand quelqu'un m'est lié affectivement. La grande responsabilité n'est que dans l'amitié, dans l'amour d'amitié (pour reprendre l'expression de Thomas d'Aquin [8]). Dans l'amour d'amitié je suis lié à quelqu'un qui, librement, m'est relatif, et donc je suis moi-même relatif à lui. Là se noue profondément un amour, d'où une responsabilité mutuelle.

– *Pourriez-vous décrire cette expérience de l'amour d'amitié?*

– C'est cette expérience de l'amour d'amitié qui, pour moi, est le fondement de toute la philosophie éthique. On m'objectera que l'amour d'amitié est rare – et c'est vrai. Les philosophes grecs le disaient déjà : une véritable amitié est quelque chose de très rare. Mais, d'autre part, dans le *désir* qu'on a de trouver quelqu'un qui puisse être un véritable ami, cette expérience n'est-elle pas commune à tous les hommes? Tous les hommes ont, dans leur vie, cherché quelqu'un à qui ils pourraient se confier. S'ils ne

8. Cf. ci-dessus, p. 36.

l'ont pas trouvé, ils restent malheureux. S'ils ont découvert quelque chose de plus, un dépassement dans une contemplation, alors ils découvrent quelqu'un d'autre à qui ils peuvent parler. Et on a besoin de découvrir quelqu'un sur qui on puisse s'appuyer (car la responsabilité est mutuelle, on peut s'appuyer). Donc, même si l'amitié dans sa perfection est rare, cette soif d'amitié est cependant présente au cœur de tous les hommes. Alors, ne touche-t-on pas le fondement profond de l'éthique dans cette expérience ou ce désir de l'amour d'amitié?

À partir de là, je peux édifier une éthique. Pour commencer, on va essayer de voir toute la richesse de cette expérience de l'amour d'amitié, on va analyser l'amour d'amitié, et l'analyse de cette expérience de l'ami va révéler tous les grands aspects de l'éthique dans ce qu'elle a de plus profond – ce qui montrera que cette expérience de l'amour d'amitié permet de développer, dans le contexte d'aujourd'hui, une éthique profonde qui dépasse le point de vue de la morale du devoir. Parce que le devoir, soit s'appuie sur la foi (mais alors c'est autre chose : on est devant une théologie morale), soit présuppose quelqu'un qui m'aime ou quelqu'un qui est un étranger, que je dois respecter, mais pas plus. Or puis-je fonder une morale, une éthique, uniquement sur la justice? Ce n'est pas suffisant. Certes je dois respecter l'homme; mais, un homme que je ne connais pas, pourquoi dois-je le respecter? J'en viens alors à ceci, que cet homme a quelque chose de commun avec moi et donc a en lui quelque chose que je dois respecter comme lui-même doit le respecter en moi. Je découvre à partir d'un amour fondamental ce respect que je dois à l'autre, cet amour de philanthropie; mais la philanthropie n'est pas une expérience immédiate.

– *Voulez-vous dire qu'on ne peut véritablement découvrir l'amour universel de l'homme qu'à partir d'une expérience particulière, d'une relation d'amitié profonde, ne serait-ce qu'avec un seul être?*

– La philanthropie n'est pas une expérience première. Il suffit de regarder les enfants : ils n'ont pas tellement de respect les uns pour les autres; mais dès qu'ils commencent à aimer quelqu'un, un petit ami, cela change tout, on ne peut pas toucher au petit ami! C'est vrai chez l'enfant, mais c'est bien plus vrai encore chez une personne adulte qui est responsable de ses actes.

Cet amour d'amitié, si j'essaie d'en voir toute la richesse, présuppose un premier amour spirituel.

– Qu'entendez-vous précisément par « spirituel »? Oblatif?

– Oui, les psychologues diront : un amour oblatif, pour montrer que c'est un amour au-delà de l'amour passionnel. Dans l'amour passionnel, j'accapare. Le gosse accapare ses jouets, il a la passion de cela. Quand il commence à aimer un autre, c'est tout à fait différent : il lui donne. Et pour lui, l'amour oblatif se résume dans ce don : « Ce petit jouet, c'est pour toi! le petit cadeau, c'est pour toi! » C'est déjà le dépassement de l'aspect passionnel vers quelque chose de spirituel. Par « spirituel » j'entends ici ce qui est au-delà de la passion. Ce qui est au-delà de la passion implique une expérience intérieure, profonde, l'expérience d'une intériorié qui est au-delà de l'accaparement, d'une intériorité qui se donne dans un dépassement de soi. On dira que l'amour est « extatique », c'est-à-dire qu'il me fait sortir de moi pour regarder l'autre. C'est cet amour spirituel qui me fait sortir de moi pour regarder l'autre. Et c'est l'autre qui m'attire, c'est l'autre qui est le bien personnel, dont j'ai plus ou moins conscience, qui va m'attirer au-delà de ma passion et qui va me permettre de me donner, d'être relatif à lui dans cet état profond.

Ce premier amour spirituel, dont j'ai peu conscience et qui pourtant est ce qu'il y a de plus fort, s'impose à moi. Pourquoi est-ce que j'aime telle personne et que d'autres me sont complètement indifférentes? Il y a toujours là quelque chose d'extrêmement mystérieux, que je ne peux

pas raisonner. Telle personne m'attire, elle a quelque chose qui fait que je suis spontanément porté vers elle. D'autres au contraire me sont indifférentes; je pourrais les rencontrer indéfiniment, cela ne me toucherais pas. Les philosophes ont été intrigués par cela, et on le comprend. C'est très intriguant, c'est quelque chose qui dépasse le point de vue rationnel, et donc qui me secoue, qui me montre qu'il y a en moi quelque chose de plus radical, de plus profond que le rationnel. Le rationnel est quelque chose de second; ce n'est pas ce qu'il y a de premier. Nous y reviendrons, parce que la philosophie doit toujours essayer de préciser la différence entre la raison et l'intelligence.

Ce premier amour spirituel implique une certaine connaissance spirituelle de la personne qui m'attire. L'intelligence est donc présente dans cet amour spirituel; si elle n'y était pas présente, très vite la passion l'emporterait. Cet amour spirituel implique donc bien une certaine connaissance de la personne qui m'attire, mais pas un raisonnement, pas quelque chose sur quoi j'aurais beaucoup réfléchi : cet amour a été plus fort que moi. On le dit du reste couramment : « C'est plus fort que moi. » Il y a, dans la Bible, un exemple magnifique de cela : la rencontre de Jacob et de Rachel [9] – ce qu'on appellerait le « coup de foudre ». Subitement on a été délogé, on a été pris, et à partir de là on sera capable de faire n'importe quoi parce qu'on est pris par cela.

Cet amour premier, je peux l'accepter ou le refuser. C'est là que se situe le premier moment de la liberté. Il est très important de voir que la liberté va naître à partir de ce premier amour. S'il n'y avait pas ce premier amour, il n'y aurait pas de liberté; tandis qu'à partir de ce premier amour, je peux accepter ou ne pas accepter; je suis ici en présence de cette liberté fondamentale qui est une liberté dans l'ordre de l'*exercice*. Je peux me détourner de cette personne, si je sais que cette personne qui m'attire peut être pour moi quelque chose d'impos-

9. Cf. Gn 29, 9-12.

sible; si je sais que, au lieu de m'apaiser, ce sera un amour que je ne pourrai jamais réaliser. Par exemple, cette personne qui m'attire est déjà mariée; alors, vais-je la détourner vers moi, ou vais-je la respecter? Si je l'aime, je la respecte, je sais qu'elle n'est pas pour moi puisqu'elle est déjà liée à une autre personne. Je peux donc accepter ou ne pas accepter.

À partir du moment où j'accepte cet amour, je vais essayer de faire que cette personne, je puisse vraiment l'aimer. Il y aura le passage, extrêmement important du point de vue philosophique, entre le bien qui *m'attire*, ce bien personnel, cette personne qui est mon bien, qui m'attire, et cette personne en tant qu'elle est un bien capable de *me finaliser*. Le passage du *bien* à la *fin*. Si cette personne me finalise, alors elle me mobilise complètement, et j'essaierai de mobiliser toutes mes forces en vue de l'atteindre. Et je serai en présence d'un amour qui deviendra une « intention de vie », qui mobilisera toutes mes forces en vue d'acquérir ce bien, d'en être proche, de le connaître davantage, de l'aimer plus, et de pouvoir avoir avec lui une intention de vie commune pour réaliser ensemble quelque chose d'important. À partir de là, je prendrai tous les moyens qui sont à ma disposition pour atteindre ce but.

Nous retrouvons ici les grandes orientations de l'éthique la plus traditionnelle : le *premier amour*, qui est un amour spirituel, personnel (ici, « spirituel » signifie « personnel »), qui est ce qu'il y a de plus profond en moi et qui se change en une *intention de vie* parce que ce bien que j'aime devient ma *fin*. Puis la recherche du *moyen*. Et dans la recherche du moyen, je suis en face d'une très grande variété, et je peux demander *conseil*, tandis que personne ne pourra me donner de conseil par rapport au premier amour; on pourra me donner conseil seulement pour atteindre ce bien, cette personne, être plus proche d'elle. Et enfin, l'*exécution*. Là seulement on retrouve la morale kantienne : comme elle est loin! Avant de dire : « Fais ceci », il y a l'amour, il y a l'intention de vie, il y a le choix

des moyens. La morale kantienne arrive donc en quatrième position!

– Donc la notion de responsabilité découle, selon vous, de cette expérience première de l'amour d'amitié?

– La responsabilité, dans ce qu'elle a de plus fort et d'efficace, naît à ce moment-là. Elle présuppose tout le reste. Si donc je ramène la morale à cela, je « télescope » tout ce qui est avant, et je ne sais plus sur quoi repose ma morale. La morale repose sur l'amour. Un amour accepté, un amour consenti, un amour qui finalise ma vie.

– Mais partagez-vous tout de même ce souci de trouver une morale, une responsabilité universelle, même si c'est, selon vous, à partir d'une expérience véritable d'amour d'amitié que l'homme peut être responsable de son prochain de manière générale?

– Oui. Parce que, dans ce bien qu'est la personne humaine, je comprends qu'il y a quelque chose qui peut être le bien de n'importe quel homme. Mais le bien est toujours singulier, il n'est pas universel. Je pense à la fameuse parole de Molière : l'amour de l'humanité n'est pas pour moi, ce n'est pas cela qui m'intéresse. La philanthropie n'est donc pas première. Mettre la philanthropie en premier lieu, c'est confondre l'amour et la justice, et c'est universaliser quelque chose qui ne peut pas s'universaliser. L'amour implique toujours un lien personnel avec une réalité singulière; c'est cela qui me prend. Mais cet amour spirituel est tout différent de la passion : il faut bien les distinguer. La passion est individuelle et ne peut pas du tout atteindre un bien au-delà du sensible qui puisse être le bien propre de l'homme. N'oublions pas cette affirmation si forte d'Aristote qu'on n'ose plus aujourd'hui proclamer sans l'atténuer par toute sorte de considérations : « Tout ce qui est commun à l'homme et à l'animal n'est pas propre à l'homme. » La passion, en

effet, restera toujours égocentrique, liée à des qualités sensibles, et quelque chose qui ne peut pas s'universaliser. Je ne peux donc pas fonder ma morale sur la passion. Cela, les stoïciens l'ont très bien vu; mais ils sont allés trop loin, parce qu'ils ont considéré que la passion est mauvaise. Voyant que le point de vue du bien est universel, et que la passion ne peut pas être universelle, ils l'ont rejetée. Tandis que si le bien spirituel est personnel, il ne s'oppose pas à la passion, parce que la personne humaine implique en elle-même non seulement l'esprit, mais aussi tout l'aspect affectif, tout l'aspect singulier de la passion. J'aime avec tout ce que je suis. J'aime avec mon esprit et mon corps, avec ma sensibilité, mon affectivité, mon imagination. Mais je sais que mon imagination peut l'emporter, que la passion peut l'emporter, et c'est pourquoi j'aurai toujours le souci de « tailler » ces passions, cet imaginaire, pour que le point de vue spirituel l'emporte tout le temps. C'est du point de vue spirituel que j'aime pleinement, et je taillerai les passions.

C'est là que va intervenir la question des vertus. Je sais que pour aimer d'une façon parfaite, d'un amour spirituel, personnel (donc pour que l'amour d'amitié demeure), des vertus sont nécessaires. Mais les vertus ne sont pas premières, elles sont des moyens *en vue de*, en vue de permettre à l'amour spirituel ce dépassement. Les vertus sont là pour tailler cet arbre plein de vie et qui risque toujours d'avoir une vie excessive du côté sensible, du côté passionnel. Il faut alors ces fameuses vertus dites « cardinales », ces vertus fondamentales qui tempèrent ce qu'on appelle « l'irascible » et « le concupiscible [10] ». Mais on voit bien qu'une telle éthique n'est pas l'éthique de la vertu, ni l'éthique du devoir : c'est l'éthique du bonheur de l'homme, c'est-à-dire de la finalité. C'est l'éthique de la personne. La personne n'est pas en opposition avec la nature, c'est bien évident. Si je veux comprendre ce qu'est

10. Ces termes ne sont pas à prendre dans un sens péjoratif. Ils désignent simplement, chez saint Thomas, l' « appétit » qui se porte sur le bien sensible et celui qui nous fait aimer le bien sensible en tant qu'il est difficile à atteindre. Voir *De l'amour*, pp. 113 sq.

l'homme, je vois qu'il y a quelque chose de commun dans tous les hommes. Même entre les hommes les plus différents, même entre un bandit et un saint, il y encore quelque chose de commun. Le saint le sait bien; le bandit le sait moins bien, mais le saint le sait, il sait que le bandit est proche de lui, qu'il y a quelque chose de commun entre eux : ce qu'on appelle la nature humaine. Là on découvre progressivement que, en effet, il y a une nature humaine, mais l'éthique ne s'en occupe pas : c'est un fondement. L'éthique s'occupe de l'*opération* humaine, de l'opération volontaire, de cette opération d'amour spirituel qui va être source de la liberté. Au-delà de la liberté, il y a l'amour; et au-delà de la vertu, il y a la liberté.

Il faut donc bien graduer ces différents aspects, pour comprendre ce que représente cette éthique de l'amour d'amitié. Et ce qui me semble intéressant c'est que, si j'analyse l'amour d'amitié, je vois que toutes mes opérations éthiques y sont présentes. L'amitié représente la fleur de l'éthique humaine; n'en est-elle pas aussi le point de départ? C'est bien en elle que s'éveille en nous la responsabilité. L'expérience que je peux avoir de l'amour d'amitié est l'expérience même de l'amour spirituel qui me porte vers une autre personne, me permettant de la choisir, et qui me permettra également d'accueillir son amour, son choix. N'est-ce pas pour cela qu'on pourrait dire qu'elle est comme le fondement de l'éthique (le point de départ et le terme)? Si j'analyse l'expérience de l'amour d'amitié, je vois que toutes les diverses modalités de l'agir moral y sont présentes. N'est-ce pas ce qui me permettrait progressivement de reconnaître que la seule réponse à donner à Kant, à Nietzsche, à Sartre, au sujet de la nature de l'acte moral, c'est bien une éthique de l'amour d'amitié? Par là seulement on peut retrouver une véritable éthique.

Les jeunes d'aujourd'hui comprennent cela, et c'est pour moi une confirmation extraordinaire : quand on présente aux jeunes une éthique de l'amour d'amitié, ils n'ont plus d'objection. Si vous leur présentez une éthique du

devoir, de l'impératif catégorique, une éthique de la responsabilité, ou une éthique de la vertu, cela ne marche pas. La vertu pour la vertu, cela ne signifie rien du tout. Ce qui caractérise la jeunesse aujourd'hui, aussi bien en Orient qu'en Occident, aussi bien en Asie qu'en Europe, c'est qu'elle veut être *vraie*, et que l'argument d'autorité ne fonctionne plus. Il faut donc essayer de reprendre toute l'éthique. Je sais que ce n'est pas facile, parce que cela demande une réflexion sur tous ces différents aspects; mais ce qui est très intéressant, c'est que là on peut répondre successivement à toutes les formes différentes d'éthique. Même à l'éthique épicurienne, parce que l'amour d'amitié est source des plus grandes joies. La plus grande joie que je puisse connaître au monde, c'est de retrouver un ami; il n'y a pas de joie humaine plus grande que celle-là. Cette éthique de l'amour d'amitié assume donc le point de vue de la joie, de la jouissance, mais je la relativise, je la subordonne à une joie beaucoup plus profonde et beaucoup plus intérieure. C'est une éthique de l'intériorité spirituelle, et c'est une éthique réaliste parce que le corps et les passions y sont intégrés.

– *N'est-ce pas en même temps un peu idéaliste, de penser que tout homme peut faire cette expérience de don, de bienveillance? Selon Freud, la gratuité du don n'existe pas, il y a toujours un désir d'être aimé lorsqu'on aime.*

– Là encore on pourrait mettre Sartre en face de Freud, puisque Sartre cherche la gratuité. C'est ce qu'il y a d'intéressant chez Sartre : il cherche la gratuité, et il voit bien qu'au fond, le trésor de l'homme, c'est la gratuité. Tandis que du côté psychanalytique, du côté de Freud, il n'y a plus du tout de gratuité. Pourquoi? Parce que je ne regarde que le conditionnement de l'homme.

J'ai fait cette expérience avec des freudiens, et cela m'a beaucoup intéressé et beaucoup éclairé. Ces freudiens m'avaient eux-mêmes demandé de venir dialoguer avec eux, disant que puisqu'ils avaient une philosophie de

l'expérience et moi aussi, nous pouvions nous entendre. J'avais répondu : « Très bien ! entendons-nous, j'accepte; mais comme principe, au point de départ, soyons dans une franchise absolue [un freudien peut accepter cela]. Nous ne nous ferons aucune concession mondaine, nous irons tout le temps jusqu'au bout. » Et comme ce n'était peut-être pas suffisamment drôle de se trouver à deux ou trois philosophes en face de trois ou quatre psychanalystes – c'est trop sérieux –, nous avons décidé d'amener nos amis. Dans un théâtre, il faut toujours un chœur ! Il fallait donc qu'il y ait des amis qui soient là pour applaudir, pour soutenir; nous avons donc les uns et les autres amené des amis, comme convenu.

À la fin, les amis s'en vont, et je reste avec mes psychanalystes. Première réflexion : « Mon père, cet ami que vous avez amené, il aurait besoin d'un peu de psychanalyse, cela se voit tout de suite ! » À quoi je réponds : « Écoutez, est-ce que je vous ai amené des amis ou des clients ? On avait dit qu'on amenait des amis. Mais si on amène des amis, on les reçoit comme des amis, c'est-à-dire comme des hommes qu'on respecte. Même s'ils ont de très gros défauts, même s'ils sont très malades, on cherche en eux ce qu'il y a de bon. Alors que vous, tout de suite, vous voyez le client. Vous voyez bien que vous êtes incapables d'avoir une expérience humaine ! Vous n'avez que l'expérience clinique, qui n'est pas une expérience humaine proprement dite, puisque vous êtes en face d'un malade. »

Cela m'a fait comprendre que nous partions les uns et les autres de l'expérience, mais que j'essayais d'avoir une expérience humaine, alors qu'eux n'avaient qu'une expérience clinique, celle où on regarde le malade. Tout le freudisme repose sur l'expérience clinique. Freud n'a eu d'expérience que devant des malades, et il a construit l'humanité à partir des malades. Je ne construis pas l'humanité à partir des malades, j'essaie de comprendre les expériences humaines, et typiquement humaines; c'est cela qui m'intéresse. Des malades, on en rencontre partout, et nous sommes tous un peu malades, mais ce n'est

pas cela qui m'intéresse en premier lieu. Je ne bâtis pas ma philosophie sur du négatif, mais sur une expérience humaine, qui est positive en ce sens que celui qu'on découvre apporte toujours quelque chose de nouveau.

On touche là quelque chose d'extrêmement intéressant : la modernité se caractérise par le primat de la négation sur l'affirmation. Et le point de vue psychanalytique, qui regarde l'aspect négatif, ne peut pas être philosophique. Que le médecin recherche la maladie, très bien : il est là pour les malades. Le philosophe, lui, est là pour l'homme; c'est cela qu'on doit comprendre. C'est du reste ce que je disais dans un dialogue avec des prêtres-ouvriers : « Vous êtes là pour trouver l'ouvrier, moi je fais de la philosophie pour trouver l'homme. Or on ne peut pas savoir ce qu'est l'ouvrier sans savoir ce qu'est l'homme. Il faut donc d'abord découvrir l'homme, avant de découvrir l'ouvrier; on ne comprendra jamais parfaitement ce qu'est l'ouvrier si on ne sait pas ce qu'est l'homme [11]. » On retrouve ici la distinction que nous faisions au début entre la finalité et le conditionnement.

– Quel est votre point de vue sur l'homme en tant qu'« animal social »? Autrement dit, avez-vous développé une philosophie politique?

– L'éthique de l'amour d'amitié va permettre de comprendre, au plan philosophique – et c'est très important aujourd'hui –, l'ouverture vers le point de vue politique, qui est autre chose que l'éthique personnelle. Parce que l'éthique personnelle assume la nature, on va tout de suite découvrir que l'homme est un animal politique. L'homme n'est pas fait pour vivre seul, l'amour d'amitié le montre bien. Et cet amour d'amitié, poussé dans toute son extension, va réaliser la famille. Il faut aujourd'hui faire une philosophie de la famille, qui est le fondement de la philosophie politique. Je crois très important, au niveau philosophique, de réfléchir sur la famille. Le premier phi-

11. Cf. ci-dessous, pp. 213-214.

losophe de la famille est Aristote. Hésiode en a parlé, mais d'une manière qui n'est pas très familiale! C'est plutôt l'homme qui voit uniquement la nécessité d'avoir une servante pour l'aider. Pour lui, ce qui est important, c'était d'épouser, à côté des bœufs qui sont là pour le travail, une femme qui sache travailler. Il y a des passages d'Hésiode extrêmement intéressants à ce sujet; mais c'est une philosophie de la famille tout à fait rurale, paysanne, et extrêmement pratique (qui, de fait, a existé de tout temps). Aristote est le premier à nous avoir donné une philosophie de la famille vue d'un point de vue beaucoup plus profond, celui de l'amitié.

Je ne répéterai pas ce qu'Aristote dit, c'est impossible! parce que là, il est dans le conditionnement humain, et la famille du temps d'Aristote n'est pas notre famille. Entre deux, il y a eu le christianisme, qui a considérablement affiné la famille. Mais c'est intéressant, de voir cette position concernant la famille chez Aristote. Pour Platon, l'aspect politique repose sur l'individu; pour Aristote, il repose sur la famille, et la famille a une structure irréductible à la politique. Aristote dit avec beaucoup d'astuce que le père de famille et l'époux ne sont pas le chef de l'État, et que quand le chef de l'État est le *pater familias*, cela ne va plus du tout. On tombe dans ce qu'aujourd'hui on appellerait le paternalisme, quelque chose qui précisément n'est plus proprement politique, qui est une extension de la famille – qui peut avoir du bon dans certaines situations, mais qui n'est pas le point de vue politique.

Pour Aristote, la famille intègre l'aspect de l'économie, et par là elle implique la relation du maître et de l'esclave. Elle implique évidemment la relation de l'époux et de l'épouse, qui la constitue, et la relation des parents et des enfants pour l'éducation. C'est le fondement. Aujourd'hui, la famille demeure bien l'aspect fondamental de la réalité politique; mais l'économie est sortie de la famille. Cela aussi serait très intéressant à voir du point de vue philosophique : à quel moment l'économie a quitté la famille pour être une économie directe-

ment politique. Aujourd'hui l'économie est politique; et si on pousse un peu plus loin, on verra que le fait politique est commandé par le fait économique. Il est très curieux de regarder l'économie familiale (Aristote), l'économie politique, et l'économie qui domine l'aspect politique. Il y a là toute une trame qui est très importante aujourd'hui à étudier et qui fait partie de la philosophie, parce que l'économie est humaine. Le jour où l'économie n'est plus humaine, ce qui, je crois, arrive aujourd'hui – l'économie aujourd'hui veut son indépendance, elle veut avoir ses propres lois –, il est à craindre qu'elle vienne en quelque sorte empêcher le politique de rester vraiment humain et de respecter la famille comme elle demande à être respectée, c'est-à-dire comme fondement de l'aspect politique.

Toujours est-il que la famille repose sur un amour d'amitié, sur un acte libre de l'époux qui choisit son épouse et qui l'aime. Cet amour d'amitié de l'époux et de l'épouse va impliquer le don des corps, et ce don des corps va être lui-même source de fécondité. La famille sera le lieu de l'éclosion d'un amour parfait, impliquant une fécondité. C'est à l'intérieur de cet amour d'amitié qu'on doit comprendre ce qu'est la fécondité. Un des grands problèmes d'aujourd'hui est l'affrontement de la fécondité et du primat de l'efficacité. Comme on a distingué l'autorité et le pouvoir, il faut bien discerner aujourd'hui la structure de la fécondité face à la structure de l'efficacité, et comprendre qu'on est là en face d'une lutte très fondamentale. La fécondité est liée à l'amour, l'efficacité est liée au travail de l'homme. Le jour où l'efficacité est considérée pour elle-même, séparée de l'homme, on se trouve alors devant une efficacité qui peut se développer à l'infini et qui, en se développant à l'infini, perd son fondement proprement humain, sa relation directe à l'homme. On se trouvera alors en face d'un primat de l'efficacité, qui engendrera une rivalité entre l'efficacité et toutes les autres valeurs de l'homme. Comme l'efficacité provient de l'homme, on sera tenté de la considérer comme ce qui

doit passer avant tout, et on jugera l'homme en fonction de son efficacité.

Il est donc, philosophiquement, très important de comprendre comment l'efficacité domine aujourd'hui la famille et l'activité politique. Mais il faut d'abord comprendre comment la famille est le fondement de l'activité politique et comprendre que la finalité de cette communauté fondamentale, c'est l'amour de l'époux et de l'épouse, et aussi de garder la fécondité, de garder le soin d'élever les enfants (dans une première éducation) et de leur permettre d'acquérir progressivement une certaine autonomie.

Avec le problème de la famille, il y aura donc le problème de cette première éducation familiale, qui est irremplaçable, parce que toute éducation repose sur l'amour et que la famille est le lieu où l'amour doit être gardé et doit progresser. Dans la mesure où la famille subit une emprise politique de plus en plus forte, elle risque de perdre sa finalité propre qui est d'être gardienne de l'amour humain. Je me souviens d'un psychanalyste canadien, de langue anglaise (il est mort maintenant), qui avait été appelé à Londres pour s'occuper d'enfants meurtriers. Il avait passé toute son année à réfléchir à cela, avec six autres médecins; et durant son année il avait vu quatre cents cas d'enfants meurtriers, d'environ sept à quatorze ans, ou quelque chose comme cela. Ces médecins avaient réfléchi sur ce que représentent ces meurtres d'enfants : D'où cela vient-il? Comment les comprendre? Et ils en étaient arrivés à cette conclusion : ces enfants meurtriers ont manqué d'amour. En eux l'irascible a dominé, parce qu'il n'a pas pu être dépassé par quelque chose de plus grand. Et quand la passion de l'irascible s'emballe parce qu'elle n'est pas dominée par quelque chose de plus grand, on en arrive nécessairement à des meurtres. Ces psychanalystes déclaraient donc : « Ces enfants ont manqué d'amour. » Et de là ils passaient à un point de vue beaucoup plus général : « On manque d'amour dans le monde d'aujourd'hui. » L'économie en

arrive à tarir la source qui est en nous, la source fondamentale de cet amour spirituel qui permet l'amour d'amitié.

On touche là quelque chose qui est un mal terrible du monde d'aujourd'hui : si l'économie l'emporte sur tout et veut tout mesurer, elle risque de tarir notre cœur en l'empêchant d'aimer. Il y a là aussi un péril auquel on doit être attentif. La famille est gardienne de l'amour, et la première éducation de la mère, c'est d'éveiller à l'amour. Elle doit être source d'amour pour ses enfants et, par là, éveiller l'amour. S'il n'y a pas cette source première pour éveiller l'amour, très vite l'enfant développera son intelligence et ses passions, mais ne développera pas son amour; il risquera alors d'y avoir un déséquilibre très fort et, au bout d'un certain temps, lorsqu'il n'y aura plus l'amour, il y aura une désaffection par rapport au travail et, plus profondément, il y aura un manque de développement de l'intelligence et de la raison – puisque c'est l'amour qui permet ce développement de l'intelligence et de la raison, et qui en est la source.

L'aspect politique c'est, à partir de la famille, comprendre que l'homme a besoin d'un milieu autre que la famille pour permettre un développement du « bien vivre ». C'est en vue de ce « bien vivre » que la famille va entrer en contact avec d'autres familles, et progressivement former le tissu politique. « Le politique », c'est donc les relations qui peuvent exister entre les hommes en vue du *développement* plénier de l'homme, mais pas en vue de découvrir la *finalité* propre de l'homme. Les finalités propres de l'homme sont toujours au-delà du point de vue politique, qui permet un milieu, un conditionnement qui soit le plus favorable possible aux éclosions d'amour d'amitié, aux éclosions de recherche de la sagesse et de développement artistique; il permet à l'homme de trouver un milieu dans lequel il aura confiance en l'autre, en l'homme, grâce à quoi il pourra coopérer avec lui – coopérer dans un travail, dans une activité artistique, dans une amitié.

La finalité propre de ce conditionnement humain politique, c'est de permettre la concorde entre les citoyens, c'est-à-dire la confiance qu'on a les uns dans les autres. Quand cet aspect de finalité disparaît au niveau politique, on est en face de rivalités au plan économique, au plan de l'efficacité. Et quand il y a cette lutte au plan économique, on risque toujours de se laisser dominer par l'autre et de ne plus avoir confiance dans les hommes. Il n'y a pas de confiance au niveau purement économique. D'un point de vue purement économique, l'homme risque toujours d'être pour l'homme un rival, une communauté humaine risque toujours d'être la rivale d'une autre communauté humaine. Seul un amour de confiance, un amour vrai au point de vue humain, permet ce dépassement, et permet que le développement économique se fasse dans la paix et l'amour.

– *Pourriez-vous préciser la notion de « bien commun », comparativement au bien personnel que vous aviez défini dans l'éthique?*

– Le bien commun est une notion un peu sclérosée. Pour Aristote, le bien commun est plus « divin » que le bien particulier. Il faut comprendre le lien entre l'éthique personnelle et l'éthique politique. À partir de là on pourra comprendre ce qu'est le bien commun. L'éthique personnelle nous fait découvrir notre finalité propre, personnelle, donc notre bonheur qui consiste à atteindre le bien qui est capable d'être notre fin. Cela est propre à l'éthique. La philosophie politique ne nous fait pas découvrir ce qu'est notre finalité personnelle, mais elle nous montre les moyens par lesquels nous pouvons atteindre un « bien vivre », c'est-à-dire un certain épanouissement de notre vie humaine politique, de notre vie active, qui enlèvera les obstacles à une découverte plus radicale et plus profonde de la finalité.

Cette finalité pourrait être découverte, du reste, dès la famille – c'est un peu le rôle de la famille : faire éclore

notre vie affective, nous faire découvrir où est notre véritable bonheur. Mais elle peut aussi être découverte par le point de vue politique lui-même; ce n'est pas exclu. Ce qui est sûr, c'est que le point de vue politique ne peut pas s'opposer à, ni même dominer, ces fins personnelles qui sont le bonheur propre de chaque citoyen, de chaque homme, comme homme. Le point de vue politique est donc ce qui va ordonner de la manière la plus juste possible tous les moyens qu'a l'homme d'atteindre sa fin personnelle. Mais il y a comme une fin intermédiaire qui n'est pas une véritable fin au sens absolu, et qu'on appellera le « bien commun ». Le bien commun, c'est ce que les citoyens d'un même pays, d'une même cité, recherchent ensemble, en vue d'être plus parfaitement hommes, en vue d'épanouir en eux ce qu'il y a de meilleur – de meilleur dans leur engagement politique, et non le meilleur d'eux-mêmes dans leur engagement personnel. C'est cela qui serait intéressant à préciser.

Il y a, à ce sujet, des positions variées. Je pense ici à celle de Maritain, qui distingue individu et personne, en disant que la personne a sa fin propre et que l'individu est engagé dans le bien commun. Il y a quelque chose de juste, c'est sûr; mais je crois qu'il vaut mieux prendre comme distinction celle de la finalité personnelle – des fins propres, personnelles, qui nous donnent le bonheur – et d'une fin qu'on découvre ensemble dans une communauté politique pour être plus épanoui, pour vivre dans une confiance mutuelle plus grande, en vue de laisser à chaque personne humaine la liberté de son choix le plus personnel dans l'ordre de l'amitié ou dans l'ordre plus profond dont nous parlerons plus tard (le point de vue religieux). Le bien commun de l'État ne peut pas remplacer le choix personnel de chaque individu. Le rôle de l'État n'est pas de rendre bienheureux, de donner le vrai bonheur, mais de permettre ce bonheur, et de ne pas mettre de barrière à un développement authentiquement humain et personnel.

– *Où situez-vous la justice?*

– Dans l'éthique personnelle on voit que la finalité humaine est de réaliser un amour d'amitié, le plus parfait qui soit. Or tout amour d'amitié implique le respect des amis entre eux. On découvre donc, à partir de l'amour d'amitié, cette justice fondamentale qui est le respect de l'homme. Cette justice doit s'ouvrir à tous les hommes au-delà de l'amitié. Si l'amour d'amitié tend à connaître l'homme en ce qu'il a de plus profond (et donc sa nature même), il demande de respecter chaque individu dans ses droits les plus fonciers : le droit à vivre, le droit à progresser et à grandir, le droit à être un être qui se développe et qui découvre sa finalité. L'amour d'amitié permet donc à l'homme d'exercer la justice dans ce qu'elle a de plus fondamental, mais aussi de respecter tous les développements de la justice à travers les lois, lois qui donnent à tous les individus les précisions ultimes de leurs droits. La justice ne donne-t-elle pas le respect des droits les plus fondamentaux de chaque individu, mais aussi le respect des lois qui précisent la manière dont chaque individu peut atteindre sa fin? Ainsi, l'amour d'amitié peut rayonner sur tout l'exercice de la justice qui précise l'orientation à donner aux citoyens pour leur permettre de bien vivre et de découvrir leur personnalité propre, leur finalité propre. Nous touchons là, je crois, à ce qu'il y a de principal dans la cité : l'éducation de ses citoyens, qui fait partie du bien commun et en est peut-être même la chose principale. Le bien commun n'est pas principalement au niveau économique! Il est principalement au niveau de l'*éducation* des citoyens. En prenant « éducation » des citoyens au sens de la παιδεία grecque, c'est-à-dire en un sens très profond, impliquant aussi l'instruction : donner à chaque citoyen les moyens de pouvoir développer ses dons artistiques, ses dons de connaissance mathématique, scientifique, technique, pour en faire des citoyens qualifiés, capables d'apporter à la communauté humaine ce qu'ils ont de meilleur, et donc d'être des instruments qui permettent au bien commun d'être de mieux en mieux réalisé. Du point

de vue économique, fondamentalement, puis du point de vue de la culture : arts, développement scientifique. Par là, permettre à la cité d'être parfaitement ce qu'elle doit être face aux autres cités, en respectant du reste les droits des autres cités, mais en entretenant une sorte de bonne rivalité, une émulation entre cités pour permettre que le bien commun soit de mieux en mieux réalisé.

Le bien commun est donc une fin très particulière. C'est une fin dans le conditionnement humain. Ce n'est pas une véritable fin personnelle, c'est une fin dans le conditionnement du « bien-vivre ». C'est à la fois ce que les citoyens réalisent et ce qu'ils recherchent. C'est une fin qui est en même temps un résultat. Je dirais que le baromètre d'une communauté politique, c'est de saisir la qualité de son bien commun, sa profondeur et son élévation. Le bien commun ne doit en effet négliger aucun aspect du développement de la nature humaine prise dans sa totalité. Il touche donc le développement de la personne humaine. Si on pouvait saisir immédiatement la qualité du bien commun, par exemple celui de la France actuellement, on verrait l'efficacité de ce gouvernement et ses lacunes. Le bien commun n'est-il pas le fruit propre du gouvernement et en même temps ce qui le finalise? Car il existe au plus intime de la nature des citoyens des virtualités de développement quasi infinies. Il les développe, mais il pourrait les développer plus. Le gouvernement français développe-t-il vraiment les virtualités les plus profondes des citoyens, si nous pensons que la nature de ces citoyens demande de se développer dans une personnalité qui réclame une véritable recherche de la vérité et l'exercice toujours plus intime et personnel (et même communautaire) d'une activité religieuse? La grande question sera la manière de hiérarchiser ces divers développements de la personne humaine.

On voit donc toute la complexité et la grandeur du « bien commun ». Il exige de ceux qui ont une responsabilité d'avoir un regard de véritable prudence pour organiser toujours mieux les multiples moyens dont un pays dispose pour arriver non seulement à garder mais à intensifier le

bien commun du pays. Pour cela, il faut développer ce que chacun des citoyens a de meilleur dans ses diverses activités, pour lui-même et pour les autres. En réalisant cela, on éveillera chez d'autres concitoyens le désir de coopérer, eux aussi. Il faut qu'il y ait toujours, non pas une certaine séduction, mais une certaine attraction vers le bien commun. Il faut que les citoyens aiment leur pays, et qu'ils aiment que leur pays s'enrichisse, que leur pays se développe du point de vue de la culture; et il faut qu'ils trouvent dans leur pays un milieu dans lequel ils puissent s'épanouir. Autrement, un pays va nécessairement se laisser emporter par des biens qui ne seront plus vraiment humains.

– *Et quel doit être, selon vous, le rôle de l'État dans le partage des richesses, la dimension de solidarité? Quand on voit des gens qui héritent de milliards et d'autres qui naissent avec rien, n'y a-t-il pas là une injustice fondamentale qu'il appartiendrait aux sociétés de rééquilibrer?*

– La question de savoir jusqu'où doit aller le droit de propriété est extrêmement délicate, étant donné que le droit de propriété n'est pas un droit naturel au sens absolu, bien qu'il s'enracine dans la nature. Le droit de propriété, qui est pour permettre le développement des citoyens, n'est pas un absolu. Quand le droit de propriété réalise des injustices flagrantes, il n'est plus moral. Le droit de propriété, fondamentalement, est lié à la famille, il est là pour permettre à la famille de vivre. Mais quand il dépasse de beaucoup la famille et donne un pouvoir considérable, sur quoi repose-t-il? Il n'y a plus de fondement. Ce n'est pas parce qu'on a eu un grand-père qui était un génie, et qu'il a eu une efficacité prodigieuse, qu'on est exempt de certains devoirs de justice sociale. On devrait gérer les biens qu'on reçoit gratuitement en fonction d'une justice qui respecte l'état de la communauté actuelle, et qui exige constamment une révision de ces différents biens permettant que chacun en ait un usage juste.

– Dans son encyclique sur la question sociale, Jean Paul II a renvoyé dos à dos le marxisme et le capitalisme. Vous-même, comment situeriez-vous ces grands courants contemporains?

– Jean Paul II fait cela aussi pour le travail, et cela pour qu'on comprenne que *l'homme* doit toujours être présent dans « le politique », comme dans le travail, comme dans l'économie. L'économie développée pour elle-même, c'est le primat de l'efficacité; le travail pour lui-même, c'est aussi l'efficacité; et une politique laissée à elle-même risque toujours d'être rivale d'une autre politique : l'aspect humain disparaît. On pourrait discuter longuement sur les méfaits du capitalisme et du marxisme dans ce domaine; mais ce qui est sûr, c'est qu'un libéralisme poussé à l'extrême, qui ne regarde plus le bien de *l'homme*, peut se rendre aussi injuste qu'un communisme qui ne regarde pas non plus le bien de l'homme. Des deux côtés on oublie le point de vue de la personne et sa finalité propre, on regarde uniquement un équilibre des forces économiques. Et l'équilibre des forces économiques ne peut pas apporter la confiance entre les hommes, ni procurer le bien de l'homme. Et je crois que c'est cela que le Saint-Père montre avec beaucoup de précision. On reconnaît là chez lui le philosophe qui a réfléchi à ce problème sur le plan politique et qui voit qu'en effet le grand mal de la politique aujourd'hui, le grand mal des partis politiques, c'est qu'on cherche plus la victoire d'un parti sur l'autre que le bien commun. On a une idéologie socialiste ou une idéologie capitaliste. D'un côté comme de l'autre, puisque c'est une idéologie, on ne voit plus la finalité de l'homme; et donc, des deux côtés, on tombe dans quelque chose qui n'est pas juste.

– Pourriez-vous dire un mot de la culture? Qu'est-ce que la culture? Quelle place doit-elle avoir?

– Cela relève précisément de la philosophie politique. La culture, pour moi, c'est un patrimoine qu'on reçoit de

ceux qui font partie de la communauté humaine et, d'une façon plus précise, de telle communauté humaine ayant reçu d'une façon particulière tel ou tel développement (ainsi, il y a une culture française, une culture espagnole, une culture anglo-saxonne...). La culture, étant un patrimoine constitué de tout ce que nos pères ont vécu et réalisé, est donc quelque chose de très complexe et elle demande d'être tout le temps revécue, réactuée – autrement elle devient un musée qui garde les œuvres du passé. Il faut bien distinguer les résultats d'une culture et la culture elle-même. Les résultats d'une culture, on peut les garder dans un musée, mais si on se limite à cela on tombe dans une vision positiviste de la culture. Il y a des pays qui ont de merveilleux musées, mais où il n'y a plus de culture; on est en face de réserves nationales d'animaux rares, qu'on regarde avec étonnement. C'est très bien pour les promenades des enfants, ce sont des zoos. Mais la culture n'est pas un musée, elle n'est pas un zoo. La culture est quelque chose d'actuel, de vivant; elle est ce milieu dans lequel nous vivons actuellement et qui permet de transmettre certaines choses qu'on porte en soi et qui ne pourraient pas être transmises autrement. Dès qu'on doit enseigner, par exemple, on sent cela tout de suite : il y a des choses qu'on ne peut pas dire dans tel ou tel milieu, à cause de telle ou telle culture. On le sent, et on le regrette, et c'est douloureux. La culture doit permettre de transmettre les vérités les plus essentielles à l'homme, pour que l'homme ne retombe pas dans un état sauvage ou un état d'anarchie. Elle doit être ce qui permet la transmission de ces vérités; et quand cette transmission ne peut plus se faire, cela devient, pour un pays, une nation, une situation limite.

Si nous voulons préciser les éléments d'une culture, je crois que l'aspect fondamental d'une culture, c'est la transmission d'une éthique : que l'homme se sente responsable des autres, qu'il se sente en confiance avec les autres. C'est l'aspect éthique, incluant à la fois l'amour qu'on a pour l'homme et le respect qu'on doit avoir les uns

pour les autres, et qui implique aussi tout l'aspect de l'art, un art qui ne cesse de se rénover et de repartir sur des pistes nouvelles. Quand je dis « art » tout court, j'inclus aussi bien l'art artisanal, tout l'aspect du travail. Il est nécessaire, dans une culture, de veiller à cette valorisation constante du travail et de faire comprendre que n'importe quel travail, s'il est fait en vue du bien propre des hommes, a sa valeur, sa place. À l'intérieur de ce point de vue-là, il faudra éveiller aux recherches scientifiques, aux recherches techniques. Dans la culture, c'est *l'homme*, dans son développement propre, qui est concerné. C'est pour cela qu'on pourra parler d'une culture laïque et d'une culture ouverte à quelque chose de plus profond, qui sera l'aspect religieux. Et quand on regarde actuellement la culture de pays qui ont eu une très grande spiritualité – comme en témoignent les résultats mêmes de leur culture : les cathédrales, la peinture, la sculpture, etc. – et que l'on voit qu'on est en train de saper cela en ramenant tout à l'aspect économique, on se demande dans quelle mesure on n'est pas en présence d'une culture agonisante. Car quand on reste uniquement au niveau économique, il n'y a plus, au sens strict, de culture. La culture, c'est précisément permettre ce dépassement du sensible, de l'économie et de l'argent, pour développer les valeurs spirituelles de l'homme. On aura donc des cultures différentes selon que ces valeurs seront plus ou moins mises en lumière. Redécouvrir toujours *la finalité de l'homme* : je crois que c'est cela, le critère d'une vraie culture.

Chapitre IV

PHILOSOPHIE THÉORÉTIQUE

– À côté de ce regard philosophique sur les grandes expériences humaines, avez-vous cherché à développer une pensée plus spéculative? Une vision métaphysique?

– Il y a en effet une distinction, qu'Aristote a découverte. Il distingue nettement la philosophie pratique, humaine, et la philosophie « théorétique ». Je me suis demandé dans quelle mesure nous devions maintenir cette distinction. Si on la maintient parce qu'Aristote l'a faite, on en reste à un traditionalisme étriqué, qui tombera dans une matérialisation des choses. D'autre part nous voyons que dans la philosophie hégélienne, donc dans une philosophie dialectique, la distinction d'une connaissance pratique et d'une connaissance théorétique n'existe plus; de même dans le marxisme.

En réfléchissant bien au problème de la connaissance humaine – cela, c'est capital –, on voit qu'en effet il y a en nous deux orientations de la connaissance. Il y a une connaissance engagée dans l'action et pour l'action : si je suis artiste, j'essaie d'être intelligent dans mon action d'artiste, je réfléchis – l'artiste fait cela spontanément. Les grands artistes le font; ils s'amusent, mais ils s'amusent toujours pour mieux connaître; ils ont des moments de détente où ils font des croquis simplement pour connaître. Il y a donc du côté artistique, du côté

éthique, du côté politique, une connaissance humaine qui est engagée dans l'action. Un homme politique qui n'agit pas et qui ne fait que penser n'est pas un homme politique. Un ami qui ne fait que penser et qui n'aime pas n'est pas un ami. La philosophie humaine est une philosophie de l'engagement, où je ne peux pas être spectateur, je dois être actif. Au niveau artistique, je réalise une œuvre; au niveau moral, c'est le don de moi-même, avec toute ma générosité, c'est un engagement qui réclame à la fois des réalisations pratiques, efficaces, et un don de moi-même à la patrie, don qui pourra aller jusqu'à la mort si la patrie est en danger. C'est en ce sens-là que le bien commun est plus qu'un conditionnement : c'est un certain absolu, mais qui n'est cependant pas un bien absolu personnel – c'est seulement en raison d'une situation limite qu'il exigera ce don personnel de notre propre vie. L'homme engagé politiquement donne-t-il sa vie personnelle à son pays? Il peut donner sa santé, mais il n'a pas le droit de donner son intelligence et son cœur, comme si la nation était son bien suprême. N'y a-t-il pas dans l'homme quelque chose de plus radical, de plus profond que le bien politique? N'y a-t-il pas dans la personne humaine quelque chose de plus absolu : sa recherche de la vérité le conduisant à la contemplation? Si Dieu existe, il est la Vérité et le seul Bien absolu. Cette recherche de la vérité manifeste bien qu'il y a dans la personne humaine un désir spirituel qui dépasse toute amitié humaine, tout engagement politique, toute réalisation artistique. La grande question devient pour l'homme de savoir s'il existe vraiment un Être premier que les traditions religieuses appellent Dieu.

Évidemment, certains, avant de saisir cet Absolu – l'Être premier, la Vérité première – regarderont l'univers comme un tout enveloppant l'homme et le finalisant. Dans ces conditions, on voit tout de suite comment les sciences du monde physique auront toujours le désir d'apparaître comme seules capables de découvrir la vraie finalité de l'homme. Pensons à la manière dont les sciences veulent aujourd'hui expliquer la création. Ce qu'elles prétendent

dire du commencement, ne voudraient-elles pas le dire également de ce qui finalise l'homme?

– Que dites-vous, en philosophe, de la démarche scientifique?

– La science montre bien qu'il y a une recherche de la vérité. Le philosophe doit réfléchir pour savoir si la science est bonne, si c'est normal, ou si c'est simplement du luxe. Est-ce du luxe d'essayer de connaître pour connaître, de chercher la vérité pour elle-même? C'est en tout cas un désir ancien, qui a hanté l'humanité et qui continue de la hanter. Dans la philosophie grecque on le voit bien. J'ai dit tout à l'heure que la philosophie, c'était rechercher la vérité. Je n'avais pas précisé. Maintenant je dirais : la philosophie, c'est rechercher la vérité dans un engagement pratique et c'est rechercher la vérité pour elle-même. Et dans cette recherche de la vérité pour elle-même, on est là à un niveau plus profond, plus radical, et cette recherche, d'une certaine manière, ne peut se réaliser que lorsqu'il y a un certain bien-être. C'est un fait. J'aime beaucoup cette parole d'Aristote : « Les mathématiques se sont développées en Égypte dans la classe sacerdotale qui avait des loisirs [1]. » Quand on est trop pris par des crises, il y a un « sauve-qui-peut ». On ne va pas faire de la philosophie quand il y a un incendie, ou même simplement un travail contraignant, ou une crise politique. On est obligé de descendre dans la rue. Si on vous dit : « Ils se battent! Il y a un incendie! », vous n'allez pas rester dans votre chambre. Non! Ce ne serait pas le vrai philosophe, cela. Mais quand il y a une certaine possibilité de le faire, on exerce cet appétit intérieur, ce désir intérieur qui relève de quelque chose de très profond en nous. Aristote dit au début de sa *Métaphysique* : « Il y a de la joie à voir, on aime voir [2]. » Cela, c'est très grec, et c'est humain. On aime à regarder un beau coucher de soleil, on aime à

1. Cf. *Métaphysique*, A, 1, 981 b 23-25.
2. Cf. *Métaphysique*, A, 1, 980 a 21 sq.

regarder un beau paysage, une mer en pleine tempête, un orage. Aimer voir est le signe qu'il y a une connaissance qui a sa finalité en elle-même. Une connaissance qui cherche à être exacte, parfaite, une connaissance qui nous permet d'atteindre la vérité. Cette recherche de la vérité qualifie l'intelligence pour elle-même, elle est donc vraiment recherchée pour elle-même; c'est une fin de l'intelligence, et c'est une fin de l'homme qui permet à l'homme d'être plus homme.

Cette recherche, qu'on appelait en Grèce une recherche théorétique, c'est-à-dire contemplative, il faut la maintenir à tout prix, pour que toute notre vie pratique, éthique, artistique, politique, garde sa dignité humaine. La suppression de cette distinction dans une perspective dialectique empêche l'homme de garder toute sa dignité personnelle. Parce que connaître en vue de l'action, c'est très bien, dans la mesure où cette action est grande, magnanime; mais quand cette action est l'action quotidienne de tous les jours, il n'y a plus en nous un souffle suffisant pour nous élever vers quelque chose de plus grand. Alors, progressivement, on se rabat sur le quotidien. Et progressivement l'homme s'use, parce qu'il n'y a plus quelque chose qui l'attire vers une réalité plus grande que lui, capable donc de le faire grandir. L'être humain est un être qui se diminue dans la mesure où il ne recherche plus quelque chose qui le dépasse. La vérité et la recherche de la vérité dépassent l'homme, c'est quelque chose de plus grand que lui. C'est quelque chose de plus grand que l'homme individuel, et c'est en même temps communicable à tous les hommes.

– *Mettriez-vous, dans cette catégorie de la recherche de la vérité pour elle-même, toute la recherche des connaissances historiques, ce besoin de connaître le passé, les origines des civilisations...?*

– Tout à fait. Connaître le passé, les origines des civilisations...

– Toute la recherche scientifique également?

– C'est évident. Tout cela est une recherche de la connaissance pour elle-même.

– Même dans les sciences humaines, qui cherchent à comprendre le « comment » des choses, il y a un intérêt en soi d'une connaissance qui n'est pas toujours immédiatement applicable?

– Tout à fait, par exemple en psychologie : connaître la complexité de l'homme, et voir que cette complexité est grande.

– Dans la médecine aussi?

– Oui, et dans tout art. On voit cela chez les grands artistes; ils aiment voir ce qui a été fait dans l'histoire, et eux-mêmes font ces recherches. Ils aiment regarder la sculpture à travers les âges, la peinture à travers les âges. Là, on retrouve la culture. Une culture qui n'aurait pas cet aspect de recherche se réduirait très vite à des musées. On ramasserait les pots cassés et on les mettrait dans des musées, mais il n'y aurait plus cet effort d'invention. Pour que cet effort d'invention continue, il est nécessaire qu'il y ait cette recherche *désintéressée*. La recherche théorétique est une recherche désintéressée, une recherche de la vérité pour elle-même.

– Et en même temps, aujourd'hui, on a l'impression que la science, telle qu'on la développe maintenant, a un peu remplacé la métaphysique dans cette recherche théorétique.

– C'est sûr, parce que, hélas, elle est plus immédiatement applicable. Et l'on considérera un peu que la philosophie est inutile. Je me souviens qu'à Fribourg, chaque année, à la reprise des cours, il y avait toujours quelques

étudiants qui venaient vous dire : « Je fais une enquête auprès des professeurs de philosophie. Dites-moi : quelle est, pour vous, l'utilité de la philosophie? » Et là, on était obligé de leur faire comprendre que la philosophie n'a pas d'utilité immédiate, mais qu'elle a une utilité plus lointaine, qu'elle permet à l'homme d'être plus homme. Si donc ils comprenaient qu'il y a une recherche de vérité qui permet à l'homme d'être plus homme, alors ils découvraient la grande utilité de la philosophie.

Si, face à l'emprise des sciences, des recherches scientifiques, on faisait le compte de tout l'argent qui est donné pour les recherches scientifiques et de l'argent qui est donné pour les recherches philosophiques, je crois qu'on aurait là quelque chose d'assez affolant, du point de vue de la culture!

– J'ai remarqué que les organismes qui financent le plus les recherches scientifiques ne sont pas l'État, le CNRS ou autres : ce sont des firmes technologiques! Les savants sont payés par des firmes en vue de faire de la recherche à la fois fondamentale et appliquée. Il n'y a presque plus de recherche fondamentale pure.

– En effet. Et il n'y a pas beaucoup de firmes, actuellement, qui paient des philosophes pour leur permettre d'être philosophes!

Il faut donc maintenir au niveau philosophique cette double recherche de l'intelligence. Et quand on la maintient, on entre alors dans tout un développement que je crois très important : la recherche de l'homme dans sa complexité d'homme. Comprendre un peu ce chef-d'œuvre qu'est l'homme, dont chacun de nous a l'expérience. Ma plus grande expérience, du point de vue qualitatif, c'est de connaître l'homme et d'essayer de découvrir toute sa richesse, sa complexité et son unité.

Cette recherche m'amène à voir que, dans l'homme, la première chose que je constate, c'est évidemment son corps. La première chose qu'on regarde, c'est le corps humain dans sa complexité et dans son unité. Et le corps

humain, par sa connaissance sensible et l'imagination, est en contact avec toute la diversité de l'univers, et j'expérimente cette sorte de connaturalité profonde qui existe entre moi et l'univers, de façons extrêmement diverses. Il y aura du reste, pour chaque individu, des lieux de prédilection. Les artistes le sentent très fort, mais tout homme sent cela, plus ou moins. Il y a des lieux de prédilection où l'homme se trouve plus chez lui : en haute montagne, ou sur le bord de l'océan, ou au contraire dans une vallée. Cela montre qu'il y a une connaturalité entre le corps de l'homme et l'univers dans toutes ses dimensions, jusqu'au regard qu'on peut avoir le soir sur les étoiles, sur un ciel où la lune est en pleine force... L'homme est chez lui dans cet univers. Il en fait pleinement partie, il pâtit et en même temps il est capable de réagir. Mais avant de transformer l'univers, et plus profondément que cette transformation, il y a cette connaturalité et c'est cela qui intéressera le philosophe : essayer de comprendre quels sont ces liens profonds que l'homme a avec l'univers, à travers son expérience. L'expérience du regard, de la vue (de la lumière, des ténèbres); l'expérience du toucher (de la chaleur, du froid); l'expérience de l'odeur aussi (dans certains lieux odeur fétide, ou au contraire odeur qui attire); et l'expérience de l'ouïe (des sons et du silence)...

L'homme est ainsi lié à cet univers de cinq manières différentes, et chacune l'intéressera d'une façon spéciale. C'est à partir de là qu'il essaiera de réfléchir sur ce milieu dans lequel il se trouve, ce milieu naturel, et progressivement il essaiera de comprendre ce qu'est ce milieu naturel, à la différence d'un milieu purement artificiel réalisé par l'art humain, par l'activité humaine. Et il arrivera progressivement à discerner qu'il y a là deux aspects très différents. Le milieu artificiel, du reste, repose toujours fondamentalement sur un milieu naturel qu'il ne peut pas nier et auquel il revient toujours. Il peut le modifier par l'art, il peut le transformer, mais quelque chose demeure radical et premier.

C'est par là, en voyant la différence entre le milieu artificiel, technique, dans lequel il se trouve, et le milieu naturel, que le philosophe essaiera de comprendre ce qu'est la nature. La sienne, en premier lieu, et ce avec quoi il est en connaturalité immédiate. Chose très curieuse : l'œuvre d'art, d'une certaine manière, devrait, parce qu'elle est faite par un autre homme, être plus proche de lui que la nature, qui n'est pas faite par un autre homme. Pour tout homme, en effet, la nature est quelque chose de premier, un donné qu'il n'a pas fait; et même si progressivement elle est transformée par l'homme, on arrivera cependant toujours à redécouvrir quelque chose de plus radical que l'œuvre de l'homme. Mais l'homme est plus profondément lié à cette nature (qui peut-être le terrifie parfois, car il y a des natures terrifiantes) qu'à l'œuvre d'art. Il y a là une expérience fondamentale qui est très importante, parce qu'elle montre comment, par son corps, l'homme est lié à l'univers. C'est comme cela que, progressivement, il devra développer la philosophie de la nature, philosophie de ce qui est antérieur à l'œuvre d'art, ce que l'œuvre d'art présuppose, ce que l'art ne fait pas, et donc qui est fondamental par rapport à l'œuvre d'art.

Cette connaissance est recherchée par amour de la connaissance, par amour de la vérité. J'aime connaître ces réalités très simples qui m'entourent. J'y découvre des réalités physiques multiples et diverses : l'eau, le désert, le feu... J'ai aussi l'expérience du monde des vivants; et dans le monde des vivants, il y a l'homme. L'homme se trouve être comme le sommet du monde physique et le sommet du monde des vivants. Il est la réalité la plus parfaite que je puisse expérimenter dans l'ordre des réalités naturelles. Dans mon corps, même s'il a été un peu transformé par l'art (si j'ai subi des opérations chirurgicales), il y a quelque chose qui reste, même avec l'âge, irréductible à ce que représentent les transformations que l'art peut faire subir au corps humain; il y a quelque chose de premier. Parmi les réalités naturelles, le corps humain apparaît comme la réalité physique la plus parfaite. C'est là que les

qualités dites « sensibles propres » sont à l'état le plus pur. Par « sensibles propres », on entend ce qui est tout à fait caractéristique de chacun des sens et propre à lui. Prenons la vue. Si je regarde le visage d'un enfant, le visage d'un vieillard, d'un adolescent, le visage d'un ami, il y a dans ce visage quelque chose d'unique, quelque chose de très personnel et de très individuel : non seulement ses couleurs et sa physionomie, mais aussi sa lumière.

Le corps de l'homme est ce qu'il y a de plus parfait dans le monde physique et dans le monde des vivants. L'expérience du toucher la plus parfaite que j'aie est celle de mon corps, comme d'un corps vivant, d'un corps humain. C'est évidemment aussi celle qui m'intéresse le plus et donc celle qui éveille en moi la plus grande attention. Par contre, pour la vue, l'expérience la plus parfaite est, non pas mon regard (même si je me regarde dans la glace, car la glace est un faux médiateur), mais l'expérience du regard de l'autre. Et cela est spécialement vrai lorsque j'aime cet autre comme un autre moi-même. Comme dit Platon dans le *Premier Alcibiade*, mon seul véritable miroir est le regard de l'autre : je vois mon regard dans le regard de l'autre.

– Si je comprends bien, le corps vivant de l'homme vous intéresse plus que le monde physique?

– Le monde physique non vivant ne m'intéresse que parce qu'il est radical et premier, et qu'il m'oblige de poser quelque chose contre quoi je bute tout le temps, que je n'arriverai jamais à connaître parfaitement : ce qu'on appelle la « matière première », radicale, foncière, qui peut se transformer de mille façons et qui est à l'origine de toutes les réalités physiques dans leur diversité et de toutes les réalités vivantes.

Ce qui m'intéresse le plus, c'est évidemment de voir le corps vivant de l'homme, et de comprendre qu'il y a en lui une très grande diversité. Tous les jours je suis obligé de boire, de manger, de dormir : voilà ma vie « végétative »,

au niveau de laquelle je suis en communion profonde non seulement avec les animaux, mais même avec les plantes. Je subis des climats différents et je suis victorieux de tout cela. Il est curieux de voir que dans l'homme vivant il y a à la fois une corruptibilité fondamentale qui se traduit par le phénomène du vieillissement, et une possibilité constante de se renouveler. Le corps est toujours capable de se corrompre, il est d'une certaine manière voué à la mort, et le phénomène de la mort est une brisure radicale qui fait toujours peur, qui provoque des angoisses parce qu'on ne la connaît pas (mais la mort est au niveau de ma vie végétative). Et il y a en moi aussi, par cette vie végétative, une possibilité de me reprendre constamment, de me renouveler constamment. On sait que dans ce monde de la vie végétative, d'une certaine manière on se renouvelle constamment et entièrement. Mais en même temps je suis toujours le même, ce renouvellement se fait mais je garde toujours quelque chose de premier, ce ne sont pas des étapes successives au cours desquelles j'abandonnerais quelque chose : non, c'est toujours présent; il y a chez le vivant de vie végétative un phénomène d'assimilation prodigieux. Et ce vivant de vie végétative implique certaines structures; le philosophe essaiera de comprendre cela.

Puis il y a la vie sensible, toutes mes sensations et mon imagination. Enfin il y a une vie spirituelle, qui est distincte mais qui reste liée au corps. Dans ma vie la plus spirituelle qui soit, je reste lié à mon corps. Pour la vie spirituelle de l'artiste, c'est très net : il est lié au corps puisqu'il est lié au sensible. Mais même dans ma vie philosophique, dans ma vie scientifique, je reste lié au corps. Le mathématicien reste lié à la quantité, donc au corps; et le philosophe reste lié à une certaine représentation, dont il a besoin. Mais sa vie spirituelle va se traduire dans une recherche de la signification profonde des réalités, et cette signification se donne sous un mode universel. Il entre dans un domaine spécial, ce domaine de la signification des choses, que l'intelligence recherchera. Mais mon intelligence n'est pas totalement séparée de ma vie végétative,

de ma vie sensible; je leur reste lié. C'est un très gros problème.

– *Donc, il y a trois niveaux dans l'homme : vie végétative, vie sensible, vie spirituelle?*

– Il y a trois degrés, et pourtant c'est le même homme. Ce qui intéresse avant tout le philosophe, c'est de voir cette diversité et cette unité. Au niveau de ma vie végétative, je suis lié à toutes les plantes qui sont autour de moi; je suis même lié à la matière, à tout ce qu'on pourra découvrir dans le monde matériel, chimique; je suis lié à tout cela, et il y a un équilibre qui se fait en moi à travers tout cela. D'autre part, je suis capable de saisir quelque chose d'universel, quelque chose qui dépasse tout cela. J'ai ces deux extrêmes en moi : la connaissance de cette vie végétative qui est très individuelle et qui, en même temps, est la même que celle de mon voisin (même s'il y a des variantes et quelquefois de très grandes diversités, cela reste la même vie végétative), et la possibilité de connaître la signification profonde des choses, signification qui possède un mode universel. Quand je parle du blanc, je parle aussi bien du blanc du mur que du blanc du visage, que du blanc du linge; c'est le blanc, c'est universel, et cela s'attribue à des réalités diverses. La signification de « blanc » est autre que celle de « gris ». Et la signification d'« animal » est autre que la signification de « plante ». Il y a donc une connaissance qui touche la signification et qui a un mode universel; et c'est toujours moi qui connais, dans cette très grande diversité. C'est là que va se situer cette recherche profonde, propre au philosophe, qui consiste à découvrir ce qu'est l'âme humaine. Cette découverte fonde la philosophie du vivant, particulièrement importante aujourd'hui, face au développement de la science biologique.

– *Le mot « âme » n'est-il pas un mot religieux, propre aux traditions religieuses?*

– Oui, tout à fait. C'est ce que j'allais vous dire. Il faut bien distinguer aujourd'hui, quand on fait de la philosophie, que certains termes philosophiques sont apparus à travers certaines traditions religieuses : par exemple « âme », « Dieu ». Quand on dit – et j'ai entendu cela plus d'une fois – que la distinction de l'âme et du corps relève de la philosophie grecque, c'est complètement faux ! La distinction de l'âme et du corps relève des traditions religieuses, et elle est entrée en philosophie grecque par Platon, sans doute sous l'influence de traditions religieuses de l'Inde. Car toutes les traditions religieuses distinguent une âme qui dure au-delà de la mort, qui demeure au-delà de la mort – d'où la signification liturgique des funérailles – et le corps, par où je suis lié au monde, et qui est corruptible. J'ai en moi cette distinction entre ce qui est source de corruptibilité et ce qui est source de l'au-delà de la corruptibilité, et donc qui est peut-être immortel.

Les traditions religieuses portent cela ; et le philosophe, quand il est en face de traditions religieuses, n'a pas le droit de dire (s'il est un vrai philosophe) : « Les traditions religieuses sont des mythes, cela ne m'intéresse pas. » D'abord le mythe intéresse le philosophe, parce que la culture intéresse le philosophe, et que toutes les cultures impliquent à leur point de départ des mythes ; ces mythes sont plus ou moins vrais, plus ou moins vraisemblables, plus ou moins purifiés d'imaginations ; mais ce sont des mythes, cela fait partie de la culture. Le philosophe ne peut donc pas s'en désintéresser ; et, face à certaines traditions religieuses, il doit se demander si ces traditions religieuses impliquent quelque chose de vrai, quelque chose de réel, quelque chose qui existe ; ou si, tout simplement, elles sont le fruit d'une imagination qui veut s'évader.

On comprend qu'en face d'un monde corruptible, on ait envie de s'évader. Mais pourquoi avons-nous envie de nous évader ? On pourrait se le demander ! Pourquoi avons-nous envie de nous évader ? Ce désir d'évasion n'est-il pas propre à l'homme ? L'animal a-t-il cela ? Je n'en sais rien, mais il ne semble pas. L'animal meurt dans sa tanière,

l'homme a peur de la mort. L'homme n'a pas envie de mourir. L'enfant, quand il prend un peu conscience de ce qu'il est, n'a pas envie d'aller dormir, parce qu'aller dormir, c'est en quelque sorte quelque chose qui annonce la mort, c'est se couper de l'univers dans lequel il vit. L'homme a peur de se couper de cet univers dans lequel il vit; c'est tellement sa maison, c'est tellement lui, qu'il a peur de le quitter! Et la mort fait une rupture terrible; une rupture dont, jusqu'à maintenant, personne n'est revenu. Si on me disait, sur le plan philosophique, ce qui se passe de l'autre côté, cela me pacifierait beaucoup. Mais je ne sais pas ce qui va se passer après la mort. Je constate la mort de mes amis, je constate la mort d'êtres très chers, cela me blesse. Qu'est-ce qui se passe après? Il y a quelque chose qui est l'inconnu.

Je dois donc me pencher sur ce problème des traditions religieuses qui me parlent de l'âme et du corps, qui me montrent qu'il y a en moi une corruptibilité terrible, radicale, substantielle, et qu'il y a en moi un appel vers quelque chose d'autre. Je vais donc réfléchir sur la diversité de mes opérations vitales, dont j'ai conscience, et sur leur unité; c'est toujours moi : je suis de diverses manières, je suis en mangeant, je suis en dormant, je suis en sentant, en regardant, je suis en imaginant – c'est toujours moi. Je dis exprès : « *je suis* », pour bien montrer que c'est quelque chose de très radical, que ce n'est pas un moi imaginatif, un moi de représentation. Non, c'est : *je suis*. Je suis sans tous ces états différents, dans toutes ces opérations différentes. Je suis quand je pense; et même, normalement, quand je pense, je suis d'une façon très spéciale, je domine un peu tout le reste.

Si je réfléchis à cette complexité et cette unité du « je suis », je dois essayer de comprendre ce qui fait cette unité et d'où vient cette diversité. Cette diversité, je la constate, et cette unité aussi, mais de deux manières tout à fait différentes. Je constate d'une manière tout à fait objective la diversité, et le savant la reconnaît. Comme me le disait un de mes amis biologistes : « Le corps de l'homme est une

cathédrale de molécules. » C'est vrai, je le constate, il y a une diversité étonnante et une unité. Mais cette unité, d'où vient-elle? Elle est cachée.

Je retrouve ici le visible et l'invisible. Je retrouve en effet cette capacité d'intériorité qui est en moi, cette capacité d'immanence de ma vie. Et plus ma vie s'élève selon les trois degrés de vie que nous avons distingués, plus l'intériorité augmente. L'intériorité atteint un maximum dans ma pensée, quand je réfléchis; quand je réfléchis profondément au plan philosophique, il y a une intériorité très grande. Il y a aussi une intériorité dans l'amour, mais ce n'est pas la même. L'intériorité de la connaissance peut, d'une certaine manière, donner l'impression de s'évader du réel et du corps. Je ne m'évade pas, je reste toujours lié, il y a toujours un cordon ombilical qui m'unit au sensible, à l'imaginatif; mais j'ai l'impression que, d'une certaine manière, je peux m'en séparer toujours plus, m'isoler. Qu'est-ce qui fait que c'est toujours moi? que c'est toujours mon « je suis » qui est là, présent? Je me pose la question. Quelle est cette source d'unité? Il faut que cette source d'unité dépasse toute cette diversité! Il faut que cette source d'unité soit capable de répondre de cette diversité, pour être à la source de ces opérations les plus spirituelles et de ces opérations enfouies dans mon corps.

C'est ainsi, progressivement, en réfléchissant sur mon intériorité et en découvrant que cette intériorité se développe dans une certaine unité, que non seulement elle ne peut pas abandonner cette unité, mais que plus elle se développe, plus l'unité s'impose, que je découvre qu'il y a une source radicale qui est commune à toute cette diversité – peut-être pas commune immédiatement, mais commune radicalement. Et je découvre que cette source répond bien à ce que les traditions religieuses appellent l'âme. Et je dirai que ce que je découvre au niveau philosophique comme cette source, c'est l'âme. Je ferais peut-être mieux, dans le monde d'aujourd'hui, d'en rester à une terminologie purement philosophique, pour ne pas effa-

roucher, et de dire tout simplement que je découvre une source de vie.

Je pose la question, parce que je vois bien que, dans beaucoup de milieux philosophiques aujourd'hui, même traditionnels, le mot « âme » ne passe plus; on a beaucoup de peine à saisir ce que c'est, parce que ce n'est plus sur le marché philosophique. C'est pourquoi on doit maintenir à tout prix la recherche de cette source première, radicale. Et il est honnête, du point de vue philosophique – je dis bien : honnête du point de vue philosophique –, de montrer que cette source que je découvre, qui à la fois informe mon corps et est présente dans toute ma vie sensible, est aussi présente dans ma vie spirituelle. Cette source radicale, profonde, correspond bien à ce que les traditions religieuses appellent l'âme. Mais au niveau philosophique, je l'appelle source, principe, cause. C'est une source cachée.

– L'expression « vie spirituelle » a tout de suite une connotation religieuse, comme le mot « âme ». Tous ces concepts ne sont-ils pas aujourd'hui à repréciser?

– Il faut distinguer un spirituel artistique, un spirituel affectif [3], un spirituel philosophique (de la connaissance), et un spirituel religieux. Il y a différents niveaux de « spirituel ». Qu'est-ce que cela veut dire, « spirituel »? Cela veut dire : ce qui est au-delà du sensible comme tel, mais qui peut cœxister avec le sensible – et cela, c'est le propre du langage symbolique, du langage artistique. Le langage artistique implique quelque chose de spirituel dans le sensible – ce n'est pas n'importe quel sensible. Il y a donc quelque chose de spirituel au niveau artistique. Le sensible que je saisis en tant qu'artiste est un sensible habité par quelque chose qui est plus que le pur sensible et qui donnera au sensible cette valeur symbolique, qui apportera cette possibilité d'évasion.

3. Voir ci-dessus, p. 101.

Il y a aussi quelque chose de spirituel dans les connaissances mathématiques. Les connaissances mathématiques ne sont pas du pur matériel, c'est quelque chose de spirituel, et le mathématicien le dira bien. Enfin il y a quelque chose de spirituel, évidemment, dans les connaissances philosophiques. Là, « spirituel » désigne tout simplement quelque chose qui atteint l'universel, quelque chose qui est capable de dépasser le domaine du singulier individuel.

Puis il y a un spirituel religieux. Il ne faut pas identifier le spirituel et le religieux. Il faut, dans le monde d'aujourd'hui qui tend à être très matérialiste, rappeler ces différentes « demeures » du spirituel. Ces « demeures » du spirituel sont enracinées dans une source unique, radicale, puisque c'est toujours moi. Il existe donc une source qui anime ces différents aspects de ma vie, une source commune que, de fait, les traditions religieuses appellent l'âme. À tous ceux qui aujourd'hui ont de la peine à accepter cela ou même le rejettent parce qu'ils croient que l'âme relève d'Aristote et de saint Thomas, il faut montrer que cette distinction de l'âme et du corps est bien plus générale que cela (ce sont toutes les traditions religieuses qui sont là, sous-jacentes) et qu'en philosophie grecque, c'est Platon qui l'a introduite le premier. Toute la philosophie platonicienne est une philosophie de l'âme, et Aristote l'a reprise, et saint Thomas l'a reprise. Mais, indépendamment d'Aristote et de Platon, je constate qu'il y a en moi quelque chose de spirituel – dans l'art, dans les sciences, dans la philosophie – et que ce spirituel fait partie de ma personne et fait partie de la culture humaine. Je ne peux donc pas le renier. Si on bannit le mot « âme », très bien, mais c'est dommage, puisque ce mot porte avec lui tout un patrimoine religieux. Ce patrimoine religieux, on peut le rejeter; mais qu'on essaie de comprendre que peut-être, avant ce patrimoine religieux, il y a un patrimoine humain, spirituel, qui est engagé; et que ce patrimoine spirituel, humain, provient d'une source cachée qui est en moi.

– Est-ce cette distinction de l'âme et du corps qui permet de découvrir ce qu'est la personne humaine?

– Cette distinction de l'âme et du corps, je dirais, est capitale pour le philosophe qui étudie l'homme, parce qu'elle montre comment l'homme est lié à cet univers par son corps. Le corps de l'homme est une matière très évoluée, la matière la plus évoluée qui soit, et donc la plus spirituelle d'une certaine manière, et la plus complexe. Tout le monde est d'accord là-dessus. Mais il y a autre chose dans l'homme, qui le distingue de l'animal. Il y a autre chose parce qu'il est un vivant capable de réaliser des œuvres spirituelles, capable de penser et de communiquer sa pensée. Là je touche au problème de l'âme humaine. Je ne *sépare* donc pas, puisque je n'ai jamais saisi l'âme humaine séparée du corps; je *distingue*, en montrant que cette âme « informe » le corps, c'est-à-dire donne au corps toute sa signification; qu'elle l'informe aussi en donnant des capacités de connaître, de sentir, d'imaginer; et qu'il y a encore un dernier épanouissement de l'âme, celui de l'âme spirituelle, qui se développe du côté de l'intelligence et du côté de la volonté, capacité d'aimer. L'expérience même que j'ai de l'amour d'amitié révèle bien en moi quelque chose de spirituel.

– Pouvez-vous préciser ces deux « fonctions » de l'âme : la volonté et l'intelligence?

– Il est évident que c'est cela qui est sous-jacent à tout ce que nous avons dit de l'amour d'amitié, quand nous avons parlé de l'intelligence présente dans l'amour, de l'amour réciproque et de la lucidité qu'il y a dans l'amour.

Là encore, soyons attentifs à la question du langage. À partir de Descartes, la volonté humaine a été distinguée et quelquefois même séparée de ce qu'on appelle le « cœur ». Dans le langage courant on parlera facilement d'hommes qui ont des capacités extraordinaires de volonté et d'efficacité, qui sont tenaces dans toutes leurs réalisations, en

les distinguant des « hommes de cœur », dont on dira : « Ce sont des hommes de cœur, mais il leur manque un peu de volonté. » Et des premiers on dira : « Ce sont des hommes de volonté; c'est merveilleux, mais il leur manque un peu de cœur. » Cela depuis Descartes, qui distingue une volonté d'efficacité et ce qu'on appelle le « cœur » qui, très souvent, se ramène aux passions.

– *À l'affectivité?*

– Oui, à une affectivité sensible, passionnelle. Il faut aller plus loin, et cela toujours grâce à l'expérience de l'amour d'amitié. Dans l'amour d'amitié, j'aime une personne. Dans ce contact d'amour que j'ai avec quelqu'un (et je peux en avoir pleine conscience ou au moins partiellement conscience), il s'agit d'une affectivité toute spiritualisée, toute transformée par l'intelligence. Découvrant que j'aime cette personne, je découvre que cet amour implique quelque chose qui dépasse tout le point de vue des passions. Je tends vers cette réalité, cette personne que j'aime, et je sais qu'à l'intérieur de cet amour je suis capable d'avoir une très grande lucidité et de connaître cette personne. Il a donc deux aspects presque contemporains dans l'amour d'amitié : un amour qui va très loin, de générosité et de don; et une connaissance intellectuelle qui va de pair, qui accompagne cet amour et qui le permet. Et chaque fois que l'amour augmente, la connaissance augmente; et chaque fois que la connaissance augmente, l'amour augmente. Il y a là une sorte d'émulation qui permet une croissance merveilleuse dans l'amour d'amitié.

Je vois donc qu'il y a une volonté d'aimer, et d'aimer spirituellement, qui est très radicale, aussi radicale que tout amour spirituel, et un développement de la volonté qui est de l'ordre de l'efficacité. Quand je me commande à moi-même : « Fais ceci », cela fait partie de l'éthique, j'allais dire de l'éthique de la volonté au sens de l'efficacité. Je veux faire cela : il y a là une volonté d'engage-

ment, d'efficacité, de générosité. Et puis il y a la volonté d'amour, d'amour spirituel, dont nous avons parlé. Les deux se tiennent. Ce ne sont pas deux puissances distinctes, c'est la même; et ce qui est premier, c'est l'amour, puisque c'est l'amour qui va me mettre en mouvement pour me faire acquérir ce que j'aime.

– Quelle est la différence entre la raison et l'intelligence?

– C'est la même puissance [4], la même capacité de connaître, mais « intelligence » indique ce qui lui est tout à fait propre : elle regarde avant tout ce-qui-est – *Primo in intellectu cadit ens*, comme dit saint Thomas à la suite d'Avicenne [5] –, tandis que « raison » indique de façon tout à fait précise la manière particulière dont l'intelligence humaine s'exerce. Mon intelligence est « raisonnante », elle se développe en raisonnant; mais normalement, elle le fait pour pénétrer plus avant dans la réalité. Selon l'étymologie (assez spéciale!) de saint Isidore, reprise par saint Thomas, *intelligere* vient de *intus legere*, « lire à l'intérieur [6] ». Si donc les termes « intelligence » et « raison » sont souvent pris l'un pour l'autre, il ne faut pas oublier que le propre de l'intelligence comme telle est sa pénétration. On retrouve ici la distinction de la finalité et du conditionnement. Je suis, dans ma connaissance spirituelle, conditionné par le raisonnement, et je tends de plus en plus vers une perfection qualitative, profonde. Je veux vraiment tendre vers la vérité. Là on retrouve une distinction analogue à celle de l'amour volontaire, spirituel, et de la volonté d'efficacité. À la volonté d'efficacité correspond le raisonnement; à la volonté d'aimer correspond l'intelligence.

---

4. Cf. Saint Thomas, *Somme théol.*, I, q. 79, a. 8.
5. Voir Saint Thomas, *Commentaire des Métaphysiques*, I, 2, n° 45; *Somme théologique*, I, q. 5, a. 2, c., etc.
6. Cf. *De veritate*, q. 1, a. 12; *Somme théol.*, II-II, q. 8, a. 1, c., etc. Et plus loin, p. 270. Voir aussi *Une philosophie de l'être est-elle encore possible?*, III : *Le problème de l'ens et de l'esse (Avicenne et saint Thomas)*, pp. 75 sq.

– Pourrait-on dire que la finalité de l'intelligence, de la connaissance, c'est le vrai, et que la finalité de la volonté, de la capacité d'aimer, c'est le bien?

– Oui, on peut dire cela, puisque nous avons vu que le bien, dans la mesure où il est absolu, devient ma fin et donc me détermine radicalement, est vraiment pour moi ce qui est dernier, ultime, ce au-delà de quoi je ne peux pas aller. Et que l'intelligence, atteignant la vérité, atteint sa propre perfection, par où elle peut considérer qu'elle est liée à la réalité et adéquate à cette réalité. Là se situe le développement profond de ma vie spirituelle, intelligence et volonté, qui se rattache à la source radicale de vie qui est en moi. Et je vois que cette source radicale de vie est à la fois ce qui est capable d'informer mon corps et ce qui est capable de le dépasser, par cette vie d'amour spirituel et de connaissance profonde, de recherche de la vérité.

– Cela est-il propre à l'homme?

– Oui, cela est propre à l'homme en ce sens que seul l'homme me donne des signes de cette intelligence affective (je dis bien : intelligence affective), de cette intelligence pratique. Le sourire, pour moi, en est le signe. Aujourd'hui, si vous dites que c'est la parole, on vous dira que les animaux, eux aussi, ont un langage. Très bien. Je crois qu'il faudrait distinguer la parole du cri, mais cela ne fait rien, je n'entre pas dans ce problème. Je crois que ce qui distingue l'animal de l'homme, c'est que l'homme est conscient d'atteindre quelque chose et de pouvoir le communiquer à d'autres hommes. Il atteint une connaissance qui est porteuse de signification. Et cette connaissance porteuse de signification est liée à la volonté comme capacité d'aimer, qui me met en présence d'une connaissance affective; et cette connaissance affective, dans ce qu'elle a de spirituel, peut s'exprimer par le sourire. Le sourire exprime la présence. Évidemment, on pourrait dire que l'enfant imite le sourire de la mère; c'est vrai, parce

qu'il s'agit de sa mère. Mais quand il s'agit d'une autre personne et qu'on voit un enfant vous sourire alors qu'on ne lui a pas souri avant? On pourra toujours dire que c'est une répétition, c'est sûr, mais...

– *On peut dire qu'il y a des animaux qui ont une extraordinaire affectivité.*

– Oui, mais pas de sourire. Je n'ai jamais vu un animal sourire.

– *Mais le philosophe s'est-il assez penché sur le monde animal pour pouvoir dire cela?*

– Cela dépend des philosophes. Dans le monde animal, en tout cas, cela n'ira pas très loin. Il y aura certes les fidélités affectives d'un chien, qui vont très loin, c'est connu. Elles peuvent s'expliquer par l'instinct et certains appelleront « intelligence » cet exercice de l'instinct qui est une connaissance affective. Mais il n'y a pas là d'intelligence au sens propre. Certains diront qu'il y a chez l'animal ce qu'on a appelé l'« estimative » : c'est-à-dire que le chien reconnaîtra son maître, celui qui lui fait du bien, celui qui lui donne des morceaux de sucre, celui qui l'éduque et avec qui il fait bon vivre. C'est vrai d'un animal domestique, qui vit dans une certaine ambiance, celle de la famille, ou de chiens policiers qui vivent au contact de la police, donc au niveau politique. On dira peut-être que des chiens qui seraient au contact du président de la République arriveraient à avoir un regard beaucoup plus élevé, parce qu'ils seraient au contact du président de la République! Mais peut-on dire, pour autant, qu'il y ait là intelligence?

C'est là qu'il faudrait bien regarder ce qu'est l'intelligence. Il ne faut pas juger l'intelligence uniquement par ses fruits. Je peux essayer de comprendre que l'intelligence me donne une autonomie très radicale. L'intelligence n'est pas faite en premier lieu pour me faire servi-

teur. Or tous ces animaux deviennent des serviteurs, des esclaves par nature, en quelque sorte. C'est leur bien d'être avec un homme, c'est leur bien de vivre auprès de l'homme, parce qu'ils auront là beaucoup plus que ce qu'ils ont en dehors. L'homme, étant le roi des animaux, est le plus parfait; donc, instinctivement, ils désirent progresser. Mais ont-ils l'autonomie? Je n'ai jamais vu cela. Ils n'ont pas l'autonomie, ils sont relatifs à l'homme.

– *Ce n'est pas le cas du chat, qui parfois se fiche complètement de son maître, ni des animaux sauvages. Il y a des animaux très autonomes.*

– Oui, mais ils restent au niveau de leur instinct, c'est très particulier. Ils n'atteignent pas l'universel. Le sourire n'est-il pas le lien entre ce qu'il y a de tout à fait singulier, concret, et ce qui a une signification universelle, relevant de l'intelligence? Le sourire est évidemment ce qu'il y a de plus singulier dans le petit enfant, ce qui réalise un lien tout à fait individuel avec sa mère; et pourtant il a une signification qui dépasse ce qu'il y a de tout à fait singulier : il exprime quelque chose d'intérieur. C'est le premier geste symbolique de l'homme. On n'a jamais vu un singe sourire; et même (je l'ai constaté), quand on se met à sourire à un chimpanzé, il se met en colère – comme si, précisément, on lui rappelait son animalité et qu'on lui imposait notre supériorité, en toute douceur, dans le silence. À la différence de l'enfant, il ne répond pas.

– *Il est difficile de se mettre dans la tête des animaux. Ne croyez-vous pas qu'on connaît encore très mal le monde animal?*

– Oui, on le connaît très mal, mais jusqu'à maintenant on n'a jamais vu s'y établir des relations universelles.

– *C'est-à-dire?*

– Une logique – disons un certain lien entre les différents éléments de leurs opérations. Les animaux ne peuvent pas créer de nouvelles relations, mais ils imitent les relations créées par les hommes. On le constate chez les animaux domestiques. Quand, dans la famille, on élève un animal, on peut constater qu'éduquer un enfant et dresser un animal, ce n'est pas la même chose. On a fait des expériences dans ce domaine. Les psychologues s'intéressent beaucoup plus aux animaux que les philosophes, c'est vrai. Peut-être parce que le philosophe voit plus vite que l'animal a de la peine à faire de la philosophie, tandis qu'il peut être en communion avec la psychologie! Du point de vue psychologique, je suis tout à fait d'accord, il y a une communion beaucoup plus profonde entre l'animal et l'homme, au niveau du comportement. Mais pas au niveau de la finalité. Or ce qui intéresse le philosophe, c'est avant tout la finalité; alors, une fois qu'il a compris que l'animal n'atteignait pas une finalité qui dépasse son instinct, qui dépasse son individualité, il dit : « Bon, ce n'est pas pour moi », et il laisse tomber. Au contraire, le psychologue restera très lié à ce domaine des animaux.

On a fait des expériences à Bâle : on a élevé ensemble des enfants et des petits singes, et on a constaté que, pendant les sept premiers mois, les enfants étaient « battus » par les petits singes, parce que les singes naissent beaucoup plus développés – un tout petit enfant est beaucoup plus dépendant de ses parents que le singe. Mais à partir du septième mois, c'est l'enfant qui a pris le dessus. Là, on voit bien que, de fait, il y a une certaine limite à l'éducation – disons au dressage, car il faut distinguer dressage et éducation. L'éducation, pour progresser, doit atteindre quelque chose qu'on appelle l'universel.

Il faudrait ici regarder ce qu'est l'universel. Comment l'intelligence humaine atteint l'universel, c'est-à-dire une signification qui peut être attribuée à de multiples réalités – comme dit saint Thomas : *unum ex multis, in multis et ad multa.*

– Pour en revenir à l'homme, est-ce le composé d'âme et de corps qui permet de parler de personne humaine?

– Nous en étions restés à ceci, que la distinction de l'âme et du corps est quelque chose de capital. Mais cette distinction n'est pas une séparation. C'est la mort qui sépare; à partir de là on est en face d'un cadavre, c'est-à-dire d'un corps qui n'est plus habité par une âme et qui devient une masse rigide. Il serait intéressant de regarder la différence entre le cadavre et le corps animé, souple, parfois presque aérien. Le corps animé a une souplesse, une légèreté, tandis que le cadavre est lourd; et pourtant, si on les pesait, on trouverait le même poids. Là on voit aussi très bien la différence entre le « sensible commun » – ici ce qui est capable d'être pesé – et le « sensible propre ».

Cette union de l'âme et du corps, je ne sais pas à quel moment exactement elle se fait dans le développement de l'embryon. C'est une autre question, très importante, surtout avec tous les problèmes d'aujourd'hui, en particulier celui de l'avortement. Ce qui est sûr, c'est que le lien entre l'âme et le corps implique une croissance. L'être humain est l'animal dont la croissance est la plus nette, la plus forte, la plus développée. On passe par tous les stades. C'est toujours la même réalité, le même vivant, c'est toujours l'union de l'âme et du corps. Mais il arrive un moment où cette réalité, qui au point de départ est très dépendante de son contexte, parvient à une autonomie consciente où elle est capable de se déterminer et de s'orienter. On est en présence d'un tout, qui a une autonomie et une dignité propres, et c'est ce qu'on appellera la personne. Quand je vois un tout petit enfant dans le berceau, je ne dis pas : « Oh! quelle personne extraordinaire! » Il y a une personne humaine, c'est sûr, mais à l'état virtuel. Au contraire, quand je vois un vieillard, même si de fait je vois que du point de vue de son corps il n'a plus la même agilité (surtout quand il s'agit d'un vieillard qui était un grand sportif), je dirai : « C'est dommage,

il n'a plus la même souplesse; mais quelle vivacité d'esprit! quelle capacité d'aimer! quelle personnalité! »

– *On devient une personne humaine?*

– Oui, on devient une personne humaine, et on atteint des sommets plus ou moins grands de la personne. Parce que ce qui caractérise la personne, c'est la recherche de la vérité, qui la structure et lui donne sa noblesse, et c'est l'orientation qu'elle peut prendre, la découverte de sa finalité. Les choix de vie, c'est personnel; l'amitié, c'est personnel : je choisis telle personne et non telle autre. Et pourquoi cette personne? Parce que je l'aime. Il y a un lien personnel. Et toute l'éthique repose sur des liens personnels; toute la politique aussi, parce que son fondement est la famille. L'art, c'est personnel. Et je ne dirai pas que la personne se ramène à l'âme, ni au corps : elle implique les deux, dans une unité substantielle de vie et d'être, mais dans une variété quasi infinie. Chaque individu, impliquant corps et âme, a une personnalité unique, plus on moins développée, mais unique. La personne est le tout, qui a une dignité spéciale, une autonomie particulière, et une orientation spéciale.

C'est surtout cela que, de fait, les psychologues regarderont. Ils ne regarderont pas l'âme; ils regarderont le développement de la personne, et ils arriveront à des définitions intéressantes de la personne. Je pense à l'étude de Charles Odier, qui est très intéressante, sur les « sentiments du moi » : sentiment d'autonomie, sentiment de sécurité et sentiment de valorisation [7]. Le psychologue ne dira pas comment on a pu acquérir ces trois sentiments du moi, ni comment on peut les développer. Il constatera, parce qu'il regardera cela au niveau du comportement. Le philosophe, lui, dira qu'il faut dépasser ce regard. On acquiert un sentiment d'autonomie dans la mesure où on est lié à sa finalité par la connaissance. C'est la connais-

7. Ch. ODIER, *L'homme esclave de son infériorité*, 1 : Essai sur la genèse du moi. Delachaux et Niestlé 1950.

sance, et le développement de la connaissance parfaite, atteignant la vérité, qui nous donne le sentiment d'autonomie. Le sentiment de valorisation concerne la capacité d'aimer. Et il y a sentiment de sécurité dans la mesure où je sens qu'il y a en moi quelque chose qui me permet de lutter, et qui me donne de la force pour lutter.

C'est toujours le point de vue de la finalité qui permet l'acquisition de l'autonomie, de la valorisation et de la sécurité; et cela, c'est le philosophe qui le montre. Je vois donc qu'une personne, considérée au niveau philosophique, implique d'être finalisée; et que plus on est finalisé, plus la personne peut se développer. Et la personne peut avoir un corps handicapé. Je me souviens d'un philosophe que j'aimais beaucoup, à qui on avait dû couper un bras parce qu'il avait un cancer des os. Il faisait la philosophie de l'homme handicapé d'un bras : Comment se fait-il, quand on a été amputé d'un bras, qu'on ne soit diminué en rien dans sa personne?

– Quelle est la différence entre la personne et l'individu? On emploie souvent l'un de ces deux mots pour l'autre, pour parler de l'homme. Comment est né le concept de personne humaine?

– Certains, comme Maritain, non seulement distinguent, mais séparent un peu l'individu et la personne, ce qui est dangereux. On n'a pas à les séparer. L'individu provient de la complexité du corps; je suis individualisé dans mon corps. Et la personne, c'est la conquête de mon âme spirituelle, de mon intelligence et de ma volonté, sur mon individu. Mes actions personnelles seront toujours individuelles, mais il pourra y avoir des actions individuelles qui ne seront pas personnelles. On voit bien là comment la personne assume l'individu. L'individu est présent dans la personne, mais il peut très bien se développer indépendamment de la personne par exemple à un niveau purement psychologique, alors que la personne dépasse ce conditionnement en découvrant sa finalité et en en vivant.

– Chez les Grecs, y avait-il déjà cette notion de personne humaine?

– La notion de personne humaine s'est développée en premier lieu chez les stoïciens. Le mot grec πρόσωπον, qui la désigne, signifiait primitivement le masque, la personnalité que vous avez adoptée au théâtre, le rôle que vous jouez. Cela correspond bien à la personnalité psychologique : vous jouez un rôle. Mais la *réalité* de la personne, c'est chez Aristote qu'on la trouve, surtout quand il parle de l'amitié. Il n'y a pas de mot pour exprimer la personne, mais il en montre la réalité en parlant de l'amitié.

Le philosophe, souvent, met en lumière quelque chose qui n'a pas été développé jusque-là, ou qui a été confondu avec autre chose. Par exemple, beaucoup d'affirmations d'Aristote se comprennent par rapport à Platon qu'il critique et dépasse. Tout l'effort d'Aristote est de découvrir la finalité, le dépassement par rapport à la cause exemplaire, à l'Idée du bien dont parle Platon qui reste un idéal inutile – comme le souligne Aristote – pour la conduite de la vie humaine.

Aristote ne regarde pas le fruit de la découverte de la finalité, qui est l'unité de ma personne. Ma personne implique en quelque sorte la finalité et tous mes efforts (donc avec leur « comment ») pour atteindre effectivement cette fin. En mettant en lumière la finalité, Aristote saisit donc ce qui est essentiel dans la personne.

Ce qui est très important à souligner, puisque nous en sommes au problème de la personne et de l'individu, c'est que, pour expliquer parfaitement ce qu'est la personne humaine, il faut un dernier effort philosophique, de philosophie théorétique, contemplative : la philosophie première.

– Qu'entendez-vous par « philosophie première »?

– Je dis « philosophie première » pour reprendre l'expression consacrée, d'Aristote à nos jours (puisque quel-

qu'un comme Husserl emploie de nouveau l'expression). La philosophie première a été assimilée à ce qu'on appelait la « métaphysique ». Mais le terme « métaphysique » désigne simplement ce qui vient après la physique; c'est une terminologie qui vient des bibliothécaires, ce n'est pas une terminologie qu'Aristote a voulue. Aristote, lui, a découvert vraiment cette partie ultime de la philosophie qui essaie de saisir dans la réalité ce qu'il y a de plus foncier. C'est donc la recherche de ce qu'il y a de tout à fait premier.

Or qu'y a-t-il de tout à fait premier dans la réalité? C'est qu'elle existe. On est là en face de l'œcuménisme le plus parfait à l'égard de toutes les réalités! Toutes les réalités qui existent, je peux les étudier du point de vue de leur existence, de leur être. C'est ce qu'il y a d'ultime, au sens propre, parce que c'est là que je creuse le plus profondément. Au-delà du vivant, il y a la réalité qui existe; au-delà du devenir, il y a la réalité qui existe. C'est donc bien un au-delà, et Aristote dit « philosophie première » pour bien montrer qu'on atteint quelque chose d'ultime. C'est une recherche qui demande à être exhaustive, à aller le plus loin possible dans ce qui existe en tant qu'il existe.

On a d'abord dit : « métaphysique », parce que cet ouvrage d'Aristote était classé après la physique. Mais je n'aime plus beaucoup employer aujourd'hui le mot « métaphysique », depuis que Heidegger a dit que la métaphysique était terminée. Ne nous opposons pas à Heidegger, ce n'est pas la peine. Il est beaucoup plus vrai de dire « philosophie première ».

Après « métaphysique », on avait dit « ontologie », du mot grec *ontos* qui désigne l'être. « Ontologie » signifie donc le *logos* sur l'être, le *logos* de ce qui est.

– À quelle époque le mot « ontologie » est-il apparu?

– C'est un reste du XVII^e^ siècle. On le trouve en particulier chez Wolff. Et de nos jours Heidegger, ayant attaqué la métaphysique, parle d'une « ontologie fonda-

mentale ». Cette expression apparaît un peu comme une tautologie, parce que qui dit être, dit fondamental. Alors, quand on dit « ontologie fondamentale », cela veut sans doute dire qu'on veut aller au-delà de l'être. Et c'est peut-être ce que Heidegger cherche : faire jaillir l'être à partir du néant. Si on fait jaillir l'être à partir du néant, on peut parler d'une « ontologie fondamentale » qui consiste à saisir le jaillissement de l'être à partir de la néantisation, du néant.

– Avant Aristote, y avait-il un terme pour désigner cette recherche, par exemple chez Parménide?

– Non. Avant Aristote, on appelle cela philosophie, ou théologie. Même chez Platon l'expression « philosophie première » n'est pas présente. Platon appelle cela « dialectique » ou « philosophie ».

– Mais quels sont les premiers philosophes à s'être posé la question de l'être?

– En Grèce, c'est Parménide; il est le premier à s'être posé la question de l'être. Et cette question de l'être, il la découvre dans une sorte d'inspiration, de révélation, un contact avec un au-delà du monde humain, du monde de la justice. Il faut passer les portes de la *Dikè*, de la justice (la justice, c'est proprement humain) pour entrer dans un monde qui est au-delà, et découvrir ce qu'est le nécessaire dans ce qu'il a de plus absolu, et pour découvrir la pensée dans ce qu'elle a de plus proche. Parménide découvre l'être comme une révélation de la déesse. La déesse lui donne la main, c'est très beau. C'est comme une communication qui se fait entre la déesse, donc le divin, et l'homme. Et cette communication, c'est l'être. L'être qui est en même temps la pensée et en même temps le dire. Il y a donc trois aspects qui se tiennent chez Parménide : l'être, la pensée, et le dire, qui sont atteints grâce à une révélation. Voilà l'aspect ultime. Parménide sépare bien

ce monde de l'être du monde du devenir qui est le monde de la corruptibilité.

On découvre là une division typiquement grecque : le divin est ce qui est au-delà du corruptible, et l'humain est ce qui est corruptible ; c'est le monde sub-lunaire. Tout ce qui est au-delà de la corruptibilité est divin. Le mot « dieu » n'exprime pas du tout, comme pour nous, une personne qui est première ; c'est tout ce qui est au-delà du corruptible. On retrouve cette signification chez Platon et chez Aristote : tout ce qui est incorruptible est divin.

Platon fonde cette philosophie de l'être, qui pour lui n'est pas ultime. Ce qui est ultime pour lui, c'est l'Un et le Bien. Il met l'Un et le Bien au-delà de l'être. C'est très important pour comprendre pourquoi Aristote revient à Parménide. Il y a en effet chez Aristote un retour vers Parménide, pour mettre l'être au-dessus de l'Un et du Bien. Et on retrouve quelque chose d'analogue avec Heidegger, un retour à Parménide parce que c'est la source première de la connaissance de l'être.

Pour Aristote la philosophie première est bien la connaissance de ce-qui-est en tant qu'il est ; autrement dit, c'est le point de vue de l'être qu'on cherche en premier lieu. Le point de vue de la vie est déjà quelque chose de second puisque, au-delà du vivant, il y a la nature physique, il y a la matière. Il faut donc aller au-delà du vivant.

Il est très important pour nous de redécouvrir une philosophie de l'être, je ne dis pas à la suite de Heidegger, mais en lui répondant. Heidegger, en exposant sa vision de la philosophie occidentale, dit que cette philosophie a oublié l'être ; l'oubli de l'être, voilà la grande intuition de Heidegger. Je ne dirais pas tout à fait la même chose que lui, mais il est intéressant que Heidegger ait eu le courage de dire cela. Et pour lui, toute la philosophie consiste à « penser l'être ». La métaphysique, qu'il dit être terminée, est pour lui un mélange de l'étant et de l'être ; ce n'est donc pas une vision de l'être dans toute sa pureté. C'est une sorte de compromis entre l'étant – les réalités qu'on voit,

donc les réalités que la science peut atteindre – et l'être – ce que seul le philosophe peut atteindre. Et entre l'étant et l'être, il y a pour Heidegger une séparation totale, presque la séparation de Parménide : il faut passer les portes de la *Dikè*, de la justice, pour découvrir l'être.

Pour Heidegger, passer ces portes se fait par une sorte de néant. Il faut partir de la négation absolue de tout étant, de tout être qui est dans le mouvement, dans le devenir, pour redécouvrir l'être dans toute sa force. Et on le redécouvre à partir de la pensée : c'est penser l'être.

Il serait intéressant de voir en parallèle le *cogito* de Descartes et le « penser l'être » de Heidegger. Des deux côtés, c'est la pensée qui me permet de redécouvrir l'être, et non pas le contact avec les réalités extrinsèques à moi. C'est précisément pour cela qu'on se sépare de toutes ces réalités qui sont en devenir; alors que, si on est réaliste, on n'oppose pas la saisie de l'être et la saisie de notre monde physique. Notre monde physique est dans le devenir, il est dans le mouvement, c'est bien évident, et tous les animaux que je vois sont aussi dans le devenir et le mouvement. Mais ils existent; et donc, puisqu'ils existent, l'être est présent dans le devenir. Je n'oppose pas dialectiquement être et devenir; dans ce qui devient, dans les réalités qui sont corruptibles, je distingue ce qui est leur exister, leur être, et j'essaie de comprendre ce qu'est cet exister, ce qu'est cet être, à l'intérieur de ce devenir. La distinction que l'intelligence opère suffit; je n'ai jamais vu l'être séparé du devenir. Mais chaque fois que mon intelligence est en contact avec une réalité existante corruptible, qui devient, je puis dire : elle existe, « ceci est ».

– *C'est comme l'âme et le corps : on saisit l'âme dans le corps?*

– Oui, c'est cela. Je saisis l'âme dans le corps, je ne la saisis pas séparément. Il est très important de bien comprendre la différence entre distinction et séparation. Là, entre être et devenir, il s'agit d'une distinction radi-

cale; et on peut dire que toute la philosophie grecque jusqu'à Aristote a été la recherche de cette distinction (qui s'est faite selon des modalités très différentes) entre ce qui devient et l'être. Et nous-mêmes devons redécouvrir cela, à cause de la dialectique hégélienne qui confond, ou qui unit (tout dépend comment on la regarde) l'être et le devenir, le non-être et l'être, puisque pour Hegel le devenir est la synthèse de l'opposition être et non-être – et donc c'est le devenir qui va primer sur l'être. Pour lui, la distinction entre l'être et le non-être relève de l'intelligence qui, dans son devenir, est au-delà de cette opposition. L'être est donc absorbé par le devenir, et l'intelligence elle-même n'est regardée que dans sa croissance, son devenir vital immanent. Ce que dit Hegel est juste au niveau de la réalité physique, matérielle, mais ne l'est plus au niveau d'une réalité plus profonde, de l'esprit. Il faut donc à la fois dépasser Hegel et dépasser Heidegger. Voilà l'intérêt de la question : comment se pose aujourd'hui le problème de la philosophie première, de la philosophie de ce qui est en tant qu'être?

La personne n'est-elle pas pour nous aujourd'hui ce qui réclame d'une manière urgente l'analyse (toute l'analyse) de ce-qui-est en tant qu'il est [8]? Elle n'est pas une voie d'accès au sens précis, car je ne peux pas aborder la philosophie première par le « je suis ». Mais le jugement d'existence « ceci est » va prendre une dimension toute spéciale avec l'expérience du « je suis ». Il y a une certaine continuité entre l'expérience de « ceci est » et l'expérience propre du « je suis », qui donne au jugement d'existence une intimité personnelle. Dans la personne, en effet, il y a l'âme, source de vie, et de vie spirituelle; cette âme est liée au corps, pour former ce composé, ce tout qu'est la personne. La personne peut progresser, elle est elle-même dans le devenir, et cependant elle reste bien la même. Je ne mets pas en doute que ce que je suis maintenant, je l'étais il y a dix ans. Le matin, quand je me réveille, je ne mets pas en doute que je suis bien la même personne que

8. Voir *Le problème de la personne, sommet de la philosophie première.*

lorsque je me suis endormi la veille au soir. Il y a donc quelque chose qui dépasse le devenir et la croissance de ma vie, et qui est : « je suis ». Mon « je suis » personnel est quelque chose de très radical; et ce « je suis » rejoint ce contact très simple que j'ai avec les réalités : « ceci est ».

Je crois que pour aborder aujourd'hui le problème de la philosophie première, il faut vraiment regarder la personne, qui est le problème que tous les philosophes abordent, et que les psychologues abordent aussi. On est donc devant un problème actuel qui n'était pas le problème d'Aristote, mais qui est le nôtre, qui est le problème du XX^e^ siècle. Du reste, il me semble que Kierkegaard l'a dit : tout le problème de la philosophie occidentale, depuis les théologiens, c'est le problème de la personne – donc, pour la philosophie européenne, c'est très intéressant –, tandis que tout le problème de la philosophie grecque, c'est le problème de l'âme. Je crois que c'est juste. Si on veut faire une synthèse de toute la philosophie grecque, elle se fait par le problème de l'âme, de la découverte de l'âme. Qu'est-ce que l'âme? L'âme est-elle immortelle?

Je le redis : tout le problème de la philosophie occidentale, après les grands théologiens, est le problème de la personne. Cela ne veut pas dire que le problème de la personne soit un problème de philosophie chrétienne – puisqu'il existait déjà en philosophie grecque –, mais que le christianisme a insisté énormément sur la question de la personne.

– C'est donc cette interrogation sur la personne humaine qui va commander toute votre réflexion sur l'être, votre philosophie première?

– Je pars du problème de la personne, et je vois que dans la personne il y a cette composition de l'âme et du corps – quelque chose d'invisible et quelque chose de visible –, qu'il y a ce tout; qu'il y a une croissance dans ce tout – je deviens une personne – et qu'en même temps ma personne touche ce qu'il y a de plus spirituel en moi, et

que cette personne demeure, qu'elle ne passe pas. Il y a donc quelque chose en moi qui est au-delà du devenir et de la croissance : mon être. Qu'est-ce, cet être qui est au-delà du devenir? Ce problème de la personne, redisons-le, se pose à moi face à Hegel qui ramène tout au devenir, et face à Heidegger qui identifie le problème de la pensée et le problème de l'être. Face à ces deux positions presque diamétralement opposées, je vais essayer de comprendre qu'il faut les dépasser toutes les deux pour redécouvrir une philosophie première dans toute sa pureté, dans toute sa limpidité.

Pour cela, je reviens à l'expérience qui a été le point de départ de toutes les parties de ma philosophie, et je vois que toutes ces expériences ont quelque chose de commun tout en étant tout à fait diverses. Autre chose est l'expérience du travail, autre celle de l'amitié; autre chose est l'expérience de la coopération politique, autre celle de l'amitié, et autre chose encore l'expérience de ce qui est mû et celle de ce qui se meut. Ces cinq expériences sont diverses, et pourtant elles ont quelque chose de commun. Qu'est-ce qui est commun? C'est que toutes ces expériences impliquent le contact avec une réalité extrinsèque à moi, autre que moi, qui se traduit dans ce que j'appelle le jugement d'existence : « ceci est ». « Ceci est » est comme une sorte de méta-expérience. Je ne m'abstrais jamais de l'expérience « ceci est ». Si je vais au marché acheter des carottes et que je vois de très belles carottes, je ne dis pas à la marchande, avant de les acheter : « Existent-elles, ces carottes? » Elle me prendrait pour un fou. Mais si j'ai peur d'être trompé, je les touche; et si, en les touchant, je trouve quelque chose de particulier, je dirai : « Hum! c'est curieux, quelque chose n'est pas tout à fait normal. » Le jugement d'existence est présent à toutes mes expériences, externes et internes. Quand j'ai fait un rêve (je dis cela à cause de Descartes), ce rêve a existé en moi; il n'a pas existé dans la réalité, mais il a existé en moi. Ce rêve provient d'une quantité d'autres expériences que j'ai eues; il se peut que, à cause d'un très bon repas

fait le soir, ce rêve ait été plus intense et se soit transformé en cauchemar. Mais il existe.

Donc, au-delà de toute la variété des expériences, il y a quelque chose de commun : *ceci est*. Quand je regarde le « ceci est », je vois que ce jugement regarde toutes les réalités. C'est ce qui avait frappé Raïssa Maritain quand elle avait vu un petit chat à côté d'elle et qu'elle-même se voyait en face du chat : ce petit chat existe, et moi j'existe. Qu'est-ce qu'il y a de commun? C'est que nous existons tous les deux. Alors, qu'est-ce que l'exister, qui unit le chat et l'homme? À partir de là Maritain a parlé d' « intuition de l'être ». Il y a quelque chose de juste, mais ce n'est pas tout à fait juste. En réalité, on pourrait dire : il y a intuition du rapport qui existe entre « chat » et « exister », « moi-même » et « exister ». Il y a une diversité de réalités qui cependant toutes existent, et donc mon intelligence discerne dans cette diversité quelque chose de commun : l'exister. Il y a donc comme une intuition de cette relation de toutes les réalités avec l'exister, au-delà de leur diversité. L'exister est divers pour chacune et cependant commun à toutes. Toutes les réalités, dans leur diversité, existent.

L'intuition de cette relation éveille mon intelligence et la met en état d'admiration pour interroger : « Qu'est-ce que l'être? » Et c'est là qu'il y a quelque chose de très important : dans cette interrogation je ne dis plus : « ceci est », je dis : « être ». L'être apparaît dans l'interrogation. C'est cela qui a tant frappé Heidegger : c'est que l'être apparaît dans toute sa pureté dans l'interrogation, donc à travers l'intelligence. C'est l'intelligence qui a soif de savoir ce qu'est l'être. Parce que l'être, je ne l'ai jamais vu, c'est évident. Ce que j'ai vu, ce sont des réalités existantes; et quand je vois quelque chose, c'est le « ceci » qui m'intéresse, beaucoup plus que le « est ». Ce qui m'intéresse, c'est la vache, et non son exister; c'est le chat, et non son exister. Tandis que l'intelligence, elle, s'intéresse à essayer de saisir ce qu'il y a de commun. Alors elle pose la question : « Qu'est-ce que l'être? »

Je passe donc du jugement d'existence : « ceci est », où le verbe « être » est au présent, à l'interrogation : « Qu'est-ce que l'être ? » où l'être est au mode infinitif, donc est pris selon un mode substantiel. C'est l'être que je regarde pour lui-même, et l'être s'exprime dans un verbe. C'est cela qui est très curieux : le verbe, d'habitude, est toujours relatif à un nom ; et là, le verbe est pris pour lui-même. Si je reste à un niveau purement linguistique, au niveau de la grammaire, je dirai : le présent, ce n'est pas l'infinitif, et la signification du présent n'est pas celle de l'infinitif. Je ne peux donc pas revenir à l'expérience ; c'est l'interrogation qui fait que l'être a son caractère propre. Et j'en resterai à l'interrogation ; je resterai devant cette interrogation : penser l'être. Je ne peux rien dire de plus, et toute la métaphysique consiste à penser l'être. En réalité, Heidegger ne s'est pas arrêté là-dessus, ce qui prouve qu'il a commencé à développer une recherche ; mais c'est « penser l'être » qui reste pour lui le noyau central.

Si, au contraire, je dépasse l'aspect de la grammaire, qui est le conditionnement de ma pensée, et que je regarde la signification du verbe « être », je vois qu'elle est la même dans « ceci est » et dans « être ». Ce ne sont pas deux verbes distincts, c'est le même verbe, qui a la même signification : être. Je peux donc, quand j'interroge : « Qu'est-ce que l'être ? », revenir à l'expérience « ceci est » et essayer de saisir, à travers cette expérience, l'être. C'est là toute la différence entre une philosophie réaliste, qui regarde la signification de l'être, et la philosophie heideggérienne qui, elle, s'arrête au conditionnement de mon langage : le présent et l'infinitif du même verbe.

Il faudrait ici essayer de développer tout le cheminement de cette philosophie première...

– Pouvez-vous en exposer au moins les grandes étapes et le terme ?

– J'interroge : « Qu'est-ce que l'être ? » Et je découvre, nécessairement, qu'il y a au-delà du devenir quelque chose

de radical : ce devenir existe, et il est le devenir de quelqu'un qui existe, en définitive l'homme, Pierre. Or, précisément, ce qui m'intéresse en philosophie première, c'est, au-delà du devenir, l'homme qui existe. D'où la question : Qu'est-ce que l'être en moi? qu'est-ce qui est commun à travers toutes mes opérations? Cela dépasse même la distinction de l'âme et du corps, puisque mon corps existe dans mon âme, et que mon âme existe dans mon corps : il n'y a pas deux exister, il y a un seul exister. Je suis donc au-delà de la distinction de l'âme et du corps, j'atteins ce qu'il y a de plus radical en moi : le « je suis ». Le « je suis », c'est mon âme; le « je suis », c'est mon corps. Je ne peux pas dire que mon corps est mon avoir; non, c'est mon être. Et donc quelque chose est au-delà de la distinction âme et corps, et en montre l'unité : c'est l'être. C'est donc bien en étudiant ce qu'est l'être que je dépasse la distinction âme et corps. Je découvre, à ce moment-là, qu'il y a quelque chose de plus radical dans l'*être* que dans la *vie*; je le découvre par rapport à moi-même, dans mon « je suis » qui existe. Je découvre à ce moment-là ce principe radical, premier, de ce-qui-est, qu'on appelle la substance.

Si je dis « substance », c'est parce que c'est le mot qui a été employé; mais il faut redécouvrir ce qu'il signifie. Car si j'en reste au mot, comme on l'a fait souvent, on dira que la substance est le sujet. C'est ce qui a été dit dans toute la scolastique décadente : on en est resté à la substance-sujet – mais alors on n'y comprend plus rien du tout. Si, au contraire, je reprends le problème de la philosophie première à partir de la personne humaine, à partir du « je suis » qui est, je comprends qu'il y a un au-delà de la distinction de l'âme et du corps, et que cet au-delà de la distinction de l'âme et du corps est quelque chose de très important.

Pour découvrir ce qui est radical et premier dans l'ordre de ce qui est – puisque c'est cela qui m'intéresse – je peux prendre un autre moyen : je peux me servir de quelque chose qui est très intéressant dans la philosophie aristotéli-

cienne, ce qu'on appelle les « catégories », qui sont d'un ordre antérieur à la philosophie première. Quand je regarde l'homme, je vois qu'il y a en lui des déterminations, précisément ce qu'on appelle les catégories, ou prédicaments. Toutes ces catégories expriment quelque chose de l'homme, et cependant il y a entre elles une unité. Où est l'unité des catégories? Ce n'est ni ce qu'Aristote appelle la substance première, c'est-à-dire Pierre, ni la substance seconde, qui est l'homme; c'est l'unité de « Pierre » et « homme », autrement dit de l'individu et de la nature humaine. « Homme » exprime la nature humaine qui existe dans tous les hommes, et l'individu-Pierre est quelque chose d'unique, de particulier. Qu'est-ce qui fait cette unité entre la nature et l'individu? C'est qu'il y a quelque chose de radical dans l'existence de l'homme existant, Pierre, qui est sa substance. Ce n'est pas son individuation, c'est sa substance qui fait l'unité, en lui, entre l'individu et l'homme.

J'ai donc par là des pistes diverses qui me conduisent à saisir ce qu'il y a de premier dans ce-qui-est en tant qu'être et que j'appelle la substance. Mais ce n'est pas suffisant. Je peux toujours interroger : « Qu'est-ce que l'être? » Parce que c'est très bien, de dire ce que nous venons de dire; mais la personne humaine (nous l'avons vu) n'est elle-même que quand elle atteint sa fin, que quand elle découvre sa fin. Or l'opération de l'homme n'est pas sa substance. Est-ce donc accidentel? Va-t-on dire qu'atteindre sa fin, c'est accidentel, alors que je prétends au contraire qu'atteindre sa fin est absolument essentiel à la personne humaine? En effet, elle n'est personne humaine que parce qu'elle atteint sa fin; tant qu'elle n'a pas atteint sa fin, elle n'est pas une personne parfaite. Si donc dans la personne humaine il y a ce fait d'être finalisé par une opération d'amour – le choix amical ou une autre opération, mais qui soit essentielle à l'homme –, je vois que la distinction substance-accident ne suffit pas. C'est très bien, c'est une distinction intéressante, mais ce n'est pas cela qui va me faire comprendre ce

qu'est la personne humaine, puisque, encore une fois, atteindre sa fin est absolument essentiel à la personne humaine : c'est contenu dans le « je suis ». Si je réfléchis bien, je ne suis parfaitement moi-même, dans mon « je suis », que quand j'atteins ma fin. Et mon « je suis » est aussi ma substance. Cela prouve donc que, dans la réalité profonde, la substance n'exprime qu'un aspect de l'être – son aspect fondamental – et qu'il y a quelque chose d'autre dans l'être, qui est peut-être encore plus profond que la substance, quelque chose d'ultime : ma finalité. Alors, qu'est-ce que cela, du point de vue de l'être?

C'est là que je vais entreprendre toute une recherche, extrêmement intéressante, pour découvrir ce qui finalise l'être, ce qui est la fin de l'être; et je découvrirai l'être en acte. Et l'être en acte est ce qui me fait découvrir que je ne suis parfaitement moi-même qu'en tendant vers ce qui est autre que moi. L'être en acte, c'est l'être dans ce qu'il a d'ultime; je ne peux pas aller au-delà. Et ce qu'il y a d'ultime dans l'être est encore plus « être » que ce qu'il y a de premier et fondamental. La personne humaine, dans le « je suis », implique donc nécessairement d'atteindre sa fin. L'être va me faire comprendre comment le « je suis » de ma propre personne implique nécessairement l'union de quelque chose de très radical en moi, que j'appelle ma substance, et de quelque chose qui est ma propre finalité. Les deux s'unissent. Peut-être est-ce cela, *ce qu'est* la personne : pouvoir unir, dans la réalité existante, ce qu'il y a de fondamental dans l'être, qui donne à l'être son autonomie, et ce qu'il y a d'ultime dans l'être, qui donne à l'être sa perfection, qui permet à l'être d'être parfait. C'est le « je suis » qui fait cette unité.

C'est là que je comprends comment toute cette recherche de philosophie première sur la personne est essentielle pour la philosophie première elle-même. Autrement je risquerais de rester devant une dualité dont je ne comprends pas très bien le sens, tandis que là, dans le « je suis » qui est l'être le plus parfait que je puisse expérimenter, j'unis ces deux aspects. Ces deux aspects

impliquent donc une unité, qui est exprimée dans le « je suis ». Le « je suis » implique l'autonomie dans l'être, la substance (et je préciserai que ma substance, c'est mon âme) et ce qu'il y a d'ultime : ma finalité. Cette finalité et ma substance ne sont pas deux choses séparées. Il est vrai que, dans l'ordre de ce qui est, ce sont deux aspects extrêmes, mais ces deux aspects extrêmes sont un; je saisis cela dans mon « je suis », où je saisis mon autonomie et ma finalité. Pour atteindre ma finalité, il fallait mon autonomie; et la finalité n'est parfaitement elle-même que si elle est dans l'autonomie.

– *Cette recherche philosophique de la substance et de l'acte a-t-elle trouvé quelque écho chez les modernes?*

– Ce qui est très curieux, c'est de voir que, de fait, la philosophie de la substance a duré, avec de nombreuses modifications, jusqu'à ces derniers temps. Maintenant l'idéalisme le plus parfait supprime la substance. Husserl ne parle plus de la substance.

La philosophie post-hégélienne a supprimé la substance. Et la philosophie de l'acte, on la cherche éperdument. On essaie. Mais on ramène l'acte à l'exercice, parce qu'on a perdu le sens de la finalité, et donc on ne voit plus le contenu. La philosophie de l'acte devient alors une dialectique, l'acte lui-même devenant un processus – se donner dans un mouvement constant –, et non plus ce qui me fait atteindre un bien.

Si on veut aller jusqu'au bout de cette recherche de philosophie première sur la personne, je crois que ce qui est très intéressant, c'est de comprendre que, quand je réfléchis sur ce que je suis comme personne (car c'est cela qui m'intéresse, au fond, c'est là que toute ma philosophie s'achève : savoir ce que je suis comme personne, savoir comment j'existe), je vois tout de suite que l'expérience de la personne est l'expérience de l'être la plus parfaite que je puisse faire, puisque c'est l'être qui a atteint sa perfection. C'est donc là que, de fait, mon intelligence va être dans le

laboratoire le plus parfait qui soit. Et au fond, le philosophe est avide de saisir la personne, et pour cela de connaître les « grandes personnes » – un grand savant, un grand artiste, un grand ami –, pour saisir la personne humaine dans ce qu'elle a de plus fort. Et dans cette saisie de la personne je vois que le « je suis » rejoint « ceci est », parce que « ceci est » permet de saisir dans le « je suis » quelque chose qui sera toujours au-delà de ma conscience.

– Il ne faut donc pas identifier le « je suis » avec la conscience?

– Non, car on ramènerait à ce moment-là l'homme à la conscience, la personne à la conscience, ce qui est faux. Parce que quand je dors, je reste une personne. Si je ne le restais pas ce serait trop commode : on tuerait les gens quand ils dorment, comme cela il n'y aurait plus de crime! Quand je dors, je n'ai plus conscience de moi et pourtant ma personne existe. Le « ceci est » permet de corriger ce qu'il y aurait de trop subjectif dans le « je suis », pour montrer l'objectivité. Mon corps fait partie de mon « je suis », et dans mon corps il y a la matière, et cette matière a quelque chose d'irréductible que je ne saisis jamais parfaitement. Il y aura toujours en moi une potentialité radicale qui ne sera pas pleinement actuée. Et pourtant cela fait partie de mon être, jusqu'à la dernière minute ce sera comme cela. C'est du reste ce qui explique la possibilité de la mort. Autrement, je serais tellement « un » dans ma personne que je ne mourrais pas. Pourquoi, malgré cette unité si forte de ma personne, suis-je encore un être corruptible? C'est parce qu'il y a, à la racine de mon être, une potentialité radicale, la potentialité de la matière qui n'est jamais totalement déterminée par l'âme. L'âme n'est jamais totalement victorieuse de la matière – c'est pour cela que la corruptibilité demeure. Je reste un être corruptible tout en étant une personne. C'est cela, le drame, et c'est ce que Nietzsche a très bien senti : il a saisi que l'homme était un drame. Car porter en moi l'incorruptibi-

lité et la corruptibilité, c'est le drame le plus fort qui soit. Porter en moi cette détermination d'un être qui est lié à cet univers, qui est partie de l'univers, et être pourtant un tout comme personne, c'est dramatique. La seule manière de dépasser le drame de Nietzsche, c'est de découvrir que je puis, par ma finalité, être de plus en plus victorieux de mon conditionnement radical (qui provient de ma matière, de mon corps) et donc de la corruptibilité. La personne humaine devient alors celui qui est victorieux de sa propre corruptibilité, mais qui sait qu'il ne peut jamais en être totalement victorieux, et qui l'accepte.

On pourrait encore montrer quelque chose qui me semble très intéressant. Un de mes frères dominicains, qui était professeur à l'Institut catholique de Paris, avait proposé, la dernière année où il enseignait la métaphysique, de sortir des programmes et de se poser la question : « Y a-t-il deux métaphysiques? Une métaphysique objective de l'être et une métaphysique subjective de la conscience – Aristote et Descartes [9]? » De fait, on doit se poser la question, au moins sous la forme de ce que je disais tout à l'heure : philosophie de l'âme et philosophie de la personne : comment se fait la rencontre des deux?

Au fond, c'est le problème actuel; et si on prend le débat de cette manière, « ceci est » fonde la philosophie première dans ce qu'elle a de plus traditionnel et fondamental : l'*onto-logie*, qui étudie ce qu'est la réalité en tant qu'être. Là c'est le *logos* de ce-qui-est qui m'intéresse, et c'est la seule chose qui m'intéresse. Mais le « ceci est » me conduit à cette expérience majeure : « je suis », en lequel l'être et le « je » se tiennent au point que je ne peux plus les séparer. Il y a tout un aspect subjectif du « je suis » : je peux saisir l'être comme de l'intérieur dans le « je suis », tandis que quand je dis « ceci est », je saisis l'être de manière tout extérieure. Nous retrouvons un des conflits constants de la pensée philosophique : l'expérience externe est-elle plus importante que l'expérience interne? Je consi-

9. Voir l'article de 1993 intitulé : *Une métaphysique de l'être est-elle encore possible?*

dère cela comme un faux problème, parce que les deux expériences sont inséparables; mais ce problème s'est posé, constamment, et tout le temps on le pose de nouveau. Dans la philosophie première, qui est le terme de la philosophie, on dépasse cette fausse opposition, parce que l'être n'est ni intérieur ni extérieur. Dans le « ceci est », il y a un primat de l'expérience externe, et dans le « je suis », de l'expérience interne. Et on voit que dans le « je suis » parfaitement conscient, j'atteins « ceci est ». Donc « ceci est » me conduit au « je suis », et le « je suis » respecte « ceci est » – ce qui montre bien qu'il n'y a qu'une seule métaphysique, qu'une seule philosophie première, la philosophie première de *ce qui est*, mais que cette philosophie de ce qui est, donc de l'exister en tant qu'être, aboutit, à terme, au problème de la personne. La philosophie première dépasse donc d'une certaine manière la distinction objectif-subjectif, parce que l'être, comme tel, n'est ni subjectif ni objectif : il est.

La métaphysique de l'être doit assumer une métaphysique de l'esprit, et toute l'analyse de la philosophie première s'achève dans le problème de la personne, qui est en même temps un problème anthropologique au très grand sens – c'est la philosophie de l'esprit, mais qui s'enracine dans l'être. Déjà Boèce, dans une définition de la personne qui est restée classique, avait saisi cela en disant que la personne est « la substance individuelle d'une nature rationnelle » (mais Boèce tombait un peu dans un schème logique).

Ce qui est assez étonnant, c'est que si on est attentif à l'analyse de la philosophie première, on peut alors comprendre que toute cette démarche est pour me permettre d'avoir une expérience beaucoup plus profonde de mon « je suis ». Elle commence par le jugement d'existence « ceci est », et s'achève dans cette expérience qui est interne mais qui implique aussi l'expérience du corps. Le « je suis » est interne, c'est sûr, c'est la connaissance que j'ai de moi-même, et cette connaissance de moi-même intègre le corps – autrement ce ne serait pas une connais-

sance parfaite de moi-même. Cette expérience du « je suis » me permet de découvrir une dimension de l'être beaucoup plus intime, plus personnelle, plus individuelle et plus concrète que celle que j'atteins dans le jugement d'existence : « ceci est ». « Je suis », c'est concret ; c'est mon expérience la plus concrète qui soit ! Je n'ai pas d'expérience plus concrète que celle-là et je n'ai pas d'expérience plus intime, plus profonde que celle-là. C'est en quelque sorte le « comment » ; c'est poser le « comment » de ce-qui-est dans ce qu'il a de plus parfait. La réalité la plus parfaite que j'expérimente, c'est moi-même ; et c'est moi-même qui me permets de me connaître en même temps comme distinct des autres. Quand je dis « je suis », je sais que personne d'autre ne peut dire « je suis » comme moi. Mon « je suis » est unique ; il a quelque chose d'absolument individuel. Et en même temps, je me distingue des autres. Et en même temps, me distinguant des autres, je me saisis moi-même dans ce qu'il y a de plus « moi-même ».

Par cette expérience intérieure je saisis donc mon autonomie : je suis distinct des autres et un en moi-même – d'une unité qui implique, du reste, une très grande diversité. En effet, dans le « je suis » je peux découvrir ma soif de rechercher la vérité, je peux découvrir ma capacité d'aimer. Je suis cherchant la réalité et la vérité. Je saisis aussi ma capacité de transformer l'univers, ma capacité d'organiser ma vie selon mes intentions profondes, de découvrir ma zone de liberté et en même temps les limites de ma liberté : comment je me heurte constamment à quelque chose qui me résiste, qui n'est pas mon « je suis ». Je saisis donc à la fois cette liberté intérieure au plus intime de mon être, et mes limites, les limites de mon « je suis ».

Je saisis aussi mon corps comme étant une partie essentielle de ma réalité, de mon « je suis ». Je réintègre, dans un regard métaphysique, la réalité profonde du corps – puisque, quand j'étudie ce qu'est ce-qui-est en tant qu'être, je vois que la causalité selon la matière n'a rien à

dire sur l'être. L'être est au-delà de cette potentialité radicale qu'est la matière au niveau philosophique. Tandis que dès que je regarde mon « je suis », je ne peux pas le séparer de mon corps. Mon corps, c'est ma matière; c'est par là que je suis partie de l'univers, c'est par là que je suis dans le monde. Et mon corps me montre à la fois ma complexité et mon unité intérieure. Quand je touche mon petit doigt, quand je touche mes pieds, quand je touche ma tête, c'est toujours moi, c'est toujours mon « je suis », dans son unité et sa complexité. Et le corps que j'intègre dans mon « je suis » me fait comprendre le conditionnement très radical de mon être. Je suis conditionné par mon corps dans son individualité, dans sa matière propre, avec tout mon atavisme, avec toute ma première éducation; tout cela est marqué dans mon corps vivant.

– *C'est tout le conditionnement que regarde le psychologue?*

– Oui, c'est le fondement de la psychologie; et là je saisis le lien de la philosophie avec la psychologie. La philosophie première me fait comprendre la finalité, la croissance profonde de ma personne humaine, et en même temps ce conditionnement radical et fondamental du corps. C'est dans ce conditionnement radical et fondamental du corps que le véritable psychologue – c'est-à-dire celui qui reconnaît que sa science est subordonnée à une philosophie réaliste capable de découvrir la finalité et de la mettre en pleine lumière – sera attentif à discerner que je suis un être libre, mais terriblement conditionné. Et ce conditionnement, il pourra l'étudier en voyant qu'il colle à ma peau! Il est tout le temps présent, je ne peux pas le nier; si je le nie, je me mets dans l'irréel, dans l'imaginaire. Si je veux être dans la réalité, je dois voir ce conditionnement et essayer de comprendre d'où il vient. C'est par mon corps qu'il y a une croissance, depuis le premier moment de ma conception (dont je n'ai pas conscience) jusqu'à maintenant – et cela continue.

Je suis l'être qui, de fait, a vécu le plus de son devenir, de sa croissance. Et tout cela est inscrit en moi, à la fois dans les victoires et dans les défaites. Il y a en moi des nœuds constants. Ces nœuds, j'ai pu les dépasser; mais parfois je ne les ai pas dépassés et, ne les dépassant pas, j'ai été dans une attitude fatale de régression, de retour en arrière, et il n'y a pas eu cet élan de croissance qui est inscrit en moi. Il est très curieux de voir comment le corps garde à la fois l'élan de la croissance et toutes ces défaites, tous ces retours en arrière. Tout cela est inscrit dans ce conditionnement substantiel de mon corps.

– *Peut-on dire, alors, que ce conditionnement fait partie de moi-même?*

– Oui, ce conditionnement fait partie de moi-même, il n'est pas du tout extrinsèque. Tant que je ne l'ai pas assumé, il n'est pas vraiment moi. Je dois l'assumer, et donc le reconnaître, et le reconnaître parfois comme l'influence malheureuse des autres sur moi : une autorité paternelle qui a été trop violente, je n'y peux rien (je parle ici d'une manière générale car cela n'a pas été mon cas). Très souvent j'ai voulu l'exclure, et je me suis construit en *sed contra*. L'autorité du père était trop forte, elle m'écrasait, je voulais donc la supprimer, j'étais révolutionnaire par rapport à cette autorité paternelle. Mais me construisant ainsi en *sed contra*, je me construisais mal. Au contraire, je peux aussi reconnaître que cette autorité paternelle a été trop forte, mais que malgré tout je l'ai dépassée parce que j'avais au plus intime de moi-même quelque chose d'irréductible à mon père. Ce qu'il y a de plus profond dans mon esprit et dans mon âme spirituelle est irréductible à mon père! Et donc, même s'il a agi sur moi de façon trop violente et que j'en ai pâti, il y a encore possibilité pour moi, même plus tard, de l'assumer et de comprendre que ces blessures font partie de mon être et peuvent permettre des éclosions qui n'auraient pas eu lieu s'il n'y avait pas eu cela. Des éclosions très étonnantes,

qu'on peut voir – je dirais même qu'elles sont marquées dans la peau.

Je suis toujours frappé, quand il y a une blessure pas trop grave, une blessure qu'on peut surveiller, de voir le refoulement, la croûte qui se forme et qui, quand elle tombe, laisse apparaître une peau d'une finesse surprenante! N'est-ce pas une image de quelque chose de très étonnant de ma personnalité? Si j'ai eu une autorité paternelle qui était trop forte, j'ai été un peu écrasé par mon père, et il s'est formé un refoulement, une croûte, une carapace. Cette carapace, c'était tout simplement pour me défendre : je me suis défendu, et dans cette carapace je n'étais pas moi-même, j'étais l'homme qui lutte contre, et non pas l'homme qui se finalise, ni l'homme qui découvre par lui-même. Mais après coup peut s'éveiller un amour nouveau, une source nouvelle de vie, parce que l'âme spirituelle n'a pas d'âge et qu'elle peut toujours reprendre la vieille écorce. Alors l'écorce tombe, il y a une peau merveilleuse qui se reforme; intérieurement, il y a des éclosions.

Personnellement, je vois que, si on est fidèle à une recherche de la vérité, on découvrira toujours quelque chose de nouveau.

– Même si on est très pris par le poids du conditionnement, on peut toujours retrouver ce qu'il y a en nous de plus intime, de plus personnel?

– Oui, à cause de ce qu'on appelle l'âme, l'âme spirituelle. L'âme spirituelle a quelque chose de *sui generis*, quelque chose de tout à fait personnel et individuel, qui peut se servir jusqu'au bout du conditionnement, d'une manière presque imprévisible. Parce que, astucieusement, j'ai contourné un obstacle, la croûte est restée, et elle peut demeurer longtemps. Mais parfois il faut très peu de chose pour que la croûte tombe; et à ce moment-là, apparaissent des choses que je n'avais pas vues! Et je redécouvre comme une jeunesse nouvelle.

– Ce qui veut dire que, pour vous, tout homme a de manière innée, avant tout le poids de l'éducation, de l'acquis du corps, etc., quelque chose de spécifique, une sorte de caractère propre, un visage unique?

– C'est ce qui définirait le « premier amour ». Non pas le « premier amour » génétiquement (dans le temps), parce que celui-là est très difficile à préciser, mais ce qui est le plus secret en moi. Si je crois en Dieu – et déjà si j'ai fait la démarche *philosophique* qui amène le philosophe à affirmer la nécessité de l'existence d'un Être premier et à le reconnaître comme Créateur (nous allons revenir tout à l'heure sur cette démarche) –, je dirai que ce premier amour est le regard du Créateur sur moi, qui est quelque chose d'unique. Ce quelque chose d'unique, je le pressens. Et si je vois bien la personne dans sa totalité, je vois que reconnaître que je suis une créature dont l'âme est créée directement par Dieu, et répondre à cette dépendance à l'égard de Dieu par l'adoration, peut être tout le temps pour moi source de renouveau, source d'une nouvelle jeunesse au-delà de toutes les « croûtes » qui tombent.

– Mais quelqu'un qui n'aurait pas fait cette découverte de l'âme spirituelle ou qui ne croirait pas en Dieu, lui est-il possible de faire une découverte de son unicité au-delà du conditionnement? Comment?

– Oui, j'en suis sûr. Je dirais métaphoriquement que je peux découvrir le sourire du Créateur pour moi. Je crois qu'on ne se convertit que lorsqu'on découvre le sourire du Créateur sur nous. Et à ce moment-là on comprend que Dieu n'est pas rival! S'il y a athéisme, c'est parce qu'on considère Dieu comme un rival – alors on a peur de Dieu. Le chrétien reconnaît là une conséquence du péché : Adam a eu peur de Dieu, et il s'est caché derrière les arbres [10]. De nos jours on se cache derrière des idéologies, et cela nous met à l'abri. Parce qu'on ne retrouve plus ce

10. Gn 3, 10.

regard, ce visage de Dieu, ce sourire de Dieu dont on a tellement besoin! Ce dont l'enfant a le plus besoin, c'est le sourire de sa mère; et c'est cela qui éveille en lui son intelligence. Mon intelligence s'éveille par le sourire; c'est le premier signe, la première manifestation de l'intelligence – j'allais dire : la première victoire d'une intelligence affective, aimante, sur le conditionnement du corps. C'est pour cela qu'on aime tellement regarder le sourire d'un enfant... Et chaque sourire d'enfant est différent. C'est étonnant, cela! Le sourire est cette première victoire, le premier signe de la personne.

– *Je comprends bien que si quelqu'un découvre ce regard de Dieu sur lui, cela lui révèle ce qu'il y a de plus personnel en lui, de plus profond. Mais je pose de nouveau ma question : Quelqu'un qui ne fait pas cette découverte, à travers quel type d'expérience humaine peut-il dépasser son conditionnement pour rejoindre ce qu'il y a de plus personnel en lui? S'il n'a pas découvert l'adoration, par quel type d'expérience peut-il découvrir ce qu'il y a de plus secret en lui?*

– Il peut le découvrir en artiste. Le propre du poète, de l'artiste, n'est-il pas de découvrir? Pour un peintre ce sera le premier moment de la lumière, pour un musicien le premier moment du son et de la beauté de l'harmonie, du rythme, quelque chose de virginal qui n'a pas été touché, qui est neuf et qui en même temps, parce que c'est neuf, au-delà de toute la fatigue des conditionnements humains, met l'artiste face à quelque chose de complètement inédit qui l'émerveille. Pour le poète, c'est la redécouverte de l'admiration. Pour un homme qui est davantage dans l'ordre de l'efficacité, c'est redécouvrir la possibilité d'un premier amour alors qu'il croyait que c'était impossible. Redécouvrir un premier amour qu'il porte en lui, une capacité d'aimer vraiment – et cela à n'importe quel âge. À quatre-vingt-deux ans (je peux en parler!) l'homme peut redécouvrir la possibilité d'avoir un nouvel amour,

plus fort que tout ce qu'il a connu, et cela indépendamment du regard vers Dieu. C'est en lui-même.

– *Et cet amour va lui révéler quelque chose de lui-même?*

– Voilà.

– *Ce qu'il y a de plus profond en lui?*

– Oui, ce qu'il y a de plus profond, de plus secret. Et s'il a un ami, quelqu'un qu'il aime, il pourra le lui dire. Et s'il n'a pas d'ami, il gardera cela comme quelque chose de secret, d'unique. C'est (pour prendre une comparaison) comme le premier rayon de soleil après une forte pluie, cette lumière étonnante du soleil après une averse tropicale. Or nous subissons actuellement des averses tropicales, nous connaissons le poids terrible du conditionnement. Et voilà qu'au-delà de ce poids on découvre que la personne, comme personne, n'a pas d'âge. Mon âge est un conditionnement, certes, mais ce qu'il y a de plus secret en moi n'a pas d'âge.

– *C'est pour cela qu'on voit des vieillards, au moment de la mort, qui sont comme de petits enfants?*

– Exactement. Ils sont au bord de quelque chose de tout à fait nouveau qui subitement, j'allais dire, fleurit pour eux... Pour moi, c'est une chose merveilleuse, et je me dis : Pourquoi n'ai-je pas pensé cela avant?

– *Je comprends bien cela dans votre démarche. Mais pour le commun des mortels, qui n'est pas philosophe, comment cette expérience jaillit-elle?*

– Je vous dirais que quelqu'un qui n'est pas philosophe, mais qui est poète, le découvre.

– Je suis tout à fait d'accord. Mais celui qui n'est pas poète?

– L'amoureux le découvre aussi. Évidemment, l'amoureux a eu des tas de déceptions; mais on peut redécouvrir cela chez lui. Parce que tout homme a, au-delà de tout le conditionnement, un « jugement d'existence », l'expérience d'une réalité qui est pour lui quelque chose d'inédit et qu'il est seul à recevoir. Et si on lui fait comprendre cela, je crois qu'il le découvre. Je reviens toujours à cette expérience que j'ai faite la première fois que je suis allé en Grèce, sur une île, avec un ami sculpteur. Tout à coup je reçois un coup de coude dans la poitrine; c'était mon brave sculpteur : « Regardez cette déesse! » En effet, il y avait devant nous une jeune fille grecque, de dix-neuf ou vingt ans, avec des yeux étonnants! À travers cela il découvrait quelque chose de poignant; son « je suis » prenait une signification nouvelle...

Mais je préfère prendre l'exemple du sourire de l'enfant parce qu'il y a là quelque chose de très étonnant.

– Ce que vous dites me fait penser à un autre philosophe contemporain, Emmanuel Lévinas, qui parle beaucoup du visage.

– Oui, parce que le visage, c'est la personne. J'ai eu, du reste, l'occasion de rencontrer Lévinas, et j'ai avec lui des points de contact. Je l'ai un peu connu quand il venait à Fribourg donner des cours de philosophie.

– C'est très difficile, n'est-ce pas, de rejoindre l'autre dans ce qu'il a de plus intime? On porte tant de masques!

– Le philosophe est un briseur de masques, il brise les masques pour arriver à cette vérité profonde qui touche le « je suis ». Quand Dieu a dit : « Je suis [11] » – c'était quelque chose, cette présence! –, il l'a dit à Moïse et il l'a dit

11. Ex 3, 14.

pour nous. Pour moi, mon « je suis » ne m'enferme pas en moi-même, dans un solipsisme, il m'ouvre à l'autre, à la personne de l'ami qui me finalise. Et à l'ami je dirai : « Toi aussi, tu es », et nos deux « je suis » se rencontreront dans une unité personnelle. Grâce à la rencontre de l'ami – de l'ami au sens le plus fort – je peux dire que ce que je porte en moi, l'autre le porte aussi. Mais jamais totalement : il y aura toujours en nous quelque chose que Dieu seul peut nous révéler, à *nous*.

– *Ce n'est donc qu'après notre mort, selon vous, que nous saurons pleinement, de manière claire, qui nous sommes?*

– Oui. Et notre « je suis », à ce moment-là, sera amputé de notre corps pour se découvrir lui-même et pour attendre la résurrection du corps. Et la résurrection du corps sera selon le modèle de ce vrai « je suis », elle l'exprimera. Notre corps ne sera plus, comme il l'est constamment ici-bas, un frein, ou même une tombe, une pierre tombale, la pierre de l'atavisme – car mon corps est fait de l'atavisme, il n'est pas fait de moi!

– *Il est fait de tous les autres qui ont existé avant moi?*

– Exactement. C'est pour cela que tant de gens sont mal dans leur peau, parce que ce n'est pas eux!

– *Mais pourquoi ce décalage entre le poids de l'atavisme et ce qui nous est propre et qui a tant de mal à émerger à l'intérieur de ce conditionnement, surtout aujourd'hui?*

– Parce que le phénomène de rapidité, d'accélération, ne touche pas le « je suis » dans ce qu'il a de plus profond, le « je suis » du poète ou de celui qui aime, le « je suis » métaphysique. Il touche le conditionnement. Nous

sommes aujourd'hui devant un conditionnement qui est extrêmement rapide. On n'a plus le temps de le dépasser : on se remet à peine d'un conditionnement qu'immédiatement il y en a un autre...

– *Qu'est-ce qui a changé par rapport à avant?*

– Le rythme, la rapidité. La conquête du temps et du lieu. Notre siècle est le siècle de la vitesse (quand on regarde le début du siècle par rapport à maintenant, c'est frappant), et on est très fier de toutes ces victoires, sans s'apercevoir qu'en faisant cela on se détruit; parce qu'on amoncelle de plus en plus un conditionnement qui ne sera plus digéré. Et donc le « je suis » tombera! On n'arrivera même plus à le dire. De fait, certains êtres n'arrivent plus à le dire; alors qu'il faut pouvoir dire en toute vérité : « je suis ».

– *Vous avez publié il y a une quinzaine d'années trois volumes intitulés* L'être [12] *qui retracent votre parcours de philosophie première, puis d'autres volumes intitulés* De l'être à Dieu [13]*, dans lesquels vous montrez que la découverte de l'être conduit à la découverte d'un Être premier que les traditions religieuses appellent « Dieu ». Pouvez-vous nous dire quelques mots de cet achèvement ultime de votre pensée philosophique?*

– Le problème de la personne me met d'une certaine manière au sommet de toute l'enquête de la philosophie première. Au fond, la philosophie première est pour découvrir ce qu'est la personne et la place de l'intelligence et de la volonté, de l'amour dans la personne – tout cela redécouvert en profondeur grâce à l'analyse de ce-qui-est en tant qu'être. Ajoutons que c'est bien à partir du problème de la personne qu'il faut aujourd'hui se poser la question : Existe-t-il un être au-delà de la personne

12. Voir bibliographie.
13. Voir bibliographie.

humaine, puisque la personne humaine est vraiment l'expérience la plus parfaite que j'ai de la réalité? Je me situe donc au niveau de cette expérience pour regarder l'horizon, et voir si à l'horizon il n'y a que la personne humaine. La personne humaine est-elle pour l'homme un terme, un mur, ou au contraire un tremplin, le sommet d'une montagne d'où on voit le soleil se lever? Puis-je dire que c'est à partir de la personne que je découvrirai, au niveau métaphysique, la nécessité de poser un Être premier, une personne qui ne soit qu'être et qui ne soit qu'acte? Qui soit Acte pur sans aucune potentialité et sans aucun devenir, et qui soit, par le fait même, source de toutes les autres personnes, source de l'être, source de la vie, source de l'amour?

Première constatation (je crois cela important, surtout depuis Kant) : la personne humaine est vraiment l'expérience la plus parfaite que je puisse avoir des réalités qui sont autour de moi. Ces réalités sont multiples. Je constate qu'il n'y a pas que moi à être une personne. Le « ceci est » dans le « je suis » montre bien qu'à côté de moi il y a d'autres personnes; elles sont donc multiples. Or si elles sont multiples, elles ne sont pas premières (la multiplicité n'est jamais première au niveau métaphysique). Alors, dois-je dire que ma personne, je l'ai grâce à une autre personne qui a été pour moi source d'être?

En réponse à cette question je rappelle que ce qui caractérise la personne, c'est que je l'acquiers : ma personne est ma propre conquête. Le danger est du reste de m'enorgueillir de cela, parce que la personne me donne mon autonomie et ma finalité. D'autre part, à côté de moi, il y a une autre personne qui dit la même chose. Je suis donc bien obligé d'admettre qu'aucune autre personne humaine n'est source de ma personne, parce qu'elle n'est pas plus que moi. Et moi je n'oserai jamais, même si j'ai de l'influence sur une personne, prétendre que c'est moi qui suis source de sa personne. J'ai subi des influences, j'ai eu des maîtres, j'ai rencontré des personnes qui m'ont indiqué la route qu'il fallait prendre. Cependant, jamais une

personne humaine n'a été pour moi source de ma personne. Je suis donc obligé de constater que la multiplicité des personnes humaines me montre qu'aucune personne humaine, à cause de cette multiplicité, n'est première dans l'ordre de l'être, dans l'ordre de l'intelligence, dans l'ordre de l'amour, dans l'ordre de l'autonomie. Alors se pose avec beaucoup d'acuité la question : Existe-t-il une personne qui soit être parfait, acte pur? Je dois me poser la question, d'autant plus que dans les traditions religieuses on me parle d'un Dieu (le mot « dieu » vient des traditions religieuses). Là, je peux me poser la question : Ce Dieu dont me parlent les traditions religieuses est-il un mythe? un mythe pour m'apaiser? un mythe pour me dire : « Mais oui, aie courage, il y a quelqu'un qui t'attend »? Ou ce Dieu est-il une réalité? une réalité que je peux atteindre par mon intelligence, par mon cœur?

Si ce Dieu dont parlent les traditions religieuses existe, il est le Créateur, il est premier, et je dépends de lui. Y a-t-il en moi une signature de cet Être premier? Si je dépends de lui, si je dépends directement et immédiatement de lui, c'est-à-dire si mon âme est créée par lui, puis-je découvrir en moi la signature de ce Dieu? et par l'homme remonter jusqu'à Dieu? et dire : « Mais oui, c'est vrai, il y a là la trace d'un être qui n'est pas moi. » Cette trace, est-ce que je la trouve dans la personne qui est à côté de moi? (on retrouve le « je suis » et le « ceci est »). Mon existence, qui est pour moi identique à mon « je suis », a-t-elle une autonomie parfaite, ou dépend-elle d'un autre? Et l'existence de celui qui est à côté de moi, cet homme, cette personne humaine qui est à côté de moi, dépend-elle de moi? ou dépend-elle aussi d'un autre?

Ces interrogations sont capitales. En effet, si Dieu existe, c'est par rapport à mon existence que je peux découvrir ma dépendance à son égard. Et c'est uniquement par rapport à l'existence, puisque tout le reste fait partie de mon autonomie. J'ai acquis cette autonomie. Ce n'est donc pas au niveau de ma nature (comme le dit un philosophe grec : si l'éléphant prouvait que Dieu existe, il

dirait que Dieu est un super-éléphant). Si Dieu existe, il n'est pas un surhomme, il n'est pas et ne peut pas être un homme. Et donc tout ce qui est homme en moi est incapable de me faire découvrir ce qu'est Dieu. Je dois donc dépasser toute mon expérience du « je suis » au niveau de mes opérations et suis obligé de me placer au niveau de l'être. C'est seulement au niveau de l'être, donc d'une façon très verticale, que je peux remonter jusqu'à l'existence d'un Être premier (que les traditions religieuses appellent « Dieu »). S'il existe, c'est la seule voie d'accès, il n'y en a pas d'autre, puisque seul l'être-en-acte, l'exister, me permet de remonter à l'Être premier, Acte pur. C'est très important de comprendre cela, puisque par là on écarte toutes les soi-disant voies de pure immanence qui pourraient me conduire à Dieu, par exemple les preuves de Descartes.

– *Descartes partait justement du concept de l'infini comme voie d'accès à l'existence de Dieu.*

– Oui, justement : cet infini, qui l'a mis en moi? Puisque je ne suis pas maître de l'infini, que je suis limité, c'est donc un être qui était avant moi qui a mis en moi cet infini. C'est très joli du point de vue psychologique, mais cela ne démontre rien du tout. Passer de l'intentionnalité de mon désir infini à l'exister, c'est tomber dans ce qu'on a appelé l'ontologisme. Ici, un ontologisme de droite, qui consiste justement à dire que la limite et l'infini que je porte en moi me montrent que Dieu existe. L'homme se définit donc par Dieu. Mais si l'homme se définit par Dieu, je comprends la réaction violente des ontologistes de gauche. On connaît la querelle entre les ontologistes de droite et ceux de gauche, entre l'hégélien de droite et l'hégélien de gauche. Pour celui-ci, Dieu limite l'homme. Libérons donc l'homme de cette limite, libérons l'homme de cet esclavage. Dieu n'existe pas, en réalité l'homme seul existe. Rendons l'homme à lui-même. C'est, en gros, ce que dit Feuerbach.

L'ontologisme de gauche répond à l'ontologisme de droite en s'opposant, mais en restant dans la même ligne. Il faut donc dépasser ce point de vue-là; et pour le dépasser, il faut comprendre que c'est seulement au niveau de l'être, seulement au niveau de mon exister, que je pourrai remonter jusqu'à Dieu – et non pas au niveau de cette nostalgie d'infini que je porte en moi (car ce sont vraiment des nostalgies) du point de vue de l'amour et du point de vue de la vérité. C'est très beau, c'est très touchant de dire cela, mais ce n'est pas une réponse philosophique.

Encore une fois, il faut dépasser ce point de vue-là et se placer du point de vue de *ce-qui-est*. C'est dans le « je suis » et le « ceci est » que je dois découvrir la nécessité absolue de poser une réalité qui n'est pas un homme et qui est un Être premier, absolu. Là je suis obligé de me servir du principe de finalité, découvert dans l'être en acte : Tout ce qui est limité, en puissance, dépend de ce qui est en acte. Autrement dit, tout être limité dans son exister n'est pas premier; il dépend actuellement d'un Être qui n'est qu'acte. C'est la finalité dans l'ordre de l'être, cela; et c'est de ce côté-là seulement que je peux découvrir le soleil qui se lève à l'horizon, à mon horizon, à l'horizon du « je suis ». J'existe, je suis, mais mon exister est limité, il est limité à ma nature humaine. J'existe, mais je n'existe pas à la manière de celui qui est à côté de moi. J'existe en moi, mais je n'existe pas à la manière dont un animal existe. Si j'étais l'Être parfait, plénier, infini, tout ce qui existe serait en moi, je pourrais exister à la manière du cheval, du chien (c'est intéressant?). Or l'exister du chien est étranger à mon exister, il est totalement autre. Et l'exister de celui qui est à côté de moi est aussi totalement étranger à mon exister. Je suis donc unique dans mon exister, mais je suis limité. Et donc, si j'existe actuellement dans cette limite, il est nécessaire qu'il existe un Être qui, lui, soit parfait, premier, dans l'ordre de l'exister. Et si cet Être existe, je dépends de lui. Impossible de dire autre chose si je veux comprendre comment j'existe, de cette manière limitée. Si, dans mon acte d'exister, il y a cette

limite, c'est que mon exister, mon *esse*, est participé, c'est que mon *esse* n'est pas premier – alors que l'*esse*, comme tel, n'implique aucune limite. L'exister comme tel n'implique aucune limite. Or la limite existe en moi. D'où vient-elle? Je dois reconnaître qu'elle vient d'un Être qui est antérieur à moi, autrement mon être serait premier, et en tant qu'être premier il n'aurait pas de limite, il ne serait pas participé et je serais parfaitement être, acte pur.

Je saisis là quelque chose qui me semble capital. C'est ce que saint Thomas exprime à sa manière, mais je me dégage un peu du contexte de saint Thomas. Il l'exprime dans sa « troisième voie », qui est la plus métaphysique, celle qui part de la contingence dans l'ordre de l'être. Je suis un être contingent, je suis un être limité, je pourrais très bien ne pas exister. Ce n'est pas moi qui me suis donné l'exister. Si je m'étais donné l'exister, je ne me le serais pas donné comme cela! Je me le serais donné d'une manière royale, c'est-à-dire que je serais seul à exister. Or, de fait, les autres existent, je ne peux pas le nier. Donc je suis un être participé.

On peut aussi – et c'est une autre voie – se placer du point de vue de l'amour, l'amour qui me lie au bien. L'amour qui me lie au bien dans mon « je suis », qui me finalise, me lie à un bien limité. Mon ami est mon bien, mais il n'est pas mon bien total et radical, puisque mon ami, que j'aime et qui m'aime, je ne peux pas le mettre au-delà de la mort, alors que l'amour que j'ai pour lui voudrait supprimer la mort. Quand j'aime une autre personne, qui est mon ami, je ne veux pas qu'elle meure. Mais je sais que l'amour que j'ai pour cette personne, si grand soit-il, ne peut pas lui donner l'exister, et je dois accepter cette mort qui s'impose à moi. Je vois donc que l'amour que j'ai pour mon ami, si grand soit-il, est radicalement limité. Il est donc participé. Il faut donc, au nom de cet amour spirituel qui est en moi, cet amour d'amitié, affirmer qu'il existe une réalité qui, elle, soit l'amour premier. Et cet amour premier, qui est au-delà de toute mort, est identique à l'être.

Je peux aussi me placer du point de vue de la vie, regarder la vie qui est en moi, la distance qui existe entre l'être et la vie – à cause de laquelle il y a corruptibilité en moi. Si vie et être étaient identiques en moi, il n'y aurait pas de corruptibilité, il n'y aurait pas de mort. Il y a donc en moi un tragique au niveau de la vie, il y a ces deux forces. Ce tragique n'existe qu'au niveau d'une vie participée, d'une vie limitée. Donc ma vie, dans ce qu'elle a de substantiel, dépend d'une autre personne qui, elle, est vie, pleinement et totalement.

Je vois bien là comment l'expérience la plus intime que j'ai de ma propre personne est un appel direct et immédiat à poser une réalité qui soit source de mon être. Parce que cette réalité que je suis, cette personne que je suis, par elle-même, n'implique pas ces limites. Il faut donc que mon être soit totalement dépendant d'un premier qui, lui, n'est pas limité. C'est par là que j'arrive progressivement à m'approcher de cet Être premier qui ne peut être qu'une personne, pur esprit, acte pur, dont la vie est contemplation. Et je peux comparer cet Être premier et moi-même et voir que, devant cet Être premier que j'ai découvert, que j'ai posé, je suis en face d'un Être qui se contemple lui-même, qui s'aime, et qui est toute lumière. Et reconnaître que c'est dans sa contemplation de lui-même, dans sa propre lumière, qu'il m'a créé, qu'il a créé mon âme. Je suis donc relié à lui, actuellement, et rien ne peut me séparer de lui : il est plus intime à moi-même que je ne suis intime à moi-même.

Ainsi, une fois que j'ai découvert cet Être premier, et ce mystère de la création qui m'unit à lui, je peux, puisque j'ai conscience d'être totalement dépendant de cet Être premier, reconnaître cette dépendance, aimer cet Être et l'adorer. Et je dois reconnaître qu'être dépendant de lui et accepter cette dépendance n'est pas pour moi une aliénation; c'est au contraire l'épanouissement le plus profond de mon être, puisque c'est me mettre en relation avec ma source, dont je dépends radicalement.

Je découvre là toute une dimension nouvelle de

l'homme : sa dépendance à l'égard de Dieu, cette dimension religieuse de l'homme qui reconnaît sa dépendance à l'égard de l'Être premier et qui ne s'oppose pas à cette dépendance, mais au contraire s'ouvre pleinement à elle, parce qu'elle n'est pas du tout comme une dépendance habituelle. C'est une dépendance dans un don plénier, une liberté totale. C'est en effet dans un désintéressement parfait que Dieu me crée ; et donc la dépendance à son égard, c'est recevoir gratuitement ce don. Tout est positif. Le négatif existe en ce sens que je reçois tout de lui, mais c'est dans une libéralité absolue et dans un don actuel que je reçois tout de lui. Reconnaître que je suis créé par lui (puisqu'il s'agit bien d'une création), c'est reconnaître dans l'adoration ma totale dépendance à son égard, et c'est me soumettre complètement à lui pour qu'il puisse m'aider à être fidèle, à être ce que je dois être.

Ces démarches que nous venons d'esquisser ne sont pas des « preuves de l'existence de Dieu » (selon l'expression habituelle). Il s'agit plutôt, pour chacune, d'une voie d'accès, d'une découverte, d'un dévoilement d'une présence plus grande que ma propre limite. Et comme le « je suis » assume le « ceci est », le « je suis » m'ouvre à celui qui peut dire, d'une manière unique : « Je suis celui qui est [14] ». C'est dans ce dévoilement profond que je le découvre, sans le connaître du reste, parce qu'il m'échappe. Il est au-delà de ce que je peux atteindre directement, mais il est présent. Et il est présent intimement à tout ce que je suis, dans l'amour et dans la lumière.

– Mais cet Être premier ne peut être atteint qu'au terme de tout un cheminement métaphysique qui est éminemment personnel ?

– Exactement. Un cheminement éminemment personnel, dans le « je suis ». Puisque le lien avec cet Être pre-

14. Ex 3, 14.

mier est un lien de Créateur à créature, c'est un lien absolument personnel. Ce n'est pas du tout dans l'anonymat.

– *Il ne faudrait donc pas faire de ces voies une sorte de preuve de l'existence de Dieu comme on a pu en voir dans la scolastique?*

– Saint Thomas n'a jamais fait cela.

– *Et saint Anselme?*

– Saint Anselme, c'est différent. C'est un argument « ontologique », mais d'un ontologisme très spécial, à partir de la foi. Saint Anselme, qui est un croyant, montre que dans la foi il y a, de fait, un épanouissement parfait de l'intelligence que j'ai du mystère de Dieu. C'est donc très différent. Saint Anselme serait plus proche de la démarche de Hegel. De saint Anselme à Hegel, il y a une continuité : c'est découvrir, à partir de la foi, l'intelligence plénière que j'ai de l'Être premier qui se dévoile à moi dans sa création. Dieu, en me créant, se dévoile à moi – c'est merveilleux, du reste, de voir cela –, mais il se dévoile à moi comme un Dieu caché, à l'intérieur même de ma vie intellectuelle et dans ma vie d'amour. Il se dévoile à mon esprit.

– *Et Aristote a-t-il fait ce cheminement (de la philosophie de l'être à Dieu) que vous venez de décrire?*

– On ne peut pas le dire d'une façon absolue. Il ne l'a pas fait aussi explicitement. Mais il a montré que l'être limité, l'être en puissance, est second et est totalement dépendant d'un être en acte. Donc il a posé le principe. Et à partir de là il a montré que, nécessairement, tout être contingent (l'homme) dépend d'un Être premier, qui ne peut être qu'Acte pur et qui ne peut que se contempler lui-même. Il a donc posé tous les principes. Mais le *Traité sur Dieu* qui figure dans les catalogues d'Aristote est

perdu. Alors, Aristote, un jour, a-t-il parlé de la création? Nous ne le savons pas. Le premier qui ait montré qu'Aristote avait nécessairement parlé de la création, c'est Proclus, un commentateur de Plotin. Il montre que ce qu'Aristote dit sur Dieu, à savoir que tout est dépendant de lui, que tout est suspendu à lui par le point de vue de la causalité finale, implique la causalité efficiente. Donc, cette dépendance radicale du côté de la causalité finale entraîne une dépendance du côté de l'efficience. C'est Proclus qui dit cela; et c'est intéressant, parce que Proclus est un païen.

– Au terme de cet itinéraire philosophique, j'aimerais savoir quel regard vous portez, en tant que philosophe, sur les questions très actuelles de bio-éthique. Quel est notamment, selon vous, le statut de l'embryon?

– Il y a là un problème extrêmement important. Et le philosophe doit pouvoir, non pas résoudre ce problème, car il n'est pas pour lui question de le résoudre, mais l'éclairer en comprenant un peu ce qui se passe. Ici, n'oublions pas que l'imparfait est toujours compris par le parfait. Cela, c'est la philosophie de l'être en acte et en puissance qui nous le dit, et c'est capital. C'est donc l'homme parfait dans sa personne qui va éclairer le statut de l'embryon, et non pas le statut de l'embryon qui va éclairer ce qu'est l'homme, parce que l'embryon, c'est l'être humain dans un état très imparfait.

Comment cet état imparfait peut-il être compris par l'état parfait? Là, ce que le savant nous dit est très important – puisque le philosophe n'a pas fait cette enquête. Aristote n'a pas osé toucher à cela – et d'abord, qu'aurait-il pu faire avec les instruments qu'il avait? –, mais il a été très attentif à la question de la génération. Aristote dit des choses très importantes, très intéressantes; en particulier, que la génération est le sommet de la vie végétative, et donc que la génération donne son sens à l'animal. C'est dans la génération que je saisis la perfec-

tion de l'animal. Pour l'homme, la procréation est donc un lieu très important. Elle finalise ma vie végétative; ma vie humaine végétative, prise en elle-même, est finalisée par la procréation. Je dis bien « prise en elle-même », puisque l'homme a une finalité personnelle qui est l'amour d'amitié, et que dès que je découvre l'existence de l'Être premier, j'ai une nouvelle finalité qui est la finalité de l'homme religieux, qui adore l'Être premier et cherche à le contempler autant qu'il le peut. Je vois que par là, grâce à cette attitude religieuse et grâce à l'amitié, j'ai une finalité qui me libère de la finalité de la procréation. Mais comprenons bien en quel sens. L'homme a, en lui-même, dans sa propre personne, quelque chose qui lui permet de dépasser cette finalité première de la procréation. Mais ce n'est qu'en raison de ces fins supérieures que je puis comprendre que l'homme peut aller plus loin et donc se libérer de cette finalité, tout en la respectant et tout en comprenant qu'elle a pour l'homme une signification profonde.

Tout le problème consiste à savoir comment et à quel moment apparaît l'âme humaine. Cette âme spirituelle, je vois, dans un jugement de sagesse [15], qu'elle ne peut être créée que par Dieu; je vois donc que la procréation implique en premier lieu la coopération de l'homme et de la femme, de l'époux et de l'épouse, mais que la procréation, plus profondément encore, implique la coopération avec le Créateur. L'initiative vient de l'homme et de la femme, et l'achèvement vient de Dieu, si j'ose dire. Toute la question est de savoir comment nous pouvons préciser cette coopération de l'homme avec Dieu. Et d'abord : pou-

15. Une fois qu'il a découvert qu'existe un Être premier dont toutes les autres réalités existantes dépendent – donc un Etre premier qui est Créateur – le philosophe peut, à partir de là, avoir sur ces réalités (qu'il sait désormais créées) un nouveau regard, un nouveau jugement, que nous appelons « jugement de sagesse » parce qu'il se fait dans la lumière de la Cause première et ultime. Ce jugement n'est plus ni le « jugement d'existence » (qui porte sur les réalités dont nous avons l'expérience) ni celui qui découvre les principes propres de ce-qui-est considéré en tant qu'*être*. Présupposant l'un et l'autre, il saisit, dans la lumière du Dieu créateur, la *manière d'être* des réalités en tant que créées, leur « comment » de créatures. – Sur le jugement de sagesse, voir *De l'être à Dieu*, pp. 461 sq.

vons-nous la préciser? À cela le philosophe doit répondre affirmativement dès qu'il a compris, dans un jugement de sagesse, que l'âme humaine, spirituelle, ne peut pas provenir des parents et donc qu'elle vient de Dieu, qu'elle est créée par Dieu. Elle est créée dans l'embryon. À quel moment? Ce n'est pas dit. Pouvons-nous le savoir? C'est là un problème extrêmement délicat.

Les positions à cet égard sont très diverses et il serait intéressant de relever les positions de théologiens tels que saint Thomas, qui parle de cela et qui n'hésite pas à dire que l'âme n'est pas créée au point de départ, dès le premier moment de la fécondation, qu'elle n'est pas créée tout de suite. Il en donne les raisons : c'est que l'âme ne peut être créée que dans un corps qui a déjà suffisamment de dispositions organiques pour être capable de la recevoir, étant donné qu'il y a entre le corps et l'âme une proportion et une unité substantielle. C'est très intéressant, d'autant plus que cela vient d'un théologien, donc de quelqu'un qui respecte parfaitement l'action de Dieu, du Créateur. Aujourd'hui certains disent que l'âme est créée tout de suite, dès le point de départ, parce que le chiffre de l'homme, le chiffre biologique, est donné tout de suite, dès la conception – du moins dès ce qu'on appelle la conception, dès le moment où, de fait, l'œuf est vraiment fixé dans la mère. Pour ceux-là, du fait même que l'embryon a son chiffre biologique, c'est le signe que l'âme a été créée par Dieu. Cette position est intéressante, mais je crains que sa perspective soit un peu apologétique, pour fournir des raisons importantes contre l'avortement : s'il y a tout de suite l'âme créée par Dieu, l'avortement implique donc un crime. La seule raison qu'ils donnent est le chiffre biologique. Mais, du point de vue philosophique, il faut dire que le chiffre biologique n'est pas donné par l'âme : il est donné par les parents. Ce chiffre est au niveau biologique, ce n'est pas l'âme, et je ne saisis pas l'âme à partir de là. J'allais dire : ce serait trop facile. De fait, c'est la coopération de l'homme et de la femme qui forme ce premier moment du fœtus, de l'œuf. Saint Tho-

mas est très net là-dessus, en montrant justement qu'on est en présence d'une coopération de l'homme et de la femme pour former cet être nouveau, et que le corps n'est pas encore assez différencié pour recevoir l'âme. Nous avons donc là deux positions bien distinctes.

En ce qui me concerne, je ne crois pas qu'on puisse préciser d'une manière absolue à quel moment l'âme est créée par Dieu dans le corps. Mais on peut dire qu'il y a comme des « raisons de convenance ». Si c'est une alliance de Dieu et de la nature humaine – et c'en est une –, Dieu respecte parfaitement le rythme de la nature humaine, puisque c'est lui qui l'a créée. Il est donc tout à fait normal qu'il y ait cette première période où les parents jouent ce rôle particulier de former l'embryon, et que Dieu n'intervienne que lorsque le corps de l'embryon est suffisamment formé pour recevoir l'âme. Ce qui me semble être la chose importante au niveau philosophique, quand il y a coopération de l'homme et de Dieu, surtout quand il s'agit d'une coopération qui implique une alliance sacrée, c'est ceci : je ne peux connaître l'intervention de Dieu que si Dieu l'a révélée; or Dieu ne l'a pas révélée. Je dois donc la comprendre dans un ordre de sagesse, et dans un ordre de sagesse je comprends que si Dieu laisse cette initiative aux parents, il respecte parfaitement ces causalités secondes. Dans la procréation, en effet, les parents ne sont pas « instruments », ils sont « cause seconde », parce que c'est eux qui décident. Ils sont cause seconde en ce sens que l'embryon est formé par le lien de la vitalité profonde de l'homme et de la femme aboutissant à ce fruit commun de l'un et de l'autre. Et c'est ce fruit commun de l'un et de l'autre qui sera assumé par la création de l'âme.

À cela on m'objectera : « Si vous dites cela, vous laissez la permission à l'homme d'avorter, au point de départ. » Je répondrai : « Non, parce que si j'ai découvert l'existence d'un Être premier (Dieu) et découvert que l'âme est créée par lui, je dois respecter l'ordre de la sagesse de Dieu dans cette procréation. Et dès le point de départ, je sais que Dieu interviendra. Je n'ai donc pas le droit d'arrêter cette

intervention de Dieu, puisque c'est dans sa sagesse que Dieu a laissé à l'homme et à la femme l'initiative. Arrêter cette intervention de Dieu, c'est donc aller contre la sagesse de Dieu. Ce n'est peut-être pas nécessairement tuer quelqu'un, une personne, mais c'est tuer un être qui doit être un être humain, et donc c'est la suppression d'un être humain; et là, je vais contre la sagesse de Dieu. »

– *Vous rejoignez en quelque sorte le Comité national d'éthique qui définit l'embryon comme une « personne humaine potentielle ».*

– Oui, c'est une personne humaine potentielle. L'embryon est du point de vue de l'homme un être potentiel, puisque ce sont des personnes humaines qui, en s'aimant, en se donnant l'une à l'autre, sont source de vie pour un être nouveau; et que, même si je ne parle pas de l'âme, je parle de l'être humain. Si c'est l'être humain qui est source de fécondité, il est source d'un être humain. Ceux qui n'ont pas le regard de sagesse n'expliquent pas *comment*, puisqu'ils ne parlent pas de l'âme et ne veulent pas la regarder, mais ils doivent reconnaître que l'homme et la femme sont source d'un être humain, et donc que leur acte demande d'aller jusqu'à l'épanouissement de l'être humain. N'ayant pas le regard de sagesse, ils ne peuvent pas dire autre chose. Mais ils peuvent dire qu'avorter, c'est empêcher un être humain d'être une personne plénière. Ils peuvent donc dire que les parents qui optent pour l'avortement dépassent leur propre droit, puisque cet être qu'ils ont voulu au point de départ, ils en sont responsables. On touche ici la responsabilité dans l'ordre de l'amitié, par rapport au fruit de leur amour. Ils sont responsables de cet être et, étant responsables, ils doivent aller jusqu'au bout de leur responsabilité.

– *Mais s'ils n'ont pas voulu cet être?*

– Ils n'ont pas voulu cet être? il faudrait encore voir... En tout cas, ils se sont aimés en se donnant l'un à l'autre...

– *Sans intention de fécondité.*

– Sans intention de fécondité, d'accord, mais avec l'intention de s'aimer, et de s'aimer jusque-là, en sachant très bien qu'il peut y avoir fécondité. S'ils ont tout fait pour ne pas avoir d'enfant, en respectant les moments, et qu'il y ait une fécondité, ils doivent être, à ce moment-là, conscients que cet acte qu'ils ont fait *pouvait avoir* cette fécondité, et qu'ils n'étaient pas maîtres d'arrêter cette fécondité, puisqu'elle est quelque chose de plus radical qui est au niveau de la nature humaine; ils ne sont pas maîtres du développement même de cette fécondité dont ils ont pris l'initiative. Je crois qu'on ne peut pas dire plus. C'est un manque de fidélité à la responsabilité qu'ils ont prise l'un par rapport à l'autre.

– *Quelle est votre position par rapport à l'euthanasie?*

– Nous passons là du point de départ de la vie humaine à son terme, et le problème se pose aujourd'hui avec une très grande acuité. De fait, étant donné la place qu'ont prise la médecine et les hôpitaux, le point de départ et le terme de la vie d'un homme lui sont très souvent « soustraits », si je puis dire. Comprenez bien ce que je veux dire. Autrefois, la naissance se passait en famille, et la mort aussi. Aujourd'hui, avec les soins médicaux extrêmement poussés, on a l'impression que la naissance et la mort sont comme retirés à l'homme et remis entre les mains des médecins. Il y a là comme une sorte de pouvoir, qui se comprend quand on voit la complexité des soins d'aujourd'hui, mais qui est tout de même quelque chose de grave. J'entends encore une personne me dire : « Mon père, ai-je le droit de mourir de ma propre mort? » – « Que voulez-vous dire? » – « Oui, j'ai quatre-vingt-dix ans, je juge qu'actuellement ma famille n'a plus besoin de moi, je suis plutôt une charge; si je tombe malade, je demanderai au médecin de me donner simplement les médicaments normaux, mais qu'il ne m'envoie surtout pas

à l'hôpital. Puis-je refuser d'aller à l'hôpital et demander qu'on me soigne simplement chez moi? Et s'il me dit qu'il ne peut pas me soigner chez moi aussi bien qu'à l'hôpital, je lui dirai : " Tant pis, je mourrai, et puis c'est tout. " Ai-je le droit de dire cela? » Je lui ai répondu : « Oui, vous en avez le droit. Vous avez quatre-vingt-dix ans, c'est suffisant, vous avez le droit de disparaître de cet univers et de partir pour l'au-delà. »

L'homme a-t-il un droit sur la vie? Sur son être et sur sa vie? Sur son être, on comprend très bien qu'il n'a pas de droit. Comme nous le disions tout à l'heure, nous avons reçu l'être gratuitement, c'est un fait. Avant nous n'étions pas, donc nous ne pouvions rien faire. Nous n'avons droit ni à être, ni à ne pas être. Pour notre vie c'est la même chose, puisque être et vie sont intimement liés. Je n'ai pas de droits sur ma mort, mais je comprends qu'il y a des cas extrêmes. Quant on voit quelqu'un de très âgé, atteint d'une maladie qui, humainement parlant, est incurable, va-t-on le laisser souffrir indéfiniment? Ou peut-on simplement le laisser mourir de sa propre mort?

Je crois qu'on peut demander à ne pas être soigné d'une façon telle qu'on prolonge une vie qui n'est plus une vie humaine, tellement elle est ralentie. On n'a pas le droit de supprimer sa vie, mais on a le droit, prudentiellement, de dire : « Laissez-moi mourir tranquillement, paisiblement. » Pour soi, on peut le faire. Pour un autre, c'est toujours beaucoup plus difficile, surtout quand il s'agit de jeunes, parce qu'on espère toujours pouvoir les sauver. Quand il s'agit d'un vieillard qui n'a plus de responsabilités, c'est différent; il a le droit d'offrir sa vie à Dieu, s'il croit en Dieu, ou de l'offrir pour les hommes s'il ne croit pas en Dieu. Mais on ne peut pas soi-même abréger sa vie, ni demander à quelqu'un d'autre de le faire. Demander d'abréger ou de soulager les souffrances, cela on le peut, c'est normal. Là, la mesure sera de ne pas supprimer totalement la conscience et de permettre que la souffrance soit vécue de façon humaine. Quand la souffrance est trop forte, on ne peut plus la supporter; il y a alors quelque

chose d'inhumain qui dépasse nos forces. On peut donc demander de diminuer les souffrances pour qu'elles puissent être supportées plus humainement et offertes à Dieu (si, de fait, on croit). Supprimer la vie directement, c'est autre chose : on n'en a pas le droit. Au niveau purement philosophique (avant toute considération relevant de la foi), on peut déjà le dire, puisque philosophiquement on reconnaît qu'on a reçu la vie gratuitement. Philosophiquement c'est net : nous ayant été donnée gratuitement, notre vie n'est pas à nous au sens absolu, elle est à tous ceux qui sont proches de nous puisque nous vivons avec eux et, plus profondément, elle est à celui qui est source de notre âme.

– *Comment le philosophe définirait-il la mort?*

– Le philosophe peut dire que la mort est la séparation de l'âme et du corps, donc quelque chose qui est toujours violent pour la personne humaine. Cela, le philosophe peut le dire. Je l'ai dit dans une conférence, et quelqu'un m'a contesté en me disant que le philosophe devait dire que la mort est quelque chose de magnifique, puisque c'est le retour au point de départ. J'ai répondu que si on dit cela, c'est parce qu'on n'a pas compris que le lien de l'âme et du corps est quelque chose de substantiel, et que c'est notre personne elle-même qui est brisée. Or cela, on ne peut pas dire que ce soit tolérable. On l'accepte, on se résigne, mais c'est toujours quelque chose qui est violent. C'est pour cela que l'appréhension de la mort engendre des angoisses, peut nous mettre dans un état d'angoisse; cela n'a rien à voir avec les qualités profondes de notre courage. Oui, la vertu de force nous permet de rester debout devant les dangers de mort, mais on ressent le danger et on peut avoir cette angoisse d'une mort imminente, d'une mort toute proche.

– *Peut-on considérer qu'une personne dont le cerveau est détruit est encore une personne humaine, si son corps reste intact parce qu'on peut le nourrir artificiellement?*

– Je ne crois pas. À ce moment-là, si on sait que jamais le cerveau ne pourra revivre, on prolonge indûment la vie. C'est presque un manque de respect, de continuer à faire vivre quelqu'un dont on sait très bien qu'il n'a plus de conscience, qu'il est réduit à l'état de plante, comme on dit. Les médecins le font quelquefois par curiosité. C'est là que je dis : c'est un manque de respect par rapport à la personne humaine; parce que, quand quelqu'un ne peut plus avoir de réactions humaines, il reste tout de même le corps d'un homme, qu'on n'a pas le droit de ne pas respecter. Et on n'a pas le droit, par le fait même, de le manipuler.

Deuxième partie

SAGESSE THÉOLOGIQUE

Théologie et renouveau de l'Église

Chapitre premier

VOCATION DOMINICAINE

– Vous nous avez parlé de votre vie de philosophe, mais vous êtes sans doute avant tout un homme qui a rencontré Dieu. Vous êtes catholique, et vous avez décidé, très jeune, d'entrer dans l'Ordre dominicain. Qu'est-ce qui a motivé cette vocation?

– Ayant été élevé dans une famille profondément chrétienne, je pensais depuis très longtemps à la vie religieuse, parce qu'il me semblait que l'Évangile ne pouvait être vécu pleinement que dans un don total à Jésus. Pas du tout parce que je trouvais que la vie du mariage n'était pas bien! Mes parents s'aimaient beaucoup et m'ont donc donné l'exemple d'une profonde entente et d'un véritable amour; et autour de moi, j'avais des exemples très beaux de vrais mariages, plus exactement de vrais foyers. Ce qui m'a entraîné vers la vie religieuse, c'est l'Évangile et le désir d'être de plus en plus docile à l'action de l'Esprit Saint et de plus en plus lié au Christ.

Quand je suis entré – et je suis entré jeune, à dix-huit ans –, je n'aimais, comme je vous le disais tout à l'heure [1], que les mathématiques. La chose que j'aurais aimé le plus, c'était de continuer les mathématiques pendant quelques années. Et puis j'ai senti, intérieurement, qu'il ne fal-

1. Cf. ci-dessus, p. 45.

lait pas tarder. Quand je suis entré, les amis qui avaient fait Math Élém avec moi et qui désiraient continuer avec moi (c'étaient de bons amis, de bons camarades) m'ont demandé : « Es-tu sûr d'avoir la vocation? » Je me souviens très bien de cela. Pour leur répondre je prenais toujours ce passage de l'Évangile – que le Saint-Père aime beaucoup – où l'on voit Jésus face au jeune homme riche, qui lui demande ce qu'il faut faire pour aller plus loin. Jésus lui demande de tout quitter pour le suivre... et ce jeune homme n'a pas la force de le suivre. L'Évangile nous dit qu'il s'en alla triste [2]. Pour moi, à l'âge que j'avais, c'était un lieu extrêmement parlant, et ça l'est resté.

Le critère de la vocation est un critère négatif, et non pas un critère positif. Je ne suis pas entré à cause de la liturgie. Je connaissais Solesmes et les Bénédictins, mais je ne me voyais pas misant toute une vie sur la liturgie. Je ne suis pas non plus entré à cause de la doctrine : à cet âge-là j'aimais les mathématiques, je ne connaissais pas du tout la philosophie ni la théologie. Au fond, si on suit le Christ, c'est pour lui; mais comme on n'a pas la vision du Christ, qu'on n'a pas d'expérience humaine de Jésus (on ne peut avoir qu'un amour intérieur qui nous échappe), le seul critère, c'est que si on refuse, si on dit non à un appel qu'on sent profond, on ne pourra plus regarder Jésus de la même façon. Je me suis dit : « Je verrai plus tard, quand j'aurai fait ma théologie, si cette réponse était bonne » – c'était la réponse que je donnais toujours. Et en travaillant la théologie, en réfléchissant à ce problème de la vocation, j'ai vu qu'en effet c'était le critère le plus fort. Une vocation se décide directement avec Jésus – c'est un appel personnel du Christ –, et avec personne d'autre. Bien sûr, si on a un prêtre qu'on aime beaucoup et qui nous connaît bien, on peut lui en parler. Mais en définitive, c'est nous-mêmes qui nous engageons, et qui engageons toute notre vie, dans une orientation qui, on le sait, ne sera pas commode. Car il n'y a rien à faire, c'est le mystère de la

2. Mt 19, 22.

Croix du Christ qu'on désire embrasser; et quand on est jeune, ce n'est pas drôle.

J'ai donc considéré que c'était vraiment cela que je devais faire. Si je ne l'avais pas fait, j'aurais manqué à cet appel du Christ. Et en étudiant, j'ai vu qu'en effet cet argument négatif était ce qu'il y avait de plus fort comme argument, comme toujours quand il s'agit de discerner le surnaturel, qui dépasse le point de vue de notre psychologie humaine, et qui dépasse aussi nos réflexions philosophiques et théologiques. On est en présence d'un lien avec Jésus, et d'un lien personnel. Au fond, c'est un amour d'amitié. Jésus nous a choisis le premier [3]. On le sait, et on répond, ou du moins on essaie de répondre, on désire répondre. C'est cela qui me semble être la chose déterminante.

Il est sûr que ce n'était pas commode, étant donné tout le contexte, puisque dans ma famille nous étions nombreux : nous étions douze, et je suis le huitième. C'est une place difficile, d'avoir sept frères et sœurs devant soi – d'autant plus qu'il y avait déjà trois de mes sœurs qui s'étaient engagées dans la vie religieuse (dans la vie contemplative : deux bénédictines et une dominicaine), et que deux de mes frères étaient déjà entrés chez les Dominicains. J'étais bien entouré! J'avais du côté de ma mère une tante carmélite, prieure au Carmel de Lille, et une autre tante qui était Fille de la Charité, terriblement active (comme une bonne Fille de la Charité), merveilleuse de générosité et de don d'elle-même. Du côté de mon père, j'avais aussi une tante qui était Auxiliatrice du Purgatoire, missionnaire à Shanghai. J'étais donc vraiment bien entouré. Mais quand on est entouré comme cela, le problème de la vocation, quand on est jeune, est encore plus difficile, contrairement à ce que les gens disent. Les psychologues diront toujours : « Pas étonnant que vous ayez la vocation, vu le milieu dans lequel vous vous trouvez » (pour eux le milieu détermine, alors qu'en réalité le milieu conditionne, mais ne détermine pas). On a envie de

3. Cf. Jn 15, 16 et 1 Jn 4, 10.

leur dire : « Vous ne vous rendez pas compte qu'à dix-sept ou à dix-huit ans, on n'a pas du tout envie d'être un mouton de Panurge et de suivre les autres? C'est juste l'inverse : " Vous avez fait cela? Eh bien moi, je vais faire autre chose! Après tout, il y en a assez, pas la peine d'en rajouter. " »

Il faut donc à ce moment-là une grâce très forte; cela, je l'ai senti. Il y a une exigence intérieure très forte. J'ai dit : « Tant pis! La question n'est pas de savoir si j'ai des cousins, des frères... c'est moi, et moi seul, qui ai décidé avec le Christ. Le reste m'est égal. » Cela, je crois que c'est très important, parce que ce qu'on dit en regardant un contexte familial comme celui-là, cela joue à l'inverse. Quand on est converti, on réalise nécessairement une rupture à l'égard de son milieu. Or il est plus facile de rompre avec son milieu que de dépasser un bon conditionnement familial – qui dans mon cas était fameux! Puisque cinq déjà s'étaient donnés au Seigneur, je ne faisais donc rien d'original en quittant le monde pour Jésus, au contraire! Donc cela n'épatait personne (on aime tout de même bien épater quelqu'un!), c'était tout simplement suivre, ou même répéter.

Je suis donc entré peu de temps après mes dix-huit ans. J'étais fermement décidé à entrer, mais je ne voulais pas entrer tout de suite. Je n'avais pas tellement envie d'entrer trop vite! alors je gagnais un peu de temps; j'aurais pu entrer deux mois avant mais j'ai lambiné un peu. Je ne crois pas que Dieu m'en veuille du reste. Il m'a laissé lambiner. Mais une fois entré, je peux dire que je n'ai jamais regretté un seul jour d'être entré – et cela continue, heureusement! –, parce que, n'entrant pas pour telle ou telle chose, je ne pouvais pas être déçu : je ne savais même pas où j'entrais! Je n'avais même pas voulu faire de retraite avant pour « voir ». Je suis entré tête baissée. Je me suis dit : « Ça y est! » et je n'ai jamais été déçu. J'ai toujours trouvé merveilleux ce que je recevais. Jamais aucun moment de regret. Et quand on entre dans un ordre religieux, on trouve des frères. On n'est pas entré à cause

d'eux, ils nous sont donc donnés gratuitement. Et cela aussi, c'est merveilleux. Il y en a qui sont un peu plus lourds à porter, mais tant pis; et d'autres, au contraire, sont étonnants.

– Pourquoi avoir choisi l'Ordre de Saint Dominique?

– Pas parce que j'y avais déjà deux frères! Cela, c'est sûr!

– Ah oui, c'est vrai : vous y aviez déjà deux frères!

– Oui, le père Thomas et le père Réginald (Evrard, celui qui était juste avant moi). C'est lui qui m'a donné le plus de panique. Je me suis dit : « Mais qu'est-ce qu'il fiche, d'entrer? Il ferait bien mieux de faire autre chose et de me laisser tranquille. » Parce que j'étais déjà décidé à entrer, mais je ne voulais pas entrer tout de suite.

– Alors, dites-moi : pourquoi êtes-vous entré chez les Dominicains?

– Je pensais toujours aux Dominicains. Je n'ai pensé qu'aux Dominicains, je n'ai aimé que les Dominicains. Là, l'influence de mon vieil oncle, le père Dehau, a sûrement beaucoup joué.

Je me souviens très bien : j'avais treize ans quand mon frère, le père Thomas, m'a dit, comme une grande nouvelle qu'il entrait chez les Dominicains. J'ai dit : « Mais je le sais bien, que tu entres chez les Dominicains! tu ne m'étonnes pas. » Il m'a dit : « Pourtant j'ai hésité! » J'ai repris : « C'est plutôt cocasse, que tu hésites! Où voulais-tu entrer? » – « Ah, je ne sais pas, j'hésitais, je me demandais si je ne devais pas entrer chez les Jésuites ». J'ai dit : « Entrer chez les Jésuites, toi? mais qu'est-ce que tu vas faire? Tu dois entrer chez les Dominicains, et puis c'est tout. » Ce n'est donc pas du tout le père Thomas qui m'a déterminé; c'est le père Dehau.

– Qui était le père Dehau? Il semble avoir eu une grosse influence sur votre vie.

– Ah oui! Mon frère, le père Thomas, aussi, mais celle du père Dehau a été beaucoup plus profonde. Le père Dehau, né en 1870, était le parrain de baptême et le frère aîné de ma mère; il l'aimait beaucoup, et ma mère l'aimait beaucoup. Il était, lui, l'aîné d'une famille de huit; nous n'étions donc pas dans la même situation. Il avait commencé ses études chez les Pères Jésuites, à Lille; mais à l'âge de quatorze ans il a dû abandonner à cause de ses yeux – il avait des yeux très faibles. On lui a dit à ce moment-là : « Si vous continuez à étudier, vous perdrez la vue; il faut retourner chez vous. » Alors mon grand-père – qui, comme beaucoup d'hommes de ce temps-là, savait parfaitement le latin et le grec et avait beaucoup de liberté (il avait fait des études de juriste) – qui l'a préparé au bachot. Il l'a passé avec la mention « Très bien » et les félicitations du jury.

Le père Dehau était très artiste, c'était un musicien-né, il avait un sens extraordinaire de la musique et l'aimait follement. Il aimait beaucoup Bach, mais il aimait aussi beaucoup Wagner. Wagner, c'était la musique de ses dix-sept ans! Ses parents l'avaient emmené à Bayreuth... Il a beaucoup hésité entre se donner à la musique et se consacrer à Dieu. Il me l'a dit plus d'une fois : « Je ne me voyais absolument pas dans le clergé! Je me disais : " Que vais-je faire là-dedans? " » Et pourtant il sentait qu'il devait se consacrer à Dieu. Alors il est parti pour Paris, au grand séminaire d'Issy-les-Moulineaux, et malgré sa très mauvaise vue, comme il avait une mémoire folle, cela a été facile pour lui.

Ici je n'oublie pas ce petit détail que le père Dehau m'a raconté. Quand il avait sept ans, son père – donc mon grand-père – a dit devant lui à l'un de ses amis : « Il y a dans l'humanité un grand génie, Thomas d'Aquin, un homme prodigieux qui a eu une très grande influence. » Et il s'est mis à parler de Thomas d'Aquin. Alors le père

Dehau, âgé de sept ans, s'est dit : « Quand je serai grand, je l'étudierai. » La vocation du père Dehau, qui date de quand il avait sept ans, c'est Thomas d'Aquin.

Mais mon grand-père était oblat bénédictin, et était donc beaucoup plus sous l'influence des Bénédictins. Il avait reçu d'une de ses tantes une grosse fortune qui lui avait été léguée pour acheter des biens d'Église et les restituer aux familles religieuses, ou bien fonder des œuvres. C'est comme cela qu'il a racheté Ligugé, et encore un autre endroit, l'abbaye de Lessay; mais les moines n'en voulaient pas. Il leur a tout de même laissé cinquante ans pour se décider. Après quoi, selon son testament, ses descendants en ont hérité.

Mon grand-père était donc sous l'influence bénédictine et son fils, le père Dehau, est entré chez les Dominicains. Mon grand-père aurait bien voulu que son fils entre chez les Bénédictins! Mais ce n'était pas tout à fait le même type d'intelligence. Toujours est-il que le père Dehau a fait son grand séminaire à Issy-les-Moulineaux, où il a été ordonné prêtre à vingt-quatre ans (en 1894). Parce qu'il avait, étant donné son âge, la possibilité d'étudier encore une année, et qu'il ne savait pas très bien où aller puisqu'il était du diocèse de Lille, on l'a envoyé à l'université de Fribourg. Il a été le premier Français inscrit à la faculté de théologie de Fribourg, et c'est à Fribourg qu'il a « attrapé » sa vocation dominicaine – avec un petit détail excellent qu'il m'a souvent raconté. Il était dirigé par, ou du moins il se confessait à, un dominicain de l'Albertinum (le couvent où vivent les Dominicains qui enseignent à l'université). Un beau jour il lui a demandé : « Pour la cérémonie qui va avoir lieu, dois-je mettre des gants? » On voit bien l'interrogation d'un jeune prêtre de bonne éducation (comme on pouvait l'être à l'époque) et désireux d'être convenable. Et le père dominicain en question lui a répondu : « Monsieur l'abbé, oui, il vaut mieux en mettre; mais quand vous serez dominicain, nous n'aurez plus besoin d'en porter. » Alors le père Dehau lui a dit : « Dites-vous cela sérieusement? » L'autre a répondu :

« Mais c'est évident ! Votre place est chez les Dominicains, il n'y a que là où vous serez bien. » Le père Dehau a repris : « Et mes yeux ? » – « Écoutez ! vos yeux, cela ne compte pas ! Étant donné la manière dont vous comprenez saint Thomas, dont vous aimez la doctrine de saint Thomas, c'est chez les Dominicains que vous devez entrer, même si vous ne pouvez plus lire. »

Pour le père Dehau, cela a fait « tilt ». Peu de temps après, en 1896 (il avait donc vingt-six ans), il est entré chez les Dominicains. Cela a été rude. Un noviciat assez curieux (avec des tas de détails que je pourrais raconter) puisqu'il était déjà prêtre. Quand il est entré, c'était un moment difficile. Je ne sais plus où était exactement le noviciat pendant ces années difficiles. Toujours est-il qu'il y a eu ce noviciat, et ensuite les études. Sitôt ses études terminées, on l'a renvoyé à Fribourg où il a été, à la demande du Père général (qui était alors le père Cormier), le premier professeur de pastorale (on a créé la chaire pour lui). Il avait un très grand amour pour Fribourg, dont il a gardé des souvenirs extraordinaires. On pensait qu'il pourrait enseigner, mais il a dit : « Avec mes yeux, c'est impossible ! je ne peux pas enseigner. Prêcher, oui, mais pas enseigner. »

Il est alors allé à Paris – un des premiers, du reste, à revenir après les expulsions. Il a connu les expulsions quand il était au couvent de Lille, et il m'a raconté des détails assez piquants de ce moment où on laissait à chacun la liberté de quitter l'Ordre et de rentrer dans le clergé diocésain. À ceux qui ne voulaient pas quitter, on donnait une pièce de cinq francs en leur disant : « Débrouillez-vous ! » Ils sont partis comme cela... Lui est parti en Belgique. Sa sœur, Fille de la Charité, était à Blandain, tout près de la frontière. Il est parti là-bas et y a passé tout le temps de la guerre ; puis il est revenu à Paris, d'abord dans un appartement (rue Vaneau), puis au couvent Saint-Jacques où il a beaucoup prêché, notamment à un petit groupe de grande qualité qui le suivait avec beaucoup d'amour : entre autres Stanislas Fumet,

Julien Green, André Frossard, Jacques et Raïssa Maritain... Et comme à Paris, au mois d'août, il n'y a pas de prédication, et qu'à cause de ses yeux il pouvait seulement prêcher, il venait toujours passer ses vacances (ou du moins ce qu'il considérait comme des vacances) à la maison. De sorte que, puisqu'il ne pouvait pas lire, je lui ai fait la lecture, de six ans à quarante ans, ce qui n'est pas si mal! Il y a eu des années où je n'ai pas pu lui faire la lecture, quand j'étais au noviciat et quand j'étais aux études, car alors je ne retournais pas tout le temps à la maison! Mais de six ans à dix-sept ou dix-huit ans cela a été tous les ans, et par la suite cela a repris.

– À l'âge de six ans vous lui lisiez saint Thomas?

– Non, non! À ce moment-là le père Dehau nous faisait lire des livres divers. Nous lui faisions tous la lecture, successivement; et il y avait des moments où on s'arrêtait, il donnait des explications et il bavardait. Il y avait un contact très profond, nous le vénérions à cause de son intelligence. C'était merveilleux d'avoir, à six ans, un contact avec quelqu'un d'aussi intelligent. Il était là pour nous; on était là pour lui, mais il était là pour nous. Ce contact était d'ordre humain, et aussi d'ordre surnaturel, d'ordre divin, c'est évident. Il a ainsi joué un rôle très simple, mais comme un maître : il était notre référence. De sorte que quand j'ai dû faire ma retraite de fin d'études chez les Pères Jésuites (puisque j'étais pensionnaire à Lille pour mes études classiques), j'ai dit au père Dehau : « Je dois faire ma retraite de fin d'études. Faut-il décider quelque chose? » C'était à Pâques. Le père Dehau m'a dit : « Très bien, va faire ta retraite de fin d'études; mais je te demande une chose : prends la résolution de ne pas prendre de résolution. » Cela m'allait très bien, j'ai trouvé ça merveilleux!

J'ai donc commencé à faire cette retraite, dont le prédicateur avait mission de voir systématiquement tous les retraitants. Ce père, très intelligent, était là avec un grand

désir de nous aider à nous orienter. Mon tour étant venu de le voir, il m'a questionné : « Que voulez-vous faire? » J'ai simplement répondu : « Écoutez, je pense que je me ferai religieux un jour ou l'autre, mais auparavant je voudrais faire des mathématiques ». Alors il m'a regardé sérieusement, puis il m'a dit : « Je vois tout à fait ce qu'il vous faut : venez me revoir demain. » Alors la parole du père Dehau m'est revenue très fortement et je me suis dit (intérieurement, bien sûr) : « Eh bien, mon vieux, tu peux être sûr que tu ne me verras pas! » Parce que je me suis dit : « Si j'y vais, il va peut-être, pensant discerner ma vocation, me dire que je dois entrer dans la vie religieuse et à tel endroit; mais si je n'ai pas envie de faire ce qu'il me dit, cela demeurera en moi comme un refus qui m'empêchera de garder toute ma liberté intérieure. » Je ne suis donc pas allé le revoir.

Le père Dehau, après la retraite, ne m'a rien dit; il m'a simplement demandé si cela s'était bien passé. J'ai dit : « J'ai obéi exactement à ce que vous m'avez demandé », et je me suis tu. Rien d'autre. C'est lui-même qui, à la fin, m'a dit : « Il serait peut-être temps de te décider. » Et il m'a dit : « Mais... tu vas entrer chez les Dominicains? » J'ai dit : « Oui, c'est sûr. » – « Eh bien il vaut mieux entrer tout de suite, je te le conseille. » Alors là, j'ai eu le couteau sous la gorge... et je suis entré tout de suite. Et je ne l'ai pas regretté.

– De manière générale, quelle est la vocation dominicaine?

– Quand j'ai averti le vicaire de ma paroisse que j'allais entrer chez les Dominicains, il m'a simplement dit : « Vous savez, on a aussi beaucoup de grâces et beaucoup de joie à s'occuper de gens plus humbles. » À quoi j'ai répondu : « Mais je n'entre pas chez les Dominicains pour m'occuper de gens qui sont des grosses têtes! » – « Ah, vous verrez, les Dominicains s'occupent surtout de cela. »

En réalité, les Dominicains, tels que je les vois, ce n'est

pas cela du tout. Je vois les Dominicains comme des contemplatifs et des gens qui aiment à réfléchir sur la parole de Dieu et à la communiquer. Je voyais le père Dehau comme une grande figure dominicaine. Il n'était pas le seul Dominicain que je connaissais, puisque mon frère, le père Thomas, était entré quelques années avant moi (il y a sept ans de différence entre nous); mais le père Dehau restait pour moi *le* Dominicain, et c'est à travers lui que j'ai compris ce qu'est la vie dominicaine. Et pour le père Dehau, c'était net : le Dominicain est un contemplatif consacré à Jésus, un contemplatif qui assume la doctrine pour pouvoir la communiquer aux autres – une doctrine non pas sèche, mais aimante et aimée, qu'on puisse communiquer aux autres. Donc, contempler les mystères pour pouvoir les communiquer aux autres, de mille façons. La vie dominicaine était alors une vie très régulière, très belle.

J'ai fait à Amiens un noviciat simple dont j'ai gardé un souvenir merveilleux, de simplicité, de grâce avec Dieu. Cela a été en même temps un noviciat très riche. J'étais le plus jeune, mais la moitié avait moins de vingt-trois ans et l'autre moitié plus, jusqu'à trente-deux ans. Les petits jeunes étaient évidemment choyés par les plus âgés, et parmi les plus âgés, il y avait le père de Menasce (qui avait déjà roulé sa bosse un peu partout), et Gabriel Buch, un Suisse dont la mère était une Reinhardt. Il avait, au collège où il avait fait ses études, fréquenté à la fois la vieille aristocratie européenne et les familles les plus riches.

J'ai donc fait un noviciat merveilleux; je ne dis pas que ce n'était pas dur parfois, mais c'était étonnant comme richesse humaine, avec des hommes qui étaient vraiment de grande qualité. Ensuite il y a eu les études, non plus à Amiens, mais au Saulchoir, à Kain, en Belgique. Des études simples comme on les faisait à ce moment-là. Mais on travaillait! Du moins, personnellement, je m'y suis donné à fond parce que le père Dehau me disait qu'il fallait à tout prix travailler. Et puis, grâce à Dieu, au bout de

deux ans d'études, j'ai été pris d'une très grande fatigue et le père Chenu, qui était régent des études, a plaidé ma cause : « Il faut à tout prix qu'il aille se reposer! » Je suis alors allé me reposer auprès du père Dehau. J'ai repris la lecture. Cette fois-là, c'était de la philosophie et de la théologie. C'était merveilleux de retrouver le père Dehau sous un autre aspect : je le retrouvais en tant que frère, comme Dominicain. Nous avons passé là un mois étonnant de grâce et de travail intellectuel. Et le père Dehau à ce moment-là m'a dit : « Il faut entrer à fond dans la métaphysique, parce que la métaphysique nous permet de parler de la Vierge Marie. Tu *dois* faire de la métaphysique pour pouvoir parler de la Vierge Marie et pouvoir la communiquer aux autres. » Le père Dehau me poussait énormément aux études – à la vie religieuse, à la vie contemplative, à l'oraison, au mystère de Marie, c'est sûr, mais aussi aux études. Quand j'étais entré au noviciat, il m'avait donné ce mot d'ordre que j'ai toujours gardé : « Ou bien on est dans le Ciel, ou bien on travaille. » Cela ne voulait pas dire qu'il ne fallait pas dormir ni manger! Le père Dehau était très réaliste. Cela voulait dire qu'il ne faut pas perdre de temps : ou bien on prie, ou bien on travaille.

– *Le père Dehau était un grand spirituel?*

– Je dirais plutôt : un grand mystique, et même un très grand. D'une grande simplicité, mais d'une profondeur! Quand on avait fréquenté quelqu'un comme le père Dehau, on n'avait plus tellement envie de se mettre sous la coupe d'autres. On avait une grande lumière, et un amour pour saint Thomas. Le père Dehau ne connaissait pas Aristote. Mais quand je lui ai dit, par la suite : « Je veux retourner à Aristote », le père Dehau m'a dit : « Très bien! fais-le, tu en as besoin. » Parfois je lui disais telle ou telle chose que je ne comprenais pas bien dans la philosophie de Maritain. Par exemple, j'ai dit un jour au père Dehau que je ne comprenais pas la manière dont Maritain dis-

tingue individu et personne. À ce moment-là, le père Dehau a éclaté de rire : « C'est moi qui ai dit à Maritain de faire cela ! Alors explique-moi, dis-moi un peu pourquoi ce n'est pas tout à fait juste. » Je le lui ai expliqué, et il a dit : « Tu as raison, tu as raison. »

– Il était proche de Maritain?

– Il était directeur de conscience de Raïssa, l'épouse de Maritain. Il connaissait donc Maritain, et celui-ci avait pour le père Dehau une grande vénération. Le père Dehau n'était pas son directeur, mais Maritain avait pour lui un grand respect et un grand amour.

En même temps que le père Dehau, il y avait au noviciat le père Garrigou-Lagrange qui, avant d'entrer dans l'Ordre, avait fait deux années de médecine et qui, épris de biologie, avait une idée en tête : réformer toute la pensée de saint Thomas en fonction de la science biologique contemporaine. Le père Dehau (qui avait connu saint Thomas avant d'entrer dans l'Ordre) lui a fait comprendre la différence entre la biologie et la pensée de saint Thomas. C'est pour cela que le père Garrigou disait : « Tout ce que j'ai de bon comme connaissance de saint Thomas, je l'ai reçu du père Dehau. » Chaque année (c'est comme cela que je l'ai connu) il venait passer quelques jours auprès du père Dehau, par affection pour lui.

Ainsi, la vie dominicaine était pour moi cette vie de contemplation et d'étude au sein d'une vie régulière. Je me suis consacré à fond aux études. Durant mes quinze premières années de vie dominicaine, j'ai vraiment étudié énormément. Heureusement, du reste; car quand j'ai été envoyé à Fribourg, si je n'avais pas fait cela, je ne sais pas comment je m'en serais tiré.

– Vous avez étudié au Saulchoir à un moment très important et plutôt critique de l'Ordre dominicain, puisqu'il y a eu cette fameuse condamnation du père Chenu. L'avez-vous bien connu? Quels étaient vos rapports?

– J'ai très bien connu le père Chenu. J'allais dire que je l'ai connu doublement, d'abord parce que nous étions tous deux dominicains, ensuite parce qu'il était régent des études quand j'étais étudiant; et puis aussi parce que nous nous appelions tous les deux Marie-Dominique, alors il y avait un lien secret, profond. J'ai toujours beaucoup aimé le père Chenu, et cela jusqu'au bout, profondément. Grâce à cette affection profonde et à cette confiance mutuelle (le père Chenu était en effet un grand religieux), je pouvais lui parler ouvertement et lui dire ce que je pensais. Il savait bien que je n'étais pas toujours d'accord avec ce qu'il disait, mais il voulait que j'enseigne au Saulchoir. Il m'avait demandé : « Que voudriez-vous enseigner? » J'avais répondu que j'aimerais beaucoup enseigner le dogme. Il avait dit : « D'accord; car pour enseigner le dogme, il faut des métaphysiciens. S'il n'y a plus de métaphysique, il n'y a plus de dogme [il était assez clairvoyant pour voir cela], et moi-même je n'ai plus de raison d'être! puisque je suis là pour montrer qu'il y a une autre manière d'interpréter le dogme : le point de vue historique! S'il n'y a plus la matière métaphysique, ce n'est plus la peine, car si l'être n'existe plus, le devenir n'existe plus! » Le père Chenu saisissait bien cela, car il était très intelligent. Je me souviens de son cours sur Origène, c'était extraordinaire!

– *Le père Chenu était hégélien?*

– Oui, mais sans le savoir, car il ne connaissait pas Hegel. En philosophie, il n'allait pas très loin. Il était très fort du point de vue historique, mais pas du point de vue philosophique. Cependant il était suffisamment intelligent pour savoir que si la finalité n'était pas affirmée, et si la recherche de la vérité n'était pas affirmée dans toute sa force, la recherche du conditionnement n'avait plus grand intérêt. Mais évidemment il était très pris par cela. Il était très pris par tous les problèmes contemporains, et c'est peut-être là qu'il m'aurait reproché d'être trop – je ne dis

pas contemplatif, parce qu'on ne l'est jamais trop –, mais peut-être d'être trop pris par une recherche de vérité métaphysique. Cependant il en reconnaissait la nécessité, toujours, et ne m'a jamais critiqué sur ce point, jamais. Ce sont ses disciples qui, eux, comprenaient moins bien. Mais pas le père Chenu. Lui comprenait la nécessité de cette recherche, et il m'a toujours soutenu dans cette recherche de la vérité pour elle-même. Quand je lui ai dit qu'en théologie je travaillais Aristote, et que je le travaillais avec acharnement, il m'a dit : « C'est très bien ! il faut entrer dans la pensée d'Aristote. » Parce que, en historien, il reconnaissait l'importance d'Aristote pour la pensée de saint Thomas. Il était heureux que je cherche dans Aristote une vérité philosophique, une vérité de philosophie première, métaphysique. Il m'a donc poussé vers cela, il ne m'a jamais freiné de ce côté-là.

Il y avait chez le père Chenu le personnage que tout le monde voyait, et dont on faisait un peu un révolutionnaire. Et puis il y avait chez lui le religieux contemplatif, et il y avait celui qui aimait beaucoup saint Thomas. Il savait que saint Thomas aimait Aristote et que la grandeur de saint Thomas, c'était son retour à Aristote. Le père Chenu considérait un peu cela comme l'aspect révolutionnaire de saint Thomas. En réalité ce n'est pas un aspect révolutionnaire, c'est tout simplement un amour de la vérité. Il faut quelquefois rompre avec tous ceux qui sont autour de nous pour chercher la vérité : je crois que c'est ce qu'a fait saint Thomas. Et c'est ce qu'on doit faire dans certaines circonstances particulières où on voit que la vérité n'est plus recherchée : on accepte d'être seul, on accepte de cheminer seul. Comme le dit Péguy, celui qui cherche la source doit accepter d'être seul. C'est vrai. Mais en même temps, on a des amis très forts : tous ceux qui recherchent la vérité. J'ai eu de tels amis : Dom Jean-Baptiste (chartreux), l'abbé Godin (le premier prêtre-ouvrier), Marthe Robin. Trois personnes très différentes, mais qui étaient vraiment des amis.

– Et chez les Dominicains, y en a-t-il d'autres qui vous aient marqué?

– Sans parler de mon oncle le père Dehau et du père Thomas, je pourrais aussi nommer le père Ramirez, que j'ai connu quelque temps à Fribourg (où il était professeur de théologie morale), et à qui j'avais posé quelques questions – car Ramirez était encore un de ces vieux dominicains espagnols à la manière de Bañez (un vieux scolastique mais un grand scolastique!). Quand je lui ai dit : « Je crois qu'on ne peut plus enseigner la philosophie comme on l'a enseignée dans la tradition de l'Ordre, c'est-à-dire d'une manière scolastique », il m'a regardé et m'a dit : « Expliquez un peu. » Je lui ai mentionné certains points, en particulier celui-ci : « On fait des confusions énormes, comme de commencer la métaphysique par les transcendantaux; cela, c'est du Suarez, ce n'est pas du saint Thomas. Les transcendantaux, chez saint Thomas, c'est une perspective critique, et on ne doit pas commencer la métaphysique par la critique. Si on commence de cette manière-là, on ne peut plus s'en sortir, il faut tout reprendre! »

J'ai développé ainsi des questions que je me posais; et j'ai été très heureux de rencontrer un Dominicain qui, après avoir enseigné la philosophie pendant de longues années, puis la théologie morale, m'a dit : « Oui, vous devez continuer comme cela! La scolastique, c'est terminé. Moi, je suis engagé dedans, je continue; mais c'est terminé, il faut tout reprendre en philosophie. » Et il m'a soutenu d'une façon telle que les autres n'en revenaient pas! Tous les soirs, à l'Albertinum, ce Ramirez qui, au dire du père de Menasce, ne sortait jamais de sa cellule, venait discuter longuement avec moi. Un beau jour, le père de Menasce m'a dit : « Mais qu'est-ce qu'il a, Ramirez? Tous les soirs il vient chez vous! » Je lui ai répondu en souriant : « C'est parce qu'on fait de la philosophie ensemble. » Cela a beaucoup frappé le père de Menasce. Moi, cela me frappait moins parce que je ne connaissais

pas les mœurs de Ramirez! C'était, paraît-il, un vieux loup qui restait dans son coin, dans sa tanière, mais c'était quelqu'un qui avait un grand souci de vérité, un grand désir de vérité. Il comprenait qu'il fallait aller vers quelque chose de très nouveau, qui impliquait, en fait, un retour à quelque chose de très ancien, mais en ayant la liberté de se dégager de la scolastique décadente pour reprendre quelque chose de très radical. Il était catégorique. En plus, acharné à la recherche de la vérité, il avait lu tout Aristote et tous ses commentateurs, saint Thomas et tous ses commentateurs (Cajetan, Jean de Saint Thomas, Nazarius, Capreolus, etc.), et toute la philosophie moderne. Un beau jour il m'a dit : « Cette philosophie qui est née à partir de Descartes, elle ne m'a fait découvrir aucun nouveau principe. On reste là dans des descriptions; c'est intéressant, mais il n'y a pas un seul principe! » C'était merveilleux pour moi que quelqu'un comme Ramirez soit là, à l'intérieur de l'Ordre, pour me dire : « Oui, marchez dans ce sens-là! Ce ne sont pas les modernes qui vous donneront une vérité nouvelle; il faut les lire pour savoir ce que le monde d'aujourd'hui pense; mais que vous donneront-ils comme nouvelle découverte de l'homme? » C'était une confirmation merveilleuse. C'est pour cela que cette rencontre avec Ramirez, pendant au moins quatre mois, à Fribourg (il a dû ensuite rejoindre Salamanque pour y être recteur de l'université) a été pour moi quelque chose de merveilleux.

– *Pourrions-nous revenir au père Chenu? Il me semble que vous n'aviez pas fini.*

– Oui, pour en revenir au père Chenu, quand je lui disais : « Attention! vous êtes là dans des perspectives qui ne sont plus la recherche de la vérité », le père Chenu se défilait en disant : « Je ne suis pas philosophe, moi. » Il se défilait, il n'aimait pas beaucoup... Mais je me suis trouvé auprès de lui – et c'est un moment qui a été très grand – quand il a appris, par la TSF, que Rome avait rejeté son

petit livre intitulé *Le Saulchoir, une école de théologie.* Sa réaction a été de dire : « Si ma mère a entendu cela, vous voyez ce que cela peut être pour elle! Son fils qui écrit un livre que Rome rejette! » J'ai touché là le cœur du père Chenu, cet amour filial à l'égard de sa mère. Ce qui le faisait souffrir, c'était tout de suite la blessure de sa mère, ce n'était pas la sienne.

Il y avait aussi chez lui un amour très profond pour la Vierge Marie, un amour très fort – mais il n'en parlait pas. C'est pour cela que, quand j'entends certains parler aujourd'hui du père Chenu, je dis : « Mais non! ils ne savent pas ce que le père Chenu était. » Un peu comme pour l'abbé Godin. J'ai entendu certains faire des conférences sur l'abbé Godin, mais ceux-là, je dis qu'ils ne le connaissent pas, qu'ils le voient de l'extérieur. Ils ne savent pas que ces hommes-là étaient avant tout des hommes de Dieu, qui ont compris ce qui se passait dans le monde d'aujourd'hui, que la classe ouvrière était perdue pour l'Église et qu'il fallait tout faire pour la sauver, tout quitter – comme le bon pasteur quitte tout pour la brebis perdue [4]. Ils ne voient pas que ces hommes-là restaient profondément attachés à la recherche de la vérité, au Christ, à la Vierge Marie, et qu'on était de plain-pied avec eux et qu'eux, de leur côté, étaient d'accord pour confirmer la recherche de la vérité à laquelle je me consacrais. Je ne dis pas que le père Chenu aurait confirmé tout ce que je faisais! Ce n'est pas du tout ce que je veux dire. Mais il y a eu des rencontres qui ont permis de saisir ce qu'étaient ces hommes-là, beaucoup plus profonds que ce qu'on montre d'habitude. Le père Chenu était tout de même quelqu'un qui cherchait la contemplation, ce qui explique qu'il ne se soit jamais révolté, parce qu'il avait avec le Christ et avec la Vierge Marie un lien très profond.

– *Pourriez-vous nous en dire plus sur la condamnation des thèses du père Chenu, et donner votre point de vue*

4. Mt 18, 12 sq.; Lc 15, 4 sq.

sur cette période trouble et mouvementée de l'Ordre dominicain?

– J'ai connu à ce moment-là une période extrêmement douloureuse, parce que mon frère, le père Thomas, venait de Rome comme visiteur, et moi je faisais partie du couvent du Saulchoir; j'étais donc visité et je faisais partie de cette « école de théologie ». Ce qui est vrai, c'est que, quand le père Chenu écrivait *Le Saulchoir, une école de théologie*, il y avait au Saulchoir des tendances très diverses. Il y avait ceux qui aimaient profondément saint Thomas – car on enseignait la métaphysique au Saulchoir, et d'une manière sérieuse. Je l'ai enseignée pendant plusieurs années et les étudiants écoutaient, il y avait avec eux un contact profond, il n'y avait pas du tout d'opposition. J'ai même enseigné la philosophie plusieurs fois à la Mission de France. Je n'ai pas pu continuer parce que Rome n'a pas accepté qu'un professeur vienne uniquement de façon ponctuelle; mais cela m'aurait beaucoup intéressé, d'enseigner une philosophie que, du reste, ils trouvaient vivante.

À ce propos, j'évoquerai ici un dialogue que j'ai eu avec des prêtres-ouvriers au Carmel de Limoges, où je venais prêcher. La Mère Prieure m'avait demandé si cela ne me dérangerait pas de partager le repas des prêtres-ouvriers qui venaient régulièrement – je ne sais plus si c'était toutes les semaines ou tous les mois. J'avais répondu qu'au contraire je serais très heureux de les rencontrer. Comme j'étais en habit, et qu'eux avaient leur tenue de prêtres-ouvriers, ils m'ont tout de suite dit : « Qu'est-ce que vous faites? » – « J'enseigne la philosophie à Fribourg. » – « Quelle philosophie? » Sachant très bien ce que cela voulait dire, je leur ai dit : « Il y a donc, pour vous, plusieurs philosophies? » Ainsi, au lieu d'être interrogé, je les interrogeais... et ils ne savaient pas très bien quoi dire. J'ai repris : « La philosophie, pour moi, c'est la recherche de ce qu'est l'homme, et c'est essayer de dire des choses vraies. Vous, vous êtes prêtres-ouvriers pour connaître

l'ouvrier. Eh bien moi, je fais de la philosophie pour connaître l'homme. Et vous ne pouvez pas connaître parfaitement l'ouvrier si vous ne savez pas ce qu'est l'homme. » – « Mais comment faites-vous ? » – « Je cherche les expériences, comme vous. Vous cherchez l'expérience de l'ouvrier, moi je cherche les expériences de l'homme. Quelles sont les grandes expériences de l'homme ? Toute ma philosophie repose sur ces expériences. »

Et j'ai développé cela. Ils étaient là, ils écoutaient; c'était assez étonnant, ce petit cours de philosophie. Et tout à coup, l'un d'eux à dit : « Ça doit être très intéressant, cette philosophie ! » – « Je comprends ! c'est bien pour cela que je l'enseigne ! Si elle n'était pas intéressante, je ne l'enseignerais pas. Je ne veux pas être quelqu'un qui ennuie les étudiants, ce n'est pas la peine ! » Et je leur ai dit : « Venez ! » Ils ont dit : « Si on était libre, on viendrait, cela nous intéresserait beaucoup d'entendre cette recherche de ce qu'est l'homme. » – « Ce n'est pas étonnant, parce que vous êtes constamment penchés sur le problème de l'ouvrier. Or je crois que ce n'est pas le problème de l'ouvrier que vous cherchez en premier lieu, c'est le problème de l'homme. Quand je parle, à Fribourg, aux secrétaires des syndicats chrétiens, catholiques et protestants, je leur parle de l'homme et je leur dis : " N'oubliez pas que votre rôle est de réfléchir sur l'homme. " Et un beau jour, ces secrétaires des syndicats chrétiens m'ont dit : " Il paraît que vous parlez, à Paris, à des chefs d'entreprise; cela nous intéresserait de savoir ce que vous leur dites, à eux. " – " Eh bien, je dis exactement la même chose qu'à vous. Parce que j'essaie des deux côtés de dépasser le point de vue du patron ou de l'ouvrier, pour redécouvrir ce qu'est l'homme ". » Toute ma philosophie, c'est cela. Et grâce à ma philosophie je peux dépasser l'opposition du comportement de l'ouvrier et du comportement du patron pour, au-delà de la dialectique hégélienne du maître et de l'esclave, de la dialectique marxiste du patron et de l'ouvrier, redécouvrir la finalité. " C'est toujours la même chose : on reste au niveau d'un comporte-

ment. Je sais très bien que ce conditionnement est lourd à porter, qu'il n'est pas facile de dépasser le conditionnement de l'ouvrier et celui du patron; mais le philosophe et le théologien doivent faire ce dépassement (autrement ils ne cherchent pas la vérité). Je crois que c'est cela qu'on doit faire aujourd'hui, pour être un homme qui donne la paix du Christ.

– *C'est intéressant, mais je vous avais interrogé plus précisément sur la crise de l'Ordre dominicain!*

– J'ai dévié précisément parce que je n'aime pas tellement parler de la crise d'un Ordre que j'aime, auquel j'appartiens et auquel je veux être fidèle. J'ai connu le Saulchoir au temps – si je puis dire – de la plus grande prospérité, en 1930-1931 (je suis arrivé en 1931). Le père Chenu était régent des études; mon frère, le père Thomas, était professeur de philosophie, et il y avait à ce moment-là au Saulchoir une centaine d'étudiants. Pas uniquement des Dominicains; il y avait aussi des Salésiens, des « noirs » comme on disait (ils étaient vêtus de noir), qui venaient suivre les cours. Le Saulchoir avait à ce moment-là une vitalité très grande, très profonde; en raison de cela, l'enseignement y était extrêmement intéressant. La philosophie était enseignée par le père Thomas, dans une perspective scolastique très saine et grande – celle de Jean de Saint-Thomas. Ce n'était pas Aristote! mais Jean de Saint-Thomas représente tout de même, dans la scolastique thomiste, ce qu'il y a de plus grand, et le père Thomas l'enseignait avec beaucoup d'ardeur, d'une manière extrêmement vivante. Pour beaucoup d'étudiants, les deux cours les plus vivants étaient ceux du père Thomas et du père Chenu, qui avaient l'un et l'autre, dans leur enseignement, une ardeur très grande. Si on était suffisamment perspicace, on voyait que ce n'était pas tout à fait la même chose; mais je dirais que, selon leur modalité extérieure, ces deux cours étaient l'un et l'autre très intéressants, parce que le père Chenu et le père Tho-

mas étaient l'un et l'autre convaincus dans leur recherche de vérité.

Les cours du père Thomas, je les ai beaucoup aimés... une fois que j'ai commencé à les comprendre! Il y avait une sorte de renouveau thomiste, grâce à Bergson. Le père Thomas aimait beaucoup Bergson. Le père Sertillanges, en théologie, dialoguait avec Bergson. Bergson, parmi les philosophes de cette époque, avait quelque chose de très grand et de très beau, et le père Thomas avait une capacité d'intuition remarquable – j'ai rarement rencontré quelqu'un d'aussi intuitif que le père Thomas, donc très proche de Bergson sous ce point de vue-là, puisque tout Bergson est dans l'intuition. Cependant il avait une fidélité très grande à saint Thomas et à Jean de Saint-Thomas. Donc, au Saulchoir, la scolastique n'était pas du tout quelque chose de mort.

Il y avait évidemment certains professeurs qui étaient moins vivants – comme toujours, il y a des professeurs vivants et d'autres qui sont moins vivants. Le professeur le moins vivant (je ne le nomme pas) enseignait l'histoire de la philosophie grecque. Pour vous dire un petit épisode : à côté de la salle de cours il y avait un étang; un beau jour, au milieu d'un cours, toute la salle s'est retrouvée debout, regardant par la fenêtre une couvée de canards sur l'étang, qui intéressait les frères étudiants bien plus que le cours du professeur. C'était quelque chose d'assez remarquable : nous nous sommes tous retrouvés à regarder! Et le professeur s'est mis à regarder, lui aussi, ce qui intéressait les étudiants... après quoi il a repris son cours. On était en famille; le climat était très familial au Saulchoir, et très beau.

Il y avait aussi de très beaux offices. Il y avait une vitalité religieuse prodigieuse, à l'égard de laquelle le père Chenu n'était pas du tout en opposition, au contraire. C'était un homme profondément religieux et qui aimait ses étudiants – et que les étudiants aimaient. Et voilà que le père Chenu s'est mis à écrire cette petite plaquette, *Le Saulchoir, une école de théologie*. En réalité elle ne mon-

trait pas ce qu'était le Saulchoir, mais l'*idée* que le père Chenu se faisait du Saulchoir. Et cette idée du père Chenu, c'était toujours le point de vue de l'histoire, et de l'histoire des dogmes, qu'il enseignait. Il montrait qu'il fallait faire prendre à la théologie un nouveau tournant : l'intégration de l'histoire au même titre que la métaphysique sous-jacente à la théologie. C'est cela qui a été condamné. Si le père Chenu avait montré le complément que l'histoire peut apporter à l'aspect dogmatique, cela aurait été très bien – et au fond, c'est ce qu'il faisait dans ses cours d'histoire des dogmes : il exposait toutes les circonstances de temps et de lieu, tout le conditionnement dans lequel étaient nés les grands conciles, et il montrait que ce conditionnement historique était important pour mieux comprendre ce qui avait été affirmé. Tout cela était très bien, et les cours du père Chenu étaient passionnants. Je me suis passionné pour les cours du père Chenu ! Je les aimais beaucoup. J'étais tellement passionné que le père Dehau lui-même m'avait dit : « Puisque tu es métaphysicien, puisque c'est la pente normale de ton intelligence au niveau philosophique, fais une thèse avec le père Chenu sur un point de l'histoire de l'Ordre. »

Une des choses qui me font dire cela est que je savais quantité de choses qui se passaient dans les conseils d'études !... parce que le père Chenu me les disait. Ce n'était pas lui qui était en opposition à mon égard, pas du tout. Lui, au contraire, me poussait le plus qu'il pouvait, parce qu'il m'aimait et que ce côté affectif, chez lui, jouait beaucoup. C'était du reste très sympathique ! Mais d'autres, comme le père Deman, m'étaient opposés. Il faut dire que parfois je faisais du mauvais esprit. Ainsi, au moment où je passais le lectorat, le père Deman enseignait la théologie dogmatique, donc le péché originel ; or, dès qu'il touchait aux dons du Saint-Esprit ou au péché originel – deux domaines où il fallait avoir un certain regard métaphysique –, le père Deman, qui comprenait à sa manière (c'est-à-dire d'une manière tout anthropologique), nous disait des choses qui n'étaient pas du tout

selon la grande tradition thomiste, la tradition de saint Thomas. Il restait au niveau moral, au niveau de la prudence. Et moi j'étais là, très en opposition à l'égard de son cours, et j'apportais au cours les gros volumes de Jean de Saint-Thomas, je les ouvrais tout grand, en face de lui, et pendant qu'il critiquait Jean de Saint-Thomas, moi je le lisais. J'étais donc à ce moment-là un très mauvais étudiant, parce que j'étais dans un état d'opposition violente vis-à-vis du père Deman. Le père Chenu était avec moi, parce qu'il n'était pas du tout d'accord avec cet aspect moralisant du père Deman; mais évidemment, en faisant cela, je faisais du mauvais esprit. De sorte qu'il m'est arrivé de devoir faire la *venia*, comme on faisait quand, de fait, on s'était opposé trop ostensiblement à ce que disait le professeur.

– *C'était quoi, la* venia*?*

– C'était demander pardon, à la fin du cours, en se prosternant de tout son long sur le sol. On le faisait aussi en cas de chahut, mais de ma part c'était bien plus qu'un chahut, c'était une opposition violente.

Le père Deman savait très bien que je faisais partie de ceux qui ne suivaient pas son cours, qui n'étaient pas d'accord avec ce qu'il disait. À un moment de l'examen du lectorat, donc, le père Deman me pose une question sur la matière de son cours. Je savais très bien ce qu'il avait dit; mais, n'étant pas du tout d'accord avec cela, j'avais relu attentivement ce que disait saint Thomas et j'avais essayé de le comprendre. À ce moment-là j'ai hésité : comme étudiant, devais-je dire tout simplement ce que le professeur avait dit, le répéter correctement, ou allais-je dire la pensée de saint Thomas? Alors je me suis dit : « Bon... jouons le jeu à fond : je vais dire ce que saint Thomas a dit. » Et j'ai exposé ce qui me semblait être la pensée de saint Thomas. Je jouais le tout pour le tout. Et voilà que le père Deman m'a mis une très bonne note, alors que d'habitude il m'en mettait de médiocres, et on le savait au

Conseil de Faculté; le père Chenu (entre autres, car il y avait aussi le père Héris) me le disait.

Ce jour-là, quand on a dit les notes et que le père Deman a donné cette note, tout le monde a dit : « Oh ! », avec un éclat de rire. Alors le père Deman a simplement dit (c'est le père Chenu qui me l'a rapporté) : « J'ai été forcé. » Voyez le père Chenu me rapportant tout cela ! Nous avons bien ri...

Quant au père Héris, qui était dogmaticien et métaphysicien, il me disait : « Vous êtes ma béquille, parce qu'il n'y a plus que vous qui y croyez, à la métaphysique ! » Il y avait aussi mon frère, le père Réginald, celui qui est mort pendant la guerre : « Vous êtes mes deux béquilles, vous, parce que vous y croyez. » Ce qui prouve que le père Héris sentait très bien que le climat était déjà miné...

L'erreur du père Chenu est d'avoir, dans son livre, mis l'accent seulement sur la perspective historique – alors que cela, ce n'était pas vraiment lui, ce n'était pas sa pensée profonde. Le père Chenu, je vous l'ai dit, n'a jamais été opposé à la métaphysique; mais il poussait toujours dans le sens de l'histoire, si bien qu'un jour je lui ai dit : « Vous êtes hégélien, mon père, vous mettez l'histoire au même niveau que la métaphysique, sans voir qu'en faisant cela, vous torpillez la métaphysique. » Il a répondu : « Mais je n'ai jamais lu Hegel ! » Alors je lui ai dit : « Vous auriez dû le lire, pour comprendre que c'est très grave. Vous êtes historien, mais vous avez eu une formation thomiste et vous aimez saint Thomas, et jamais vous ne vous opposerez à saint Thomas, et vous voulez qu'il y ait toujours des métaphysiciens au Saulchoir. »

Dans son petit livre, il montrait qu'au fond l'histoire des dogmes était *le* grand cours du Saulchoir et qu'au Saulchoir on se mettait dans cette perspective-là. Alors, que s'est-il passé ? Quand on a su la condamnation au Saulchoir, on a dit : « C'est le père Garrigou qui a fait cela ! » – alors que ce n'était pas du tout lui. Le père Garrigou avait écrit au père Chenu en disant : « C'est très grave, ce que

vous venez de faire, parce que vous vous mettez dans une position qui est tout à fait en dehors de la grande tradition thomiste. » Parce que le père Garrigou avait écrit cela, on a dit : « C'est le père Garrigou. » Mais pas du tout. Un autre père, qui faisait partie de la Province et qui était aussi à Rome, avait envoyé au père Chenu, qu'il aimait beaucoup, une carte que le père Chenu m'a montrée et qui disait : « C'est une imprudence folle, ce que vous venez de faire ! Quand on jette des pierres dans une mare à grenouilles, elles se mettent à coasser ! »

Que s'est-il donc passé ? Un étudiant de la « Grégorienne », à Rome, qui faisait une thèse sur la théologie, a puisé dans le livre du père Chenu des arguments montrant que la théologie, aujourd'hui, devait être une théologie de l'histoire ; et il citait tout le temps le père Chenu. Son directeur de thèse, qui n'était pas d'accord avec lui, a vu sur quoi il s'appuyait. Il est donc allé regarder cette plaquette et c'est lui qui l'a introduite au Saint-Office. Ce n'est pas du tout le père Garrigou ; il a même fait l'inverse : il a défendu jusqu'au bout le père Chenu, parce que c'était un frère. Mais le livre a été introduit au Saint-Office, et le Saint-Office l'a condamné, sans qu'on ait demandé au père Chenu – c'est cela qui a été très douloureux pour lui – de venir se défendre, ce qu'on aurait dû faire (il faut dire que c'était pendant la guerre, où il était difficile de se rendre en Italie). On l'a condamné sur la seule base de son écrit, et en fonction de cet écrit on s'est demandé si le Saulchoir, c'était vraiment cela – d'où la visite au Saulchoir pour voir s'il était encore sain du point de vue doctrinal ou si, de fait, on était dans cette unique perspective historique. C'est ainsi que cela s'est passé.

– *Et qui a fait la visite ?*

– Celui qui avait été nommé pour faire la visite, c'était le père Garrigou. Donc, normalement, cela aurait dû être lui. Il ne faut pas oublier que le père Garrigou était de la Province de Paris, dont le Saulchoir faisait partie ; c'est lui

qui aurait dû venir. Mais il a eu une frousse intense de venir au Saulchoir. Ancien professeur qui était tout de suite parti pour Rome, il a eu très peur et a supplié le père Thomas, qui était alors professeur à Rome, à l'Angélique, de le remplacer. Et le père Thomas a accepté; alors que, je crois, il aurait dû refuser, parce qu'il était lui-même ancien professeur du Saulchoir et que j'étais moi-même professeur au Saulchoir.

– Il était aussi très jeune pour faire cela?

– Oui, mais surtout il était ancien professeur. Vous comprenez, quand on est ancien professeur d'une faculté, on n'y retourne pas pour la juger.

J'ai donc assisté à cette visite canonique, et j'y ai plus qu'assisté : j'étais moi-même visité! J'étais lié au père Thomas que j'aimais beaucoup, et lié au corps professoral dont je faisais partie. J'étais donc dans une situation assez difficile. Quand j'ai vu le climat, je me suis dit : « Si on avait été au Moyen Âge, je ne sais pas ce qu'on aurait fait au père Thomas! » De fait, on ne l'a pas empoisonné, mais... Moi, j'étais dedans et je voyais bien le partage des eaux – car il y avait vraiment une colère au Saulchoir, de recevoir une visite comme cela! Le résultat de la visite, c'est que le père Chenu – c'était fait d'avance – ne pouvait plus être recteur. Alors – nouvelle gaffe –, on a nommé le père Thomas. Peut-on nommer recteur celui qui, ayant été visiteur, a dû condamner son prédécesseur? Cela a été la seconde gaffe, et moi j'étais dedans; je vivais tout cela, aux premières loges.

– Donc votre frère, le père Thomas, a été nommé recteur des études à la place du père Chenu. L'ambiance devait être épouvantable? Beaucoup devaient être hostiles?

– Oui, évidemment. On aimait le père Thomas, affectivement, mais on ne pouvait pas supporter cette nouvelle

situation. Le père Thomas n'aurait-il pas dû refuser? Il devinait bien que sa position était impossible. S'il a accepté cette charge (je le sais, car à ce moment-là il me parlait très librement), c'est vraiment par amour pour le père Chenu et pour le Saulchoir. N'est-ce pas cela qui a été le plus dramatique? Un autre que lui aurait sans doute été beaucoup plus dur. Le père Thomas en était pleinement conscient, et il me l'a dit. Mais sa situation, il faut le reconnaître, était impossible.

– Alors, qu'a-t-on fait du père Chenu à ce moment-là? On l'a empêché d'enseigner?

– Je ne saurais plus dire exactement. Je sais qu'il devait être écarté momentanément. Ce qui est sûr, c'est que c'était une situation très douloureuse pour le père Chenu. Il a beaucoup souffert, il me l'a dit personnellement – car nous sommes toujours restés très liés affectivement.

– Et le Saulchoir est devenu quoi, à partir de ce moment-là?

– Il a continué, mais il avait du plomb dans l'aile! C'est forcé. Grâce à Dieu j'ai été envoyé à Fribourg, en 1945. C'est cela qui m'a sauvé! car vraiment ce n'était pas commode...

Avec le recul de cinquante années, cette nomination à Fribourg prend toute sa signification... J'ai su en effet – toujours par le père Chenu – que, six mois auparavant, l'Institut catholique de Paris avait demandé au Saulchoir un professeur de philosophie. Or il n'y avait que deux « candidats » possibles : le père Dominique Dubarle et moi-même. Le père Deman s'est alors opposé à ce que je sois nommé professeur à l'Institut catholique parce que, selon lui, j'étais trop jeune (j'avais trente-trois ans). Et voilà que six mois plus tard, l'université de Fribourg réclamait à son tour un professeur de philosophie; et le père de

Menasce (qui avait à Fribourg une grande influence) me réclamait particulièrement. C'est ainsi que j'ai été envoyé à Fribourg. Il s'en était fallu de peu que je sois nommé à l'Institut catholique à Paris. La suite des événements en aurait été changée...

Chapitre II

QU'EST-CE QUE LA THÉOLOGIE?

– Dès que nous avez rejoint Fribourg où on vous envoyait, vous avez enseigné la philosophie à l'université. Mais parallèlement, vous avez aussi été théologien. Je vais vous poser une première question : le philosophe n'a-t-il pas étouffé le théologien? Consacrer du temps à la recherche théologique, n'était-ce pas incompatible avec le métier de philosophe?

– Quand on donne des cours de philosophie et de théologie dans la même journée, on voit très bien qu'il y a entre les deux un « changement de vitesse » remarquable. Pour la satisfaction de l'intelligence humaine, les cours de philosophie ont un très grand attrait. Et plus j'avance, plus j'aime la philosophie, et plus je me sens « dedans ». Je veux dire par là qu'on s'aperçoit que quantité de problèmes qui restaient avec des points d'interrogation s'éclairent peu à peu et se simplifient, parce que, « creusant » toujours, on pénètre toujours plus avant, il y a comme un progrès incessant.

La théologie, c'est très grand et cela nous dépasse complètement. On est tout petit devant la théologie, quand on doit l'enseigner! Il y a bien moins de satisfactions personnelles, on est beaucoup plus serviteur de la vérité – on l'est déjà en philosophie, mais on l'est encore beaucoup plus en théologie –, serviteur de la vérité et ser-

viteur de l'Église. En effet, on sent bien qu'on doit, en théologie, rester serviteur de l'Église, autrement on n'est plus un bon théologien. Tandis que le philosophe est serviteur des hommes. Mais être serviteur des hommes, ce n'est pas tout à fait la même chose, parce qu'on a tout de même conscience de sa philosophie, on a conscience de ce qu'on fait; tandis qu'en théologie, on est toujours dépassé! La foi commande toute la théologie. C'est grand, d'être serviteur de la parole de Dieu, de mettre notre intelligence au service de la parole de Dieu et de la foi; c'est très grand. Mais pour notre intelligence humaine et son développement, c'est toujours rude.

Mais pour répondre plus précisément à votre question : notre capital de vie est limité, c'est sûr. Si je veux m'adonner entièrement à la philosophie, surtout aujourd'hui, j'en ai pour toute ma vie. Mais plus j'avance en philosophie, plus je suis profondément croyant; car la philosophie, dans sa recherche, implique de devenir une sagesse (une sagesse acquise), et celle-ci ne peut pas s'opposer à une sagesse supérieure, celle qui provient de la foi. Mais évidemment, notre temps est limité. Si donc je me lance très profondément dans la philosophie, en tant que croyant mettant la philosophie au service de sa foi, je suis théologien; et je crois que plus on est philosophe, plus on est croyant et théologien, si on veut unir les deux. Mais la théologie demande une très grande information, plus que la philosophie. En philosophie, je peux avoir une liberté extraordinaire : certes je m'intéresse à ce que disent les autres philosophes, mais je suis moins immédiatement obligé de les connaître. En théologie, je suis serviteur de l'Église, et donc je dois tenir compte des autres serviteurs de l'Église et de tout ce qui peut se dire. Alors je dirais que si on enseigne la philosophie, on aura une théologie plus pénétrante que si on faisait une théologie uniquement en information, comme quantité de théologiens le font aujourd'hui. Être informé de tout ce qui a été écrit, depuis le début, dans un domaine de théologie morale ou de théologie dogmatique, cela épuise un homme! On risque alors

d'être pris par l'information et de ne plus assez contempler. C'est peut-être là que la philosophie nous aide énormément, parce qu'elle oblige l'intelligence humaine à se mettre dans une attitude de contemplation, à regarder toujours ce qu'il y a de plus grand; et on comprend, alors, que ce qu'il y a de plus grand et de plus nécessaire au théologien, c'est de contempler Dieu, la Réalité suprême. L'information, très bien, c'est nécessaire si on veut écrire, surtout aujourd'hui; mais l'information ne supprimera jamais le regard contemplatif du théologien. Et on verra tout de suite, dans un écrit théologique, si on a affaire à un théologien contemplatif ou à quelqu'un qui est professeur de théologie et dont le seul souci est d'écrire de temps à autre des articles ou livres de théologie, en oubliant que la théologie doit être d'abord vécue de manière très intérieure et très profonde. N'est-ce pas quelque chose qui manque beaucoup aujourd'hui?

– *Oui, peut-être. Mais au fond, c'est quoi, la théologie?*

– Qu'est-ce que la théologie? C'est difficile à préciser, et en même temps c'est très simple. C'est le souci de mettre notre intelligence au service de la parole de Dieu et de la foi, pour essayer d'avoir « l'intelligence de la foi », c'est-à-dire comprendre comment le croyant, qui reçoit un enseignement merveilleux puisqu'il reçoit un enseignement de Dieu, est, en tant que croyant, à l'école de la sagesse divine. Le vrai théologien mettra en pleine lumière la noblesse, la dignité du croyant qui, dans l'Église et par elle, est à l'école de Dieu, à l'école du Christ. Une telle recherche dépasse toutes les autres; elle donne à l'intelligence humaine mise au service de la foi une noblesse, une grandeur qu'elle n'aurait pas autrement, même avec sa sagesse philosophique. La théologie, la *doctrina sacra*, n'a pas seulement (grâce à la foi) une certitude qui dépasse les certitudes de toutes les connaissances humaines : elle a aussi une dignité, une noblesse, qui dépassent ce qu'il y a de plus grand en philosophie.

– La parole de Dieu ne suffit-elle pas? Pourquoi les croyants vont-ils se casser la tête à aller faire de la théologie alors qu'ils ont reçu une parole d'une telle plénitude? Comment, et pour répondre à quel besoin, est née la théologie?

– La théologie est née chez les croyants intelligents qui, en lisant la parole de Dieu, se sont trouvés constamment devant des affirmations qui n'étaient pas contradictoires mais qui *pouvaient* le paraître. Ils ont donc essayé de comprendre comment ces affirmations n'étaient pas en contradiction l'une par rapport à l'autre, mais comment, au contraire, elles aidaient à mieux pénétrer dans le mystère. C'est pour cela que certains Pères de l'Église disent que la théologie consiste, en quelque sorte, à se servir de telle parole de Dieu et de telle autre parole de Dieu comme de silex qu'on frotte l'un contre l'autre pour faire jaillir une lumière. J'aime beaucoup cette image car je crois que la source de la théologie est là, et il faut aller puiser à la source.

On peut faire de la théologie comme beaucoup font de la philosophie, c'est-à-dire en récoltant les opinions des philosophes. On peut récolter les opinions des théologiens, et écrire sur tel ou tel sujet des thèses théologiques procédant ainsi : il y en a tant qui ont dit ceci, tant qui ont dit cela; on va essayer de... C'est très bien, c'est quelquefois utile, mais c'est un succédané de théologie! On fait cela pour des thèses, mais ce n'est pas vraiment là qu'on est théologien. Le théologien, c'est celui qui remonte toujours à la source, qui scrute la parole de Dieu pour toujours mieux la comprendre et y pénétrer davantage. À ce moment-là on retrouve bien ce que disent ces Pères de l'Église : deux paroles qui, apparemment, semblent un peu en contradiction, on les frotte l'une contre l'autre pour que, de là, jaillisse une nouvelle lumière. Si on fait cela, la théologie ne vieillit pas. La théologie est toujours actuelle, comme la parole de Dieu; et l'apport de l'intelligence consiste à essayer de mieux pénétrer la parole de Dieu. Au

fond, dès qu'on est intelligent et qu'on est croyant, on fait de la théologie. On n'est peut-être pas professeur de théologie, mais les professeurs de théologie ne sont pas toujours les meilleurs théologiens! Ils sont ordinairement très érudits, ils ont donc une très grande information. Mais la théologie n'est pas une information! C'est une sagesse, une sagesse acquise, la sagesse du croyant qui veut pénétrer le plus avant possible dans le mystère de la parole de Dieu. Il le fait pour lui et pour les autres. On est théologien de l'Église, et donc on est théologien pour enseigner dans l'Église.

– *Pourquoi dites-vous qu'on est théologien de l'Église?*

– Parce que c'est l'Église qui a reçu le dépôt de la foi, c'est-à-dire tout ce qui nous est transmis par la Révélation divine : la Tradition et la parole de Dieu.

– *Mais n'est-ce pas l'institution ecclésiale qui va aider le chrétien à être plus ou moins théologien?*

– Non, ce n'est pas l'institution ecclésiale qui va permettre d'avoir une intelligence plus grande de la parole de Dieu. Mais j'ai la conviction que l'Église catholique me permet d'être un croyant qui peut aller jusqu'au bout, parce que l'Église catholique me donne une nourriture parfaite, les trois grandes nourritures que sont la parole de Dieu, l'Eucharistie et la volonté du Père. Cela me semble capital. Un catholique devrait être un croyant plénier – ce qui n'empêche certes pas que dans l'Église protestante il y ait des croyants qui soient, eux aussi, de très grands croyants, parce qu'ils sont convaincus, selon leur conscience de croyant, que c'est là qu'ils auront la vraie nourriture...

Je crois que la qualité de la théologie est premièrement une qualité de foi; en second lieu, une qualité d'intelligence; en troisième lieu, une qualité d'information (il y a une graduation). Et le parfait théologien serait celui qui

aurait une foi plénière, qui aurait une intelligence vraiment philosophique, extrêmement poussée, jusqu'à la sagesse philosophique, et une grande information. Mais c'est rare; parce que, très souvent, on est un peu grisé par la recherche, alors on cultive beaucoup son intelligence et on cultive énormément l'information; et comme elle est volumineuse aujourd'hui, on est un peu étouffé par elle et l'intelligence risque fort de ne plus avoir la même pénétration. Et parfois le croyant (qu'est le théologien) en pâtit aussi...

– Vous rappelez souvent ce qu'a demandé le Concile Vatican II : que toute la théologie soit reprise dans la perspective d'une théologie chrétienne de l'économie divine. Qu'est-ce que cela signifie?

– Le Concile, en effet, demande que toutes les parties de la théologie soient « rénovées par un contact plus vivant avec le mystère du Christ et l'histoire du salut [1] ».

La théologie de l'économie divine implique d'abord de reprendre une théologie biblique – je ne dis pas exégèse, mais théologie biblique. Il s'agit là de voir comment, en se révélant, Dieu révèle à l'homme ce qu'il est, et comment, en révélant à l'homme ce qu'il est, Dieu se révèle lui-même. Et de voir aussi comment Dieu nous éduque à découvrir le mystère ultime de son don qui est le don du Fils bien-aimé. Il y a dans cette théologie biblique quelque chose de fondamental qui est représenté par les onze premiers chapitres de la Genèse. Ces onze premiers chapitres jouent vraiment un rôle fondamental; c'est-à-dire que, présents dans la théologie de la première Alliance, ils

1. Voir *Décret sur la formation des prêtres* (28 oct. 1965), paragraphe 16 : « L'Écriture sainte doit être comme l'âme de toute la théologie », et il demande que « la théologie dogmatique soit exposée selon un plan qui propose en premier lieu les thèmes bibliques eux-mêmes (...). Pour mettre en pleine lumière, autant que possible, les mystères du salut, on apprendra à les pénétrer plus à fond et à en percevoir la cohérence, ceci par un travail spéculatif, avec saint Thomas pour maître. (...) De même les autres disciplines théologiques seront rénovées par un contact plus vivant avec le mystère du Christ et l'histoire du salut ».

demeurent présents pour la théologie de l'Alliance nouvelle.

Ces onze premiers chapitres de la Genèse ont donc quelque chose de particulier.

– *Pourquoi?*

– Parce qu'ils nous montrent l'intention profonde du Dieu Créateur. C'est d'abord tout le mystère de la création qui nous est montré, et selon deux versions. De fait, il y a dans l'Écriture des doublets, où les exégètes essaient de voir les sources différentes; mais je crois qu'il faut plutôt regarder la finalité. Si on croit que la Bible est un livre dont l'auteur principal est l'Esprit Saint, on doit comprendre que, s'il y a des textes parallèles, c'est parce que, du point de vue de la finalité, ces textes nous disent quelque chose de différent.

Quand il s'agit des deux récits parallèles de la création, c'est manifeste. Le premier texte nous montre l'ordre de la sagesse de Dieu dans la création. La première chose que Dieu crée, c'est la lumière. N'est-ce pas la lumière qui fait l'unité de tout notre monde physique? Là, saint Thomas et Teilhard de Chardin sont d'accord : il y a donc des chances qu'il y ait quelque chose de profond! Et c'est bien ce qui nous est dit en premier lieu : « Dieu dit : " Que la lumière soit! " et la lumière fut. » Ensuite, on voit Dieu créer successivement les réalités, selon une succession ordonnée comme une semaine. Une semaine prise tout à fait symboliquement, bien sûr; mais c'est le symbolisme de l'ordre du temps, et l'ordre du temps est pour nous l'ordre le plus fondamental, l'ordre premier. Quand on commence à perdre cet ordre du temps (par rapport au présent il y a le passé et le futur), cela prouve que quelque chose ne va plus très bien! Le sixième jour, on voit qu'il y a comme un arrêt, comme une réflexion de Dieu en lui-même : « Faisons l'homme à notre image [2]. » Et on assiste

2. Gn 1, 26.

à la création de l'homme et de la femme, où Dieu crée l'homme et la femme « à son image et à sa ressemblance ».

Il est important de voir que le terme ultime de la création, c'est l'homme et la femme. Ce premier récit, qui est très ordonné, a la faveur des partisans de l'évolution, puisque, d'une certaine manière, on nous montre comme une sorte d'évolution, de la lumière à Adam. C'est assez impressionnant. Et Adam et Ève sont créés simultanément pour nous montrer que tous les deux sont créés à l'image et à la ressemblance de Dieu.

– *Et le second récit?*

– Il est tout à fait différent. Il a une autre source et surtout il a, je crois, une autre finalité. Il veut nous montrer la hâte de Dieu. Dieu crée dans une lumière de sagesse (premier récit) et il nous crée par pur amour. Je crois que le second récit veut nous faire comprendre que Dieu crée l'homme et la femme par pur amour, et que toute la création est une œuvre d'amour – la hâte vient toujours de l'amour. Et on voit que dès qu'il y a de l'argile, c'est-à-dire de la terre et de l'eau, il y a ce geste de Dieu qui façonne le corps de l'homme. Le premier récit, c'est la parole, et le second, c'est le geste. Dans ce second récit, Dieu crée en premier lieu l'homme. Il façonne son corps comme un potier, à partir de l'argile – « Adam », la terre rouge –, et il lui insuffle dans les narines un souffle de vie [3]. On voit donc la formation du corps et Dieu qui insuffle l'âme, puis l'unité : l'homme. Et pour l'homme Dieu fait un Éden, un jardin merveilleux ; mais l'homme n'est pas satisfait de ce jardin. Devant cela Dieu réfléchit : « Il n'est pas bon que l'homme soit seul [4]. » Et à partir de là, pour l'homme, Dieu crée la femme, en jetant l'homme dans une torpeur. Il ne lui demande pas conseil : c'est lui-même qui veut donner à l'homme une compagne. Tout ce qu'il avait fait précédemment, toute cette variété étonnante d'animaux,

3. Gn 2, 7.
4. Gn 2, 18.

de plantes, ne pouvait pas satisfaire l'homme. Il faut donc lui donner une compagne qui soit son complément, son achèvement.

Nous voyons alors là un autre geste symbolique de Dieu, le geste du chirurgien – mais un chirurgien qui crée! C'est très intéressant, de voir que les analogies par rapport à la création sont d'ordre artistique. Cela me semble très significatif : on ne peut s'approcher de la création qu'en prenant les analogies de l'art; et peut-être s'est-on engagé sur de fausses pistes quand on a cherché du côté de la science. En effet, la science comme telle ne peut rien nous dire de ce premier moment de la création, tandis que l'art, qui implique une inspiration – laquelle est toujours quelque chose de nouveau –, peut nous aider à comprendre ce premier moment.

Ce qui est net, en tout cas, c'est que l'Esprit Saint nous donne ces deux récits : l'un qui met en pleine lumière l'ordre de la sagesse de Dieu, et l'autre qui nous manifeste avant tout la gratuité de l'amour. Ces deux récits constituent deux grandes analogies dont l'une repose avant tout sur l'œuvre artistique, alors que l'autre nous manifeste avant tout les grandes exigences d'une œuvre d'amour, pour nous montrer que le Créateur fait œuvre de sagesse et œuvre d'amour, et d'amour gratuit. Des deux côtés, on voit que l'homme est le chef-d'œuvre de Dieu, mais dans le second récit il est précisé que la femme est la benjamine et que l'homme est premier. Alors, si on est attentif à cette sorte de loi qui nous est donnée à travers toute l'Écriture, à savoir que c'est toujours le benjamin qui est le plus aimé, on peut dire qu'il y a comme une tendresse particulière de Dieu dans la création de la femme : elle est la benjamine et c'est en elle que le Dieu Créateur, regardé ici comme créant à partir de son amour, va cacher son secret ultime, dernier. C'est l'achèvement de la création. Ce n'est pas seulement l'achèvement de l'homme, c'est l'achèvement du chef-d'œuvre de Dieu. Dieu ne s'est pas reposé après avoir créé l'homme : il ne se repose qu'après avoir créé la

femme, ce qui est très significatif, car l'artiste se repose après avoir réalisé son chef-d'œuvre. Il y a là quelque chose qui me semble très important pour toute la théologie de l'homme et de la femme.

– Le premier récit dit que l'homme est créé à l'image de Dieu et à sa ressemblance; qu'est-ce que cela veut dire?

– Les Pères de l'Église ont été très frappés de cela et ont essayé de comprendre ce que cela signifiait. Si on est attentif au texte de l'Écriture on voit bien, à travers ce langage symbolique, qu'être créé à l'image de Dieu implique comme trois grandes dimensions : l'homme doit dominer l'univers (ce que les théologiens ont appelé le *dominium*), il doit connaître cet univers, il doit aimer; et pour qu'il aime pleinement, Dieu lui donne la femme. Car l'homme ne peut aimer parfaitement rien de ce qui lui est inférieur : on ne peut aimer parfaitement qu'un bien qui nous transcende et qui, par le fait même, nous attire. Un bien inférieur à nous est incapable de susciter en nous un amour parfait, il est surtout incapable de recevoir cet amour puisqu'il est inférieur à nous.

On peut donc dire que l'image de Dieu implique ces trois dimensions. L'homme est à l'image de Dieu parce qu'il doit dominer l'univers : c'est toute la théologie de l'homme en tant qu'il est le roi de l'univers; il le domine pour son bien, pour achever l'œuvre de Dieu. C'est aussi très beau de voir cela : Dieu n'a pas voulu que l'univers soit absolument parfait, de sorte que l'homme ne fasse que l'habiter, comme quand on vous donne une maison absolument achevée et qu'on vous dit : « Habitez-la! » On ne l'aime jamais parfaitement; on aime bien une maison qu'on peut achever, continuer, parce qu'on y met sa trace. Dieu a voulu que l'univers ne soit pas parfait pour que l'homme puisse l'achever. C'est le grand sens de l'activité artistique : achever l'œuvre de Dieu. Et c'est le premier

commandement donné à l'homme : dominez l'univers [5], achevez-le.

Vient ensuite la connaissance, l'intelligence : nommer, donner à tout sa signification [6]. L'homme doit connaître cet univers qui est son milieu, que Dieu met à son service pour lui permettre de s'épanouir. Enfin, troisième dimension : l'homme est fait pour aimer, et aimer parfaitement. C'est pour cela que Dieu lui donne Ève, la femme. « Os de mes os et chair de ma chair [7] », voilà ce que dit Adam dès que Dieu lui présente Ève, ce qui montre la joie de son cœur. Et les Pères de l'Église ont souligné que la femme était créée à partir de la côte de l'homme : langage symbolique, pour nous faire comprendre que la femme n'est ni la servante de l'homme, ni celle qui doit compléter d'une certaine manière son intelligence, mais qu'elle est avant tout donnée à l'homme pour lui apprendre à aimer. Elle est celle qui complète toute l'affectivité de l'homme, son affectivité spirituelle et son affectivité sensible. Elle est donnée avant tout pour cela, pour que ce soit à travers elle que l'homme puisse connaître cet épanouissement ultime, celui de son cœur.

Si je veux comprendre parfaitement l'ordre qui existe entre ces trois dimensions, je dois regarder ce qui se passe après cette création, au terme de laquelle Dieu se repose. Ce repos est symbolique, évidemment : Dieu n'a pas besoin de se reposer puisque la création n'est pas pour lui un travail laborieux, mais une réalisation à partir de sa contemplation. S'il nous est dit que Dieu se repose, c'est pour que nous comprenions que Dieu laisse l'homme libre – il le laisse donc à lui-même. Et qu'est-ce qui est montré? Dès que Dieu se repose, quelle est la première initiative de l'homme et de la femme? C'est le premier dialogue de la femme avec le serpent – comme si le dialogue de la femme avec l'homme n'était pas suffisant. C'est très curieux : il y a une faille. La femme a la possibilité d'exer-

5. Cf. Gn 1, 28; 2, 15.
6. Cf. Gn 2, 19-20.
7. Gn 2, 23.

cer son intelligence en dehors de l'amour, en dehors de cet amour à l'égard de l'homme que Dieu lui a donné. Elle se laisse prendre par sa curiosité. Quelqu'un l'interroge, et il y a le symbolisme de ce troisième personnage dont on n'a pas encore parlé mais dont on comprendra vite ce qu'il est, ce troisième personnage qui va tout de suite auprès de la femme et l'interroge avec la ruse du serpent. C'est la première tentation. Il faudrait aujourd'hui – cela fait partie de la théologie de l'économie divine – faire la théologie des tentations. Cela m'impressionne beaucoup. La théologie des tentations nous donnerait une vision extrêmement profonde de la psychologie, non pas une psychologie « rase-mottes », horizontale, mais une psychologie qui va beaucoup plus loin.

– Au fond, la femme intrigue le serpent?

– Oui, le serpent est plus intrigué par elle que par l'homme! Il veut savoir ce qu'il y a en elle, quels sont ses désirs profonds, et il veut l'orienter vers autre chose que sa vraie finalité. La tentation qui vient du démon n'est pas la même chose que l'épreuve – nous reviendrons là-dessus. La tentation, ici, c'est le démon qui veut lui-même diriger la femme, l'orienter, faire que la femme, au lieu d'être docile au souffle de Dieu qui est en elle, s'en aille dans des sentiers qui deviennent dangereux. Sa curiosité la conduit vers des pâturages dangereux. Ce qui est sûr, c'est que nous assistons là à la première tentation, qui se fait par l'interrogation. Interroger quelqu'un, n'est-ce pas la manière la plus humble de l'enseigner? Le démon prend cette astuce, non pas parce qu'il est humble, mais parce qu'il veut pénétrer dans le cœur de la femme et savoir qui elle est. Et il l'interroge tout de suite sur ce qui, en elle, est le plus vulnérable : Dieu a exercé son autorité sur la femme en lui donnant une défense : « Tu ne mangeras pas de *tel* arbre [8]. » Et le démon universalise tout de suite : « Est-ce vrai, que tu ne peux manger du fruit d'aucun

8. Cf. Gn 2, 16.

arbre du jardin[9]? » La femme réplique tout de suite : « Non, ce n'est pas vrai, ce n'est pas cela : il s'agit d'un seul arbre. » Elle livre le secret, le lien qu'elle avait avec Dieu dans l'obéissance. C'est très curieux : c'est par rapport à l'obéissance, tout de suite, que le démon va pénétrer dans le cœur de la femme, parce qu'elle va livrer au démon ce secret de cette première petite communauté. Une fois qu'elle a livré ce secret, elle n'a plus aucune force. Le démon a pénétré et va lui donner la première herméneutique de la parole de Dieu. Le démon est en effet le premier à donner une herméneutique de la parole de Dieu! Et cette herméneutique consiste à montrer que la femme n'a rien compris du tout, que dans sa foi elle est naïve, que ce n'est pas du tout comme cela qu'on doit interpréter la parole de Dieu : elle doit (insinue le serpent) mettre son intelligence au service de la parole de Dieu pour essayer de comprendre que Dieu veut la maintenir en tutelle, alors qu'elle devrait découvrir ce qu'il y a de plus profond en elle, son autonomie, et rechercher par elle-même, indépendamment de Dieu, la vérité qui est pour elle.

Il y a là quelque chose d'extrêmement intéressant et important : la manière dont le démon s'introduit dans cette première communauté, et la manière dont la femme, ayant livré le secret, a perdu toute sa force. Il y a chez Sartre un passage très intéressant qui peut éclairer cela. Dans *Morts sans sépulture*, Sartre dit que pendant la dernière guerre, lorsqu'on prenait ceux qui étaient dans le maquis et qu'on les torturait pour qu'ils livrent leurs secrets, ces hommes, dès qu'ils avaient livré leurs secrets, perdaient toute force de résistance. Le secret noue et fortifie. Un secret, c'est un nœud affectif qui nous lie à la personne qui nous l'a confié. Livrer le secret de l'ami, c'est d'abord une trahison; et dès qu'on trahit on perd toute force, toute force affective, et on n'a plus aucune capacité de cheminer seul; alors on se met immédiatement au service de celui à qui on a livré le secret.

9. Gn 3, 1.

Cette première faute nous fait comprendre que l'orgueil, ce désir d'autonomie absolue, de se conduire soi-même, de connaître le bien et le mal à sa propre mesure, fait que l'intelligence n'est plus au service de l'amour. C'est extrêmement significatif. Le démon ne peut pas créer un nouveau chef-d'œuvre, mais il peut abîmer l'ordre de la sagesse de Dieu qui est au plus intime de l'image de Dieu, et faire que l'intelligence, au lieu d'être au service de l'amour, se replie sur elle-même pour que l'homme acquière une autonomie parfaite. C'est la première faute.

– *Et quelle est la seconde?*

– Elle est liée à la première; mais ce ne sera plus une faute d'orgueil, ce sera une faute de jalousie, et de jalousie religieuse : celle de Caïn à l'égard d'Abel. Et cette jalousie va conduire au fratricide : Caïn va tuer Abel [10] par jalousie – il ne peut pas supporter qu'Abel, le benjamin, semble relié à Dieu plus immédiatement que lui. Dans le sacrifice qu'il offre, Abel semble être entièrement saisi par la présence de Dieu, alors que Caïn, lui, fait les mêmes gestes mais d'une manière toute matérielle. Il louche : un œil sur Dieu, un œil sur Abel. C'est à l'intérieur même de cette liturgie, qui n'est plus réalisée comme jaillissant du cœur mais d'une manière tout extérieure, que va s'introduire la division entre les frères; elle s'introduit par la jalousie, une jalousie religieuse et fraternelle qui conduit à l'homicide.

Troisième faute : l'iniquité généralisée. L'homme n'a plus aucun respect de l'homme, parce qu'il ne regarde plus dans l'homme l'image de Dieu. Et cette iniquité généralisée appelle une punition généralisée : le déluge. Dieu a un dégoût de l'homme [11]. Le démon est arrivé à faire que Dieu ait un dégoût de l'homme, parce que l'homme ne

10. Gn 4, 8.
11. Gn 6, 6 : « Yavhé se repentit d'avoir fait l'homme sur la terre et il s'affligea dans son cœur. »

s'occupe plus du tout de ce qu'il y a en lui de plus grand et de plus digne : il n'y a plus qu'une rivalité et une iniquité généralisée. Dieu fait donc le déluge; mais tout est repris avec Noé, grâce à l'arche que Dieu lui a demandé de construire. Noé est comme un nouvel Adam, il y a une reprise de toute l'humanité à travers lui à la fin du déluge, une alliance de miséricorde avec Dieu.

Mais les descendants de Noé, très vite, vont se diviser : les uns auront le respect de leur père, au moment même où celui-ci, dans une expérience malheureuse, s'enivre, et les autres ne le respecteront pas. Noé s'enivre sans être coupable, car il n'a pas l'expérience (c'est la première fois que, dans l'Écriture, on parle du vin). Et parmi ses fils, les uns profitent de l'enivrement de leur père pour s'approcher de lui et être témoins de sa nudité, tandis que les autres, au contraire, respectent leur père jusque-là [12]. C'est à l'intérieur de la paternité qu'on voit cette dualité. Il y aurait beaucoup à dire là-dessus pour essayer de comprendre ce qu'est la nudité du père. N'exprime-t-elle pas symboliquement la fragilité, la vulnérabilité, la précarité du père? Le père est comme un autre homme, il peut avoir ses défauts; et si on veut ne regarder que ses défauts ou les regarder en premier lieu, on ne peut plus atteindre le père. Alors que si on aime le père, on garde le lien avec lui, même s'il a des faiblesses. Ce qui est sûr, c'est qu'on voit là une séparation dans l'humanité.

Tout s'achève dans la faute collective de l'humanité : un orgueil collectif. Il y a eu un orgueil personnel : Adam et Ève; et il y a un orgueil collectif : la tour de Babel. La descendance de Noé, qui est divisée, va s'unir dans un orgueil collectif pour construire une tour qui va atteindre le ciel [13]. L'homme va découvrir par là son autonomie parfaite : il n'aura plus besoin de Dieu, puisque cette tour atteindra le ciel et que c'est lui-même qui l'aura faite. Tout cela, en fait, se termine par la division des hommes entre eux. Le fruit de cet orgueil, c'est que l'homme ne

12. Gn 9, 22-23.
13. Gn 11 4

comprend plus l'homme : la division des langues exprime symboliquement que l'homme ne comprend plus l'homme.

Ces quatre moments, ces quatre fautes successives, constituent comme une petite maquette du gouvernement de Dieu sur l'humanité, un gouvernement qui s'exerce par le point de vue de la faute, en réponse à une révolte par rapport à Dieu. Cela nous aide à comprendre la tactique du démon : comment le démon veut détourner l'homme de son alliance avec Dieu, et comment il veut supprimer l'ordre que Dieu veut dans cette image de lui-même qu'il a mise en l'homme : *dominium*, intelligence et amour. Selon l'ordre de la sagesse de Dieu, tout pouvoir que l'homme possède, toute autorité que l'homme possède, doit lui permettre d'aller plus loin dans la connaissance ; et la connaissance intellectuelle doit être ordonnée à l'amour. La tactique du démon est au contraire de faire que l'homme ne cherche plus à aimer, que par orgueil il exalte son intelligence et se coupe de son frère. Par orgueil il ne cherche qu'une seule chose : dominer. Et on voit comment l'orgueil conduit à mettre l'intelligence au service du pouvoir, de la puissance.

Ces onze premiers chapitres de la Genèse me semblent être quelque chose de fondamental pour une théologie de l'économie divine, montrant d'abord la création, puis la liberté que Dieu laisse à l'homme, et comment celui-ci, livré à lui-même, oublie progressivement son lien avec Dieu et cherche à retourner au paradis terrestre. De fait, il ne peut plus y retourner : Dieu a posté l'ange à la porte de l'Éden pour bien nous montrer qu'on ne peut pas y retourner. Mais l'homme a une nostalgie profonde de retourner au paradis terrestre, et d'y retourner par lui-même malgré la défense de Dieu. Sans tenir compte de cette défense il veut y retourner par lui-même, et collectivement ! La tour de Babel symbolise justement ce retour orgueilleux de l'homme qui veut par lui-même atteindre le ciel, et donc acquérir son autonomie parfaite, en dehors de Dieu.

– *Mais ce langage de l'Écriture est symbolique?*

– Oui, bien sûr, mais d'un symbolisme divin, c'est-à-dire un symbolisme qui n'est pas purement poétique, qui exprime quelque chose de réel et de fondamental dans le cœur de l'homme. Il est évident que c'est symbolique. Il ne faut surtout pas prendre cela comme si cela exprimait le *comment*! Le *comment* reste caché. Ce qu'on voit, c'est le geste créateur de Dieu, l'homme tenté, et comment le démon s'introduit pour mettre un désordre. Ce n'est pas plus que cela; mais c'est fondamental.

À partir d'Abraham on entre dans l'histoire. Tandis qu'avant, encore une fois, c'est fondamental – j'allais presque dire : c'est métaphysique. C'est radical, c'est toujours vrai, et c'est vrai pour chacun d'entre nous. C'est l'histoire de tout homme, fondamentalement, vue du côté du péché et non pas du côté de l'amour, de la miséricorde. C'est très curieux; c'est l'aspect négatif qui est premier. L'aspect positif sera donné au terme, dans l'Apocalypse. L'Apocalypse se termine dans la Jérusalem céleste [14], donc dans la grande victoire de l'amour; tandis que là, au contraire, c'est très nettement l'aspect négatif, pour bien faire comprendre que quand l'homme pèche, c'est toujours la négation qui est première. Cette négation est cachée par l'exaltation de soi; l'exaltation de soi cache ce qu'il y a de négatif dans le péché. C'est une sorte de théologie du péché qui nous est donnée là au point de départ, et qui est fondamentale.

À partir du moment où on entre dans l'histoire, on va voir Dieu reprendre l'homme par la foi. Il commence par reprendre le cœur des pères : Abraham, Isaac, Jacob. C'est une alliance d'amour, gratuite, impliquant une promesse.

Cette promesse avait du reste été annoncée dès le point de départ, d'une manière symbolique, puisque, aussitôt

14. Ap 21.

après la première faute, Dieu promet un Sauveur [15]. Donc, au-delà de la négation, l'aide de Dieu est promise. Mais c'est l'aide de Dieu qui est positive; l'homme, laissé à lui-même, aboutit à l'impasse de la tour de Babel. Cependant il y a toujours la promesse, et elle commence à se réaliser avec Abraham. Dieu reprend ce qu'il y a de plus secret dans l'homme : son cœur de père, par où il est le plus profondément à l'image de Dieu.

Le peuple d'Israël a ainsi commencé par une alliance avec les pères, pour bien faire comprendre que ce qu'il y a de plus profond dans la Révélation, c'est le lien de l'homme, dans la foi, avec Dieu-Père, au sens très fort et très profond. Il y a trois alliances successives : Abraham, c'est le père par excellence, il est père et grand-père; Isaac, c'est celui qui est fils et père; et Jacob, c'est la source de toute fécondité : les douze tribus sortent de lui. Il est le cadet choisi par prédilection. D'une certaine manière, il n'a aucun droit à la bénédiction d'Isaac; s'il la reçoit, c'est parce que l'aîné s'est mis en dehors et que la mère, Rébecca, est là pour le rappeler.

Il faudrait faire là une théologie du père, qui serait importante parce que ces pères sont comme une préfiguration du mystère de Dieu dans sa paternité. Il faudrait voir comment le Fils fait comprendre ce qu'est le Père, et comment l'Esprit Saint fait comprendre ce qu'est le Père. Isaac et Jacob sont relatifs à Abraham, toujours. Yahvé est le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob. C'est très fort, cela : le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob, c'est le Dieu des pères, parce que c'est le Dieu-Père.

L'alliance se fait ensuite avec Moïse. Moïse, c'est le législateur. Moïse n'est pas premièrement père. Les enfants de Moïse, l'épouse de Moïse restent très cachés. Ce qui importe, c'est la sanctification de l'intelligence

15. Gn 3, 15 (« Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta descendance et sa descendance : celle-ci t'écrasera la tête... »). Ce verset a été appelé le « Protévangile », la « première Bonne Nouvelle ». Là où l'hébreu mettait « lignage », suivi d'un démonstratif neutre, la Septante, voyant là le Messie, met un masculin; quant à la Vulgate latine, elle y mettra un féminin (désignant la Vierge Marie) : *Ipsa conteret caput tuum.*

dans le législateur. Cette sanctification de l'intelligence ne va pas jusqu'au bout, alors que les pères avaient pu être ensevelis dans le même lieu [16] parce que jusqu'au bout il y avait eu fidélité. Dans la vie de Moïse, c'est différent; il y a une histoire très curieuse, une épreuve. Ce n'est plus une tentation, c'est une épreuve. C'est Dieu qui éprouve Moïse – et Moïse ne va pas jusqu'au bout de la fidélité. C'est pourquoi il n'entrera pas dans la terre promise, à cause de ce qui s'est passé à Mériba [17].

Ensuite il y a les Juges. Là encore, on voit combien il est difficile de sanctifier l'intelligence! Et lorsqu'il s'agit des rois, cela se termine très mal. Comme il est difficile de sanctifier non seulement l'intelligence, mais encore l'autorité! Je crois qu'il y a là quelque chose de très important à souligner, du point de vue de la théologie de l'économie divine : Dieu donne la Loi pour éduquer par Moïse, par le législateur – par lui, c'est Dieu qui éduque. Puis Dieu envoie des prophètes, qui sont comme des dons gratuits et des annonces mystérieuses de l'action de l'Esprit Saint, du souffle de Dieu. Tous sont pris par l'Esprit de Dieu. Constamment il y aura ces trois aspects : la Loi, avec les prêtres, la royauté, et les prophètes. Dieu conduit ainsi son peuple, à travers des histoires très diverses mais qui toutes nous aident à comprendre le mystère de Dieu-Père qui veut conduire son peuple pour le préparer, à travers la Loi, à travers les rois et surtout à travers les prophètes, au don de son Fils. On peut dire que d'Osée au Cantique des Cantiques on découvrira ce qu'il y a de plus secret dans cette alliance : l'amour de tendresse de Dieu pour son peuple. Il est l'Époux, il est le Père. Mais c'est quelque chose qui demeure secret, qui demeure caché, intime.

– On aurait donc là, pour vous, la première dimension d'une théologie de l'économie divine: la théologie biblique?

16. Voir Gn 49, 29-31.
17. Voir Nb 20, 12; Dt 34, 4.

– Oui. Et tout va être repris par le Christ. En ce sens on peut dire que Noé est une préfiguration; du reste, les Pères de l'Église n'ont pas hésité à le dire. Tout est repris par le Christ, le nouvel Adam. C'est là qu'on peut, pour mieux comprendre le Prologue de saint Jean, le voir en parallèle avec les onze premiers chapitres de la Genèse. Et ce parallélisme est très intéressant, parce qu'on voit bien les moments successifs : la création, les fautes. Mais tout s'achève dans une miséricorde ultime qui nous sera révélée au terme, à la fin, dans l'Apocalypse : les noces de l'Église, de la Jérusalem céleste. On ne dit pas « l'Église », on dit : « la Jérusalem », pour unir l'Ancien Testament au Nouveau. Et cela se termine par les noces de la Jérusalem céleste. Dieu a conduit Pierre à Rome, l'Église s'est développée à partir de Rome, à partir de notre petite Europe. C'est très mystérieux, ce passage de Jérusalem à Rome, et l'Apocalypse ne parle pas de Rome. Non pas que Jean soit en opposition à l'égard de Pierre! Non. L'Apocalypse parle de la Jérusalem céleste pour bien montrer l'unité ultime, dans la gloire, entre la première Alliance et la seconde. Tout s'achève dans la gloire, c'est-à-dire dans la victoire de l'amour.

Je crois qu'il y a là quelque chose de très important pour nous : reprendre toute la théologie, selon ses diverses dimensions, dans la lumière de Jésus, dans la lumière de l'Évangile, dans la lumière de saint Paul. Voir l'Église comme un grand vivant. Et pour bien réaliser cette théologie de l'économie divine, il est nécessaire que soit toujours en acte chez le théologien cette théologie que saint Thomas appelle « scientifique », qui s'efforce de contempler le mystère de Dieu en lui-même, en sa propre nature, et le mystère de Dieu dans sa fécondité propre (la Trinité), qui cherche à saisir les liens de nécessité voulus par Dieu entre le Sauveur (mystère de l'Incarnation rédemptrice) et l'homme *pécheur*; et à préciser progressivement, aussi rigoureusement que possible, les liens qui existent entre le Créateur et l'*homme* en sa nature propre – l'homme,

image de Dieu, ne pouvant trouver son véritable bonheur qu'en Dieu. Cela revient à étudier de plus en plus profondément *ce qu'est* l'homme, sa capacité radicale d'être sauvé par la miséricorde de son Père. On peut dire que la théologie scientifique est à l'ensemble de la théologie ce que la philosophie théorétique dans son ultime moment, c'est-à-dire la philosophie première, est aux autres parties de la philosophie. La théologie de l'économie divine, assumant toute la philosophie pratique, nous permet de comprendre la croissance de l'homme dans sa vie divine, qui assume tout l'humain en lui.

Au-delà de la Loi il y a le don du Fils, et la manière dont les hommes vont vivre de ce don, autrement dit le mystère de l'Église avec toutes les luttes – car les conséquences du péché demeurent. Pour bien comprendre cette théologie de l'économie divine, il faut comprendre que, lorsque Adam et Ève sont chassés du paradis terrestre, ce symbolisme montre qu'il n'y a plus d'Éden, plus de paradis terrestre, que le bonheur de l'homme ne peut plus être sur cette terre. La première Alliance, tout à fait fondamentale (ce que les théologiens appellent la grâce de justice originelle), disparaît, et l'homme, puisqu'il est lié à Adam, est lié dès sa naissance au péché, d'une façon très mystérieuse – ce qu'on appelle en théologie le péché originel, qui reste quelque chose de très obscur, de très mystérieux. On pourrait presque dire qu'aujourd'hui, pour les théologiens, c'est la pierre d'achoppement, tellement il est difficile d'essayer, dans une lumière de sagesse divine et de théologie de l'économie divine, de faire comprendre cette volonté de Dieu. La conséquence du péché originel, c'est que l'homme est voué à la mort, même s'il est racheté par le Christ. La Rédemption a eu lieu, mais la conséquence du péché reste : la mort, et avec elle la souffrance, l'angoisse, les luttes internes, tout le drame que l'homme porte en lui. Il y a en lui une corruptibilité et une semence d'incorruptibilité. Il y a en lui une « semence de gloire » et en même temps il est saisi par ce qu'on appelle les « concupiscences ».

– *Qu'entendez-vous par là?*

– Les trois concupiscences dont parle la première Épître de saint Jean [18] (on traduit maintenant par « convoitises ») : la concupiscence de la chair, la concupiscence des yeux (la vanité) et l'orgueil de la vie. Ces trois concupiscences, l'homme les porte en lui. La lutte n'est pas seulement externe, elle est interne. Cependant la grâce de Dieu est donnée.

Relié à Adam, l'homme porte en lui les conséquences de la faute première, ce déséquilibre fondamental qui se réalise à partir de la faute d'orgueil initiale. La faute d'Adam et Ève a une répercussion sur toute leur descendance, et c'est à cause de ce péché originel que Dieu, dans sa sagesse, va vouloir venir sauver les hommes. Ce salut promis dès le point de départ, et réannoncé constamment par les prophètes, ce salut va se réaliser de cette manière si mystérieuse : Dieu envoie son Fils – mystère de l'Incarnation – pour qu'il soit l'un des nôtres. Et il est demandé à Marie, la fille de Sion, la fleur d'Israël, celle qui est au terme de toute la grande attente, d'être la mère du Fils du Très-Haut [19]. Cette alliance va donc être maternelle, en Marie. Sous l'action de la toute-puissance de Dieu et de l'amour de l'Esprit Saint, le mystère de la formation du corps du Christ va se réaliser en Marie qui est et demeure vierge. Il faut que le mystère de l'Incarnation soit enraciné dans l'homme. C'est pour cela qu'il y a ce mystère de maternité divine, pour que Jésus soit fils de la femme [20], pour qu'il soit, comme il le dira lui-même, « le fils de l'homme » [21], pour qu'il soit parfaitement l'un de nous, pour qu'il assume toutes les étapes de la vie de l'homme (du premier instant de la conception jusqu'à l'âge de sa mort, tout est assumé). Jésus vient en premier lieu pour sauver l'homme de la faute originelle, de cette faute de nature qui est quelque chose qui nous dépasse tous. Jésus

18. 1 Jn 2, 16.
19. Lc 1, 32.
20. Ga 4, 4.
21. Environ 80 fois dans les Évangiles.

vient pour nous sauver de ce qui nous lie fondamentalement, radicalement, à la faute d'Adam et Ève. Il porte sur lui toutes les conséquences du péché, pour être notre Rédempteur. C'est à la Croix que Jésus est Sauveur, pour nous montrer à la fois son amour et la gravité de la faute; pour que, de fait, la miséricorde de Dieu assume la justice dans ce qu'elle a de plus rigoureux, de plus fort. Et c'est, comme dit le Psaume, la miséricorde qui embrasse la justice [22] : Dieu, dans sa miséricorde, veut que la justice s'exerce à travers l'holocauste du Christ, et que la miséricorde, elle, puisse nous montrer que l'amour est victorieux de toutes les conséquences du péché.

C'est dans cette lumière que nous pouvons saisir comment cette théologie de l'économie divine réclame une théologie dite scientifique, qui nous fait toujours revenir au mystère de Dieu, au mystère de l'homme, aux relations de l'homme et de la grâce, pour essayer de comprendre ce qu'est le péché – ce que saint Thomas a fait d'une manière si étonnante.

Enfin, je crois que toute la théologie doit se terminer dans une théologie mystique. Toute la théologie s'achève dans un regard de sagesse; et pour le croyant, la sagesse, c'est que Dieu est amour [23]. Tout doit être repris dans cette perspective, dans cette réalité de l'amour divin. En théologie scientifique, on essaie de saisir l'intelligibilité de la parole de Dieu, de la Révélation, de la Tradition. En théologie de l'économie divine, on essaie de comprendre comment Dieu nous éduque et nous amène au mystère de Jésus. En théologie de l'Église, de ce vivant qu'est l'Église, on essaie de comprendre comment, progressivement, le Bon Pasteur [24] nous fait découvrir les « gras pâturages [25] ». En théologie mystique, on doit découvrir ce qu'il y a de plus intime dans le mystère de la Très Sainte Trinité, l'amour fécond du Père pour le Fils, l'amour du

22. Cf. Ps 84, 11 selon la Vulgate, et le commentaire qu'en fait saint Thomas dans la *Somme* : I, q. 21, a. 2.
23. 1 Jn 4, 8.
24. Cf. Jn 10.
25. Éz 34, 14-18; Ps 22, 2.

Fils pour le Père, et l'amour du Père et du Fils pour l'Esprit Saint. Et comment Jésus, à travers son cœur, à travers tout son enseignement, à travers tous ses gestes, nous transmet cet amour.

Cet amour, il nous le communique à travers Marie et par elle; c'est donc à travers et dans le mystère de Marie que nous pouvons découvrir tout cet amour de Jésus. La théologie mystique essaie de préciser l'ordre de la sagesse de Dieu dans l'amour et à travers l'amour. C'est l'*ordo caritatis* dont parle saint Thomas à propos de la charité fraternelle [26], mais qui est pris alors d'une façon plénière – non pas seulement par rapport à la charité fraternelle, mais par rapport à toute notre vie. Si je suis enfant de Dieu ma vie doit être une vie d'amour, puisque Dieu est amour. La théologie mystique reprend tout dans cette lumière ultime de l'amour, avec, à l'intérieur de l'amour, les différentes « demeures » de Dieu [27].

Il y a diverses façons de comprendre l'ordre de la théologie mystique. On peut structurer toute la théologie mystique à partir de la grande révélation de l'amour qui se fait pour nous à la Croix et montrer comment, à partir de la Croix, on peut saisir cette révélation de l'amour; comment Marie nous y conduit, comment l'Église nous y conduit au milieu des luttes, et comment, en définitive, cette conversion constante à l'amour (que nous devons réaliser en nous) va nous conduire vers le mystère même du Père, du Fils et de l'Esprit Saint, et nous y plonger. On peut aussi développer une théologie mystique à partir de l'Évangile de saint Jean, qui est l'ultime révélation, et comprendre comment cet Évangile est l'Évangile de la lumière et de l'amour, l'Évangile de l'Eucharistie, l'Évangile du cœur du Christ, l'Évangile de la relation intime du Fils avec le Père.

– *Je suis frappé de voir que vous présentez les diverses parties de la théologie d'une manière très inhabituelle.*

26. Voir *Somme théologique,* II-II, q. 26, a. 4 et suivants.
27. Cf. Jn 14, 2.

Verriez-vous la nécessité de renouveler toute la théologie, comme vous le faites pour la philosophie?

– Du point de vue historique, ne pourrait-on pas dire que tout de suite après saint Thomas, qui est un sommet, la théologie s'est dégradée en perdant son caractère contemplatif? On a alors abouti à des divisions de la théologie qui ne correspondent plus au mystère même de Dieu. Il me semble donc que la théologie et ses divisions, tout comme la philosophie, appellent un renouveau, un retour à la source. Mais si, pour la philosophie, la source est l'expérience à laquelle il faut constamment revenir, pour la théologie la source est la parole de Dieu. N'est-ce pas en revenant aux diverses dimensions de la parole de Dieu, telles qu'elles nous sont révélées, que nous pourrons découvrir la diversité et l'ordre d'une véritable sagesse théologique?

Ne faut-il pas reprendre toute la théologie selon les diverses dimensions de la Révélation qui nous est transmise par la parole de Dieu et la Tradition (celle-ci enveloppant la parole de Dieu telle quelle nous est communiquée, de fait, à travers l'histoire du peuple d'Israël jusqu'à la venue de Jésus, le Messie, notre Sauveur)?

– Pourriez-vous préciser davantage ce que vous entendez par « parole de Dieu »?

– La parole de Dieu, c'est Dieu qui se sert de la parole humaine pour nous révéler son mystère et son regard sur nous. La parole de Dieu n'a de sens que pour le croyant. Pour quelqu'un qui est purement philosophe, c'est une parole intelligente, qui emploie des comparaisons merveilleuses; mais le contenu même de cette parole ne peut être saisi par le philosophe : seul le croyant peut le saisir dans sa finalité propre. Dieu m'enseigne son mystère, il me révèle son mystère. Cette parole de Dieu, à travers Jésus, atteint son sommet, sa plénitude [28]. Elle nous est transmise

28. Cf. He 1, 1-2.

par les Évangiles et les Épîtres de saint Paul, de saint Jean, de saint Pierre, etc. Nous pouvons donc bien préciser diverses dimensions du mystère de la parole de Dieu. Elle est un *enseignement* pour nourrir notre foi; elle se transmet à travers *l'histoire* d'un peuple choisi par Dieu; à partir du Christ elle est gardée dans *l'Église*. Et au-delà de la parole il y a les gestes de Dieu, les hommes inspirés de Dieu, il y a le Fils bien-aimé du Père qui s'incarne afin d'être pour nous le Sauveur à travers son sacerdoce royal et prophétique.

Ne pouvons-nous pas, à partir de là, distinguer : une théologie scientifique (développant le plus profondément possible l'intelligibilité de la Révélation transmise par la parole de Dieu); une théologie biblique explicitant tout le développement de la parole de Dieu transmise à travers l'histoire d'un peuple choisi; une théologie de l'Église explicitant toutes les virtualités de la parole de Dieu confiée à ce milieu vital qu'est l'Église; et une théologie mystique explicitant tout l'amour divin contenu dans la parole de Dieu, amour vécu et donné à travers des hommes choisis par Dieu (les prophètes et les saints), et tout spécialement Jésus, le Fils bien-aimé du Père, et sa Mère, et Jean le disciple bien-aimé? Par là nous répondrions bien au désir du Concile, de développer une théologie de l'économie divine qui explicite le développement de la Révélation – cela grâce à la théologie biblique et la théologie de l'Église.

Cette théologie de l'économie divine ne supprime pas la théologie scientifique, au contraire; elle implique bien la théologie scientifique et elle permet un ultime développement de la théologie dans la théologie mystique.

En disant cela on dépasse, me semble-t-il, les distinctions habituelles : théologie dogmatique, théologie morale, théologie positive, théologie ascétique et mystique, théologie fondamentale, théologie pastorale. Du reste, elles sont en fait assez récentes, et ne me semblent pas suffisantes. On dépasse aussi ce qui se dit actuellement : théologie de l'œcuménisme, théologie du travail, théologie de la com-

munication, théologie de la libération, théologie de la décolonisation, etc. Mais là il s'agit, en fait, d'un éclatement de la théologie : on ne sait plus ce qu'est la théologie. Ce qui est très étonnant c'est que, comme philosophie et théologie ne sont plus distinguées, on a l'impression que ce sont les diverses conceptions de la philosophie qui déterminent les diverses parties de la théologie et ses ersatz, retombées des étoiles sur la terre [29].

– *Ne faudrait-il pas avoir aujourd'hui l'audace qu'a eue saint Thomas de son temps, à savoir utiliser les philosophies de notre temps, les philosophies contemporaines, au service de la théologie, pour faire une théologie du XX^e siècle ?*

– Je sais. J'ai entendu cela plusieurs fois dans ma jeunesse théologique, et je l'entends toujours : ce que saint Thomas a fait de son temps, nous devons le faire du nôtre. Il a utilisé Aristote, la noétique d'Aristote; utilisons, nous aussi, les philosophes modernes. Ce qui, avant le Concile Vatican II, avait été rejeté comme hérétique (Hegel, Marx, Freud, Nietzsche...), nous devrions, après le Concile, le réintégrer dans l'Église et considérer que ces philosophes sont de grands génies que l'Église doit prendre pour en faire une nouvelle théologie. Voilà qui émane d'une grande générosité. Mais il ne faut pas confondre la générosité et le désir de vérité, la recherche de vérité. Ceux qui font cette confusion ont une très grande générosité, mais ils oublient, pour commencer, que saint Thomas n'est pas tout à fait de son temps ! En lisant Aristote il ne suit pas la mode, qui était au contraire de suivre Avicenne. Donc, quand saint Thomas travaille Aristote, ce n'est pas du tout pour s'adapter à son monde et à son époque; s'adapter n'est pas du tout son souci ! Il sait très bien que ce n'est pas ce que Dieu lui demande. Ce que Dieu lui demande, c'est une recherche de vérité, en tant que théologien; et il choisit Aristote parce qu'il sait

29. Voir Ap 6, 13.

qu'Aristote a compris. Et je crois qu'il a saisi cela quand il a connu cette parole d'Avicenne qu'il aime à citer : *Primo in intellectu cadit ens*, « ce qui tombe en premier lieu dans l'intelligence, c'est ce-qui-est » [30]. Cette parole d'Avicenne, saint Thomas la cite constamment, parce que c'est cela qui l'a frappé : l'intelligence est faite pour l'être, l'intelligence est faite pour la vérité, elle est ordonnée fondamentalement à la vérité.

Pour nous, c'est tout à fait différent. Certes, nous voulons être du monde d'aujourd'hui. L'apôtre doit être de son monde, entièrement, il doit comprendre ce qui se passe dans le monde d'aujourd'hui, il doit arriver à pouvoir toucher les intelligences d'aujourd'hui. C'est bien ce que Vatican II veut dire quand il demande l'ouverture au monde : il demande que l'Église ne soit pas un ghetto, que la théologie ne soit pas uniquement l'affaire de quelques théologiens, d'un petit cénacle de théologiens enfermés dans une forteresse et qui jettent de la poix sur tous ceux qui ne sont pas de leur avis. Le théologien est au service du peuple de Dieu, il est mandaté par l'Église pour communiquer la parole de Dieu avec le plus d'intelligence possible, pour communiquer la plus grande intelligibilité qui soit, tout en étant accueillant à l'égard de tous ceux qui cherchent la vérité.

L'ouverture au monde ne veut pas dire s'adapter à toutes les philosophies contemporaines. La foi reçoit la parole de Dieu et elle est déterminée par la vérité qui se révèle à nous. C'est cela, le mystère de la foi. La foi met en nous une orientation fondamentale vers Dieu qui est vérité. Dieu est lumière, Dieu est amour, Dieu est vérité; et pour nous la voie chrétienne, c'est Jésus, qui se dit lui-même la voie, la vérité et la vie [31]. C'est pour cela qu'on ne peut pas lier la foi à des systèmes philosophiques qui ne cherchent plus la vérité.

Descartes, qui ne cherche plus la vérité mais la certitude, a voulu faire un essai de théologie (parce qu'on le lui

30. Cf. ci-dessus, p. 141
31. Jn 14, 6.

a demandé, du reste). Il a commencé par l'Eucharistie, et cela a donné des choses inadmissibles, parce qu'en fait il ne peut pas y avoir de coopération entre la certitude de foi et la certitude cartésienne. La certitude cartésienne est une certitude d'ordre psychologique, la certitude de foi est une certitude objective qui repose sur la Révélation et qui est donc « divine ». Il n'y a pas d'alliance possible entre la *finalité* profonde de l'intelligence et une *modalité* particulière de la connaissance intellectuelle qui implique la certitude – surtout quand cette certitude ne repose plus sur l'évidence et qu'elle est purement psychologique. Dans la philosophie contemporaine, ce n'est même plus la certitude qu'on cherche. Que cherche-t-on? J'allais presque dire que c'est une originalité toujours nouvelle, ou une pensée dialectique. Or peut-on lier la foi à une pensée dialectique?

– *Qu'appelez-vous une pensée dialectique?*

– Dans le monde contemporain, qui dit « pensée dialectique » se réfère immédiatement au système hégélien, où le devenir vital de l'intelligence s'alimente par lui-même dans une pure immanence, en mettant les contraires ou les deux termes contradictoires, en présence l'un de l'autre (affirmation et négation) pour que, à partir de là, surgisse quelque chose de nouveau, une sorte de tout, de synthèse au-delà des contraires, des contradictoires. Fondamentalement, on retrouve cette pensée d'Héraclite : « La guerre est le père de toutes choses. » Si je suis en face de deux termes opposés, cela peut évidemment faire jaillir quelque chose de nouveau, et je m'en servirai pour progresser dialectiquement, d'une façon immanente. Donc, rien de ce qui vient de l'extérieur ne peut plus être assimilé. C'est un procédé d'immanence de la vie de l'intelligence se servant des contraires (ou des contradictoires). Par le fait même, la foi est inadmissible dès le point de départ, puisqu'elle vient de l'extérieur – elle vient de Dieu, et non de moi.

– C'est donc typiquement le processus de l'idéologie, c'est un système clos?

– C'est un processus qui ne peut venir que d'une idéologie. C'est l'idée qui est première. Je divise l'idée (affirmation et négation), et je découvre par là quelque chose de nouveau.

Je ne peux donc pas unir une recherche de foi avec la pensée dialectique. C'est impossible, parce que la dialectique refuse justement ce qui transcende l'immanence de la vie de l'intelligence. La philosophie contemporaine étant enfermée dans l'idéologie (au lieu d'être une recherche de vérité), on n'accepte que ce qui est dans la ligne même de l'idéologie et dans l'immanence profonde de la vie de l'intelligence. Or je ne peux pas éclairer ni expliciter la Révélation par ce point de vue qui est typiquement humain, qui n'est pas la *finalité* de mon intelligence, mais qui est ma *manière* de penser, le *conditionnement* de ma vie intellectuelle. L'ordre naturel et l'ordre surnaturel ne s'opposent pas, ils peuvent coopérer dans la finalité, mais ils ne peuvent pas coopérer dans la manière particulière de vivre propre à chacun d'eux. C'est comme si je voulais ramener la manière dont Dieu vit dans son mystère trinitaire à ma manière propre de vivre au niveau psychologique! J'opposerais alors intelligence et volonté, et je ferais une opposition entre le Père et le Fils. Ce sont des essais qui ont été faits : on a essayé de donner un traité de la Rédemption et de l'Incarnation en voyant le Fils comme venant réparer la faute du Père, en opposant donc le Fils au Père! Mais il est clair que ces philosophies contemporaines ne peuvent pas expliciter le donné de la foi, parce qu'elles développent ce qui, dans la foi, n'est pas le mystère; elles développent uniquement ce qui est intelligible. Car il y a toujours quelque chose d'intelligible, puisque Dieu se sert de la parole humaine. Mais Dieu se sert de notre parole par miséricorde pour nous, pour nous conduire au mystère, et la foi adhère au mystère. Si Dieu s'est servi de la parole humaine, c'est en vue

du mystère; mais voilà que le « en vue du mystère » est laissé de côté, et on ne se sert plus que de l'intelligibilité de la parole, comme si la parole de Dieu était une parole humaine. Et on regarde tout le conditionnement particulier de cette parole, les lieux et les temps où elle a été prononcée...

– Vous faites là une critique terrible de l'herméneutique!

– De fait, l'herméneutique qui naît à partir de là commande toute une théologie, celle qui voudrait assumer la pensée moderne. Mais alors on n'est plus du tout dans la finalité profonde d'une recherche de vérité. On voit cela constamment aussi dans l'exégèse moderne : on s'intéresse plus à ce qui n'est pas de la foi qu'à ce qui est de la foi; et on développe ce qui n'est pas de la foi, ou du moins ce qui est l'intelligibilité que j'ai de la parole dont Dieu se sert. Donc, on se sert plus de l'*instrument* que du *contenu* auquel cet instrument est ordonné, vers lequel on tend grâce à cet instrument. Mais cet instrument, si on le considère en lui-même, coupé de sa finalité, n'est plus la parole de Dieu.

On retrouve là quelque chose d'analogue – ce serait très intéressant à préciser – à ce que nous disions à propos du travail. Quand le travailleur se sert d'un instrument qu'il domine pleinement, cet instrument joue vraiment son rôle qui est d'être en vue de la finalité [32]. Quand l'instrument devient quelque chose d'énorme, on fait la philosophie de l'instrument, on s'arrête à l'instrument parce qu'il exprime parfaitement le conditionnement humain (c'est l'homme qui se sert d'un instrument), et on ne voit plus la finalité. L'instrument de la pensée, c'est la parole; on regarde cet instrument pour lui-même, et on fait la théologie de l'instrument en oubliant la finalité. C'est, je crois, le grand problème des théologies modernes, nouvelles. Au-delà de ce qu'on dit généralement – fidélité ou non-fidélité au

32. Cf. ci-dessus, pp. 86 sq.

magistère –, il y a un vice initial en ce sens qu'*il n'y a plus recherche de vérité.* C'est peut-être cela qu'on devrait montrer avant tout, plutôt que de brandir l'étendard de la fidélité au magistère, parce que cela, ça les irrite; tandis que si on montrait que, de fait, il y a quelque chose de plus radical et de plus vicié, qui est le manque de recherche de vérité, cela leur ouvrirait peut-être les yeux.

– *Est-ce que, pour vous, tout est à jeter dans la théologie contemporaine?*

– Non. Les nouvelles orientations de la théologie contemporaine doivent nous éveiller à certains problèmes que les théologiens (qui sont parfois un peu paresseux) oublient. Exactement comme les sciences modernes réveillent constamment le philosophe et l'obligent à regarder certaines choses qu'autrement il n'aurait pas regardées.

– *Quels sont les rapports de la théologie contemporaine avec la Tradition?*

– Il faudrait ici regarder la théologie de la libération, parce qu'elle est très typique de ce point de vue-là. Ce serait le problème du déséquilibre radical qui existe au niveau de la justice. Le théologien ne peut pas se désintéresser de l'homme, il ne peut pas se désintéresser de la politique, ni de la culture – on le voit bien chez Jean Paul II, qui en parle tout le temps. Certains disent : « Cela ne regarde pas le pape. » Mais si, cela regarde le pape, puisque l'homme vit dans cette culture. Il faut donc essayer de comprendre comment l'homme doit se servir de tout cela; si on se trouve face à un vice radical de l'équilibre politique du milieu dans lequel l'homme doit se développer, le théologien doit y réfléchir.

– *Vous voulez dire qu'il y a des problèmes nouveaux, au XX^e^ siècle, qui amènent le théologien à réfléchir de manière nouvelle?*

– Certainement. Qu'ils viennent de la bioéthique, de l'économie, des idéologies athées, etc., tous ces problèmes sont nouveaux. Et voilà que les théologiens « modernes », contemporains, les regardent en premier lieu, tout de suite, et font leur théologie à partir de là. Peut-être ne les regardent-ils pas assez d'un regard contemplatif, celui du théologien. Bien souvent ils ne remontent pas jusqu'à Dieu! Voyez : on fait aujourd'hui la théologie de tout, par exemple de la communication. Je veux bien, mais attention! ce n'est pas premier pour le théologien. Avant de faire la théologie de la communication, il doit comprendre comment l'homme est engagé dans ces choses-là; et c'est l'homme *en tant qu'image de Dieu* que le théologien doit regarder. Tout cet aspect contemplatif, la plupart du temps, est abandonné par la théologie contemporaine, et on regarde ces problèmes immédiatement pour eux-mêmes, alors qu'on devrait regarder comment sont nés ces problèmes, d'où vient que ces problèmes se posent. Et le théologien devrait d'abord avoir l'intelligence *philosophique* de ces problèmes. Or il me semble que dans la théologie contemporaine, on « télescope » cette phase philosophique – de sorte que le théologien, très facilement, en vient à faire de la philosophie au lieu de faire de la théologie. S'il avait d'abord fait la philosophie de la chose, il n'aurait pas la tentation de retomber, en théologien, dans une perspective philosophique.

Cela, c'est le défaut de notre monde d'aujourd'hui, où tout est très rapide. On n'a plus le temps d'aimer, on n'a plus le temps de contempler. Peut-on faire une théologie sans amour et sans contemplation? Pouvons-nous faire une théologie comme on fait du commerce? Non.

– S'il ne s'agit ni de répéter saint Thomas d'Aquin, ni d'autre part de recréer une nouvelle théologie à partir des idéologies contemporaines, comment situez-vous un renouveau de la théologie aujourd'hui?

– Pour moi, le renouveau de la théologie doit d'abord se faire par un renouveau de la philosophie. Au départ,

j'avais été désolé qu'on me nomme professeur de philosophie, mais par la suite j'ai compris que Dieu me demandait de faire de la philosophie parce que le mal d'aujourd'hui est tellement profond qu'il faut aller jusque-là. Si on ne refait pas une philosophie saine, on ne refera jamais une théologie saine : on se contentera d'une simple description de la Révélation. Qu'il y ait un retour à l'Écriture aujourd'hui, c'est très bien, c'est magnifique, mais ce n'est pas suffisant en face des idéologies athées. J'ai vu cela d'une façon très nette avec certains professeurs de théologie orthodoxe qui, eux, refusent la philosophie. Je pense en particulier à l'un d'eux dont le fils a été séduit par Heidegger. Il m'a dit : « Mon Père, que puis-je faire? Mon fils est en train de perdre la foi. » Je lui ai répondu : « Faites de la philosophie, pour l'aider, pour comprendre les erreurs dans lesquelles il tombe. » – « Mais c'est impossible! je ne peux pas faire de philosophie! » – « Il faut en faire; saint Thomas en a fait pour cela, pour être défenseur de l'intelligence humaine et montrer qu'elle a un rôle à jouer dans la foi. »

Il est intéressant de voir que l'orthodoxie, devant les problèmes d'aujourd'hui, sera obligée de reconnaître qu'il était peut-être utile de faire de la philosophie. Et je crois que pour nos frères protestants, c'est pareil : ils verront qu'il est peut-être utile de faire de la philosophie, puisqu'une intelligence qui est saisie par des idéologies – qui ne conduisent plus à la vérité – est une intelligence qui *refuse la foi*. On rejette la foi comme quelque chose qui n'a plus rien à voir avec l'homme, quelque chose de tout à fait extrinsèque à l'homme. Pensez au rejet des greffes. Les Pères de l'Église ont pris l'image de la greffe : la foi est une greffe dans notre intelligence. Si notre intelligence ne recherche plus la vérité, la foi qui nous met en face de la vérité sera considérée comme quelque chose qui n'a plus rien à voir avec l'intelligence – alors on la rejettera.

– Vous voyez une double utilité de la philosophie : pouvoir dialoguer avec des hommes qui n'ont pas la foi et permettre d'avoir une théologie saine?

– Je dirais : assainir le terrain! On doit faire quelque chose d'analogue à ce qu'ont fait les premiers moines : ils s'installaient dans les lieux marécageux où se développaient des fièvres paludéennes, et là ils assainissaient. Aujourd'hui on doit assainir le terrain de l'intelligence, et je crois que c'est l'œuvre du moine théologien. En effet, n'est-il pas très difficile d'assainir le terrain que nous portons en nous, en vue de redécouvrir l'état natif d'une intelligence faite pour la vérité?

– Et c'est le travail que vous avez cherché à faire toute votre vie?

– Voilà. Assainir l'intelligence, détecter tous les microbes, tous les insectes porteurs de fièvres paludéennes, et chasser tout cela – autant qu'on le peut, parce qu'on ne peut pas les chasser entièrement. Mais qu'au moins on rappelle constamment la finalité de l'intelligence.

La comparaison avec les premiers moines est bonne. De même, si au début de l'Église les persécutions ont été sanglantes, aujourd'hui on assiste à une intériorisation des persécutions. En Europe elles ne sont plus sanglantes, mais ce sont tout de même des persécutions, parce qu'on ne veut plus la recherche de la vérité. On ne veut plus que le chrétien soit témoin de la vérité et accepte, comme Jean-Baptiste, d'avoir la tête coupée (tout simplement parce qu'il rappelle la vérité), ou d'être mis à l'écart. Mais avoir la tête coupée, être mis à l'écart, ça lui est égal, ou du moins, ça ne lui est pas égal, mais il y a quelque chose de plus grand : il doit être celui qui est témoin de la vérité. Il ne cherche pas en premier lieu à être quelqu'un de son temps, il cherche en premier lieu à être témoin du Christ. L'intention du Christ a-t-elle été en premier lieu d'être de son temps? Non. Il est l'envoyé du Père[33], et comme envoyé du Père il nous dit ce que le Père lui

33. Cf. Jn 3, 34; 10, 36; 17, 3, etc.

dit [34]. Eh bien le chrétien est un envoyé du Christ [35], et très spécialement dans le monde d'aujourd'hui. Et il doit agir avec toute la miséricorde du Christ. Il ne doit donc pas toujours dire qu'il n'est pas d'accord, mais il doit créer de nouvelles avenues vers la vérité pour que, de fait, les hommes d'aujourd'hui puissent découvrir ces nouvelles voies d'accès à l'évangélisation. C'est peut-être un des sens les plus profonds de la « nouvelle évangélisation » dont parle Jean Paul II – car, au moment de la première évangélisation, il y avait un milieu humain, et de même du temps de saint Thomas; alors que nous, nous avons un milieu qui n'est plus humain, avec le primat de l'efficacité et de l'économie. On doit constater cela, on doit le voir. L'économie en soi n'est pas mauvaise, cette efficacité en soi n'est pas mauvaise; mais quand elles deviennent la préoccupation principale elles risquent d'étouffer tout le reste, et on se trouve devant un phénomène de « situation-limite » (comme disait le philosophe Jaspers [36]).

– Mais là, n'êtes-vous pas un isolé? Qui, aujourd'hui, dans l'Église, dit que la plus grande urgence, c'est la philosophie? Les nouvelles communautés, ces bourgeons qui ont apparu dans l'Église, tendent plutôt à une évangélisation directe, en considérant que c'est la plus grande urgence. Et vous, vous dites : Non, ce qu'il y a de plus fondamental, si on veut poser des bases solides, c'est la philosophie.

– Je ne condamne absolument pas ce que disent les autres. Je dirais que, comme dans toute bonne stratégie, il y aura toujours deux choses différentes. La philosophie est nécessaire pour les théologiens, et il est regrettable qu'elle ne soit pas enseignée comme elle devrait l'être à tous les chrétiens qui sont très intelligents dans leurs sciences,

34. Jn 3, 11; 7, 16; 8, 28; 12, 49-50; 17, 8, etc.
35. Jn 17, 18; 20, 21.
36. Cf. K. Jaspers, *Introduction à la philosophie* (Union générale d'éditions, coll. 10-18), pp. 18-21.

dans leurs techniques, dans leur information historique, et qui oublient la recherche de la vérité. Je parle là, d'une manière spéciale, pour tous ceux qui sont appelés, d'une manière ou d'une autre – aussi bien comme laïcs que dans le sacerdoce ou la vie religieuse. Pour eux, il est absolument nécessaire d'assainir le terrain. C'est pour cela que dans la Communauté Saint Jean on fait de la philosophie dès le noviciat : pour assainir le terrain ! Parce que si le terrain n'est pas assaini, le noviciat cachera les microbes, et dès qu'on sortira du noviciat cela repoussera avec force ! Il faut déceler tous les microbes et les enlever.

Je parle donc ici pour ceux à qui Dieu demande d'être dans l'Église ceux qui pensent, et ceux qui doivent contempler. Ce n'est pas nécessaire seulement pour ceux qui ont à enseigner les autres, pour les apôtres (je pense ici à celui qui a été le premier prêtre-ouvrier, l'abbé Godin : il m'a lui-même dit qu'il comprenait très bien que, dans le monde d'aujourd'hui, cette recherche philosophique était absolument nécessaire) ; cela devient nécessaire aussi pour tous les contemplatifs. On m'a dit, une fois, que la recherche de la vérité au niveau philosophique n'était pas nécessaire pour les Chartreux. C'est une erreur. Dom Jean-Baptiste, chartreux de la Valsainte (en Suisse), quand mon ouvrage sur *L'être* a paru, m'a écrit : « Père, merci pour les Chartreux ! Parce que le plus grand danger que je vois actuellement chez les Chartreux, c'est qu'ils ne cultivent plus cette recherche de la vérité au niveau philosophique, ce qui va introduire dans la Chartreuse des divisions terribles. » Je crois que c'est vrai. Si, à l'intérieur de la Chartreuse, il n'y a plus cet enracinement foncier d'une recherche de la vérité au niveau philosophique (et spécialement de la philosophie première, de la métaphysique), cela donnera lieu à des luttes internes et, au lieu de contempler, on tombera dans les discussions.

Pour en revenir à l'abbé Godin, que j'ai bien connu car il venait régulièrement au Saulchoir tous les mois, je me souviens très bien du jour où il m'a dit ce que je viens de vous citer. Il savait que c'était très grave, et il percevait

très bien le danger. Il m'a dit : « Il ne faut surtout pas que les prêtres-ouvriers instaurent un sacerdoce qui " double " le sacerdoce classique. » Lui sentait la nécessité de faire cela pour pouvoir rejoindre l'ouvrier là où il était, et pour pouvoir l'aider, le soutenir par une présence. Et la dernière fois que je l'ai vu, il m'a dit quelque chose qui m'a beaucoup frappé (il ne pouvait pas savoir que c'était la dernière fois, puisqu'il est mort subitement). Chaque fois qu'il venait au Saulchoir nous nous voyions pendant une heure. Ce jour-là, alors qu'il me quittait (il était à la porte), il est revenu en me disant : « Père Philippe, je vous demande une chose, je vous en supplie, restez toujours ce que vous êtes ! » J'ai dit : « Quoi ? » – « Contemplatif, et théologien, et philosophe cherchant la vérité. L'Église a beaucoup plus besoin d'hommes comme vous que de ceux qui, dans leur générosité, sont complètement donnés à la recherche de ceux qui sont perdus. » Puis il a ajouté : « Il faut les deux ! Mais vous aurez peut-être la tentation de quitter la place où vous êtes pour être plus proche des pauvres, des malheureux que vous aimez. Restez là où vous êtes ! »

Ce qui est curieux, c'est que plus tard, au bout de dix ans passés à enseigner la philosophie à Fribourg, j'ai posé ce problème à Marthe Robin, à Châteauneuf-de-Galaure. J'ai dit : « Marthe, ne croyez-vous pas qu'il serait beaucoup mieux que je demande de ne plus enseigner à Fribourg, pour pouvoir aller prêcher aux contemplatives et aux contemplatifs ? Je reçois constamment des demandes ! Je pourrais passer toute mon année à prêcher à des Carmélites, à des Bénédictines, à des Clarisses, à des Dominicaines... Ce serait bien mieux que d'enseigner à l'université, où on a l'impression que quelques-uns comprennent, mais que les autres ne comprennent pas du tout et sont là uniquement pour passer des examens. Sur cent étudiants, il y en a dix qui s'intéressent vraiment au cours, les autres ne sont là qu'en vue des examens. Or on n'est pas là pour aider à passer des examens, on est là pour être témoin du Christ ! » Alors Marthe s'est tue quelques instants, puis

elle a répondu : « Non, Père, ne quittez pas Fribourg! Vous êtes plus utile à l'Église dans votre enseignement de la philosophie qu'en allant prêcher à des contemplatives. Vous êtes plus utile à l'Église, et aux hommes d'aujourd'hui, en enseignant la philosophie comme vous le faites, dans ce désir de recherche de la vérité. » J'avoue qu'au point de départ, je n'ai pas compris du tout. Par la suite j'ai compris, mais sur le moment, non; et j'ai insisté : « Marthe, vous me dites vraiment cela dans la prière, en demandant à Jésus si c'est bien ce qu'il veut de moi? » Et Marthe a dit : « Oui, je peux vous l'affirmer. » Elle, petite paysanne, dire cela!... Cela rejoignait bien ce que disait l'abbé Godin et ce que disait Dom Jean-Baptiste. Et actuellement, chaque fois que je le vois, le Saint-Père me demande si la métaphysique se porte bien! Une fois il m'a même dit : « Père Philippe, avez-vous des successeurs? » Et deux minutes après : « Mais, Père, où enseigne-t-on encore la métaphysique? la vraie? » Cela m'a beaucoup impressionné : où enseigne-t-on encore la vraie métaphysique? C'est un des grands soucis du pape, parce qu'il voit bien que toutes les erreurs théologiques d'aujourd'hui proviennent d'un manque de philosophie, d'un souci de générosité trop immédiate, où on ne remonte pas suffisamment à la source. On se précipite, et quand on se précipite on quitte le regard de sagesse, on quitte ce regard de vérité divine.

– *D'ailleurs Jean Paul II lui-même a consacré beaucoup de temps à étudier et à enseigner la philosophie. Vous vous connaissiez, comme philosophes?*

– Il est très rare que l'Église ait un pape philosophe. Je ne sais pas depuis quand il n'y en avait pas eu! Certains étaient philosophes dans une certaine mesure, en ce sens qu'ils avaient étudié la philosophie en vue de la théologie, mais un pape philosophe, un pape qui a été professeur de philosophie dans une université, c'est assez rare! Et c'est quelque chose de très grand.

Mes premiers contacts avec Jean Paul II, avant qu'il soit élu pape, ont été au niveau philosophique, et le dialogue que nous avions se situait à ce niveau philosophique, d'une recherche de la vérité dans notre monde d'aujourd'hui. Une fois (quand il était déjà pape), je lui ai demandé : « Très Saint-Père, je voudrais bien entrer pleinement dans votre philosophie, car vous avez bien le souci d'une connaissance de l'homme, donc d'une anthropologie, mais d'une anthropologie s'ouvrant à une métaphysique, parce qu'on ne peut pas étudier pleinement l'homme si on ne découvre pas en lui le souci, le désir de découvrir l'existence de Dieu. » Il y a eu alors un silence ; puis le pape, avec une très grande simplicité, une humilité merveilleuse, m'a dit : « Merci, père, de me dire cela... » J'ai trouvé cela très beau. J'avais le souci filial d'entrer pleinement dans son point de vue, pour être en conformité avec lui, et puis pour bien le comprendre. Et lui soulignait que c'était bien cela, son souci. Et c'est vrai (beaucoup le sentent, du reste) : les erreurs les plus profondes d'aujourd'hui viennent d'un manque de philosophie. Certains évêques me l'ont dit : toutes les erreurs d'aujourd'hui proviennent de la philosophie.

Chapitre III

SAINT THOMAS D'AQUIN, THÉOLOGIEN DE LA PERSONNE HUMAINE

– Vous avez commenté saint Thomas toute votre vie, oralement ou par écrit [1]; vous avez même écrit, il y a déjà longtemps, un petit livre sur lui [2]. Peut-on encore, aujourd'hui, se dire disciple de Thomas d'Aquin?

– Quand je suis entré dans l'Ordre de Saint Dominique, en 1930, l'enseignement qu'on recevait était profondément lié à saint Thomas, d'une manière très belle. On lisait le texte de saint Thomas, on essayait de le comprendre et de saisir le regard de saint Thomas comme théologien. De fait, il y a chez saint Thomas un regard contemplatif extrêmement net, qui seul peut faire comprendre ce qu'est la théologie de saint Thomas. C'est bien pour cela que l'Église considère saint Thomas comme le « docteur commun », c'est-à-dire celui qui est « docteur » pour toute l'Église, qui y a une place particulière en raison de la limpidité de son regard, de sa pénétration du mystère de la foi, du mystère de la Révélation. Quand on lit saint Thomas, on est toujours frappé de voir qu'il disparaît, en ce qu'il a d'individuel, devant la Révélation elle-même. C'est le mystère de Dieu qui l'intéresse. C'est du reste ce qu'on rapporte de lui : « Je cherche Dieu. » Le seul désir du jeune Thomas d'Aquin, dès son enfance,

1. Voir bibliographie à la fin du livre.
2. *Saint Thomas docteur, témoin de Jésus.*

était de connaître Dieu. Et c'est resté le seul désir de toute sa vie : connaître Dieu et vivre de lui, par Jésus et en Jésus, Fils bien-aimé du Père et Dieu lui-même, qui nous conduit au Père.

Tout l'effort de saint Thomas est donc de mettre son intelligence, très pénétrante, très métaphysique (en ce sens qu'elle cherche la vérité à travers tout, plus que tout) au service de la parole de Dieu, pour aller le plus loin possible dans la contemplation du mystère de Dieu.

– Saint Thomas n'est-il pas disciple d'Albert le Grand?

– Au départ, saint Thomas a reçu l'enseignement d'Albert le Grand, qui s'inscrit dans la grande tradition des théologiens mais qui, en même temps, a toute l'originalité et la curiosité d'un esprit très universel. Il est considéré comme un des plus grands savants de son temps, « savant » au sens de cette époque, c'est-à-dire un philosophe très tourné vers les réalités de la nature, un philosophe très intéressé par tous les vivants, et bien sûr très intéressé par l'homme.

Albert le Grand a été très influencé par la pensée d'Avicenne; c'est par là qu'il a un peu connu la philosophie grecque, notamment celle d'Aristote. Saint Thomas, au point de départ, est vraiment disciple d'Albert le Grand, un disciple remarquable par sa docilité à son maître et en même temps, au-delà de cette docilité, par son souci d'aller le plus loin possible dans la recherche de la vérité.

Le premier enseignement de saint Thomas est traditionnel : comme les théologiens faisaient de son temps, il commente le *Livre des Sentences* de Pierre Lombard. Mais déjà là on découvre ses intuitions dominantes, on voit percer chez lui un souci d'aller plus loin que ce qu'il a reçu. On sent qu'il secoue un peu cette tradition pour la rendre plus intelligible, parce que le *Livre des Sentences* n'est pas toujours très pénétrant et saint Thomas n'est pas très à l'aise dans ce cadre. Il veut revenir à une philosophie plus pure, plus réaliste, plus profonde.

C'est dans sa *Somme contre les Gentils* que saint Thomas montre d'une part tout ce que l'intelligence peut découvrir par elle-même, et d'autre part ce que la foi apporte en plus. C'est peut-être dans ce livre qu'on découvre le mieux le génie de saint Thomas, l'originalité de ce jeune théologien qui veut laisser l'intelligence aller le plus loin possible. Le *Contra Gentiles* est remarquable pour cela. Il montre ce qu'au Moyen Âge on appelait les *praeambula fidei* : tout ce que l'intelligence humaine peut atteindre par elle-même. Là il faut la laisser libre, et la foi n'est pas du tout quelque chose qui viendrait diminuer cette liberté; au contraire, elle permet à l'intelligence d'aller plus loin en lui donnant comme une sécurité, une certitude plus profonde.

C'est peut-être ce qui m'impressionne le plus : de voir la confiance que saint Thomas a dans l'intelligence humaine, une confiance prodigieuse.

– *N'y aurait-il pas là une certaine naïveté?*

– Je ne crois pas que ce soit de la naïveté; je crois que c'est l'attitude de celui qui a confiance en ce don que Dieu lui a fait de l'intelligence, de l'esprit capable de chercher la vérité. Et dans le *Contra Gentiles*, il montre bien qu'il ne peut pas y avoir de conflit entre une intelligence qui cherche la vérité et la foi, puisque cette intelligence (qui cherche la vérité) et la foi sont toutes deux des dons de Dieu, des dons du même Dieu qui est vérité, qui est lumière. L'intelligence est le don radical qui provient de notre âme spirituelle, la foi est un don gratuit, surnaturel, et les deux doivent concourir à la même recherche : le bonheur de l'homme, son bonheur plénier, qui est de voir Dieu tel qu'il est [3]. Saint Thomas a cette confiance en l'intelligence, il montre que l'intelligence humaine est radicalement faite pour Dieu, et qu'elle ne peut se reposer, dans sa recherche de la vérité, que dans la mesure où

3. 1 Jn 3, 2; cf. 1 Co 13, 12.

elle arrive à découvrir le mystère de Dieu dans toute sa pureté.

– *Cette recherche n'a pas dû se faire sans luttes?*

– En effet, ce souci (que je trouve très impressionnant) saint Thomas l'a maintenu au milieu de bien des disputes, de bien des difficultés, de bien des luttes. Saint Thomas n'est pas un théologien qui s'est reposé! C'est un théologien qui a travaillé d'une façon prodigieuse. Quand on voit tout ce qu'il a fait en si peu d'années (il est mort à quarante-neuf ans), on est impressionné par son ardeur à chercher la vérité, par la confiance qu'il avait en sa propre recherche et la confiance qu'il faisait aux autres hommes, et en même temps on est impressionné par l'humilité, la petitesse qu'il avait en face de ce don que Jésus lui faisait de la foi, et d'une foi tout aimante et avide, elle aussi, de contemplation.

De ce point de vue, le *Contra Gentiles* représente bien un moment capital dans la recherche de saint Thomas. On y voit la force très spéciale de son intelligence, comparativement à celle d'Albert le Grand qui est très curieuse de tout, spécialement des réalités de la nature. Le génie d'Albert le Grand est, si j'ose dire, du côté de l'extension, tandis que chez saint Thomas le génie est beaucoup plus dans une recherche verticale de Dieu. Saint Thomas est beaucoup plus le contemplatif qui n'a qu'un seul désir : connaître Dieu, en sachant que plus il connaîtra Dieu, plus il découvrira l'homme à l'image de Dieu et la profondeur de l'âme humaine. En effet, dans cette recherche profonde de Dieu, il aura ce souci de découvrir ce qu'est l'âme spirituelle, ce qu'est l'intelligence, comment l'intelligence a une autonomie dans la recherche de la vérité; et comment l'intelligence a reçu de Dieu la lumière qui lui permet d'avoir cette force et cette fidélité dans la recherche de la vérité.

– *Considérez-vous le* Contra Gentiles *comme la plus grande œuvre de saint Thomas?*

– Non. L'œuvre ultime de saint Thomas du point de vue théologique, c'est la *Somme théologique*, une œuvre de maturité où, par amour pour ses étudiants, pour aider ses Frères dans l'Ordre de Saint Dominique, saint Thomas veut donner un ordre de sagesse à toute la recherche théologique. Si le *Contra Gentiles* est une œuvre à la fois philosophique et théologique, la *Somme* est une œuvre de théologien. Il y a aussi les *Questions disputées*, où on voit le théologien face à des opinions diverses. On voit là, peut-être plus que dans la *Somme*, l'originalité de saint Thomas, sa recherche, son inquiétude, son désir d'aller toujours plus loin. Il y a aussi les commentaires de l'Écriture, où on découvre un saint Thomas beaucoup plus comme contemplatif. C'est surtout dans son *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*[4] qu'on découvre le saint Thomas contemplatif, et qu'on découvre aussi la signification ultime de sa théologie. Le théologien ne s'arrête pas à ses conclusions! Ce serait une très grave erreur de croire que le théologien s'arrête à ses conclusions comme à un avoir. Pour saint Thomas, le théologien reste toujours pauvre, parce qu'il est dans un état de dépendance à l'égard de la Révélation. Il est serviteur de la Révélation de Dieu et il n'a qu'un seul désir : entrer toujours plus avant dans cette contemplation pour se préparer à la vision béatifique. Il y a donc toujours chez saint Thomas ce souci de revenir à la parole de Dieu, celle-ci ayant une richesse infiniment plus grande que tout l'effort du théologien qui veut en donner l'intelligence! L'intelligence de la foi est moindre que la foi, saint Thomas en est convaincu. C'est pour cela que toute son œuvre théologique est ordonnée à cette foi contemplative, à cette foi qui se nourrit toujours plus de la parole de Dieu pour vivre du mystère du Christ – puisque toute la parole de Dieu conduit au mystère de Jésus, l'envoyé

4. La traduction française de cet ouvrage est encore en cours. Trois volumes ont déjà paru (Les Amis de Saint Jean, Rimont, 71390 Buxy. I, 3e éd. corrigée 1985; II, 2e éd. corrigée 1988; III, 1re éd. 1987; IV à paraître).

du Père qui nous conduit au Père : « Nul ne vient vers le Père que par moi [5]. » « Qui m'a vu, a vu le Père [6]. »

Quand on voit le *Contra Gentiles* et le souci qu'a eu saint Thomas, jusqu'à sa mort, de commenter les écrits d'Aristote, on voit bien le théologien qui sait que, s'il veut être un vrai théologien serviteur de la parole de Dieu, il doit sans cesse aiguiser son intelligence pour qu'elle soit toujours plus pénétrante. Saint Thomas dit, en suivant une étymologie qu'on peut discuter mais qui est très significative (justement parce qu'elle est assez particulière!), que *intelligere,* c'est *intus legere*, c'est lire de l'intérieur [7]. Cela montre bien l'extraordinaire souci de limpidité qu'avait saint Thomas : nos sens voient les choses de l'extérieur, notre intelligence les voit de l'intérieur. Et, si on pousse jusqu'au bout, on doit dire que la foi nous permet de les voir avec l'intériorité de Dieu. Et si la foi nous permet de les voir avec l'intériorité de Dieu, on comprend donc comment l'intelligence grâce à la foi pourra aller plus loin que sans la foi, et qu'elle sera en attente de cette vision béatifique où nous verrons tout dans la lumière de Dieu, où Dieu prendra tellement possession de notre intelligence que nous pourrons regarder tout – et en premier lieu le mystère de Dieu, bien sûr! – dans la lumière de Dieu. « Dans ta lumière nous verrons la lumière [8]. » Les précisions que saint Thomas donne par rapport à la vision béatifique nous montrent bien son désir d'être un *vrai contemplatif*, celui qui regarde Dieu à la lumière de Dieu, celui qui regarde Dieu dans l'amour même de Dieu et qui, par le fait même, regarde tout dans la lumière de Dieu et dans l'amour de Dieu. Il regarde les hommes avec tout l'amour et toute la lumière de Dieu, pour saisir toujours en eux ce qu'il y a de plus grand, de plus beau.

5. Jn 14, 6.
6. Jn 14, 9.
7. Cf. plus haut, p. 141.
8. Ps 36, 10.

– Ce n'est pas toujours comme cela qu'on présente saint Thomas! On aimerait que vous nous en parliez davantage...

– De fait, on m'a demandé récemment d'écrire un livre sur saint Thomas, comme j'ai fait pour Aristote. Comme une introduction, mais en même temps saisir les grandes intuitions de Thomas d'Aquin. Je réfléchis depuis plusieurs années là-dessus, et il m'est venu d'intituler ce livre « Thomas d'Aquin, théologien de la personne ». À première vue, cela semble bien loin de Thomas d'Aquin, mais il y a un texte de lui que j'aime beaucoup, qui concerne justement la personne, et c'est comme si saint Thomas me donnait la clef par rapport à lui-même. Quand on regarde les philosophes grecs, on constate que le mot « personne » n'est guère présent chez eux. Mais le mot peut être absent, et la réalité être cependant présente. Je dirais que c'est exactement cela ici : Thomas d'Aquin, même dans la *Somme théologique*, ne peut se comprendre dans une grande vision de synthèse que si on voit qu'il est le théologien de la personne, et non pas du tout, comme on le dit toujours, le théologien de la nature.

Son maître, Albert le Grand, proche d'Avicenne, est le théologien de l'essence de Dieu, de l'essence de l'homme, donc de la nature; tandis que le cheminement de Thomas d'Aquin, depuis le *Commentaire des sentences* jusqu'à la *Somme*, est orienté très nettement vers ce problème de la personne. Et tout son effort tend à découvrir ce qu'est la personne dans la Très Sainte Trinité. Là il dit des choses uniques. N'oublions pas les paroles de Karl Barth, qui s'extasie presque devant Hegel en disant : « Hegel est le plus grand théologien luthérien, c'est lui qui est allé le plus loin dans la contemplation théologique de la Très Sainte Trinité », et qui ajoute : « mais peut-être Thomas d'Aquin est-il allé encore plus loin ».

J'aime beaucoup ce jugement de Karl Barth et je crois qu'en effet Thomas d'Aquin est allé plus loin. Pour le comprendre il faut regarder ce qu'il dit de la personne du

Père, du Fils et de l'Esprit Saint quand il essaie de nous faire comprendre comment, dans la simplicité absolue de Dieu, il y a ce mystère de fécondité.

L'intelligence humaine découvre le Dieu un et absolument simple en qui il n'y a aucune division, aucune multiplicité, seulement la limpidité absolue de la contemplation et de l'amour, et la Révélation nous montre que dans cette simplicité et cette unité nous devons contempler trois personnes. Il est étonnant de voir comment en Dieu, dans la Très Sainte Trinité, la personne peut distinguer sans séparer, et que Dieu demeure le Dieu unique. Il ne peut pas y avoir plusieurs dieux, il n'y a qu'un seul Dieu; mais ce Dieu unique a en lui-même, dans sa vie propre, cette fécondité étonnante, la fécondité du Père à l'égard de son Fils, la fécondité du Père et du Fils à l'égard de l'Esprit. Et c'est cette double fécondité – une fécondité selon l'intelligence, c'est-à-dire dans la lumière, et une fécondité à travers l'amour – qui permet à Thomas d'Aquin de nous montrer ce que nous devons contempler en Dieu. C'est la personne qu'on contemple, parce que la personne est une réalité singulière, existante. La personne est, pour un esprit, la manière parfaite d'être. Un esprit vit personnellement – autrement il n'est pas un esprit. On ne vit pas, comme esprit, de manière abstraite : ce n'est pas une vie. Dieu vit personnellement et d'une manière concrète en se contemplant, en s'aimant, et en se contemplant d'une manière telle que le fruit de sa contemplation est une personne; et en s'aimant d'une manière telle que cet amour, tout en étant unique, a lui aussi un fruit unique : l'Esprit.

On a alors cette vision que, je crois, Thomas d'Aquin a eue; car le sommet de sa théologie, c'est bien le Père, c'est la paternité, qui assume tout ce que saint Thomas dira de la manière d'être de Dieu, sa manière de vivre, sa manière de contempler et d'aimer. C'est dans le concret divin de la personne du Père qu'il voit cela. Le *In Principio* du Prologue de l'Évangile de saint Jean prend alors une force étonnante. C'est dans la Source, dans le Principe, qu'on

découvre le Verbe. Comme dans un abîme d'amour, un abîme de lumière, on découvre le fruit de cette lumière. Et seule la personne nous permet de toucher l'esprit dans ce qu'il a de concret, c'est-à-dire comme source d'opérations, source de contemplation, source d'amour.

C'est pour cela que saint Thomas, quand (dans son traité *De Deo uno*) il regarde Dieu dans ses diverses manières d'être – dans son « essence » comme il dira –, ne parle pas de la personne (je m'étais toujours demandé pourquoi), alors que le philosophe, dès qu'il découvre Dieu, le découvre comme une personne. Pourquoi le théologien ne parle-t-il pas du Dieu un comme d'une personne? C'est parce que le théologien sait que tant que je regarde Dieu dans son unité, je risque toujours de saisir une réalité abstraite; puisque la réalité, c'est que Dieu est trine. Le concret divin, c'est les trois personnes, inséparables. Et donc le théologien qui veut atteindre ce concret divin le mieux possible ne va pas mettre un obstacle auquel on risque de s'arrêter : la personne de Dieu dans son unité. Non! tout de suite il y a les trois personnes.

Il voit d'abord la simplicité, et c'est admirable, parce que l'intelligence humaine peut l'atteindre! Et donc c'est parfaitement intelligible. Mais ce parfaitement intelligible ne rejoint pas ce qu'il y a de plus concret en Dieu. Le plus concret en Dieu est un Dieu caché, un Dieu qui existe en trois personnes, un Dieu Père, un Dieu Fils, un Dieu Esprit. Alors on comprend comment cette théologie de Dieu est vraiment la théologie de la personne. Et je crois que cela a une répercussion sur tout le reste de la théologie de Thomas d'Aquin. Si vraiment, pour lui, c'est la personne du Père qui est, si j'ose dire, le point focal de toute la théologie, alors c'est magnifique, car cela peut réconcilier les orthodoxes avec Thomas d'Aquin. Parce que pour les orthodoxes aussi, le point focal, c'est le Père. C'est la Trinité, et c'est le Père. Alors, si on peut montrer que toute la théologie latine, dans ce qu'elle a de propre, d'original et de plus concret, c'est vraiment la personne, on réconcilie les Latins et les Grecs.

– *Mais vous pouvez le montrer, cela?*

– Oui. Il faudrait montrer qu'à l'intérieur même de la création, saint Thomas maintient le rôle propre du Verbe comme modèle : ce à partir de quoi le Père fait toutes choses (l'homme et l'univers). C'est toute la Très Sainte Trinité qui réalise cette œuvre. On a l'habitude de si bien distinguer le Dieu Créateur et le Dieu trine que parfois on pourrait voir cette distinction comme une séparation, en oubliant l'unité fondamentale du mystère de Dieu : dans sa totale simplicité, il est trois personnes. Quand il crée, c'est bien le Dieu un qui crée, mais ce Dieu un implique les trois personnes. Celles-ci ne sont donc pas indifférentes au mystère de la création.

Cependant on doit préciser que ce n'est pas en tant qu'elles sont trois, mais dans leur unité propre, que les personnes divines réalisent l'œuvre de la création. Le Père, en se contemplant, est source de son Fils bien-aimé; et le Père et le Fils, en s'aimant, sont source de l'Esprit Saint. Ces trois personnes sont distinctes l'une de l'autre, mais en même temps « une » dans la réalité de leur être et de leur vie. C'est pour cela que la création, si elle relève bien du Dieu unique, n'est pas pour autant étrangère au mystère de la Très Sainte Trinité.

Il y a donc comme une première manière, toute philosophique, de regarder la création, à partir de l'unité et de la simplicité absolue de Dieu : par pur amour, dans une lumière parfaite, Dieu crée tout à partir de rien. Et il y a une seconde manière, pour le chrétien, de considérer la création : elle relève bien du Dieu un, mais aussi du Dieu trine, car on ne peut pas les séparer : le Dieu un est Père, Fils et Esprit Saint. Mais on ne peut pas dire qu'il soit Créateur en tant que Père distinct du Fils et de l'Esprit Saint. Il est Créateur étant Père, Fils et Esprit Saint...

J'ai toujours été frappé de voir qu'il y avait là un point qu'on n'explicitait pas : comment se fait-il que, quand saint Thomas parle du Verbe, il en parle à la fois comme d'un secret et comme de ce à partir de quoi le Père, la

Très Sainte Trinité, crée? Or, si je vois que toute sa théologie est personnelle, je vois qu'il ne peut pas en être autrement. Parce que c'est Dieu dans son unité qui crée, mais ce Créateur est trine, et la création réalisée par un Dieu trine n'est évidemment pas la même que la création réalisée par un Dieu un.

Or on a fait là une séparation. On a voulu regarder la création comme si elle était l'œuvre d'un Dieu un, en oubliant que Dieu, en sa vie, est trine, et que cela fait essentiellement partie de son mystère. Je ne peux pas mettre entre parenthèses le mystère de la Très Sainte Trinité pour avoir une vision plus claire (parce que plus intelligible pour moi) du Dieu Créateur. Le philosophe comme tel ne peut découvrir que la création d'un Dieu tout-puissant, unique en son être et sa vie.

– Cela montre peut-être aussi la différence entre le regard du christianisme et celui des autres traditions religieuses monothéistes?

– Exactement! Le christianisme n'est pas une religion monothéiste au même titre que les autres; c'est une religion trinitaire. Et cette Trinité, le chrétien la porte en lui.

– Et quel lien faites-vous entre les personnes divines et la personne humaine?

– C'est justement ce que j'essaie de faire, surtout depuis quelques années, parce qu'il est très important de distinguer le « je suis » du philosophe et le « je suis » du chrétien. Le « je suis » du chrétien est uni à celui de Jésus. Chaque fois que je dis « je suis » comme chrétien, c'est le Christ qui en moi dit ce qu'il est. Et c'est à partir du Christ, à partir de cette grande comparaison du « Corps mystique » où Jésus est tête [9], que je peux comprendre mon « je suis ». Et aussi à partir de cette autre comparaison qu'on ne met pas assez en lumière, la comparaison

9. Col 1, 18; Ép 22 et 4, 15.

johannique de la vigne [10], qui est bien comme la reprise du Corps mystique mais sous une forme plus grossière. Le corps humain, en effet, est beaucoup plus noble que la vigne; mais, comme le dit Denys, quand l'Esprit Saint prend des symbolismes plus grossiers, c'est pour exprimer un secret plus profond.

Il y a là quelque chose de très fort; car c'est toute la sensibilité qui est assumée par la foi. Si l'Esprit Saint prend une comparaison plus sensible, plus grossière, c'est pour nous faire comprendre un secret d'amour plus profond – parce que la sensibilité est présente dans tout amour, même le plus spirituel qui soit, puisque c'est la personne dans sa totalité qui aime. Il n'y a rien d'abstrait dans l'amour : l'amour le plus spirituel est toujours lié au sensible. Le sensible vibre dans l'amour spirituel. C'est ce que de très grands théologiens comme saint Jean de la Croix ont montré, et saint Thomas le montre aussi, puisqu'il dit que je ne peux pas avoir une connaissance, même la plus profonde qui soit au niveau métaphysique, sans qu'il y ait un fantasme, une image qui en soit le support. Je dépasse l'image, mais l'image est présente. Il y a donc toujours comme un « cordon ombilical » métaphysique, qui relie au sensible le concept le plus métaphysique. Cela nous fait vraiment comprendre que quand l'Esprit Saint se sert d'une comparaison plus grossière, c'est pour nous exprimer un secret plus grand.

Ce secret, ici, c'est la fécondité. L'analogie du Corps mystique ne parle pas de fécondité, alors que la vigne, dans tout ce qu'elle est, parle de fécondité. La vigne, en effet, est l'arbre le plus taillé, c'est l'arbre où il y a le plus de nœuds. Quand on fait un feu de cheminée avec de vieux pieds de vigne, on entend tout le temps des craquements! Cela me fait penser aux corps glorieux : dans la gloire il y aura les craquements de tous les refoulements, de tout ce qu'on aura rejeté et qui sera repris merveilleusement dans la lumière! Parce que tous ces craquements permettent d'approfondir. Il y a là quelque chose

10. Jn 15, 1-17.

de très grand : la vigne est taillée, alors que le corps n'est pas taillé – autrement il est amputé. Et pour nous, aujourd'hui, c'est très important, parce que cela montre que Freud n'a vu qu'un aspect. Pour Freud, tout refoulement est une amputation. Mais ce n'est pas vrai : il y a des refoulements qui amputent, et des refoulements qui sont en vue de la fécondité. Parler de refoulements seulement comme d'amputations, ce n'est pas juste.

– C'est ce que vous disiez tout à l'heure : cela peut avoir un sens plus grand.

– Oui, et ici on le voit bien. Il y a des refoulements, ou plutôt des « tailles », qui permettent un dépassement. Mais ce n'est pas commode ! Il faut que ce soit bien fait, et il faut surtout qu'on l'accepte bien. C'est là la grosse difficulté, car coopérer avec quelqu'un qui nous taille, ce n'est pas commode du tout !

– Pas commode non plus d'accepter une blessure psychologique !

– En effet ; mais une blessure psychologique qui, souvent, s'est gangrénée, et qui est donc devenue quelque chose de vraiment mauvais, on peut toujours la reprendre. C'est cela que je trouve admirable, et c'est cela qui fait vivre dans l'espérance, même d'un point de vue purement humain.

Mais revenons-en à ce que je voulais dire. Il me semble très important de comprendre que notre personne humaine est liée à celle de Jésus. Jésus est tête, Jésus est source, il est racine et il est tronc, pour permettre aux branches de porter des fruits. Et c'est bien ce qu'il dit : « Celui qui croit en moi (...) fera des œuvres plus grandes que moi [11]. » En disant cela, Jésus montre qu'il est tronc et qu'il veut en quelque sorte nous laisser passer devant lui pour que nous fassions des œuvres plus grandes que lui.

11. Jn 14, 12.

Saint Thomas nous dit que le Corps mystique forme avec le Christ *quasi una persona*, « comme une seule personne [12] ». Nous sommes donc avec le Christ « comme une seule personne ». Là, saint Thomas dépasse la distinction nature et sur-nature, il la dépasse dans la personne : *quasi una persona.* C'est quelque chose d'assez prodigieux. Et un grand thomiste, le père Chardon, au XVII[e] siècle, parle admirablement de ce qu'il appelle la « subsistance mystique [13] » : le chrétien n'est jamais seul, il est porté par le Christ pour être intégré dans le mystère de son Corps mystique. Il ne perd rien de son individualité, de sa personne ontologique, mais il est « un » avec le Christ dans sa vie chrétienne, et dans toute sa vie chrétienne il doit vivre de cette unité quasi substantielle : dans la recherche de la vérité, dans l'amour d'amitié, il est « comme une seule personne » avec le Christ. Et si on prend l'autre comparaison, celle de la vigne, c'est presque encore plus fort. Le chrétien est un avec le Christ dans ses fruits, dans sa fécondité. Il y a une unité avec Jésus qui se traduit dans l'œuvre, dans ce qu'il fait. C'est l'œuvre du Christ et c'est la sienne, et les deux sont intimement unies.

La coopération de l'homme avec Dieu dans la procréation est comme une image de cette unité qui existe entre le Christ et nous dans nos diverses activités chrétiennes, apostoliques, dans la charité fraternelle; c'est l'œuvre du Christ et c'est notre œuvre, c'est l'œuvre des deux dans l'unité. Il ne faut bien sûr pas concevoir cette unité comme un « panchristisme », une sorte de panthéisme chrétien, comme si le Christ était présent partout et que nous soyons dilués en lui, sans plus avoir aucune personnalité. Ce serait très faux, ce serait une caricature du Corps mystique. C'est dans l'ordre de la *vie* (la vie de la grâce, la vie surnaturelle, divine) que nous sommes un avec lui. Il n'y a qu'une seule vie chrétienne, qui est celle du Christ en nous, et nous faisons les mêmes œuvres que le Christ,

12. *De veritate*, q. 29, a. 7, ad 11. *Somme théologique* III, q. 19, a 4; q. 48, a. 2, ad 1; q. 49, a. 1.

13. Voir Louis CHARDON, *La Croix de Jésus* (Cerf 1937), notamment : Premier entretien, ch. 1 à 4.

nos œuvres sont celles de Jésus. C'est du côté de la vie, et non du côté de l'*être.*

– *Il y a distinction dans l'être et unité de vie?*

– Exactement. Il y a une unité personnelle que nous devons essayer de comprendre pour mieux en vivre. Pour la comprendre, la meilleure analogie que nous ayons est celle de l'amitié, où l'ami est *un* avec son ami dans ses désirs, dans ses intentions, dans ce qu'il réalise, dans son affectivité, dans son cœur, tout en étant *autre* dans sa propre personne. L'analogie de l'amour d'amitié nous permettra de comprendre qu'avec le Christ il y a une amitié parfaite : « Vous n'êtes plus mes serviteurs, mais mes amis [14]. » Cette parole de Jésus, il faut la prendre dans toute sa force. Alors tous les « Je suis » du Christ sont les nôtres, dans cet ordre d'amitié. Tout ce que Jésus fait et réalise dans sa vie apostolique, nous le faisons et le réalisons, parce qu'il y a une unité « quasi substantielle » de vie entre le Christ et nous.

Mais comprenons bien que chacun d'entre nous est unique pour le Christ. Il y a un amour unique du Christ pour chacun d'entre nous, et c'est pour cela que nous sommes irremplaçables pour lui. Il nous attend, et il veut que nous soyons fidèles dans l'amour. Et il y aura toujours cette unité d'amour entre le Christ et nous, qui dépassera tout et qui nous fera comprendre ce qu'est notre véritable personne chrétienne. Notre véritable personne chrétienne, c'est cette unité de vie avec Jésus : unité dans la recherche de la vérité, unité d'amour, unité dans le travail, le labeur de la Croix [15].

Je crois que là nous découvrons le « je suis » chrétien, qui est inséparable du « Je suis » du Christ. C'est pour cela que si on voulait regarder le « je suis » chrétien on devrait reprendre cette partie (que j'aime beaucoup) de l'Évan-

14. Jn 15, 15.
15. « Mon Père travaille [œuvre] toujours, et moi aussi je travaille » (Jn 5, 17). « Il nous faut travailler aux œuvres de celui qui m'a envoyé » (Jn 9, 4).

gile de Jean, du chapitre 6 (inclus) au chapitre 12 (exclu), où Jésus affirme sept fois « Je suis ». Ces sept affirmations du Christ sont comme les sept présences du Christ en nous. Nous avons en nous cette capacité merveilleuse, divine, de vivre ces sept « Je suis » du Christ. Le chrétien, grâce au Christ et en lui, a un visage humain parfait, il atteint sa plénitude.

– Cela, théoriquement, c'est très beau. Mais quand on regarde les chrétiens comparativement aux non-chrétiens, aux autres hommes, on se dit : « Ils n'ont rien de plus ! » Pourquoi cela ne se voit-il pas?

– C'est quelque chose de caché. Dieu est un Dieu caché [16], et Dieu aime cacher son œuvre [17]. Pourquoi? C'est un grand mystère. Pourquoi Jésus, quand il fait des miracles [18], ou après avoir été transfiguré sur la montagne [19], dit-il à ses disciples de se taire? Pourquoi Jésus est-il né de cette manière-là? Plus de place à l'hôtellerie [20], on cache sa naissance, on cache ses trente premières années – ce qu'on appelle justement sa « vie cachée ». Il se cache derrière Joseph. Joseph, homme « juste et craignant Dieu », était quelqu'un qui cachait admirablement! Pourquoi Dieu cache-t-il? C'est un très grand mystère, cela relève du mystère de la Croix, d'une sagesse qui est « scandale pour les Juifs et folie pour les païens » [21]. Pourquoi Marie a-t-elle dû souffrir? Le Christ n'était-il pas capable d'affronter seul la justice de Dieu, de se présenter seul devant le Père comme responsable de nos péchés et de nous racheter tous? Que Marie souffre aussi, c'est de la surabondance. Et on peut se demander (en ce qui me

16. Is 45, 15 : « Vraiment, tu es un Dieu caché, Dieu d'Israël, Sauveur! »
17. Cf. Prov 25, 2; Sir 11, 4; Jb 11, 7-9; 26, 14...
18. Mt 19, 30; 12, 16; Mc 3, 12; 5, 43; Lc 5, 14; 8, 56, etc. De même, le Christ « ne laissait pas parler les démons » (Mc 1, 34) « parce qu'ils savaient qu'il était le Christ » (Lc 4, 41) et « il enjoint à ses disciples de ne dire à personne qu'il est le Christ » (Mt 16, 20).
19. Mt 17, 9; Mc 9, 9. Voir aussi Mc 8, 30.
20. Lc 2, 7.
21. Voir 1 Co, ch. 1 et 2.

concerne, j'en suis persuadé) si Jésus, à l'Agonie, lorsqu'il demande au Père d'éloigner de lui le calice, d'écarter la coupe, ne demande pas que Marie soit exempte de la Croix. Mais la volonté du Père est autre. Et si le Père veut cela, c'est pour qu'il y ait entre Marie et Jésus une unité nouvelle qui aille « jusqu'au bout » [22]. Le Père aime tellement l'homme [23] qu'il veut que l'homme aille jusqu'au bout, qu'il entre dans la plus grande unité possible avec Jésus et avec lui-même, le Père. C'est une folie. Et pour que cette folie se réalise, il y a toutes ces brisures...

– *Peut-on dire que beaucoup de gens qui se disent non-chrétiens peuvent vivre cette unité de vie avec le Christ sans en avoir conscience? Quantité de gens qui ne sont pas chrétiens vivent des épreuves atroces sans se révolter. J'ai souvent vu des gens qui, sans aucune référence religieuse, avaient, face à la souffrance, une attitude chrétienne... Tout ce que vous venez de dire est-il donc vrai pour tout le monde?*

– Oui, c'est vrai pour tout le monde, parce que le Christ est mort pour tous les hommes [24], de sorte qu'il y a une unité avec le Christ qui existe au-delà de la conscience des gens. Si je crois au Corps mystique, je crois que Jésus porte *tous* les hommes. Alors les uns en ont conscience, les autres beaucoup moins, certains pas du tout, et parfois certains se révoltent. Et malgré cela, Jésus les porte, si bien qu'à un moment donné la révolte tombera.

– *Elle tombera peut-être après leur mort?*

– Oui, ou au moment de leur mort. Au moment de la mort il peut y avoir une grâce très particulière d'amour. Car la personne humaine, qui est *imago Dei*, image de

22. Cf. Jn 13, 1. Cf. ci-dessous, pp. 489-490.
23. Cf. Jn 3, 16 : « Dieu a tant aimé le monde qu'il a donné son Fils unique »; 1 Jn 4, 10 : « Ce n'est pas nous qui avons aimé Dieu, c'est lui qui nous a aimés le premier et qui a envoyé son Fils... »
24. Cf. 2 Co 5, 14-15.

Dieu [25], est en gestation la *quasi una persona* (un peu comme l'individu est par rapport à la personne). Nous ne serons « personne chrétienne » que lorsque nous aurons parfaitement conscience que Jésus est notre tête. Ici, sur terre, cette conscience est très amortie! Selon la comparaison si belle de saint François de Sales, nous sommes la chrysalide et ne serons le papillon que quand nous aurons cette pleine conscience. Or la chrysalide prend la couleur de la terre dans laquelle elle est, de sorte que, quand la terre est laïcisée comme c'est le cas maintenant, la conscience de la chrysalide est laïcisée elle aussi, et elle n'y peut rien.

– *Dans ce regard chrétien, quelle est la finalité ultime de la personne?*

– Vous faites bien de parler de « finalité ultime » de la personne, à la différence de la finalité de la nature. Il serait intéressant de voir que la finalité n'existe parfaitement que pour l'esprit, donc pour la personne. Seule une personne a une véritable finalité. Pourquoi? Parce que la finalité exige à la fois la plus grande transcendance, donc la plus grande objectivité, et la plus grande subjectivité. Dans la finalité, objectivité et subjectivité ne font plus qu'un, elles sont intimement liées dans l'amour; c'est pour cela que l'amour est à la fois ce qu'il y a de plus objectif et de plus subjectif, et les deux sont intimement liés.

La finalité ultime de la personne chrétienne, c'est d'être fils bien-aimé du Père avec Jésus et en lui. C'est donc Jésus qui nous introduit dans cette filiation à l'égard du Père.

– *C'est la béatitude?*

– C'est la vision béatifique, dans laquelle Jésus lui-même nous introduit.

---

25. Cf. Gn 1, 26-27; Sag 2, 23.

– *Qu'est-ce que la vision béatifique?*

– C'est la vision de la Très Sainte Trinité. C'est, comme le dit saint Jean, voir Dieu tel qu'il est [26] et comme il se voit.

– *Et cela, c'est le bonheur le plus grand que l'on puisse connaître?*

– Oui, puisque c'est la béatitude même de Dieu qui nous est donnée, le bonheur même de Dieu qui nous est donné. On aurait la tentation de dire que c'est trop grand pour nous! Mais puisqu'il y a entre Dieu et nous une parenté, c'est cette parenté qui est mise en pleine lumière et qui fait que nous sommes « comme des dieux ». La promesse fallacieuse du démon – « Vous serez comme des dieux [27] » – est infiniment dépassée, comme Jésus lui-même nous le dit : « N'est-il pas écrit dans votre Loi : " J'ai dit : vous êtes des dieux [28]? " » Dans la vision même de Dieu, dans le regard même de Dieu, nous « serons » Dieu dans notre vie, comme des petites créatures qui vivent la même vie que leur Père, la vie même de leur Père.

Pensons à la très belle analogie que prend Thomas d'Aquin lorsqu'il dit que dans la vision béatifique nous serons, du point de vue de la *vie*, ce que Jésus est au niveau de l'*être* dans le mystère de l'union hypostatique [29].

---

26. Cf. 1 Jn 3, 2.
27. Gn 3, 5.
28. Jn 10, 34; Ps 81, 6.
29. Saint Thomas dit en effet dans le *Contra Gentiles* (en se demandant s'il convenait que Dieu s'incarne, et après avoir rappelé que la béatitude parfaite de l'homme consiste dans la vision immédiate de Dieu) : « Par le fait que Dieu a voulu unir à lui la nature humaine " dans la personne " (*in persona*), il est montré aux hommes d'une manière très évidente que l'homme peut être uni à Dieu par l'intelligence en le voyant sans intermédiaire (*immediate*) » (C.G. IV, 54, n° 3923); et plus loin il affirme, en soulignant que l'Incarnation supprime les obstacles qui peuvent empêcher l'homme de tendre vers cette béatitude : « Cette *dignité* de l'homme, à savoir qu'il doit être béatifié par la vision immédiate de Dieu, Dieu l'a montrée de la manière la plus adaptée par le fait que lui-même a assumé la nature humaine » (*ibid*, n° 3924). Voir aussi *Somme théol.*, III, q. 9, a. 2; q. 10, a. 4. Voir M.-D. PHILIPPE, *Les motifs de l'Incarnation selon saint Thomas.*

Dans le Christ, au niveau de l'*être* il y a *une* personne. Dans notre vision béatifique, au niveau de la *vie* il y a *une* vie, une seule vie de Dieu et de nous. Notre vie est personnelle, mais elle est « comme » celle de Dieu.

Maintenant posons-nous la question : Du point de vue humain, quelle est la finalité de l'homme? L'homme, quand il se découvre vraiment comme une personne dans le « je suis », découvre son autonomie, la possibilité de choisir l'orientation de sa vie – du moins en partie, parce qu'il peut toujours y avoir des événements extérieurs, des guerres, des famines, tout un contexte susceptible de briser des tas de choses et d'empêcher l'homme d'atteindre ce vers quoi il tendait. Mais au-delà de tout ce qui peut l'entraver, la finalité de l'homme est une recherche de la vérité. Cependant cette recherche de la vérité risque de rester abstraite tant qu'il n'a pas découvert la personne qui, elle, *est* vérité, la personne en laquelle l'être et la vie, l'être et l'esprit, ne font qu'un, et qui ne peut être que Dieu. L'homme reste donc profondément quelqu'un qui aspire à connaître Dieu, à le contempler. Il ne sait pas comment il pourra y arriver, mais il a cette soif. Et il sait aussi qu'il est capable d'aimer d'autres hommes avec qui il pourra cheminer dans cette recherche de la vérité, avec qui il pourra dialoguer, réaliser une œuvre commune. Il y aura donc perpétuellement chez lui ces deux aspects, à la fois ce dépassement constant dans la recherche de la vérité, et cet amour à l'égard d'un ami, à l'égard d'amis qu'il a choisis, auprès desquels il peut se reposer, avec qui il peut entreprendre quelque chose de nouveau, avec qui il peut essayer d'aller toujours plus loin.

Ce sont, je crois, ces deux aspects qui sont vraiment les deux grandes orientations de la personne humaine : cette recherche de la vérité et cette capacité d'aimer, d'être l'ami d'un autre.

– Pour en revenir à saint Thomas d'Aquin, pouvez-vous préciser comment il a assumé la philosophie d'Aristote? Je crois que ce n'était pas évident, au moment où il l'a fait; cela a suscité de fortes polémiques?

– En effet, de ce temps-là, la Sorbonne n'était pas du tout d'accord : on considérait que revenir à Aristote, c'était revenir au païen. Avicenne était musulman, il croyait au Dieu Créateur, alors qu'Aristote était le païen. Passer d'Avicenne à Aristote était donc un retour en arrière. De plus, l'Aristote latin était l'Aristote de la logique, et on le considérait principalement comme le philosophe de la nature, donc de la matière; et toutes les discussions qu'il y avait eu autour d'Avicenne et d'Averroès et de leur compréhension d'Aristote faisaient que certains, dans le courant d'Averroès, considéraient Aristote comme un matérialiste. On retrouve un peu cela chez certains marxistes : à Moscou on était contre Platon parce que c'est le philosophe idéaliste, bourgeois, et on acceptait Aristote à cause de son réalisme; mais on regardait avant tout en Aristote le philosophe de la matière. Il y avait un peu cet aspect-là déjà du temps de saint Thomas : on considérait Aristote comme le philosophe de la matière qui, au fond, ne regardait Dieu que comme le Moteur immobile dont il parle dans sa *Physique*. Saint Thomas a eu là une audace et une indépendance extraordinaires par rapport à son temps ! C'est là qu'on saisit combien, dans sa recherche de la vérité, il est inflexible. Peu importe ce que les hommes peuvent dire, l'opinion des hommes; ce qu'il cherche, c'est la vérité. Et il a eu le génie de comprendre qu'Avicenne, qui transmettait Aristote, le transmettait d'une manière qui n'était pas assez pure. C'est pour cela que saint Thomas a voulu qu'on traduise pour lui la *Métaphysique* d'Aristote (c'était cela qui l'intéressait le plus) et l'*Éthique*, pour avoir un contact plus direct avec celui qu'il appelle « le Philosophe » et comprendre sa manière de découvrir le mystère de Dieu.

Il est sûr que saint Thomas commente Aristote d'une manière toute différente de ce qu'on ferait aujourd'hui. Il est commentateur d'Aristote selon l'usage de son temps. Il ne se dit pas philosophe, mais il se considère comme un disciple d'Aristote; mais un disciple qui a la foi et qui sait qu'il peut rectifier, purifier ce philosophe qui n'avait pas

la foi et qui, dans certains domaines, ne va pas assez loin. Il se « sert » donc d'Aristote, mais dans un sens très noble, car on ne se « sert » pas de l'intelligence de quelqu'un, au sens rigoureux; on l'accompagne, on coopère avec lui en vue de la vérité et pour la recherche de la vérité. Or tous ceux qui aiment la vérité peuvent coopérer, ce sont des amis [30]. Il y a entre Thomas d'Aquin et Aristote cette complicité profonde de ceux qui recherchent la vérité; à cause de cela, il ne s'inquiète pas tellement de savoir si Aristote a littéralement pensé cela ou non : il a cherché la vérité, on peut donc faire route avec lui.

Thomas d'Aquin interprète Aristote dans sa recherche même de la vérité, et il a aussi cette intention de préciser davantage la vérité; ce faisant il saisit la pensée d'Aristote encore plus que s'il prenait matériellement ce que dit Aristote. Cette audace intellectuelle, on l'a très peu aujourd'hui, parce qu'on est pris par un souci historique d'authenticité, de s'en tenir à ce que quelqu'un a dit. C'est très bien du point de vue historique, mais cela peut arrêter la liberté de la recherche dans l'ordre de la vérité. Et il n'y a plus cette espèce de « compagnonnage » dans l'ordre de l'amitié. Les amis, comme aime à le dire saint Thomas, ce sont ceux qui ont le même vouloir, *idem velle*. Et quand les amis sont des philosophes, c'est-à-dire des hommes qui cherchent la vérité, ils peuvent aller beaucoup plus loin. Au fond, je crois que c'est cela le génie de saint Thomas par rapport à Aristote : c'est que vraiment, pour lui, Aristote est un ami parce qu'il a cherché la vérité. Il y a eu là, de la part de saint Thomas, par rapport à son temps, quelque chose de très spécial : il a compris qu'il y avait là quelque chose d'unique et qu'il fallait dépasser Avicenne pour redécouvrir dans toute sa pureté ce côté génial d'Aristote. De ce point de vue-là on peut dire que saint Thomas est un de ceux qui ont le mieux interprété Aristote – parce qu'il l'a pris dans la perspective même d'Aristote, au-delà de la question du temps. Au fond, du point de vue purement philosophique, le fait qu'Aristote n'ait pas eu la Révéla-

30. Cf. *Reverentissime exponens Frater Thomas*, p. 247.

tion n'inquiète pas saint Thomas. C'est cela qu'on n'a pas compris. On a été fidéiste, dirions-nous : puisque Aristote n'a pas eu la Révélation, il est inférieur aux autres. Alors que non. Aristote peut avoir eu, dans l'ordre de la recherche de la vérité au niveau philosophique, des lumières (venant de Dieu) que d'autres, qui ont la foi, n'ont pas eues. C'est cela que saint Thomas a découvert et a eu l'audace d'affirmer.

N'est-ce pas cette audace intellectuelle qu'on retrouve à travers toute son œuvre? Une chose me frappe beaucoup : lorsque, dans la *Somme*, il commence son traité *De Deo uno*, c'est-à-dire le traité où il va exposer ce que l'intelligence humaine peut dire de Dieu considéré dans son unité, saint Thomas ne prend pas, pour chercher la manière dont Dieu existe, l'ordre de la Révélation; il prend l'ordre que lui dicte son intelligence de philosophe. Autrement dit, chaque fois que l'intelligence peut exprimer quelque chose, le croyant – Thomas d'Aquin – se tait, et laisse l'intelligence passer devant. Je trouve cela extraordinaire de la part d'un saint. Certains pourraient dire : Il manque de foi! Pas du tout, il a la vraie foi. La vraie foi, c'est cela. Ne pas respecter l'intelligence est un manque de foi, parce que c'est un manque d'audace par rapport au Dieu Créateur. Ne retrouve-t-on pas le respect que Jésus, comme Fils bien-aimé du Père, a eu pour l'œuvre du Père, pour l'image de Dieu dans l'homme? Il a respecté pleinement la place d'Adam, prince de l'humanité – lui-même étant le Sauveur, le « Prince » et le « Père » de notre vie divine. Il a respecté jusqu'au bout ce que le Père, comme Père, comme Créateur, voulait faire de l'homme, en l'assumant dans une finalité nouvelle, dans une intimité personnelle plus radicale, plus divine quant à son mode : nous sommes fils bien-aimés dans l'unique Fils bien-aimé, nous voyons le Père *comme* l'unique Fils bien-aimé le voit.

Saint Thomas a compris que le vrai croyant doit avoir un très grand respect de l'intelligence qui cherche la vérité, et que quand l'intelligence humaine peut dire cette vérité, le croyant laisse l'intelligence dire ce qu'elle a

découvert comme vérité. La foi parle lorsqu'on est dans un domaine où seul le croyant peut parler; à ce moment-là, l'intelligence se tait. C'est grand, de la part de saint Thomas, d'avoir compris cela. Parce qu'on a souvent tendance à réagir affectivement, par dévotion, et à dire : « Mais non! la foi c'est plus, il faut la laisser passer devant, il faut s'en tenir à la parole de Dieu! » En disant cela on oublie que notre intelligence vient de Dieu. Et ne pas avoir ce sens de la grandeur et de la profondeur de l'intelligence, cela blesse Dieu, puisque l'intelligence est le don le plus noble que Dieu nous ait fait, et qu'il nous l'a fait pour que nous puissions être des chercheurs de vérité.

– Pourriez-vous expliciter davantage cette coopération de l'intelligence et de la foi?

– La foi est reçue dans notre intelligence. Si donc notre intelligence ne recherche pas la vérité, si elle est dans un état encore très fruste, si elle reste liée à quantité de choses qui ne sont pas la vérité, qui sont plus ou moins des opinions erronées, l'exercice même de notre foi sera gêné – puisque, la foi étant reçue dans mon intelligence, je ne peux pas faire un acte de foi sans faire un acte d'intelligence [31]. Et donc, si mon intelligence n'est pas purifiée, ma foi ne pourra pas avoir sa pénétration plénière. La purification de l'intelligence est l'œuvre de l'Esprit Saint, c'est sûr; mais l'Esprit Saint veut aussi que ce soit notre œuvre, l'œuvre de l'homme lui-même. Toutes les purifications que l'homme peut faire lui-même (celles qu'on appelle « purifications actives »), l'homme doit les faire. Nous devons purifier notre intelligence pour qu'elle soit capable d'exercer sa foi d'une manière plus pure, de faire des actes de foi plus purs.

Il y a bien ce double souci chez saint Thomas : respecter l'intelligence, et comprendre que le croyant ne supprime pas l'homme; que le croyant a besoin de la coopéra-

31. Voir *Foi et intelligence.* Voir aussi *Comment la foi chrétienne réclame-t-elle une métaphysique?*

tion de l'intelligence pour être plus croyant et aller plus loin dans sa foi.

Il y a là quelque chose de tout à fait caractéristique qui est peut-être le propre de saint Thomas, et qui est même peut-être unique dans l'histoire de l'Église, tellement saint Thomas est allé loin dans cette recherche de l'intelligence.

Évidemment, c'est ce qui fait aussi que saint Thomas est quelquefois très difficile pour nous, et loin de nos préoccupations, parce qu'il a un tel souci de vérité que tout le reste est second. Mais celui qui a compris cela et qui entre un peu dans cette perspective découvre une lumière étonnante, qui est au-delà de tous les temps. Pour cela, il faut évidemment dépasser le conditionnement dans lequel nous sommes, un conditionnement particulièrement pesant! Il faut dépasser tout le poids des idéologies contemporaines, de ces idéologies athées, toute la pesanteur d'une intelligence qui a beaucoup de peine à retrouver son orientation contemplative, à réveiller en elle la soif de vérité. C'est rude, aujourd'hui, de pénétrer dans la pensée de saint Thomas!

Il y a donc chez saint Thomas cette grande dimension. Dire que l'intelligence est « capable de Dieu », *capax Dei*, c'est quelque chose d'étonnant! C'est merveilleux, de voir comment cette intelligence faite pour la philosophie première – pour la métaphysique, dit saint Thomas –, faite pour connaître ce qui est en tant qu'*être*, est donc faite pour Dieu. Cela, c'est très audacieux! Mais c'est merveilleux de le comprendre, et c'est la seconde dimension de saint Thomas : saint Thomas théologien, contemplatif.

J'insiste là-dessus parce qu'il est très important de comprendre que, pour lui, ce n'est pas l'aspect logique qui est premier. Tout de suite après saint Thomas, c'est cet aspect rationnel, logique, de la *Somme* qui a dominé, alors que, pour lui, l'aspect contemplatif est nettement ce qui domine. Cependant il est vrai que saint Thomas a le souci de faire une théologie scientifique, et cela, c'est nouveau en théologie. Quand on regarde la théologie avant saint Thomas, on voit en effet qu'elle reste sur un plan très des-

criptif, plus extérieur (chez les Pères de l'Église, c'est très net). Saint Thomas a eu cette audace. S'il l'a eue, c'est, je crois, parce qu'il a vu que l'intelligence qui cherche la vérité peut être entièrement assumée par la foi. Il a vu qu'il n'y a pas de hiatus entre les deux, et cela grâce à sa conception de l'analogie – qu'on a souvent très mal traduite, du reste.

Quand on entend un Karl Barth, par exemple, dire que l'analogie chez saint Thomas, c'est le démon, et cela parce qu'il croit (il n'est pas le seul) que l'analogie est avant tout une analogie de similitude, comme pour l'artiste, alors que pour saint Thomas, l'analogie, qu'il a du reste puisée dans Aristote, est avant tout une analogie de diversité. Quand on dit que la bonté, en Dieu et en nous, est analogique, cela veut dire qu'elle est, avant tout, totalement différente en Dieu et en nous. Cela ne veut pas dire en premier lieu qu'il y a une similitude entre la bonté de Dieu et la nôtre, entre la sagesse de Dieu et la nôtre. Non, on affirme d'abord la diversité; et en affirmant la diversité, on montre qu'il y a cependant quelque chose de commun. Il n'y a donc pas d'anthropomorphisme chez saint Thomas. C'est l'intelligence dans toute sa pureté, portée par la foi, qui découvre dans l'Écriture les diverses analogies dont peut se servir le théologien. Et saint Thomas se servira presque toujours de deux analogies (qu'il trouve dans l'Écriture) qui sont diverses, même presque opposées, pour mieux mettre en lumière la transcendance du mystère. C'est ce qu'on ne voit plus du tout quand on regarde en premier lieu l'aspect *logique* de la *Somme théologique.* Quand on regarde en premier lieu l'aspect logique de la *Somme*, c'est matériel, ce n'est pas du tout l'intériorité de saint Thomas; c'est voir la *Somme* d'un point de vue très extérieur, qui fausse entièrement la pensée de saint Thomas.

– *Mais on dit que saint Thomas est celui qui a rationalisé la foi.*

– C'est tout à fait faux. Il n'a pas rationalisé la foi. D'abord, le mot « rationaliser », pour saint Thomas,

n'aurait même pas de sens! Ce qu'on peut dire, c'est qu'il a cherché *l'intelligence* de la foi, ce qui est tout à fait différent. L'aspect rationnel est second, il est au service de l'intelligence. Et cette intelligence de la foi s'achève dans une contemplation; elle s'achève dans un retour vers la Révélation, la parole de Dieu, pour nous permettre de contempler le mystère. La théologie est le fruit d'une contemplation, qu'on essaie d'exprimer de la manière la plus intelligente qui soit. Saint Thomas a très bien compris que Dieu seul pouvait nous parler d'une manière symbolique, en paraboles, comme le fait Jésus avec insistance [32]. Le théologien, quand il répond à Dieu, ne va pas répondre en paraboles, il ne va pas répondre d'une manière symbolique. Il va d'abord essayer de comprendre avec la plus grande pénétration intellectuelle possible, par respect pour Dieu. Je dirais en effet que c'est une question de respect pour la parole de Dieu. On a souvent cru à tort que saint Thomas était rationaliste, qu'il voulait tout mettre dans un système logique. Mais saint Thomas sait trop bien ce qu'est la logique – l'« art des arts », comme il dit – et il sait trop bien ce qu'est l'analogie, pour ne pas mettre foi et logique en coopération : ce serait atteler ensemble le bœuf et l'âne [33]. Seule la métaphysique, ou même seules les conclusions de la *sagesse* philosophique [34], peuvent servir au croyant à expliciter la parole de Dieu sans l'abîmer, sans la diminuer.

Saint Thomas aime beaucoup cette parole du Psaume : « Les hommes ont diminué la vérité [35] » (on dit même qu'il ne pouvait pas la dire sans pleurer). Et tout son effort consiste justement à ne pas diminuer la vérité; parce que l'homme, qui reçoit la vérité, risque de l'accaparer, de la recevoir à sa manière. Le théologien sera celui qui essaiera de toujours bien mettre en lumière ce qui est la *vérité* révélée par Dieu, et la *manière* humaine dont on la

32. Voir Mt 13, 34 (cf. 13, 13); Mc 4, 2, 11 et 34; Lc 8, 10.
33. Cf. Dt 22, 10; Lv 19, 19.
34. Cf. ci-dessus, p. 185, note 15.
35. Ps 11, 2 (Vulgate).

reçoit. On retrouve ici la distinction de la finalité et du conditionnement [36]. Le théologien précisera que le conditionnement humain est toujours présent, mais qu'on peut en avoir conscience et qu'on peut le dépasser pour rester dans une foi toute pure, contemplative et aimante. N'est-ce pas cela qui fait de saint Thomas un théologien contemplatif si audacieux dans sa manière d'exprimer sa contemplation? Cela me frappe de plus en plus; et quelquefois je fais exprès de me placer un peu à l'extérieur pour sentir le scandale que peuvent connaître ceux qui regardent saint Thomas de l'extérieur : on a alors l'impression que ses raisonnements font passer la recherche métaphysique, philosophique devant la foi, et que c'est le point de vue philosophique qui mesure le donné révélé. Cela, c'est une vision totalement extrinsèque à saint Thomas; parce que justement, pour lui, la foi ennoblit l'intelligence et l'élève, mais ne la détruit pas – de sorte que l'analogie demeure.

Au fond, saint Thomas a très bien compris que Dieu, en se révélant à nous, a pris le langage des hommes. Dieu n'a pas inventé une nouvelle langue, il n'a pas inventé une nouvelle philosophie ni une nouvelle logique, il s'est servi du langage des hommes. Pourquoi? Par respect pour l'homme, pour son intelligence, pour sa manière de connaître. Le théologien doit comprendre ce respect de Dieu. Et quand il remonte vers Dieu pour le contempler – la théologie est cette échelle qui nous permet de remonter vers Dieu –, le théologien, en remontant les échelons successifs, respecte le mode humain de connaître, mais il ne s'arrête jamais à ce mode humain parce qu'il est saisi par la lumière intérieure de la foi qui le conduit au mystère et qui exige de ne s'arrêter qu'au mystère. Mais encore une fois, vu de l'extérieur, cela peut paraître un rationalisme terrible.

– *Mais n'avez-vous pas le sentiment que toute la scolastique, dite thomiste, qui a suivi, a déformé la pensée et*

36. Cf. ci-dessus, pp. 33 sq.

l'image de saint Thomas? Qu'est-ce, finalement, que le thomisme?

– Le thomisme, c'est « l'école ». Le phénomène de l'école, on le trouve aussi en peinture et dans tout art : il y a les maîtres et l'école, et il faut toujours bien les distinguer! En art on fait une distinction très nette. Par exemple, quand on va dans un musée, on passe à toute vitesse devant les tableaux de l'école pour arriver enfin au maître. Il y a quelque chose comme cela dans la scolastique thomiste : il y a saint Thomas, et puis il y a l'école. L'école, ce sont les disciples, et les disciples ne sont pas plus grands que le maître [37]! S'ils étaient toujours très respectueux du maître, ils montreraient que le maître les dépasse et ils ne développeraient pas ce qui pour eux est facile à développer, c'est-à-dire l'aspect logique. En effet, ce qui est le plus facile à développer, c'est sans aucun doute l'aspect logique. Ce qui est plus difficile, c'est de comprendre les analogies dans leur sens le plus profond, et donc de comprendre l'esprit contemplatif de saint Thomas. C'est cet esprit contemplatif de saint Thomas qui s'est perdu et qu'on devrait sauver. Les très grands scolastiques ont essayé de le sauver; mais il y a eu le poids de la tradition scolastique, décadente, qui a fait qu'au bout d'un certain temps il n'y a plus eu que la logique.

– *Pour revenir à ce que nous expliquiez précédemment, il semble que l'une des erreurs de la scolastique a été de chercher à extraire de la théologie de saint Thomas une philosophie, en oubliant que saint Thomas avait une perspective de théologien lorsqu'il utilisait des éléments de philosophie?*

– Oui, il y a cela. De sorte que dès le point de départ la philosophie thomiste est viciée. Déjà chez Suarez elle est viciée, parce que ce n'est plus le jugement d'existence qui est au point de départ, mais l'idée d'être. Heidegger n'a

37. Cf. Jn 13, 16.

pas pu supporter cela, et là il a eu raison de montrer que la métaphysique ne peut pas partir d'une idée de l'être, et qu'il n'y a pas d'idée d'être telle que la présente la scolastique suarézienne. L'idée d'être fini et infini, cela ne peut pas exister.

En prétendant extraire de saint Thomas une philosophie [38], on extrait plus une logique que le contenu métaphysique – puisque, dès que le théologien se sert de la philosophie, de la sagesse philosophique, il s'en sert dans la lumière de la foi. On ne peut pas séparer ce qui était uni. Il y a eu une unité (la pensée théologique est une), et on veut extraire de cette unité l'élément logique; mais le contenu métaphysique a été assumé par la foi, et donc on ne peut plus l'extraire. Il faut reprendre tout le problème de la philosophie pour elle-même, pour comprendre comment la philosophie, qui relève de l'intelligence humaine et qui a donc sa vie propre, son ordre propre, doit se développer indépendamment de la foi.

Il y a donc eu cette erreur. L'erreur, au plan proprement théologique, a été d'oublier ce primat de la sagesse théologique, de considérer plus les conclusions théologiques, fruit d'un raisonnement, que le point de départ qui seul est contemplatif. Il faut d'abord comprendre que tout relève de la Révélation. Avant de regarder les conclusions il faut recevoir cette lumière, et après avoir vu les conclusions on remonte vers cette lumière. C'est ce que saint Thomas souligne dans sa première question de la *Somme*, quand il dit ce qu'est la *doctrina sacra*. Là saint Thomas montre bien qu'il y a un mode scientifique qui est humain, mais que la théologie est une sagesse. Or, comme il le dit lui-même, la sagesse est un *habitus contemplativus* [39]. La sagesse est un *habitus*, c'est-à-dire quelque chose qui vient ennoblir l'intelligence de l'intérieur – non pas comme une méthode, qui reste extérieure, mais comme quelque chose qui, de l'intérieur, ennoblit l'intelligence en l'orientant vers la contemplation. La sagesse a comme fruit propre la

38. Cf. ci-dessus, p. 53.
39. *Commentaire des Noms divins*, ch. VII, leçon 2.

contemplation, et donc un au-delà du raisonnement. Elle ne méprise pas les raisonnements (ils sont présents dans la recherche, et il faut toujours maintenir cette recherche), mais il y a un au-delà du raisonnement qui est la contemplation.

Cet aspect-là de saint Thomas a été beaucoup moins transmis dans l'école! Et on le comprend, car c'est beaucoup plus difficile à transmettre... Transmettre l'aspect logique, c'est facile, parce que c'est le mode humain; transmettre la contemplation, cela exige que chacun fasse lui-même l'effort de ne jamais s'arrêter aux conclusions. En scolastique décadente, on a eu comme souci principal une précision logique toujours plus grande, ce qui est secondaire. On s'est soucié plus de la *manière* de communiquer que du *contenu* de la communication. Le contenu de la communication, ici, c'est la contemplation. La manière de communiquer, c'est une technique; et la technique, ici, c'est la logique.

– *Si on regarde aujourd'hui comment est perçu Thomas d'Aquin, on a l'impression que pour certains il est une sorte de dictionnaire de définitions, et qu'il ne faut surtout pas dire quelque chose qui n'aurait pas été dit par Thomas d'Aquin. Pour d'autres, au contraire, il n'a plus aucune valeur, plus aucune actualité...*

– On dira même qu'il a été dangereux!

– *Votre position est plus originale. Quelle est pour vous l'actualité de Thomas d'Aquin aujourd'hui?*

– Je crois que l'actualité de Thomas d'Aquin, c'est l'actualité de l'intelligence. L'intelligence est-elle actuelle? Faut-il être intelligent dans le monde d'aujourd'hui? Je dirais qu'il faut être plus intelligent que jamais, parce que nous sommes en face d'idéologies athées tellement massives qu'elles mettent sur nous comme une calotte de plomb qui est très difficile à soulever. Je pense

toujours à Mexico. J'ai pu y aller une fois pour aller prier auprès de Notre Dame de Guadalupe; et ce qui m'a beaucoup frappé, c'est qu'à Mexico (qui est en train de devenir la plus grande ville du monde) règne une pollution effrayante. C'est une ville entourée de volcans, et il paraît que c'est très beau, mais on ne voit ces volcans qu'une ou deux fois par an, quand le vent est suffisamment fort pour chasser toute la pollution; autrement on ne voit rien du tout!

Je dirais qu'il y a aujourd'hui une pollution intellectuelle tellement forte qu'on ne voit plus les volcans, qu'on ne sent plus que la calotte de plomb qu'on a sur la tête. Et je crois que saint Thomas nous donne l'air pur, l'oxygène théologique dont notre intelligence a tant besoin. Nous avons besoin de retrouver cette limpidité d'une intelligence qui cherche la vérité, cette confiance que l'homme doit avoir dans l'intelligence qui cherche la vérité – et cela pour que l'intelligence puisse être de nouveau au service de la foi. Ce ne sont donc pas les conclusions de saint Thomas qui m'intéressent le plus. Si je prenais les conclusions de saint Thomas et que je les serve à tout propos, ce serait imbuvable! Dans notre monde d'aujourd'hui, les gens ne peuvent pas comprendre cela. Ce qui m'est précieux chez saint Thomas, c'est que je peux puiser quelque chose de limpide, qui est toujours actuel, dans cet esprit contemplatif. Saint Thomas est vraiment une source. Il faut aller très loin pour trouver la source. Les canalisations – eau chaude / eau tiède –, c'est un peu affolant. Les commentateurs de saint Thomas, c'est très bien pour des érudits, et peut-être pour faire des gammes; mais on ne donne pas un concert en faisant des gammes! On dépasse, et pour cela il faut redécouvrir la source.

La source est très cachée, comme toujours. C'est ce contact avec l'intelligence de saint Thomas, une intelligence très limpide, très pure, encore plus pure que celle d'Aristote, parce que la foi chrétienne l'a rendue encore plus limpide. Ce contact est très important, puisque, si on

est l'ami de saint Thomas, on découvre ses secrets [40]; on découvre alors cette intériorité de l'intelligence à l'état presque natif, à l'état très pur. Je crois en effet que la foi permet à notre intelligence d'avoir cette limpidité. L'intelligence du croyant est une intelligence qui cherche la vérité jusqu'au bout, qui a un appétit très intense de vérité, qui a soif de contemplation.

Saint Thomas est cette source pour notre monde d'aujourd'hui – dans la mesure où on a le courage de se mettre à le lire, parce que c'est cela qui est difficile. Un moderne, cela se lit tout de suite, et si on connaît un peu la philosophie moderne on arrive vite à le comprendre. Saint Thomas, il faut des années et des années pour le comprendre, comme Aristote, parce qu'il faut remonter le fleuve, remonter à la source. C'est pour cela que la plupart du temps, on dit qu'on n'a pas le temps, mais en fait on n'a pas le courage, parce qu'on n'a pas cette conviction intérieure que là, il y a vraiment une source. On est un peu comme Agar dans le désert : elle s'affole, elle crie, parce qu'elle est pleine de douleur d'entendre son enfant crier; et Dieu lui ouvre les yeux : là il y a un puits, là il y a une source [41]. On a oublié cela, on a oublié les vrais sommets auxquels il faut revenir constamment.

La question : « Saint Thomas est-il actuel? » revient donc à la question : « La recherche de la vérité est-elle actuelle? » Si la recherche de la vérité est au-delà de tous les temps, je vais tout de suite auprès de ceux qui ont atteint le plus profondément cette vérité, ceux qui ont su dépasser le conditionnement humain pour découvrir ce qu'est la finalité de l'intelligence. Alors ceux-là sont des amis très chers, au-delà des différences d'époques. Aristote et saint Thomas, métaphysiquement parlant, sont proches de nous. Si on les regarde dans leur contexte his-

40. « Le véritable signe de l'amitié, dit saint Thomas lui-même, est que l'ami révèle à son ami les secrets de son cœur. En effet, puisque les amis n'ont qu'un seul cœur et une seule âme (cf. Actes 4, 32), l'ami ne sort pas de son propre cœur ce qu'il révèle à son ami » (*Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, XV, n° 2016).

41. Gn 21, 14-19.

torique ils sont très loin, mais au-delà de l'histoire il y a entre eux et nous quelque chose de commun. Saint Thomas est très proche de nous.

N'est-ce pas un peu la même chose en art? Cela me frappe beaucoup. On est en admiration devant une église romane comme celle de l'abbaye de Sénanque – et c'est vrai, cela repose. On est en admiration devant l'art roman, devant le premier gothique (je dis bien : le premier gothique), et on ne comprend pas la pensée de ce temps! Or tout cet art présuppose cette pensée et cette contemplation. Alors, au fond, on regarde l'extérieur de cet art, et on ne veut pas creuser un peu. Si je suis en admiration devant ces édifices du XII^e^ et du XIII^e^ siècles, je devrais être en admiration devant toute cette pensée théologique. Mais pas pour la répéter, car on ne peut pas la répéter. Le « néo-thomisme », c'est faux! Il n'y a pas de néo-thomisme, il y a la recherche de la vérité, et puis c'est tout. On cherche la vérité; on n'est ni thomiste, ni scotiste, on aime saint Thomas! et saint Thomas est un ami.

Si on est néo-thomiste, on trahit saint Thomas, parce qu'on fait un saint Thomas à la mode du jour. On met saint Thomas à la sauce kantienne, à la sauce hégélienne, à la sauce existentialiste, etc. Mais saint Thomas n'est pas cela! Il cherche la vérité, avec une intelligence qui veut aller jusqu'au bout de ce qu'elle peut connaître; c'est tout à fait autre chose, et c'est peut-être cela qu'il y a de plus grand chez saint Thomas. Contrairement à ce qu'on dit, ce n'est pas par rapport à sa conception de l'être qu'il a dépassé Aristote, c'est par rapport à la bonté [42]. C'est vraiment là que saint Thomas dit quelque chose qu'Aristote n'a pas dit. Pourquoi? Parce qu'il fait partie d'une tradition chrétienne. Dans cette tradition il y a un saint Augustin, et saint Thomas l'assume. Saint Thomas va-t-il dire que saint Augustin est platonicien, et donc qu'on ne devrait pas le regarder puisqu'il n'est pas aristotélicien? Pas du tout! Saint Augustin dit, comme chrétien, comme

42. Voir *Quelques remarques sur les divergences philosophiques de saint Thomas et d'Aristote.*

Père de l'Église, des choses merveilleuses, et saint Thomas s'en sert abondamment, et avec un respect étonnant, pour compléter, achever ce qu'Aristote disait d'une façon un peu inchoative. Saint Thomas reprend tout cela en montrant la « convertibilité » de l'intelligibilité que nous pouvons avoir du bien et de l'intelligibilité que nous pouvons avoir de l'être, et de même pour le vrai et l'être. On touche là un sommet, où saint Thomas exprime quelque chose qui n'avait jamais été exprimé avant lui. Il y a là une réflexion critique, au plan philosophique, qui va très loin et qui nous fait saisir la pénétration géniale de l'intelligence de saint Thomas.

Chapitre IV

L'AMOUR DE L'ÉGLISE

– Comme religieux et comme théologien vous êtes un homme d'Église. Au fond, pourquoi êtes-vous catholique? Si vous étiez né dans une famille protestante, seriez-vous protestant?

– Je n'en sais rien, puisque de fait je ne suis pas né dans une famille protestante! Je suis né dans un milieu catholique, et fervent. Ma mère était très fervente, non pas d'une ferveur bigote, mais d'une vraie ferveur; et le père Dehau, mon oncle dominicain, était un contemplatif. Étant né dans ce milieu, je n'ai pas connu beaucoup les protestants au point de départ. Et ce n'est pas chez les Pères Jésuites, où j'étais pensionnaire, que j'ai fréquenté beaucoup de protestants.

– Ni de bouddhistes!

– Ni de bouddhistes, ni de musulmans, à cette époque-là. J'essayais simplement de comprendre ce que c'était que d'être catholique. Puis, peu à peu, dans mes études, j'ai vu ce qu'était le protestantisme. Je n'ai pas eu, étant jeune, d'amis protestants. Je n'ai vraiment connu le protestantisme que quand je suis allé en Suisse, pour enseigner à l'université de Fribourg. Là j'ai eu l'occasion

d'aller donner des conférences à Lausanne et d'y découvrir profondément le protestantisme.

– *Peut-on dire que, au contact d'autres formes de christianisme, vous vous êtes vraiment redéterminé comme catholique?*

– Ce qui m'importait, c'était le mystère de Jésus. Je ne me posais pas tellement le problème « catholique ou pas catholique », c'était Jésus que je cherchais.

– *Au départ, vous ne vous êtes donc pas posé la question?*

– Ah non! c'était Jésus. Et les vertus théologales, parce que le père Dehau, en bon Dominicain, nous orientait tout de suite vers les vertus théologales – la foi, l'espérance et la charité – et vers l'oraison. Ma formation chrétienne a été cela : les vertus théologales, et donc se nourrir de l'Évangile, surtout de saint Jean. Le père Dehau aimait énormément saint Jean, il était johannique au sens le plus fort. Saint Jean, vivre des vertus théologales, l'oraison, et Marie, voilà ce que nous enseignait le père Dehau. On disait du reste, en riant : « La direction du père Dehau, c'est très simple : Marie et l'oraison! » Le reste était très secondaire. J'ai été formé comme cela.

– *Mais vous êtes-vous dit à un moment : « Je suis chrétien, je suis un disciple de Jésus, et je suis catholique; très bien. Mais qu'est-ce que cela signifie, plus précisément, être catholique? »*

– Me suis-je posé la question? En tout cas, pour moi, être catholique c'est être fidèle à l'alliance avec Pierre et au mystère de l'Eucharistie.

– *Qu'est-ce que l'alliance avec Pierre?*

– Je vous renverrai ici au chapitre 21 de l'Évangile de saint Jean, où Jésus apparaît à ses Apôtres après une

pêche nocturne où le pauvre Pierre a compris que sans Jésus il ne pouvait rien faire [1], même pas prendre du poisson. À ce moment-là, Jésus l'attendait. En plus il a dû marcher sur l'eau et, à un moment donné, il a flanché un peu! Mais grâce à cela il a compris qu'il fallait être totalement à Jésus... Et Jésus l'a choisi : « Pierre, m'aimes-tu? Pierre m'aimes-tu? » – jusqu'à trois fois. Et Pierre a compris qu'il devait suivre Jésus.

– *Et Jésus lui a dit : « Pais mes brebis. »*

– Voilà l'Église : « Fais paître mes brebis [2]. » Il y a ensuite ce passage énigmatique : Pierre, apercevant Jean derrière Jésus et lui, exerce pour la première fois l'autorité que Jésus vient de lui donner; il demande à Jésus : « Et lui, que va-t-il devenir? » Et voilà que Jésus lui répond, à peu de chose près : « Peu importe! cela ne te regarde pas [3]. » À la première question que Pierre pose à Jésus au sujet des brebis que celui-ci vient de lui confier, Jésus répond de ne pas s'inquiéter de Jean! Comme si Jésus se réservait le sort de Jean.

J'ai toujours beaucoup aimé saint Jean. Pour moi, les Dominicains, c'était saint Jean. Le père Dehau, pour moi, c'était saint Jean. J'ai tout de suite compris cela ainsi, dans la simplicité de la foi.

– *Vous voulez dire que Jean est sous l'autorité de Pierre, mais avec un statut spécial, un lien tout à fait spécial avec Jésus?*

– Oui, sous l'autorité de Pierre, mais avec un lien très personnel avec Jésus dans le mystère de l'oraison, avec Marie qu'il a reçue à la Croix, dans une nouvelle surabondance d'amour. Quelque chose de très personnel, dans un

1. Cf. Jn 15, 5.
2. Jn 21, 16.
3. Cf. Jn 21, 22.

dépassement de la Loi, un dépassement qui ne vient pas abolir la Loi [4], mais empêcher tout légalisme, tout formalisme.

– Donc, la première chose qui vous a fait dire qu'effectivement vous étiez catholique, c'est le mystère de Pierre?

– C'est le mystère de Pierre et le mystère de Jean, par l'oraison et par Marie. Disons que c'était Marie et Pierre. Voir qu'on rejette Marie et l'autorité de Pierre, cela me blessait beaucoup. Je ne comprenais pas qu'on puisse amputer l'Église de Marie, de Pierre, et que même on puisse l'amputer de l'Eucharistie.

– Au-delà des divisions qu'il peut y avoir entre catholiques et protestants, si un jeune venait vous voir en vous disant : « J'ai lu l'Évangile et j'ai rencontré le Christ, et je crois qu'il est Fils de Dieu. Mais je sais qu'il y a diverses églises chrétiennes. Vous, vous êtes catholique, vous êtes convaincu. Expliquez-moi ce qu'il y a au cœur de la foi catholique, pour voir si cela correspond à ce que je crois aussi », que lui diriez-vous?

– Je lui dirais : « Regardez saint Jean, qui est au cœur de l'Église catholique! »

– Mais que diriez-vous de la foi catholique? c'est cela que je voudrais comprendre.

– C'est l'amour qui est au cœur de l'Église catholique. C'est pour cela que je vous parle de saint Jean. Il est le disciple bien-aimé, donc celui qui a été choisi par Jésus d'une manière toute spéciale, celui qui a été fidèle jusqu'au bout, qui a « suivi l'Agneau partout où il va [5] », et qui l'a aimé. Il est celui qui a été fidèle et qui, dans sa

4. Cf. Mt 5, 17.
5. Cf. Ap 14, 4.

fidélité, a reçu Marie [6]. Pour moi, c'est cela la chose essentielle. Ensuite il y a Pierre. Mais je mets le mystère du Corps mystique avant l'aspect hiérarchique, qui n'est pas premier. Et le mystère du Corps mystique, c'est ce lien de charité qui nous unit tous dans le Christ.

– Pourriez-vous expliquer ce qu'est le Corps mystique?

– C'est un mystère qui nous est révélé dans saint Paul. C'est l'union de tous dans la charité. Autrement dit, c'est vivre du précepte dont Jésus dit qu'il résume tout : aimer Dieu par-dessus tout et aimer le prochain [7]. C'est donc d'abord vivre le lien de filiation de Jésus à l'égard du Père; Jésus est le Fils bien-aimé et il veut que, par l'Esprit Saint, par sa grâce, nous soyons nous-mêmes des fils bien-aimés et que nous aimions le Père comme lui, avec lui et en lui. Et c'est, à partir de cet amour, aimer tous ceux qui sont proches de nous, comme lui-même nous a aimés, c'est-à-dire comme le Père l'a aimé [8]. Jésus nous dit que le second précepte, celui de la charité fraternelle, est semblable au premier [9].

De fait, si l'on est attentif à l'Évangile de Jean et à sa première Épître, on voit que tout s'achève dans cette charité fraternelle, qui présuppose l'amour à l'égard de Dieu : « Aimez-vous les uns les autres comme je vous ai aimés [10]. » Il s'agit donc de se choisir, dans un véritable amour d'amitié, mais divin, dans le regard du Christ et dans sa lumière. Pour moi, c'est cela le mystère du Corps mystique : on est lié à Jésus dans l'amour, pour devenir avec lui des fils bien-aimés du Père. C'est ce qui me semble être au cœur de tout le mystère de ma vie chrétienne; et là, saint Jean a joué un rôle étonnant : c'est lui qui m'a révélé le plus le mystère du Corps mystique du

6. Jn 19, 26-27.
7. Mt 22, 40.
8. Jn 13, 34; 15, 12 et 9; 17, 23.
9. Mt 22, 39.
10. Jn 13, 34; 15, 12 et 17.

Christ. Je n'exclus pas du tout saint Paul, c'est évident! Ce serait stupide de l'exclure, il n'y a pas d'opposition entre eux. Mais saint Jean explicite ce mystère d'une manière très étonnante. Dans son Évangile et sa première Épître, il montre que c'est vraiment le mystère de Jésus immolé à la Croix, victime d'amour, qui éclaire tout. C'est cela qui importe pour moi. C'est la blessure du cœur de Jésus, source d'amour, d'où naît l'Église – selon la grande vision de saint Augustin. Là est la source, et on aime toujours mieux se mettre le plus proche possible de la source... Puisque l'Église est née du cœur blessé par la lance, être pleinement de l'Église c'est être le plus proche possible du cœur blessé de Jésus, et vivre cela.

– *Tout chrétien peut vivre cela?*

– Oui, bien sûr! C'est cela que j'appelle le Corps mystique. Le Corps mystique, c'est vivre les vertus théologales. Et si on comprend que Jean est le disciple bien-aimé qui a été fidèle à la Croix, on écoute ce que disent saint Ambroise et saint Augustin (et avant eux, saint Irénée) : Marie au pied de la Croix est comme la nouvelle Ève, et Jésus nous la donne comme mère. C'est – selon l'expression de saint Ambroise [11] – le « testament domestique » ou « familial », intime, de Jésus pour Jean, par Marie. Jésus lui donne Marie et il la prend « chez lui », il la prend dans son intimité. Et donc Marie lui permet de développer pleinement, d'exercer d'une manière parfaite son amour à l'égard de Jésus et son amour à l'égard de ses frères. Pour moi, c'est primordial. Et j'ajoute, comme étant aussi essentielles à la foi d'un chrétien catholique, deux autres alliances. En effet, si on est attentif à l'Évangile de Jean, on y découvre trois alliances : l'alliance dans le corps du Christ, à la Cène, où Jean a une place privilégiée [12];

11. Voir *Mystère de Marie*, p. 251 et note 2. *L'Étoile du matin*, p. 202.
12. Jn 13, 23-25.

l'alliance avec Marie à la Croix [13]; et l'alliance avec Pierre auprès du lac de Tibériade, après la Résurrection [14].

Ces trois alliances sont au cœur de notre vie chrétienne, et il y a un ordre entre elles : je nais à ma vie divine à partir du mystère de la Croix du Christ, et Marie est présente; je me nourris de l'Eucharistie; et je me laisse conduire par Pierre. Il y a donc trois aspects différents qui ne sont pas sur le même plan. Et il y a cette conduite mystérieuse de Jésus qui se sert des hommes – c'est un risque étonnant! Après que Pierre ait renié trois fois, Jésus lui donne cette fonction de faire paître ses brebis. Il faut aussi remarquer qu'à Marie, il dit : « Voici *ton* fils », alors qu'à Pierre il dit : « Fais paître *mes* brebis. » Il ne dit pas : « tes brebis », mais « mes brebis ». Le lien est donc différent. Marie est au cœur de notre naissance à la vie divine, comme mère. L'Eucharistie nous fait vivre du corps du Christ et de son sang, du cœur de Jésus. Et Pierre est là pour garder les brebis du Christ, pour les empêcher de divaguer à droite ou à gauche.

Ces trois alliances permettent de comprendre comment le chrétien peut vivre pleinement de la foi, de l'espérance et de la charité. C'est bien cela, je crois, qui est au cœur de notre vie chrétienne; et il faut tout le temps revenir là, à la source.

Vous voyez, je fais ici un peu la même chose qu'au niveau philosophique. Je définissais la philosophie comme : retourner à la source. Et je dirais, du point de vue chrétien, qu'on n'est parfaitement chrétien que quand on remonte tout le temps à la source. N'est-ce pas cela, une âme contemplative? Une âme contemplative, c'est celle qui remonte toujours à la source; qui ne se laisse pas seulement porter, au risque de dégringoler, mais qui sans cesse remonte à la source. Et la source de notre vie chrétienne, c'est le mystère de la Croix, le mystère de l'Agneau immolé, de Jésus nous donnant Marie, de Jésus

13. Jn 19, 26-27.
14. Jn 21, 15 sq.

donné dans l'Eucharistie, et de Jésus nous remettant à l'autorité de Pierre.

– *Si on interrogeait un certain nombre de catholiques, je pense qu'ils vous répondraient que, pour eux, être catholique c'est simplement être baptisé, se marier à l'Église, aller à la messe, etc.*

– Je suis d'accord. Je n'oublie pas la vie sacramentelle, mais je la situe comme au service de cette vie intérieure. Elle est un moyen divin que je respecte infiniment, et elle est dans la ligne de l'alliance avec Pierre, puisque c'est la hiérarchie qui me donne les sacrements. Par Pierre, les sacrements me sont donnés. Déjà l'Eucharistie est un sacrement; mais c'est un sacrement unique, puisque c'est le corps et le sang de Jésus qui me sont donnés, directement. Cependant, même cela passe par la hiérarchie. La hiérarchie et les sacrements permettent une vie de foi, d'espérance et de charité, qui atteint sa plénitude dans une vie contemplative. Pour moi, la vie chrétienne est *premièrement contemplative*, parce que c'est une vie théologale et que Dieu, je ne peux le connaître que si je le contemple. Si je ne contemple pas Dieu, si je ne contemple pas Jésus, je ne le connais pas. Et ce qui m'intéresse, c'est de connaître d'une façon très intime les liens de Jésus avec le Père, les liens de Jésus avec Marie, les liens de Jésus avec ses brebis. C'est cela qui m'intéresse en premier lieu. N'est-ce pas cela qui est premier?

Je sais que, pour quantité de catholiques, être chrétien se ramène à la pratique des sacrements. C'est bien, je ne dirai jamais le contraire. Mais je dirai : Attention! ce n'est pas une vie, cela. Il faut *vivre* sa vie chrétienne! Et la vivre, c'est vivre de ce que Jésus nous dit : aimer Dieu, aimer le prochain. C'est le mystère de la charité.

– *Les sacrements ne sont que des moyens?*

– Ce sont des moyens divins, qu'on ne doit donc pas mépriser! Surtout l'Eucharistie. L'Eucharistie, elle, a

quelque chose de plus, puisqu'elle est le corps de Jésus, mais elle reste tout de même un moyen divin, qui me conduit au mystère du Corps mystique. C'est pour cela que saint Thomas souligne avec tant de force le lien qui existe entre l'Eucharistie et le Corps mystique – c'est-à-dire notre vie de foi, d'espérance et de charité avec Jésus, avec Jésus comme tête.

– *C'est très beau, cette vision du Corps mystique, mais si on regarde l'Église catholique de l'extérieur, on voit surtout une institution qui a été constamment tentée par le pouvoir temporel, qui n'a pas hésité à prêcher la croisade ou à brûler des « hérétiques », et qu'on pourrait encore accuser de vouloir régenter la conscience des individus. Vous sentez-vous à l'aise dans cette institution?*

– Je dirais qu'on touche là au problème de la foi. Car il est évident qu'on peut regarder l'Église de l'extérieur. Je suis d'accord, il y a tout un aspect extérieur de l'Église, mais cet aspect extérieur, pour le croyant, est vraiment un aspect second. Cependant on doit l'assumer, c'est sûr. Je n'ai pas le droit de dire : « Je laisse tomber tout cela, moi, je suis un homme pur. » Ce serait le problème du chrétien qui se sépare de l'Église pour garder sa pureté. Mais si je suis catholique, j'appartiens à une communauté; si je suis religieux, j'appartiens à une communauté; et j'assume cette communauté tout en reconnaissant que les membres de cette communauté, dans la mesure où ils ne vivent plus pleinement leur foi, font des choses qui sont absolument en dehors de leur lien avec le Christ, des choses que lui-même ne peut pas assumer puisqu'il les considère comme des fautes!

La foi nous lie au Christ et le Christ, lui, n'a fait que du bien. Lui n'a nui à personne : il a porté l'iniquité du monde. Lui, comme homme individuel, n'a trompé personne. Et le chrétien est lié en premier lieu *au Christ*; il est lié à l'Église dans le prolongement du Christ, et non pas directement.

Je sais que certains m'ont reproché de mettre trop l'accent sur le Christ et pas assez sur l'Église. J'ai toujours considéré que c'était une erreur, car notre foi est théologale, elle regarde Dieu ; et je n'aime l'Église que parce que l'Église est fondée par le Christ et qu'elle est là, ainsi que vous le dites, comme un milieu qui me conduit au Christ.

– Oui, mais la question reste : au fond, vous êtes un homme relié au Christ. En quoi, donc, avez-vous besoin de l'Église? Pourquoi l'aimez-vous?

– J'aime l'Église parce que « le Christ l'a aimée et s'est livré pour elle [15] » ; dans son testament d'amour, dans le sacrement de l'Eucharistie, il a voulu donner son corps en nourriture et il a confié ce sacrement aux Apôtres : « Faites ceci en mémoire de moi. » Pour moi tout repose là-dessus, et uniquement là-dessus.

– C'est donc par amour du Christ que vous aimez l'Église?

– C'est par amour pour le Christ et pour son testament. Si on aime quelqu'un, on est attentif à son testament. J'ai vu cela pendant la guerre : les épouses qui perdaient leur mari sur le front voulaient à tout prix, par amour, savoir leurs dernières paroles, connaître leurs derniers gestes, l'ultime moment – leur testament en quelque sorte. Pour nous c'est ce repas pascal, préparé depuis le début de l'Ancienne Alliance et transformé par le Christ, et qui nous est donné, qui est confié aux Apôtres et donc à l'Église des Apôtres. Car l'Église est rattachée directement aux Apôtres ; et, pour moi, dire que l'Église est « apostolique », c'est cela, c'est le lien avec le testament du Christ. Tout le reste est secondaire ; l'essentiel, c'est cela. Et c'est l'amour que j'ai pour le Christ qui me permet de pouvoir au moins respecter son testament, essayer de le recevoir comme Jésus veut qu'on le reçoive. Car ce

15. Ép 5, 25 ; cf. Ga 2, 20.

testament est quelquefois reçu d'une manière telle qu'on oublie sa vraie finalité et qu'on s'en sert pour se glorifier. Il est évident – hélas! – que le sacerdoce du Christ et l'Eucharistie ont été utilisés pour des motifs humains.

– *Vous faites allusion ici au cléricalisme?*

– Oui. Il faut bien se dire que le prêtre reçoit du Christ quelque chose de fou. Quelle pauvreté, quelle humilité ne faudrait-il pas avoir pour pouvoir dignement user du testament du Christ, pour pouvoir vivre ce que la théologie dit et que l'Église répète : que le prêtre agit *in persona Christi* quand il consacre, quand il bénit! C'est fou. Pour moi, c'est cela, l'Église. Le reste est second.

Il faut reconnaître que le Christ a voulu faire une chose inouïe, qu'aucun psychologue n'aurait acceptée : Pierre vient de le renier, et il le choisit pour être son successeur...

– *Si le Christ avait demandé l'avis d'un psychologue, on lui aurait dit : « Pas lui ! »*

– Pas lui! surtout pas! Pour moi, c'est une grande lumière, je vous l'affirme. Quand on a une responsabilité comme celle qui m'est tombée sur le dos, quand on entraîne des jeunes et qu'on voit certains d'entre eux trahir (je ne parle pas ici de ceux qui partent parce qu'ils voient que ce n'est pas leur vocation : là c'est légitime, cela fait partie du « contrat »!), on a besoin de cette lumière que Jésus a donnée en choisissant Pierre. Car, de fait, certains trahissent. Je ne juge pas de leur culpabilité, je reconnais simplement le fait. Je me dis alors que Jésus a voulu, pour qu'on ne désespère pas, faire ce geste d'une confiance qui va jusqu'au bout, qui vient toucher ce qu'il y a de plus secret et de plus profond dans l'homme. Au fond, en demandant par trois fois à Pierre : « M'aimes-tu? », Jésus veut réveiller en lui son premier amour [16]. Ce premier amour est infaillible du côté de Jésus, du côté de

16. Cf. Ap 2, 4 : « J'ai contre toi que tu t'es relâché de ton premier amour. »

Dieu, mais de notre côté il ne l'est jamais. Il y a là un geste du Christ qui dépasse toute prudence humaine et qui touche l'alliance en ce qu'elle a de plus profond : c'est une alliance d'amour. Déjà le Christ dépasse toute prudence humaine dans la manière dont il nous donne son testament : en instituant l'Eucharistie. Si, dans la foi, j'essaie de comprendre ce qu'est ce sacrement, j'entends ce qui est dit dans l'Évangile de Jean : « Cette parole est trop dure, qui peut l'écouter [17] ? » Au fond, cela reste toujours : « Cette parole est trop dure, qui peut l'écouter ? »

On peut et on doit arriver à saisir ce testament d'amour, et à comprendre que tout le mystère de l'Église repose là-dessus, que l'Église est née d'un amour divin qui est l'amour du Christ pour nous et qui dépasse tout ce que notre pauvre prudence humaine peut essayer d'élaborer...

– *Et pourquoi le Christ a-t-il voulu l'Église? Pourquoi pas simplement des communautés de chrétiens?*

– C'est toujours la même chose. Pourquoi le Père a-t-il voulu que Marie soit présente à la Croix? C'est pour une surabondance d'amour : pour permettre à certains d'être unis au Christ d'une manière beaucoup plus intime, et pour réclamer des autres un acte de foi héroïque. Car croire au prêtre, c'est héroïque, quand on sait qu'il est comme les autres hommes, avec ses fragilités et ses faiblesses.

C'est pour aller jusqu'au bout de la qualité de son testament qui est un testament d'amour. L'amour demande d'aller toujours le plus loin possible et de surabonder. Il y a une surabondance dans les sacrements. Saint Thomas, quand il compare l'Ancien Testament et le Nouveau, la première Alliance et la seconde, dit que dans l'alliance avec le Christ, Dieu a voulu qu'il y ait des instruments, des intermédiaires, et le plus possible, pour faire surabonder la miséricorde. Comment? En se servant de ces instruments (donc en se les unissant) et en exigeant des autres

17. Jn 6, 60.

un surcroît de foi. La situation de l'Église ne peut se comprendre que comme une situation extrême, et donc une situation qualitative, non pas du tout quantitative. Mais qualitative dans l'ordre de l'amour. Alors, humainement parlant, c'est de la folie, tout à fait d'accord. Mais si je me place dans la perspective de l'amour de quelqu'un qui est capable de donner sa vie pour les autres, et qui la donne, et qui est capable de donner, sous les apparences du pain et du vin, son propre corps et son propre sang, je reconnais qu'il y a là une folie d'amour. Et le Christ nous demande d'entrer dans cette folie d'amour.

Voilà le mystère de l'Église dans ce qu'il a de plus profond. Je crois que tant qu'on ne voit pas cela, on ne peut pas entrer dans le secret.

– Pour reprendre la distinction que vous faites entre finalité et conditionnement : je saisis bien la finalité de l'Église, mais avouez que son conditionnement a été parfois épouvantable !

– Oui, le conditionnement peut être terrible; car, comme le disaient les Anciens, *corruptio optimi pessima,* la corruption de ce qui est le meilleur est la pire des corruptions. J'applique toujours cette parole aux idéologies athées : elles ne pouvaient naître qu'en terre chrétienne, elles ne seraient pas nées en Inde. Un Nietzsche ne peut exister qu'en terre chrétienne. Et la corruption de la culture chrétienne à laquelle on assiste aujourd'hui fait descendre l'humanité bien plus bas que la corruption de l'Empire romain.

– L'Église a fait des alliances avec l'argent, le pouvoir ?

– Oui, avec l'efficacité, avec le pouvoir – bref, toutes les confusions qu'on voit à l'intérieur de l'Église. C'est moins violent aujourd'hui parce que l'Église a moins de pouvoir. « Cela vaut mieux ! dira-t-on. Parce que si l'Église avait le pouvoir, qu'est-ce que ce serait ! »

– Mais c'est vrai ! Vous n'êtes pas d'accord ?

– On est bien obligé de reconnaître que c'est vrai. Jésus lui-même l'a dit : « Il est plus difficile à un homme riche d'entrer dans le Royaume de Dieu qu'à un chameau de passer par le trou d'une aiguille [18]. » Jésus le sait, cela ! Pour moi, c'est l'enjeu de la qualité de l'amour. Dieu est Amour [19], il a donc des mœurs d'amour.

– Au fond, la mission de l'Église, ce serait de faire connaître le Christ et de parler du Christ. Un point, c'est tout.

– Un point, c'est tout. Et Jean Paul II l'a dit dans sa première encyclique : la mission de l'Église est la même que celle du Christ [20].

– Oui, mais l'a-t-il fait par la suite ? Êtes-vous pleinement d'accord avec l'importance que le pape accorde aujourd'hui aux questions de mœurs, de sexualité ? Êtes-vous d'accord avec lui lorsqu'il condamne l'usage des préservatifs face au sida ?

– Il est évident qu'en tant que chrétien, religieux et prêtre, je suis pleinement d'accord avec l'enseignement du Saint-Père, et je cherche toujours à le comprendre le mieux possible. Ce n'est pas le lieu ici, me semble-t-il, d'entrer dans cette polémique récente – bien qu'elle soit très importante.

Je tiens cependant à rappeler que le pape, comme successeur de Pierre, s'adresse aux brebis du Christ, et à travers elles à tous les hommes. Il ne regarde pas en premier lieu le conditionnement particulier dans lequel ceux-ci se trouvent, mais il leur rappelle leur véritable finalité, qui seule peut leur donner le vrai bonheur.

---

18. Mt 19, 24 (Mc 10, 25 ; Lc 18, 25).
19. 1 Jn 4, 8.
20. Voir *Redemptoris missio*, n^os^ 18, 19 et 20 ; voir aussi *Dominum et vivificantem*, n^o^ 61.

Il est évident, quand on connaît un peu le Saint-Père et sa bonté de père, qu'il serait le dernier à condamner quelqu'un qui est dans une situation impossible. Mais on ne peut jamais universaliser un acte de miséricorde, qui est toujours personnel et individuel car il regarde *tel* individu, *telle* personne, dans *telle* situation particulière. Établir des lois à partir de celui qui est dans une situation limite serait le plus mauvais service qu'on puisse rendre aux hommes, car ce serait oublier le véritable bonheur de l'homme, ce pour quoi tous les hommes sont faits. N'oublions jamais, dans l'Évangile de saint Jean, l'épisode de Jésus face à la femme adultère. Que va faire Jésus? Va-t-il opter pour la Loi, ou pour la miséricorde? Jésus se tait, et son silence est remarquable : c'est l'au-delà de la contradiction. Par là il oblige les Pharisiens à partir, à s'interroger sur le véritable bien de l'homme, qui n'est évidemment pas de s'arrêter à la Loi. Le Saint-Père, face à beaucoup, ne se trouverait-il pas aujourd'hui dans une situation semblable?

– *Mais alors, le Saint-Père ne ferait-il pas mieux de se taire?*

– Tout dépend du contexte. Je rappellerai ici ce à quoi j'attache beaucoup d'importance du point de vue philosophique, et que je ne cesse de dire : il y a trois niveaux éthiques, et on doit toujours être attentif à ces trois niveaux : le niveau fondamentalement humain, le niveau de l'homme qui a découvert sa dimension religieuse, et le niveau chrétien [21]. Le pape parle en tant que chrétien, et il parle pour les chrétiens. Il parle aussi pour les hommes, c'est sûr (les chrétiens sont des hommes!), mais dans la perspective chrétienne.

Le pape rappelle la finalité. À d'autres le soin de préciser *comment* vivre de cette finalité, qui dans certains cas apparaît comme impossible. N'oublions pas la parole de Jésus (aux disciples qui reculent devant les exigences de la

21. Voir *Quelques éléments de réflexion pour une philosophie éthique.*

Loi sur le mariage) : « Tous ne comprennent pas cette parole, mais ceux à qui cela est donné [22]... » Et très peu après : « Aux hommes c'est impossible, mais à Dieu tout est possible [23]. »

– C'est qui, ces autres qui ont à « préciser le comment » ?

– Ce sont les théologiens, et c'est l'apôtre.

– En tant que théologien, et en tant qu'apôtre, que diriez-vous à des jeunes chrétiens qui interrogent : « Nous, on est chrétiens, on veut aimer Jésus, mais on ne peut pas s'empêcher d'avoir des petites amies : alors, est-ce qu'on utilise des préservatifs, ou pas? »

– Je leur dirais tout simplement : « Avouez que vous ne savez pas ce que c'est qu'aimer vraiment une personne : vous utilisez quelqu'un comme un objet, pour votre propre jouissance, et cela n'est pas digne d'une personne humaine. En agissant de cette manière, vous vous dégradez et vous dégradez l'autre. Quand il s'agit de travailler, vous acceptez de vous donner du mal, parce que cela vaut la peine, mais quand il s'agit d'aimer [24]... »

Voilà une réponse que tout homme peut comprendre.

– Et quel est le regard spécifiquement chrétien?

– Aux chrétiens le pape rappelle l'Évangile de Jésus-Christ dans toute sa pureté, ce pour quoi nous sommes faits. Nous sommes faits pour voir Dieu, et tout est vu dans cette lumière de notre béatitude véritable. C'est pour cela que Jean Paul II aime tant l'Évangile de la rencontre de Jésus et du jeune homme riche. Toute l'humanité d'aujourd'hui est bien ce jeune homme riche. Et il s'agit, à

22. Mt 19, 11.
23. Mt 19, 26. Il s'agit ici de la difficulté, pour un riche, d'entrer dans le Royaume des cieux; mais cette parole de Jésus est aussi vraie du cas précédent.
24. Voir *Au cœur de l'amour.* Propos recueillis par Frédéric Lenoir.

l'égard de ce jeune homme riche qui est toujours tenté de partir en disant « c'est impossible », et de partir triste, ou de partir en ironisant sur l'Église, de lui montrer comment ces paroles de Jésus et cet enseignement de l'Église lui révèlent (en lui rappelant ce qu'il y a de plus profond en lui) ce pour quoi il est fait. Mais l'Église sait très bien que la plupart des jeunes d'aujourd'hui sont incapables de recevoir directement cet enseignement, et ont toujours la tentation de dire : « Cette parole est trop dure; qui peut l'entendre [25]? » Cela parce que, n'ayant jamais été éduqués, ils sont esclaves de leurs passions, esclaves de tous les biens sensibles immédiats.

Devant cela, on répondra la plupart du temps que ces jeunes en situation limite sont incapables de recevoir une parole de Dieu qui leur est totalement étrangère, et qu'il faut donc choisir le moindre mal...

– Peut-on, à propos des préservatifs, parler de « moindre mal »?

– Si je parle en philosophe, je ne peux pas dire cela, parce que le mal est le mal. Je dirais même qu'il y a là un sophisme, car on ne peut pas se servir d'un moyen mauvais pour en tirer un bien. Le Saint-Père nous le rappelle assez dans *Veritatis splendor*. Prétendre justifier un moyen mauvais par une fin bonne, n'est-ce pas l'esprit de Machiavel? Ce qu'il faut, je crois, c'est davantage montrer que le mal en lui-même est mal; mais comprendre que dans certains cas on ne peut pas, étant donné telle ou telle condition dans laquelle on est, agir d'une façon qui soit bonne – alors on essaie de faire le mieux possible. Je préfère « le mieux possible » au « moindre mal »! La théorie du moindre mal est juste en politique, en économie, dans l'ordre du *facere*, mais pas en éthique. Le moindre mal implique un mal, et ne peut donc pas être justifié. Il vaudrait mieux aborder la question par le point de vue du bien, donc de la finalité humaine et chrétienne de la per-

25. Jn 6, 60.

sonne, et des moyens dont elle dispose pour atteindre sa fin. On ne peut pas, par un mal, donner à quelqu'un le sens de sa responsabilité.

– Ne croyez-vous pas que là, à force de vouloir toujours rappeler des principes, on finit par ne plus pouvoir aider les gens et on écrase, on culpabilise, et on coupe tout lien?

– Tout dépend de quels milieux vous parlez! Les hommes d'aujourd'hui vivent dans des milieux si différents les uns des autres... Il me semble que dans certains milieux on n'entend plus jamais énoncer ces principes, et beaucoup considèrent qu'on ne les rappelle pas assez. Sont-ils vraiment si souvent rappelés?

– Ce que je voulais dire, c'est ceci : l'Église, en voulant être fidèle à quelque chose, ne fait-elle pas, finalement, un mal plus grand, comme du temps de l'Inquisition?

– Je vois ce que vous voulez dire, mais ne parlons pas trop de l'Inquisition! On en fait une « chose en soi », alors que le problème est beaucoup plus complexe. La question du sida est plus simple. C'est une situation limite de l'homme, et je dirais même : de tel ou tel homme, qu'il faut sauver. Et étant donné que celui qui est atteint de ce mal risque toujours d'en contaminer d'autres, il faut chercher les vrais moyens capables d'arrêter cette contamination. Évidemment, cela demande une réflexion et on risque toujours de se précipiter sur les moyens qui nous paraissent les plus immédiats (les préservatifs). De plus, on est quelquefois très content de trouver un moyen que l'Église n'accepte pas. N'y a-t-il pas là une lutte sournoise contre l'Église, contre l'autorité du pape? En outre, ce moyen est-il vraiment efficace? A-t-on vraiment réfléchi sur les causes de ce mal? En réalité, on ne lutte que contre les effets. N'oublions pas que traiter dans un grand forum ces questions si délicates du point de vue moral, c'est vrai-

ment choisir le dernier lieu où on puisse les traiter. Car le milieu où on se trouve alors ne fait qu'exciter les passions, qui empêchent toute véritable réflexion.

Il faut reconnaître, du reste, que parfois on ne peut donner de solutions universelles – les seules que le grand public soit capable de recevoir.

– *Alors on n'en parle pas? On laisse les gens...*

– On leur dit : « Écoutez, venez me voir, on en parlera personnellement. » C'est toujours ce qu'il faut dire; car, encore une fois, il s'agit de l'exercice de la prudence, qui regarde toujours les cas particuliers.

J'ajouterai que, dans certains cas, notre prudence humaine ne peut donner de solution. La philosophie éthique, au niveau fondamentalement humain, demeure limitée; et devant certaines situations limites elle ne peut que se taire, en demandant à chacun de réfléchir sur ce qu'il doit faire. Donner trop de solutions supprime peu à peu toute réflexion personnelle, individuelle. Vouloir donner trop de solutions revient à oublier que chacun, dans des cas très particuliers (situation limite), est seul, en face de sa propre conscience ou en face de Dieu ou du Christ, à pouvoir juger. Cela est particulièrement vrai de quelqu'un qui est condamné à brève échéance.

Seul le véritable amour d'amitié peut nous éclairer et nous inspirer ce qu'on doit dire dans de telles circonstances, car il ne s'agit plus de loi et de justice, mais d'amour et de miséricorde. Si on est en face de quelqu'un qui croit au Christ, on lui rappelle combien Jésus demeure proche de lui, et on essaie de lui montrer que ce mal dont il souffre est sans doute un moyen de redécouvrir ce que le Christ est pour lui : son Sauveur. Et s'il ne croit à rien mais qu'il nous considère encore comme un ami fidèle, on peut lui dire qu'on prie pour lui, qu'on offre sa souffrance à Jésus crucifié. On lui demande d'accepter cette prière que nous faisons pour lui. Par là il nous demeure uni, puisque ce qu'il est incapable de faire, nous le faisons pour

lui. N'est-ce pas l'ultime démarche de charité fraternelle et de miséricorde? N'est-ce pas cela qui éclaire le geste du Christ à l'égard de la femme adultère? Mais cela n'a évidemment de sens qu'en éthique chrétienne.

– Pouvez-vous nous parler un peu de ce geste du Christ?

– Les Pharisiens sont là au nom de la Loi et pour mettre Jésus à l'épreuve. Jésus, jusque-là, a été l'homme de la miséricorde. Il n'a pas hésité à guérir un malade le jour du sabbat [26], et donc il a montré que tout ce qui venait de Dieu était pour l'homme, pour qu'il soit meilleur et découvre l'amour de Dieu. Tous les moyens sont en vue de cette sanctification de l'homme.

Et voilà qu'on veut mettre Jésus à l'épreuve. Ces Pharisiens – qui connaissent les « bons » coins d'une ville! – savent où trouver une femme adultère. Ils rencontrent donc une femme prise en flagrant délit d'adultère [27] (notons au passage que d'aucuns ont dû être assez indiscrets pour regarder cela, et ont dû avoir eux aussi le désir de trouver quelqu'un en flagrant délit d'adultère!). Les Pharisiens connaissent! Et, connaissant, ils savent où prendre les autres. Ils prennent donc cette femme en flagrant délit, ils l'amènent à Jésus, et lui demandent : Que faut-il faire? Jésus se trouve devant un dilemme : la Loi ou la miséricorde. Et voilà que Jésus refuse ce dilemme. C'est cela qui est le plus fort! Il se penche, il se tait. Les autres en sont agacés : qu'est-ce que Jésus écrit? Il ne le dit pas, pour que nous comprenions. On peut penser qu'il écrit les péchés des gens (sans mettre de noms), pour que leur conscience s'éveille, se réveille. Parce que écrire la Loi, ce n'est pas nécessaire : ils la connaissent parfaitement. Donc il écrit quelque chose que les gens ne connaissent pas, tel ou tel cas particulier, sans rien dire du tout... et chacun se reconnaît! Puis il se redresse : « Que

26. Jn 5, 1-18; cf. Mt 12, 10; Mc 3, 2; Lc 6, 7; 13, 14; 14, 3.
27. Jn 8, 4.

celui qui est sans péché lui jette la première pierre. » Jésus, par cette interrogation, ne révèle-t-il pas ce qu'il a fait? « Que celui qui est sans péché jette la première pierre. » Or, il avait écrit les péchés de chacun, ou le plus gros de chacun! Ce n'était pas très drôle pour eux...

– *Mais en disant cela, il est dans la miséricorde?*

– Oui, en plein! Mais il l'exerce avec une intelligence bien plus grande que nous.

– *Et avec la Samaritaine, que fait Jésus?*

– La Samaritaine, c'est la même chose. Jésus est là, qui l'attend [28]. Cette attente nous révèle un « premier amour » de Jésus pour cette femme – « Il nous a aimés le premier [29] » –, cette femme qui était considérée par tous comme une femme pécheresse. On ne la fréquentait donc pas, on la laissait dans son péché! Jésus l'en retire en lui redonnant une lumière; et la lumière qu'il lui donne, c'est l'adoration. Retrouver tout par l'adoration. Quelle que soit la gravité du péché, si on adore on permet à Dieu de faire miséricorde. Jésus indique à cette femme la manière de sortir de l'impasse, et cela aussi est une grande miséricorde.

– *Pour en revenir à l'Église, pouvez-vous nous redire quelle est – au-delà du conditionnement qui semble très humain –, la* finalité *de l'Église et ce qui permettrait de faire comprendre ce qui, en elle, peut dépasser le point de vue purement humain?*

– La finalité de l'Église, c'est de vivre une vie d'amour en union profonde avec Jésus. C'est la sainteté. Ce que Jésus désire, c'est que nous soyons des saints [30], c'est-à-

28. Jn 4, 6.
29. 1 Jn 4, 10.
30. Cf. 1 Th 4, 3 : « La volonté de Dieu, c'est votre sanctification. »

dire que nous soyons fidèles et fervents, ardents dans notre foi, notre espérance et notre charité, afin d'être pleinement des enfants bien-aimés du Père. Saint Thomas, quand il commente le passage de l'Épître aux Romains où saint Paul dit que l'Esprit Saint, au-dedans de nous-mêmes, nous fait crier « Abba! Père [31]! », n'hésite pas à dire que ce qu'il y a de plus profond dans toute notre vie chrétienne, c'est cette expérience intérieure de filiation à l'égard du Père : avec Jésus et en lui, dire « Père! ». Il faut en toute vérité dire « Père » à Dieu. C'est une chose prodigieuse, de savoir qu'on est vraiment des fils; et la sainteté, c'est cela. C'est vivre cet amour à l'égard du Père, et vivre le même amour à l'égard de nos frères, à l'égard de tous ceux que la Providence met près de nous. Le prochain qui nous montre l'Écriture, c'est celui qui est fidèle à l'amour du Christ et qui devient le prochain d'un autre homme parce qu'il s'occupe de lui [32]. Il est alors pour son frère une présence du Christ, il est comme un envoyé du Christ pour lui.

– Mais pourquoi Jésus avait-il besoin d'instituer l'Église pour nous faire vivre de cette charité?

– Voilà une bonne question! En effet, si nous avions pu donner un conseil à Jésus, nous lui aurions dit de faire une Église purement intérieure, cela aurait été beaucoup mieux! Mais s'il a voulu une Église « visible », c'est à cause du corps. Là nous voyons la fidélité du Fils à l'égard du Père : le Fils ne modifie rien à l'intention profonde que le Père a eue comme Créateur. C'est une des choses qui m'impressionnent beaucoup dans le mystère de la Rédemption, et qu'on ne souligne peut-être pas assez. Si on le montrait davantage, cela donnerait un réalisme très particulier à notre vie chrétienne, et cela nous aiderait à mieux voir ce qu'est l'Église. Elle est l'Église du Verbe Incarné, du Fils bien-aimé du Père qui vient réhabiliter les

31. Ro 8, 15. Voir M.-D. PHILIPPE, «*Abba, Père!* ».
32. Cf. Lc 29 sq.

brebis du Père, telles que le Père les a voulues, telles qu'il les a créées. Après les anges, Dieu a créé son chef-d'œuvre dans l'homme et la femme. Ils sont vraiment les benjamins, et vraiment le chef-d'œuvre de Dieu, qui a voulu réaliser cette union de l'âme et du corps. Ce que nous avons dit précédemment au niveau philosophique, nous pouvons le dire d'une façon beaucoup plus forte encore du point de vue chrétien. C'est l'âme que Dieu a créée, et il l'a créée dans le corps. L'homme est « à l'image de Dieu [33] », et chef-d'œuvre de Dieu, parce que grâce à cette union de l'âme et du corps Dieu a pu communiquer à l'homme quelque chose de sa bonté, qu'il ne pouvait pas communiquer aux anges, qui sont des créatures bien plus nobles que nous, bien plus parfaites, mais qui ne sont pas le chef-d'œuvre de Dieu. Le chef-d'œuvre de Dieu, c'est vraiment l'homme et la femme; parce que grâce à l'union substantielle de l'âme et du corps, Dieu Créateur a pu communiquer en plus quelque chose de sa bonté : il a fait que ces pauvres petites créatures soient plus aimées et qu'elles puissent devenir source de vie – le mystère de la fécondité. Il a fait que l'homme et la femme puissent devenir source de vie dans une coopération qui s'achève en Dieu par la création de l'âme. Dieu assume cette coopération de l'homme et de la femme, il l'enveloppe en quelque sorte de sa miséricorde et de son amour, en créant l'âme à partir de cette œuvre commune de l'homme et de la femme. Amitié et fécondité, grâce à l'union de l'âme et du corps (puisque par le corps l'homme peut être source de vie pour un autre), voilà ce qui est propre à ces petits derniers (dans l'ordre de la création) que sont l'homme et la femme. Et Dieu respecte cette alliance où il laisse à l'homme l'initiative de la procréation – cela pour lui montrer toute la confiance qu'il lui fait.

Dieu a voulu qu'il y ait ce lien entre les hommes : nous sommes unis, par notre mère, à l'humanité dans ce qu'elle a de plus radical. Chacun d'entre nous a été dans cet état

33. Gn 1, 26.

de petitesse de l'embryon. C'est émouvant, de voir que nous avons été dans cet état de petitesse...

Dieu, le Dieu Créateur, a donc voulu qu'il y ait entre les hommes une union substantielle d'amour et de vie. Il y a comme un seul corps constitué de tous les hommes, reliés à une souche première qui est Adam et Ève, dont Dieu a voulu qu'ils soient comme responsables de la vie de toute l'humanité. Il y a là un lien nouveau qui n'existe pas chez les anges (les anges ne sont pas unis comme cela), et cela grâce au corps.

Le péché ayant brisé ce premier plan de Dieu, Dieu a tout repris, selon un ordre encore plus admirable et plus profond, à travers le mystère de l'Incarnation. Le Père envoie son Fils, et Jésus Grand-Prêtre, source de vie pour tous les hommes, les reprend tous dans un ordre nouveau. À la Croix, la sagesse de Dieu se sert de l'humanité sainte du Christ comme d'un instrument de communication de grâce, de grâce chrétienne, qui est une grâce d'incarnation.

On comprend alors que, pour que la sanctification de l'homme aille jusqu'au bout, il fallait que l'amour divin, la charité fraternelle – « Comme je vous ai aimés, aimez-vous les uns les autres » – puisse se réaliser pleinement et que le corps devienne un instrument, une incarnation de l'amour qui nous unit à nos frères. L'Église va être le milieu divin dans lequel cette incarnation pourra se réaliser parfaitement, grâce aux trois nourritures qui sont données au chrétien pour que l'amour à l'égard du Père et la charité fraternelle soient parfaits. L'Église est donc pour le mystère de la charité fraternelle. Elle est aussi pour la contemplation, c'est sûr. Mais, s'il n'y avait que la contemplation, pourquoi l'Église? Tandis que, à cause de la charité fraternelle qui doit assumer le corps humain, se traduire à travers la parole humaine et les gestes humains, on comprend la nécessité de l'Église, qui doit être pour les brebis du Christ le lieu des « gras pâturages [34] », pour permettre l'épanouissement plénier de la charité fraternelle.

34. Éz 34, 14.

Si nous étions tous des isolés, rattachés intérieurement au Christ, la grâce ne pourrait pas s'incarner avec la même intensité. Et les sacrements sont les sacrements du Christ, pour ce mystère d'incarnation et pour permettre à la charité fraternelle d'aller jusqu'au bout.

– *Vous avez déjà évoqué ces « trois nourritures ». Pouvez-vous expliquer ce que vous entendez par là?*

– Prenons la parabole du Bon Pasteur [35] qui conduit ses brebis aux « gras pâturages [36] ». Je me suis longtemps interrogé là-dessus : Que sont ces gras pâturages? Il n'y a pas d'explication. Mais c'est très simple, il suffit de pousser la comparaison jusqu'au bout et de voir ce qu'est un berger. Le berger choisit des lieux de gras pâturages, car il sait très bien que les brebis, si le pâturage est maigre, risqueront de partir à droite et à gauche. Il faut un gras pâturage pour qu'elles restent fixées là, parce que c'est la nourriture qui vous fixe là.

Alors j'ai interrogé l'Écriture, et j'ai vu que l'Écriture parle de trois nourritures – ce n'est pas moi qui les ai inventées, c'est affirmé : la parole de Dieu, l'Eucharistie et la volonté du Père. Quand, au désert, après quarante jours où il n'a pas mangé ni bu, le démon tente Jésus : « Si tu es le Fils de Dieu, change ces pierres en pains », Jésus rappelle qu'au-delà de la nourriture du corps, il y a le mystère de la parole de Dieu [37], qui est la nourriture de celui qui veut vivre en enfant de Dieu. Jésus dira aussi que la parole de Dieu est une semence [38], mais elle est premièrement une nourriture en ce sens que, assimilant cette nourriture, la recevant, la gardant au plus intime de son cœur pour qu'elle pénètre tout, le croyant (le chrétien) peut être plus intimement uni à Jésus, source de cette parole. Par la parole il remonte à la source – puisque la parole de Jésus est une parole qui est conjointe à sa source.

35. Jn 10.
36. Éz 34, 14-18.
37. Mt 4, 3-4.
38. Lc 8, 11; cf. Mt 13, 19; Mc 4, 14.

De l'Eucharistie, Jésus dit lui-même que c'est une nourriture, et c'est évident : c'est son corps et c'est son sang qui nous sont donnés comme pain et comme vin. Et Jésus dit cela après avoir rappelé à la foule l'importance de la nourriture, du pain, en la rassasiant d'un pain miraculeux. Après avoir ainsi rassasié les hommes il leur promet un pain divin [39] : son corps et son sang donnés comme nourriture.

Enfin, quand Jésus parle à la Samaritaine et que les Apôtres, qui l'avaient laissé seul, reviennent (très étonnés de le voir parler à cette femme), ils reviennent avec toutes sortes de provisions. Très occupés par l'organisation du repas, ils n'ont qu'un seul désir, c'est de le prendre, ce repas. Mais parce qu'ils sont tout de même polis, ils ne veulent pas commencer avant Jésus. Alors ils veulent à tout prix que Jésus mange : « Rabbi, mange [40] ! » On voit très bien cela ! Mais Jésus répond qu'il a une autre nourriture : sa nourriture est d'accomplir la volonté du Père [41] ; et cette volonté du Père, il l'a accomplie merveilleusement dans ce dialogue avec la Samaritaine.

J'ai trouvé ces trois grands lieux dans l'Écriture, et je ne vois pas qu'il y soit question d'autres nourritures. J'ai donc essayé de comprendre cela. Comme faisaient les Pères de l'Église, j'ai pris ces trois lieux et, comme des silex, je les ai frottés l'un contre l'autre pour essayer d'en faire jaillir une étincelle, de comprendre tout ce qui était impliqué dedans. Et j'ai vu que c'était par là que je pouvais comprendre parfaitement la finalité de l'Église – ce qui est très important, parce que les jeunes ne peuvent comprendre l'Église qu'en voyant sa finalité. S'ils ne voient pas la finalité de l'Église, ils ne peuvent pas y entrer. Ils entreront par devoir, mais pas par amour, et ils ne comprendront pas que c'est là qu'ils trouveront Jésus d'une manière privilégiée.

Il faut bien reconnaître que ce n'est pas toujours

39. Voir Jn 6.
40. Jn 4, 31.
41. Jn 4, 34.

comme cela! On ne peut pas dire qu'il suffise d'entrer dans une église pour être sûr de recevoir la parole de Dieu : ce n'est pas toujours ce qui se passe! Mais cela, c'est parce que les prêtres ne prêchent pas suffisamment la parole de Dieu. Certains parlent de politique, alors que c'est la parole de Dieu qui nourrit la foi. Mais comprenons bien : dans la lumière de la parole de Dieu, on peut parler de tout, en éclairant tout par la parole de Dieu. Et la parole de Dieu, en définitive, c'est Jésus, le Verbe de Dieu. Ce que l'Écriture nous donne, c'est la parole de Jésus. L'homélie, après l'Évangile, nous donne la parole de Jésus. Cette parole doit être reçue en plénitude et elle doit tout prendre. On est transformé par la parole de Dieu. Mais elle a évidemment besoin d'être expliquée pour être reçue pleinement, et c'est le rôle du bon pasteur, du prêtre, de donner cette parole pour qu'on la comprenne de mieux en mieux, pour qu'on en voie toute la grandeur et qu'ainsi elle nous permette de maintenir et faire grandir en nous une foi toujours plus aimante.

L'Eucharistie, c'est Jésus qui se donne sous les apparences du pain et du vin; c'est Jésus qui nous montre l'ardeur de son cœur, son désir ardent de brûler notre cœur [42]. Il veut lui-même se donner sous les apparences du pain pour nous être entièrement donné, pour montrer qu'il se livre totalement, jusqu'au bout, qu'il ne garde rien pour lui. Et il se donne sous les apparences du vin pour nous montrer qu'il veut être cette boisson qui nous procure la force. C'est très beau, de voir ces deux extrêmes : le pain, nécessaire pour continuer la route, et le vin qui exprime la surabondance.

On trouverait dans l'Écriture beaucoup de lieux qui nous parlent de ce mystère du pain. Je pense, entre autres, au prophète Élie quand il est épuisé, qu'il n'en peut plus, et qu'il voudrait bien ne plus continuer sa mission parce que c'est trop fatigant [43]! Dieu le réveille, et lui apporte

42. Cf. Lc 12, 49 : « Je suis venu jeter un feu sur la terre, et combien je voudrais que déjà il fût allumé! »
43. 1 Rs 19, 4-8.

des galettes de pain qui le nourrissent, qui le réconfortent et lui permettent de continuer sa route. C'est une préfiguration merveilleuse. De même la manne, lorsque le peuple d'Israël, au désert, est nourri par ce pain qui vient du ciel [44]. Mais la vraie nourriture qui vient du ciel, Jésus le dit [45], ce n'est pas la manne, c'est l'Eucharistie, qui est le corps et le sang du Christ.

Il y a donc le pain, la nourriture la plus nécessaire, la nourriture par excellence, et le vin, la nourriture de surabondance. Un pauvre qui demande du pain, on ne peut pas le lui refuser. Un pauvre qui demande du vin, on ne sait pas s'il faut lui en donner... surtout s'il sent déjà un peu l'alcool! Jésus prend exprès les deux, pour nous montrer qu'il est pour nous à la fois ce qu'il y a de plus nécessaire et ce qu'il y a de plus merveilleux : la surabondance de l'amour.

La dernière nourriture – nous l'avons vu, et c'est Jésus lui-même qui nous l'enseigne –, c'est d'accomplir la volonté du Père.

Ces trois nourritures « finalisent » bien l'Église – c'est-à-dire : si l'Église existe, c'est pour être le lieu où les brebis du Christ peuvent recevoir pleinement leur nourriture.

Je dis cela objectivement parlant, parce qu'il y a toujours l'aspect subjectif, et là on ne peut pas juger. J'ai rencontré des protestants admirables, avec qui, profondément, je m'entendais parfois beaucoup mieux qu'avec des catholiques : on se comprenait très vite, comparativement à certains catholiques qui sont toujours dans un état de critique et qui n'ont pas cette limpidité de la foi. Je parle donc ici objectivement : objectivement l'Église catholique est le lieu où sont données en plénitude ces trois nourritures. Et donc, normalement, c'est dans l'Église catholique qu'on devrait trouver la théologie la plus limpide, la plus pénétrante, la plus contemplative. Pas nécessairement la mieux informée, c'est évident! Et pas nécessairement la plus intelligente; mais la plus pénétrante du point

44. Ex 16, 4 sq.; Nb 11, 7 sq; Dt 8, 3; Sag 16, 20-21.
45. Jn 6, 32.

de vue de la foi. Si on regarde l'intelligence, je n'oserai jamais dire que les catholiques sont plus intelligents que les protestants ou les orthodoxes! Ce que je peux simplement dire, en tant que croyant, c'est que dans l'Église catholique les trois nourritures sont données plus pleinement. De ce fait, ne peut-on pas dire que le chrétien est, dans l'Église catholique, plus responsable de la croissance de sa foi, de son espérance et de sa charité?

– *Quel est le lien entre les trois nourritures et les trois vertus théologales?*

– Il y a entre elles un lien qui m'a beaucoup frappé et beaucoup intéressé, parce qu'il m'a semblé que c'était un des aspects qu'on n'étudiait pas assez en théologie. Et pourtant c'est très important, parce que cela montre la *finalité* de l'Église. Or, de même que la finalité est très importante en philosophie, elle est capitale aussi en théologie. Les jeunes d'aujourd'hui, il faut bien le voir, ont beaucoup de peine à « encaisser » le problème de l'Église.

– *Parce qu'ils n'en voient pas la finalité. On voit le droit canon, on voit le clergé, on voit l'institution, on voit les mitres, mais on ne voit pas la finalité de l'Église.*

– On ne voit pas la finalité : on voit les crosses!

– *Oui, on voit les crosses, et l'Inquisition, et les croisades! Voilà ce dans quoi on vit.*

– Et contre quoi on se casse la tête... Eh bien, la finalité, elle nous est donnée dans ce magnifique passage de l'Évangile de saint Jean où on voit le Bon Pasteur conduire ses brebis dans les gras pâturages. Le Bon Pasteur a voulu qu'il y ait des gras pâturages, c'est-à-dire un lieu où l'on puisse se nourrir sans avaler trop d'herbes empoisonnées, et où l'on puisse se nourrir largement, pleinement. C'est donc le lieu où la parole de Dieu doit être

donnée de la manière la plus profonde. Il faut reconnaître que c'est devenu rare, je suis d'accord. Mais du point de vue de la foi, c'est cela que l'Église doit être : le lieu des gras pâturages. La foi se nourrit de la parole de Dieu, et les Pères de l'Église ont toujours mis en parallèle la parole de Dieu et l'Eucharistie. La parole de Dieu nourrit ma foi, l'Eucharistie nourrit ma charité, elle permet à ma charité de garder sa ferveur; et l'obéissance à la volonté du Père nourrit mon espérance. Ici le lien est plus difficile à voir. Parce que l'espérance (Péguy le dit à sa manière) est plus difficile à saisir que la foi et la charité. La foi et la charité ont quelque chose de simple; l'espérance a quelque chose de complexe, puisque c'est un désir qui me fait tendre vers la béatitude, mais un désir que je ne peux pas réaliser par moi-même. Je m'appuie sur la promesse du Christ; et m'appuyant sur la promesse du Christ, je fais œuvre commune avec lui – puisque « sans lui je ne peux rien faire [46] ». Je fais œuvre commune avec lui, et pour faire œuvre commune avec lui, il faut justement obéir, avoir cette totale confiance : à ce moment-là on coopère avec lui et, coopérant avec lui, on tend vers le même but. L'espérance se nourrit donc de l'obéissance, l'obéissance à ceux que je considère comme représentant pour moi l'autorité divine. En obéissant au Père à travers eux, j'entre en contact immédiat avec la toute-puissance miséricordieuse du Père; et coopérer avec cette toute-puissance miséricordieuse nourrit mon espérance.

J'ai souvent remarqué que quelqu'un qui n'obéit plus n'a plus la même espérance : son espérance s'anémie. Je me souviendrai toute ma vie : prêchant une retraite au Togo, je me suis trouvé devant un jeune prêtre qui m'a dit son désespoir. Cet homme, qui paraissait intelligent, m'a dit : « Il y a quelque chose qui ne va plus : je suis constamment dans le désespoir, j'ai une peine énorme à résister et mon espérance théologale craque. » Alors je lui ai posé tout de suite cette question (je crois que c'était sous l'inspiration du Saint-Esprit, parce que je n'y pensais

46. Cf. Jn 15, 4.

pas du tout à ce moment-là) : « Est-ce que vous avez obéi, dans votre vie? » Il m'a regardé, très étonné – il ne voyait pas du tout le lien –, et il a répondu : « Jamais. » J'ai repris : « Vous n'avez jamais obéi? » – « Non, je n'ai jamais obéi; au petit séminaire et au grand séminaire, j'étais toujours premier, alors je faisais tout ce que je voulais. Ensuite, quand j'ai été ordonné prêtre, l'évêque m'a pris tout de suite comme conseiller, en me faisant comprendre que j'étais plus intelligent que lui, que je pouvais donc l'aider. Ainsi je n'ai jamais obéi dans ma vie, et je ne sais pas ce qu'est l'obéissance. » Je lui ai alors expliqué : « Si vous ne savez pas ce qu'est l'obéissance, il n'est pas étonnant que votre espérance ne puisse pas se nourrir, qu'elle ne se concrétise pas dans votre vie; car, ne vous appuyant pas sur l'autorité, vous n'avez pas le support et la force que vous donnerait une autorité divine, qui vous permettrait d'avancer. » Par la suite j'ai beaucoup réfléchi à cela, et cela m'a semblé très net : par l'obéissance, on fait œuvre commune avec le Père, et dans ce contact direct qu'on a avec lui notre espérance peut se nourrir de sa toute-puissance miséricordieuse, et aller jusqu'au bout des exigences de l'espérance.

– *Nous pourrions parler encore longtemps de l'Église, mais il y a d'autres sujets à traiter...*

– Oui. J'ajouterai simplement ceci (au risque de me répéter) : l'alliance de chaque baptisé avec le Christ est une alliance absolument personnelle, directe, sans intermédiaire. L'Église n'est pas « intermédiaire » au sens où elle supprimerait le caractère immédiat, direct, de notre lien avec Jésus. Au contraire elle permet à ce lien d'être plus fort. Notre lien avec Jésus est plus immédiat et plus fort grâce à l'Église que sans elle, de même qu'il est plus immédiat et plus fort grâce à la Vierge Marie que sans elle. C'est cela qu'il faut bien comprendre, et c'est le propre d'une véritable médiation. Une médiation qui diminuerait l'intimité, l'immédiateté, serait une mauvaise ou

une fausse médiation, et elle devrait être rejetée. Au contraire une véritable médiation nous permet d'être plus proche et d'aller plus loin. Si nous recevons Marie comme mère, si nous la prenons comme médiatrice, nous sommes bien plus proches de Jésus, puisqu'elle a avec lui une intimité que nous ne pourrons jamais avoir. Nous pourrons nous approcher de lui de plus en plus – et c'est ce que nous essayons de faire –, mais nous n'aurons jamais la même intimité (rigoureusement la même) qu'elle a avec Jésus et avec le Père. Cependant, si nous la recevons comme mère, elle nous introduira autant que possible dans cette intimité, elle nous la donnera – car une mère donne tout : c'est le propre d'une mère de ne rien garder pour elle, de ne rien se réserver...

Il faut donc bien comprendre que le mystère de l'Église, loin d'affaiblir notre contact avec le Christ, permet au contraire un contact bien plus fort, bien plus intime.

– Revenons au temps de votre enseignement à Fribourg. C'est de Fribourg, en tant que professeur de philosophie et prédicateur, que vous avez vécu le Concile Vatican II. Vous n'étiez donc pas présent au Concile?

– Non. Le Père général des Dominicains m'avait dit : « Je ne vous demande pas de venir parce que, officiellement, vous êtes professeur de philosophie et que ce sont les théologiens qui sont experts. » De fait, je n'étais pas fâché de rester à Fribourg! J'ai vécu le Concile dans une grande communion avec Mgr Charrière, alors évêque de Fribourg, qui était un grand ami. Ancien professeur de droit canon à l'université, ancien élève de l'Angélique, il était toujours très proche des Pères dominicains qui enseignaient, et on avait la possibilité de le rencontrer très facilement, sans demander de rendez-vous, parce qu'on savait qu'à une heure fixe, tous les matins, il descendait de « Saint-Justin » (le foyer des étudiants d'Afrique et d'Asie) à l'évêché. Il suffisait de se poster sur le parcours pour pouvoir immédiatement s'adresser à lui et parler

avec lui – ce que j'ai fait de nombreuses fois, surtout pendant le Concile, car il revenait assez régulièrement. Par là je suivais de près le Concile, grâce à lui, parce qu'il me faisait une totale confiance.

Le Concile a été pour l'Église un très grand moment. Des théologiens de Rome que je connaissais bien, et qui connaissaient très bien Paul VI, m'en ont aussi parlé, en me disant combien Paul VI avait le souci de rester dans la tradition de l'Église tout en s'ouvrant à ce que le Concile demandait.

On a qualifié le Concile de « concile pastoral ». Personnellement je dirais plutôt que c'est le concile de la charité fraternelle, au sens le plus grand. D'abord parce qu'il a uni profondément tous les évêques – eux-mêmes ont dit qu'ils avaient fait là, entre eux, l'expérience du « peuple de Dieu ». Ensuite parce qu'il a ouvert des perspectives par rapport à l'œcuménisme, dans une grande charité fraternelle. Enfin parce qu'il n'a condamné personne, dans une perspective aussi de charité fraternelle. Cela a étonné certains Pères du Concile, et on peut le comprendre. Mais il ne faut pas oublier que dans la « dernière semaine [47] », Jésus n'a condamné personne. Dans la lumière de saint Jean c'est quelque chose de très grand de voir que le Concile a été pour toute l'Église comme un appel à vivre dans une charité fraternelle beaucoup plus intense, beaucoup plus forte, où nous avons tous à découvrir en profondeur ce qu'est le mystère de l'Église pour nous, le mystère de Jésus, le mystère de l'Esprit Saint dans sa conduite sur l'Église, le mystère du Père.

Je crois qu'on doit, comme le Saint-Père lui-même l'a signalé, comprendre le Concile Vatican II dans la lumière de tous les autres conciles et comme apportant et rappelant quelque chose qu'on savait déjà mais qu'on avait besoin de réentendre : cette exigence si forte de la charité fraternelle. C'est bien ce qui me semble être le grand

47. On peut appeler ainsi les derniers jours du Christ tels que nous les révèle saint Jean, de Béthanie (Jn 12, 1 : « Six jours avant la Pâque... ») au mystère du Sépulcre (fin du ch. 19). Voir à ce sujet *Suivre l'Agneau*, Retraite sur l'Évangile de saint Jean, pp. 226-228; et ci-dessous, pp. 458 sq.

apport du Concile : demander à tous les membres du peuple de Dieu, à tous ceux qui sont des hommes de bonne foi, de chercher ensemble la vérité, de la chercher avec un amour encore beaucoup plus grand qu'avant (le « bien commun » de l'humanité n'est-il pas cette recherche de la vérité à tous les niveaux?) pour que, à partir de là, il y ait une compréhension mutuelle beaucoup plus profonde : ne pas regarder en premier lieu les oppositions – « Tu ne me comprends pas! » –, mais regarder au contraire en premier lieu ce qu'il y a de commun entre tous les hommes, aussi bien nos frères orthodoxes ou protestants que le peuple d'Israël ou les musulmans, et tous ceux qui ont quitté Jésus ou n'ont jamais entendu parler de lui. Le Concile réclame de nous cet effort, de voir ce qu'il y a de positif en chaque homme et dans tout ce qui s'exprime à travers sa culture, son patrimoine spirituel.

N'est-ce pas dans ce sens-là qu'il faut comprendre l'attitude du pape actuel? On est en face d'une grande montée d'athéisme, comme il n'y en a jamais eu. C'est vrai : quand on regarde l'histoire de la pensée, il faut reconnaître qu'on n'a jamais vu ce qu'on voit depuis cent cinquante ans, toutes ces idéologies athées qui veulent proclamer la souveraineté de l'homme. C'est bien cela, je crois, qui est tout à fait nouveau du point de vue de la pensée : une exaltation de l'autonomie de l'homme qui veut être parfaitement lui-même et qui prétend se sauver par lui-même, grâce à ses connaissances, grâce à la technique. Devant cela, le Concile nous montre que c'est par une charité, par un amour plus grand de l'homme, qu'on pourra sauver l'homme; ce n'est pas en prenant des armes semblables à ceux qui professent une idéologie athée que nous pourrons être ce que Jésus réclame de nous. Vatican II me semble être un très grand tournant dans l'Église, un tournant où l'Église réclame de chacun d'entre nous, de tous les chrétiens, de tous les hommes, une conscience plus aiguë et plus profonde de ses responsabilités. On est dans un combat beaucoup plus caché qu'avant, beaucoup plus intérieur, et qui réclame donc de tous les chrétiens une

attitude plus intérieure, plus profonde. On doit être, si j'ose dire, plus directement « branché » sur Dieu et sur Jésus, pour pouvoir avoir une confiance plus grande dans les autres, même ceux qui, à première vue, semblent très éloignés de nous.

Je me souviens d'être allé à Rome, pendant le Concile, la veille du jour où l'encyclique sur l'Eucharistie allait paraître. Il y avait pas mal d'agitation à ce moment-là, et un évêque me disait ses inquiétudes (il n'était pas le seul à en avoir). Nous avons beaucoup réfléchi ensemble, et je lui disais que, étant très plongé dans l'Évangile de saint Jean, j'étais frappé par la dernière étape de la vie du Christ, cette dernière semaine où Jésus ne condamne plus : pour sauver son peuple il n'y a plus tellement à parler ni à prendre des initiatives ; le temps est venu de manifester une offrande encore beaucoup plus profonde de tout lui-même. C'est le temps où Jésus lui-même s'offre. Dans la dernière semaine de Jésus sur la terre (selon l'Évangile de saint Jean), on voit bien que Jésus ne prend plus les initiatives : il répond, et il accepte que les événements passent devant ; c'est ce qu'il y a de si grand dans cette dernière semaine où Jésus s'offre comme un agneau, en victime d'amour, pour sauver par l'amour. Et c'est aussi dans cette dernière semaine que Jésus, face à Pilate, dit qu'il est venu pour rendre témoignage à la vérité [48]. Ainsi, dans cette dernière semaine, il y a une sorte d'éclatement où on voit Jésus présent à l'autorité politique et aux grands prêtres (qui représentent les traditions religieuses), et affirmant d'une manière très simple mais très profonde qu'il est vraiment l'envoyé du Père pour tous les hommes. Les extrêmes, dans cette dernière semaine, apparaissent avec une très grande force.

Or on a un peu l'impression que, depuis Vatican II, il y a comme un éclatement de l'Église. Ce ne veut certes pas dire que l'Église n'existe plus ! Elle durera jusqu'à la fin. Mais il y une sorte d'éclatement, où le Saint-Père lui-même est en présence des situations les plus extrêmes de

48. Jn 18, 37.

l'humanité et où il rappelle l'exigence profonde de la sagesse de la Croix [49], du primat de l'amour, et aussi l'exigence de chercher à travers tout la vérité. N'y a-t-il pas là quelque chose de très grand que l'Esprit Saint nous demande de vivre? C'est comme cela que, personnellement, Vatican II m'apparaît. Il y a comme un dépassement qui est exigé de nous : vivre beaucoup plus immédiatement notre finalité, dans une espérance eschatologique, dans la foi en ce qu'elle a de plus profond, de plus exigeant, de plus contemplatif, et dans une charité fraternelle très intense.

Si l'Église, depuis Vatican II, ne condamne plus, c'est pour se mettre sur la Croix. N'est-ce pas ce que le Saint-Père nous dit maintenant? Le troisième millénaire, il faut le préparer dans la souffrance; et cela, c'est un don de Marie [50].

– Le Concile a permis de développer un vrai dialogue avec les autres religions. Quel regard portez-vous sur elles?

– On assiste aujourd'hui à une sorte d'unification de notre monde, de notre petite planète – au niveau économique, nous le savons bien, mais aussi grâce à la facilité étonnante des transports et des voyages. Un brassage considérable se fait. On est en contact avec des religions qui autrefois étaient lointaines et qui maintenant sont toutes proches. Alors, ne sommes-nous pas justement ici devant cette sorte d'éclatement de la dernière semaine? Jésus, dans la dernière semaine, est en présence des Grecs à Jérusalem [51](et sans doute Jésus parle le grec à Jérusalem, comme me le disait un exégète, pour se faire comprendre des Grecs). Jésus est aussi en face du pouvoir politique (César, le pouvoir le plus grand de l'époque, par l'intermédiaire de Pilate), et en face des grands prêtres, et

49. Cf. 1 Co 1, 17 sq.
50. Voir *Angelus Domini* du 29 mai 1994. *Documentation catholique* n° 2097, 3 juillet 1994, p. 603.
51. Cf. Jn 12, 20 sq.

ainsi de suite. Aujourd'hui le chrétien, s'il veut prendre un peu conscience de ce qui se passe, se trouve en présence non pas seulement de ceux qui sont manipulés par les idéologies athées, mais aussi de toutes les religions. Quelle attitude doit-il avoir? Comment l'Évangile de Jean va-t-il nous éclairer sur cela?

Nous avons sous les yeux l'image merveilleuse de quelqu'un qui, précisément, a ce regard johannique étonnant, ce regard d'aigle : c'est notre pape. Si ses gestes à l'égard des autres religions ont été tellement critiqués, c'est parce qu'ils sont très grands, tellement grands que si on les regarde de l'extérieur on ne comprend pas du tout son intention profonde, on ne voit pas qu'il agit sous la motion de l'Esprit Saint. En effet, c'est bien sous la motion de l'Esprit Saint qu'il veut réunir tous les hommes de bonne volonté. Plus la lutte est forte, plus l'Esprit Saint est présent – puisque la grâce ne nous fait jamais défaut –, et donc plus l'amour à l'égard du Père est présent. Je crois que le chrétien n'a jamais été aussi proche du Père que maintenant, à travers le Fils bien-aimé; et peut-être devons-nous le dire aussi de tous ceux qui sont de bonne volonté. Ce mystère de la paternité de Dieu n'est-il pas à redécouvrir à travers toutes ces diverses religions dans ce qu'elles ont d'authentique? Nous devons repenser cela, et surtout le porter dans notre cœur. La religion, au grand sens du mot (et selon une des étymologies données par saint Augustin), c'est la créature reliée à son Créateur, c'est la créature en tant que petit enfant du Créateur, qui découvre la paternité de son Créateur. L'adoration est un acte d'amour par lequel je me remets dans les mains de Dieu, le plus possible, tout proche de ce Dieu qui à chaque instant me donne d'être. L'adoration est l'acte par lequel l'homme, prenant conscience de sa dépendance radicale à l'égard de son Dieu créateur, veut s'offrir lui-même à son Créateur; il reconnaît alors qu'il a été créé par lui dans un acte d'amour tout à fait gratuit, et lumineux dans sa propre sagesse divine. Cet acte est comme la réponse de la créature à son Créateur : elle reconnaît sa totale dépen-

dance à son égard et le remercie amoureusement et librement du don qui lui a été fait. C'est donc un acte formellement religieux, qui nous relie à notre source, dans lequel nous reconnaissons notre totale dépendance à l'égard du Créateur, et qui nous permet d'aimer celui qui nous a aimés le premier. En ce sens, cet acte se termine dans un grand désir et une soif de connaître et d'aimer, autant que nous le pouvons, notre Créateur. Et ce mystère de l'adoration permet de montrer à tous les hommes de bonne volonté cette proximité de Dieu comme Père.

Il me semble très important de redécouvrir cette paternité de Dieu. D'abord, cela nous rend très proches de nos frères orthodoxes, et aussi de nos frères protestants. Là nous sommes tous, dans le Christ, proches du Père. Et être proche du Père pacifie, cela donne une très profonde sécurité. Ensuite cela nous rend proches de tous ceux qui adorent, puisque tous, dans l'adoration, découvrent ce mystère d'amour du Créateur, ce mystère du Père qui est source de toute lumière et de tout amour.

Pour le chrétien, l'adoration ne pourra être parfaite qu'unie à celle de Jésus; dans son humanité, dans sa volonté humaine, Jésus est celui qui a adoré le Créateur de la manière la plus parfaite, la plus lumineuse, la plus aimante et la plus libre. L'acte d'adoration du Christ a pris toute sa dimension à la Croix, dans un holocauste d'amour où il glorifie le Père et nous sauve. C'est en nous unissant à cet acte d'adoration du Christ, sous le souffle de l'Esprit Saint, que nous pouvons adorer « en esprit et en vérité [52] ».

– L'adoration est-elle la seule « piste », pour le dialogue avec les autres religions?

– C'est la plus fondamentale. Il y en a une autre, qui est celle de la charité fraternelle. Il y a des gens qui n'adorent plus parce qu'on leur a donné une fausse idée de Dieu, une fausse idée du Père, en qui ils voient avant tout

52. Jn 4, 23-24.

la toute-puissance. Il y a aujourd'hui des gens qui ont très peur de la paternité, parce qu'ils l'identifient à la puissance, et c'est pourquoi ils ont horreur de l'obéissance! Ils ont une « frousse » intense parce que, pensent-ils, elle les met en tutelle : alors toute leur vitalité part du côté de la générosité. Ceux-là, ne faut-il pas les atteindre par le point de vue de la charité fraternelle, de ce lien profond qui nous lie entre nous? La charité fraternelle – mais telle que Jésus nous la demande (en saint Jean) : « Aimez-vous les uns les autres *comme* je vous ai aimés » –, c'est tellement fort! Il faut revenir à la source de la charité fraternelle, comprendre que la charité fraternelle, c'est Jésus qui se met au service de chacun d'entre nous, c'est Jésus serviteur dans le lavement des pieds [53] et le mystère de l'Eucharistie. L'Eucharistie, qui nourrit notre charité fraternelle, nous fait comprendre ce que Jésus désire que nous fassions : « Si je vous ai lavé les pieds (...), vous devez, vous aussi, vous laver les pieds les uns aux autres [54]. » Si on lavait plus facilement les pieds de tous les hommes de bonne volonté, on serait bien plus proche d'eux, parce qu'à ce moment-là on comprendrait qu'on peut coopérer dans un amour généreux, un don de nous-mêmes.

Ne voyons-nous pas là les deux extrêmes de cette sorte d'éclatement de l'Église, l'un qui regarde son fondement et l'autre qui regarde ce qu'il y a d'ultime? Le point de départ, c'est l'adoration, et le terme est la charité fraternelle. Ne faut-il pas reconnaître là les « deux ailes du grand aigle » dont parle l'Apocalypse [55]? D'une part l'adoration, qui est ce qu'il y a de plus profondément humain et la naissance de tout amour, d'autre part la charité fraternelle, qui est ce qu'il y a d'ultime dans le cœur de l'homme regardant son frère? Ne faudrait-il pas voir tous les problèmes d'aujourd'hui dans cette double lumière qui, en quelque sorte, résume le message propre du

53. Voir Jn 13.
54. Jn 13, 14.
55. Ap 12, 14.

Christ : les « adorateurs en esprit et en vérité [56] » et le don total de soi-même dans la charité fraternelle [57] ?

Si on prend ce langage-là, on pourra retrouver le cœur de tous les hommes de bonne volonté, ceux qui gardent des traditions religieuses (qui parfois ont besoin d'être purifiées, renouvelées, et qui seront renouvelées par cette adoration qui doit aller toujours plus loin) et les autres, qui peut-être ont oublié ce mystère fondamental de l'adoration, mais qui pourront être rejoints du côté de la générosité, dans la charité fraternelle, l'amour du prochain, la découverte de l'autre. Ce sont toujours les deux aspects extrêmes qui nous permettent de comprendre l'épanouissement ultime de l'amour.

– Le Concile Vatican II a aussi constitué un tournant dans les relations avec le peuple juif; car il faut reconnaître que le christianisme a beaucoup alimenté l'antisémitisme pendant des siècles.

– Je crois que le Concile, là, rejoint bien l'intuition de Jean. Nous n'avons pas à juger, nous avons à aimer, et nous devons aimer le peuple d'Israël en tant qu'il a été choisi par Dieu. Et il reste choisi par Dieu, parce qu'il a été le premier à recevoir la parole de Dieu. « Premier » dans l'ordre génétique (pour reprendre la distinction faite précédemment), mais pas dans l'ordre de perfection : ce serait oublier que Jésus vient tout achever, que Jésus vient achever la Loi [58], et qu'on ne peut pas ramener Jésus à la Loi : il est plus, parce qu'il est le Fils bien-aimé du Père et, dans son humanité, l'adorateur par excellence.

Les positions à l'égard du peuple d'Israël sont très diverses ! Il faut reconnaître qu'il y a là un grand mystère. J'ai eu une certaine expérience (il y a déjà bien longtemps) auprès de certains rabbins, qui n'étaient pas des plus faibles quant à leur intelligence. M'occupant à Paris

56. Jn 4, 23-24.
57. Cf. Jn 15, 13 : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime. »
58. Mt 5, 17.

d'un petit groupe œcuménique (avant le Concile), j'y avais rencontré le rabbin Heisenberg. J'étais le seul prêtre. En arrivant, il m'a dit : « C'est la première fois que je parle à des chrétiens » (vous voyez que c'est déjà vieux !). J'ai compris là que, face au problème d'Israël, catholiques et protestants sont un dans le Christ; je n'avais jamais ressenti cela à ce point. Et là j'ai vu que le problème de l'œcuménisme, dans ce qu'il a de radical, ne peut être considéré qu'à l'intérieur du grand mystère de l'économie divine. Quand on touche des problèmes ultimes et des luttes ultimes, on doit revenir à ce qu'il y a de premier et de fondamental – car, comme le dit l'Apocalypse, l'alpha et l'oméga se tiennent. Nous qui invoquons constamment Abraham comme notre père, vivons-nous de la paternité d'Abraham? Et avons-nous ce regard d'Abraham sur son peuple? Le peuple d'Israël est assoiffé d'amour! Avons-nous pour lui l'amour des prophètes, l'amour de Jean, l'amour de Marie? Israël sait qu'il est intelligent, et c'est vrai; ce n'est pas là qu'il est assoiffé. Il est assoiffé d'amour. Et la tentation permanente pour le peuple d'Israël, c'est de rester dans la Torah, dans la Loi, dans la justice. Nous devons le comprendre.

Il y a dans l'Écriture un passage que je voudrais développer de plus en plus et qui me semble extraordinaire, comme lumière sur l'attitude qu'on doit avoir à l'égard du peuple d'Israël. C'est peut-être le passage le plus émouvant de toute l'Écriture, à la fin de la Genèse, quand la famine pousse les frères de Joseph, les fils du vieux Jacob, à aller en Égypte chercher du froment. Joseph, qu'ils avaient voulu faire disparaître, qu'ils avaient vendu, les reconnaît, et eux ne le reconnaissent pas. On voit alors comment Joseph, sous la conduite de l'Esprit Saint, va sonder leur cœur. Parmi ses frères, celui qu'il porte très spécialement dans son cœur, le dernier, Benjamin, est resté en Canaan avec son père. Joseph ne peut pas aller les voir, il ne peut que les attirer vers lui. Il commence donc par faire venir Benjamin [59]. Mais il ne veut pas oublier le

59. Gn 42 et 43.

passé, il veut sonder le cœur de ses frères pour voir s'ils sont capables de faire à Benjamin la même chose qu'à lui. Alors, d'une manière très astucieuse, il invente un moyen de sonder leur cœur (au moment où ils repartent chargés de vivres) en mettant dans le sac de Benjamin sa propre coupe d'argent [60]. Tous s'en vont; on les rattrape, et on découvre que c'est Benjamin qui a la coupe dans son sac. On voit alors les frères de Benjamin décidés, par amour pour leur père (aussi pour Benjamin, mais surtout pour leur père), à ne pas abandonner Benjamin, à ne pas le laisser en prison : ils s'offrent eux-mêmes – en la personne de Juda – à la place de Benjamin. Alors Joseph, ayant vu qu'ils ne recommenceraient pas le même geste qu'à son égard, se dévoile [61]...

Il y a là quelque chose d'extraordinairement important pour nous, comme préfiguration du Christ et de l'Église. Joseph est une préfiguration de Jésus, dans le gouvernement divin. Et on voit que c'est le mystère de la paternité qui réveille dans le cœur des frères de Joseph ce qu'il y a de plus vrai. Autrement dit, s'ils ont vendu Joseph aux Égyptiens (après l'avoir mis dans le puits), c'est parce qu'ils n'avaient plus un sens suffisamment aigu de leur filiation à l'égard du père. En vendant Joseph, ils tuaient leur père – ils ne s'en étaient pas aperçu. Il a fallu tout ce temps pour qu'ils comprennent qu'ils ne pouvaient pas faire la même chose avec le benjamin : ils auraient tué leur père, leur père serait mort à cause de cela [62]. C'est donc le lien avec leur père qui leur donne cette attitude de vérité; et à partir de là, Joseph peut se dévoiler. C'est extrêmement parlant.

Mais ce qui nous est donné dans l'Écriture pourrait être interprété d'une manière qui condamnerait les frères de Joseph : ce serait donc une condamnation globale à l'égard du peuple d'Israël – condamnation qui, hélas, a toujours existé. Il faut au contraire comprendre que nous

60. Gn 44, 2.
61. Gn 45, 1.
62. Gn 44, 31.

devons regarder cela comme une lumière que Dieu nous donne pour dépasser ce point de vue, parce que Jésus ne condamne pas son peuple! Joseph ne condamne pas ses frères, il veut au contraire retrouver une alliance fraternelle, plénière, plus grande que celle d'avant – l'épreuve ayant permis qu'il puisse être plus proche d'eux, qu'il puisse avoir à leur égard un accueil unique. Cela nous fait comprendre que cet accueil d'amour, nous ne pourrons le retrouver que grâce au lien caché qui fait l'unité entre Israël et les chrétiens : le mystère de la paternité. Tout commence par le Père, et tout s'achève dans le Père; et c'est ce lien avec le Père, ce lien de filiation, qui permet de mettre en pleine lumière l'unité profonde qui existe entre Israël et l'Église : nous avons le même Père, et parce que nous avons le même Père, nous pouvons nous retrouver dans une unité de charité fraternelle. Si la charité fraternelle n'a pas de fondement, elle risquera d'en rester à une sorte de bienveillance, une sorte de chaleur humaine, de générosité : on a trop lutté, maintenant il s'agit de s'aimer – sans voir ce qu'il y a de très profond dans l'économie divine, dans le plan de Dieu. Le peuple d'Israël reste lié à Dieu, et Dieu est son Père; les chrétiens doivent reconnaître cela et essayer de rejoindre Israël là où ce lien de charité, ce lien d'amour dans l'adoration, est si fort. Ils doivent se retrouver là, en redécouvrant cette paternité de Dieu qui leur est commune.

N'est-ce pas cette paternité qui est tout le sens profond du message du Christ et qui, dans saint Jean, prend toute sa valeur? Il ne s'agit donc pas d'interpréter ce passage de l'Écriture si émouvant comme une condamnation du peuple d'Israël, mais au contraire d'y voir une grâce première qui demeure, et qui est ce lien de filiation à l'égard du Père.

Il faudrait relire ici tout ce que disent les prophètes sur la tendresse de Dieu, Dieu lent à la colère, Dieu qui aime son peuple, qui est pour lui père et époux. On voit combien la fidélité de Dieu à l'égard de son peuple demeure, puisque même s'il s'égare, Dieu reste fidèle.

C'est cette fidélité d'amour de Dieu à l'égard de son peuple que le chrétien doit découvrir pour regarder le peuple d'Israël dans la lumière de Dieu – puisque la charité fraternelle consiste à se regarder dans la lumière de Dieu. Une charité fraternelle qui est simplement une rencontre pour se connaître et se reconnaître n'est pas la vraie charité fraternelle; parce que la charité fraternelle vient de Dieu et nous permet d'avoir le regard même de Dieu sur nous. C'est pour cela que j'ai pris ce texte, pour trouver dans l'Écriture même et dans la vision même de Dieu le fondement commun qui nous unit les uns aux autres.

– Il y a dans l'Évangile de saint Jean une phrase très forte : « Tous vous reconnaîtront pour mes disciples à cet amour que vous aurez les uns pour les autres[63]*. » Si l'athéisme perdure, n'est-ce pas (même s'il a été induit par des erreurs dans l'intelligence) parce que tous les croyants, qu'ils soient juifs, protestants ou catholiques, etc., ne savent pas donner ce témoignage d'amour fraternel et d'unité?*

– Tout à fait. Nous avons le même Père. En quelques instants, tout peut s'éclairer. Et tout peut s'éclairer par ce mystère de la charité fraternelle, au-delà de toutes les discussions. Mais si on ne met pas l'amour au-delà de l'intelligence, on reste dans les discussions.

– Théologiquement, on ne sera jamais d'accord?

– Personnellement, j'ai voulu en faire l'expérience à Fribourg. J'allais régulièrement à Lausanne rencontrer quelques pasteurs et théologiens. On faisait une petite prière au début, et puis on discutait. Mais chacun discutait avec ses armes : témoignage de Luther, témoignage de Calvin, témoignage de Thomas d'Aquin, etc. – on peut discuter comme cela cent sept ans! On terminait par la

63. Jn 13, 35.

prière, c'était très bien, mais chacun repartait avec ses convictions.

Ce n'est pas comme cela que pourra se réaliser l'unité. On doit maintenir cette recherche de vérité, c'est évident, mais quand il s'agit de *frères* séparés, et aussi quand il s'agit du peuple d'Israël, avec qui la division est beaucoup plus radicale puisque c'est à l'égard de Jésus Sauveur, il faut avant tout se tourner vers le Paraclet et revenir à l'expérience la plus profonde qu'il met dans notre cœur en nous faisant dire : « Abba! Pater [64]! » C'est cette expérience de la paternité qui sera source de notre charité fraternelle, et d'une charité fraternelle débordante. Au-delà de toutes les disputes il y aura cet amour, et c'est cet amour qui permettra que les barrières tombent, comme les murs de Jéricho [65] – alors que les discussions à l'infini ne peuvent que faire durer les oppositions.

– Vous disiez tout à l'heure qu'aujourd'hui l'homme était en situation limite. Qu'entendez-vous par là?

– Il y aurait beaucoup à dire de cette question de la « situation limite », parce que c'est un des concepts très importants de la philosophie contemporaine, quelque chose dont Aristote n'a absolument pas parlé mais que nous devons aujourd'hui beaucoup « creuser », pour comprendre comment le conditionnement peut devenir tellement fort qu'il efface la finalité : on est alors comme absorbé par le conditionnement.

Je prends toujours l'exemple (que j'ai vécu à Fribourg) de la neige : les premiers flocons de neige qui tombent sur une petite ville comme Fribourg donnent tout de suite un climat particulier; puis la couche de neige augmente, la circulation doit diminuer, diminuer, jusqu'au moment où elle est presque forcée de s'arrêter. Et la même neige peut, ailleurs, produire des avalanches. Des premiers flocons à l'avalanche, c'est toujours la même neige, mais

64. Ro 8, 14-17; Ga 4, 6-7.
65. Cf. Jos 6, 1-20.

c'est une question de quantité, de densité, qui fait que l'homme, en présence de quelques flocons de neige, continue sa route (il ralentit peut-être, mais il continue sa route) et en face de l'avalanche est arrêté, parce que le conditionnement devient tellement fort qu'il ne peut même plus respirer. On a vraiment cette impression-là aujourd'hui, avec la rapidité des événements.

Un biologiste qui se penchait sur la rapidité des découvertes scientifiques me disait que, comparativement aux recherches scientifiques des cent dernières années, le capital des découvertes scientifiques des dix dernières années avait augmenté dans une proportion presque incroyable. On a atteint un rythme de croissance tel qu'on n'arrive même plus à assimiler toutes ces découvertes, tellement cela va vite! Et là, l'ordinateur joue un rôle important. Car au moment où on ne peut plus assimiler les nouvelles découvertes, je crois qu'on est devant une situation limite de l'intelligence : elle ne peut plus. Il y a alors un phénomène de rejet. Pourquoi quantité de jeunes, aujourd'hui, ne s'intéressent-ils plus à tout cela, alors qu'avant les gens s'y intéressaient? Il y a un phénomène de rejet : on ne peut plus, on en a assez, on en a « ras-le-bol ». C'est très significatif; cela fait partie des situations limites devant lesquelles l'humanité se trouve actuellement.

Mais il ne faut pas dramatiser. Nous savons très bien, en tant que chrétiens, que nous sommes victorieux de toutes ces situations limites, qu'il y a en nous quelque chose de plus grand : la victoire du Christ. Cependant on voit bien que notre pauvre humanité, celle qui n'a pas la foi et l'espérance dans le Christ, est un peu errante, elle ne voit plus d'issue. On est lancé à une vitesse telle qu'on se dit : où va-t-on aller? On comprend, alors, que l'angoisse augmente.

En tant que chrétiens, nous devons être très attentifs au témoignage que nous avons à donner face à cette situation limite de l'humanité. Et là, la recherche philosophique joue un rôle important. Évidemment, ce qui est plus important encore, si on est chrétien, c'est la foi, c'est

l'espérance dans le Christ et c'est l'amour. C'est comprendre que la Croix n'est pas quelque chose de négatif mais un *mystère*, et le mystère de la grande victoire de l'amour. Jésus vit la Croix comme victorieux de la mort, de la souffrance, et nous devons à sa suite vivre comme des victorieux. Il ne s'agit pas de proclamer cette victoire à la face de tous, mais d'être victorieux au plus intime de notre cœur, en ayant une compassion et une miséricorde toujours plus grandes à l'égard de tout ce que les hommes souffrent actuellement, de tout ce qui se passe aujourd'hui.

L'humanité, à ses débuts, est présentée comme dominant les animaux [66], y compris les bêtes sauvages [67] qui auraient pu être pour l'homme des ennemis terribles. Qu'en est-il de l'humanité d'aujourd'hui? Jean Paul II, dans sa première encyclique, se demandait si, face à des instruments de destruction très puissants (l'homme aujourd'hui peut détruire notre petite planète), l'humanité arriverait à dominer cela [68] comme elle a dominé les premiers animaux. De fait c'est beaucoup plus difficile, puisque ces instruments proviennent des hommes; ce sont les « petits-fils » des hommes et donc on a toujours un peu d'admiration devant eux. Le Saint-Père, là, nous montre bien la situation toute nouvelle devant laquelle nous nous trouvons : cette puissance extraordinaire à laquelle sont parvenues la science et la technique.

– Aujourd'hui personne ne sait ce que sera le XXI^e^ siècle, et on a le sentiment de vivre un enjeu capital en cette fin de siècle. Vous-même, en tant que philosophe, en tant que théologien, en tant qu'homme de Dieu, comment analysez-vous cette fin de XX^e^ siècle? Quels sont aujourd'hui les enjeux pour l'humanité?

– Je cite très souvent une phrase de Jean Paul II qui m'a beaucoup frappé. Lorsqu'il est venu à Paris pour la

66. Gn 1, 28; Sag 9, 2 et 10, 2.
67. Sir 17, 4.
68. Voir *Redemptor hominis*, 55.

première fois, il a réuni les évêques français à huis clos et il leur a dit (le texte a paru ensuite) quelque chose de très fort : l'humanité vit actuellement une tentation qu'elle n'a encore jamais vécue. Et comme le Saint-Père est philosophe, il a dit : une « méta-tentation [69] ». On voit ce qu'il veut dire : une tentation qui est au-delà de toutes les autres. Le Saint-Père n'a pas dit : « Cela a toujours été ainsi, l'Église a toujours été l'Église militante. » Pas du tout. Il a montré que dans notre monde d'aujourd'hui, en cette fin du XX^e^ siècle, cette dernière partie du siècle qui doit nous préparer au III^e^ millénaire (le Saint-Père ne cesse de rappeler cela), il y a une tentation qui n'a encore jamais existé : l'homme voudrait être le sauveur de l'homme, comme si dans la culture moderne, dans ces cultures nouvelles, dans la laïcisation qui se généralise, il n'y avait plus de place pour le Christ. Comme il n'y avait plus de place pour l'Enfant-Jésus à Bethléem [70], il n'y a plus de place aujourd'hui pour un Sauveur dans la culture de l'humanité, cette humanité qui se replie sur elle-même en croyant qu'elle est suffisamment puissante pour se sauver elle-même. Cela, c'est le fruit de toutes les idéologies athées, où l'homme s'exalte indépendamment de Dieu et de Jésus.

Cette affirmation de Jean Paul II est très importante, parce qu'elle jette une très grande lumière sur ce que représente la situation actuelle de l'humanité, non pas du point de vue économique mais au niveau spirituel. Sur le plan spirituel, l'Église est maîtresse et notre pape a, je crois, une grâce très spéciale; il y a chez lui une réflexion philosophique et une réflexion théologique, et il y a aussi une grâce particulière, presque charismatique, pour montrer à la fois une très grande espérance – il ne cesse de nous rappeler le renouveau de l'Église – et la situation tragique de l'humanité d'aujourd'hui.

Ce que nous disions précédemment va dans le même

69. Voir *Documentation catholique* n° 1788 (15 juin 1980), p. 590.
70. Cf. Lc 2, 7.

sens : l'homme, l'humanité, a en main un pouvoir de plus en plus grand, dans quantité de domaines, notamment dans le domaine de la biologie. Ayant désormais la possibilité de dominer sur le commencement de la vie humaine et sur son terme, les hommes ont la tentation d'être comme propriétaires de la vie, d'être ceux qui peuvent « gérer » la vie humaine, la dominer. Et la capacité de destruction va extrêmement loin. C'est pour cela qu'il faut éviter la guerre par tous les moyens, parce qu'une guerre mondiale, aujourd'hui, avec tous les moyens de destruction dont on dispose (et dans la panique on est capable d'employer n'importe quel moyen), pourrait faire sauter la planète.

Au niveau économique aussi, le déséquilibre est si invraisemblable que certains pays ont des possibilités énormes alors que d'autres sont encore soumis à la famine. Les économistes le sentent très fort, cela : c'est une situation limite pour l'humanité, parce que s'il n'y a plus de justice, si on est en présence d'une injustice mondiale, cela appelle toute espèce de réaction violente (quand on n'a plus de quoi manger, on est capable de faire n'importe quoi).

Nous sommes donc devant quelque chose de tout à fait nouveau, résultat des progrès étonnants de la science et des techniques, et du pouvoir énorme que, par là, l'homme s'est acquis. Un biologiste me disait qu'il faudrait aujourd'hui que l'humanité puisse découvrir la sagesse, pour faire contrepoids à la puissance, à l'efficacité...

– *Bergson parlait d'un « supplément d'âme ».*

– Oui. Ce qu'il faudrait à l'humanité, c'est une « surâme »; ou plutôt une sagesse contemplative, assez forte pour pouvoir porter et relativiser tout cela – parce qu'on se laisse griser par la puissance, on confond autorité et pouvoir et on ne voit plus que cela.

Nous sommes donc vraiment devant une situation toute nouvelle. Personnellement, au niveau philosophique,

quand j'ai étudié toutes les idéologies athées qui se sont levées de notre Europe depuis cent cinquante ans – notre Europe, berceau du christianisme! –, j'ai été très frappé de cela et n'ai pu m'empêcher de penser à ce que saint Jean dit dans sa première Épître : les antichrists viennent de chez nous [71]. C'est de cette Europe chrétienne que sont montées toutes ces idéologies athées... Et quand on les étudie, on voit bien qu'elles ne peuvent exister que dans une position antichrétienne. En réalité, ce sont des antichristianismes qui, allant jusqu'au bout, impliquent l'athéisme – mais toujours par opposition au christianisme. On ne peut pas les comprendre autrement. Je vous l'ai dit : on ne voit pas comment, dans un pays qui n'aurait pas été du tout christianisé, ces idéologies athées auraient pu « mordre » comme cela. Elles sont nées dans un climat chrétien, mais de la corruption de ce climat chrétien; et cette corruption aboutit à quelque chose d'énorme. Si la fin de l'Empire romain a dû être quelque chose de très difficile à vivre, la fin d'une culture chrétienne (fin à laquelle nous assistons) est quelque chose de bien plus terrible. Devant cela, que peut-on faire? quels sont les grands moyens? Voilà la question qu'on doit se poser.

– *Pouvez-vous revenir sur la puissance de ce que vous appelez les « idéologies athées »?*

– Ces idéologies athées ne sont pas nées toutes seules; et pour déceler leur origine il faut remonter jusqu'au XIV^e^ siècle, à Ockham, un théologien franciscain d'Oxford qui a réduit la métaphysique à la logique et qui est, au fond, à l'origine de l'idéalisme de Descartes.

– *Comment cela?*

– Je ne peux pas développer cela ici, ce serait trop long. En quelques mots : il ne faut pas oublier que Descartes a eu pour maîtres des suaréziens et que Suarez, avec une

71. 1 Jn 2, 19.

grande bonne volonté, a voulu sauver saint Thomas face à Ockham. Ce faisant Suarez a en quelque sorte « absorbé » Ockham et, par là, il a été à l'origine de la scolastique décadente, qui est une identification de la logique et de la métaphysique.

Or, quand on identifie logique et métaphysique, c'est la logique qui passe devant, et donc c'est l'*idée* qui passe devant; et on aboutit à un primat de la négation. Ce qu'on appelle la « modernité » n'implique-t-il pas ce changement très profond de la vie de l'esprit, où la négation l'emporte sur l'affirmation? Pour moi, il y a là une clef très fondamentale. Pour les Anciens, l'affirmation était toujours première, la négation venait après. Du reste, dans le langage, c'est net, on dit : « Ceci est, ceci n'est pas. » La négation vient s'ajouter à l'affirmation, elle ne peut pas se tenir par elle-même; tandis que, dès Ockham (c'est encore très caché chez lui), on voit progressivement la négation devenir première. Et chez Sartre, c'est éclatant.

Il y a une continuité entre Descartes et Sartre. Descartes, certes, est encore dépendant de tout un climat religieux et chrétien. C'est la remarque si juste, mais si terrible, de Sartre : si Descartes était de notre temps, il serait athée. Parce que la logique du système de Descartes (que quantité de bons catholiques ont absorbée!), impliquant un primat de l'idée, conduit nécessairement à un primat de la négation, et le primat de l'idée conduit à rejeter Dieu et à mettre l'homme au-dessus de tout, dans sa capacité de nier, de « néantiser ».

– *Comment expliquez-vous cette continuité entre Descartes et Sartre?*

– Philosophiquement, je vois que cette continuité, c'est l'ontologisme, c'est-à-dire l'identification de l'idée et du réel. Il y a une inversion, que Descartes lui-même affirme, par rapport à Aristote. Ce n'est pas moi qui interprète Descartes, c'est lui-même qui se vante de tourner le dos à Aristote. Et il situe cette inversion à un moment très pré-

cis. Pour Aristote, la première interrogation du philosophe est : « Ceci existe-t-il ? » et ensuite : « Qu'est-ce que c'est ? » Descartes fait l'inverse, il interroge : « Qu'est-ce que c'est ? » et ensuite seulement : « Est-ce que cela existe ? » Autrement dit l'idée, qui vient de moi, est première, elle a sa signification; ensuite je regarde si elle existe. Mais l'idée est plus précieuse que l'existence; et elle vient de moi (on est là devant un orgueil fou de la pensée), tandis que l'existence vient du Créateur.

À ce moment-là on entre donc dans quelque chose qui va très loin et dont les fruits derniers se trouvent dans les idéologies athées. Toutes les idéologies athées impliquent le primat de la négation.

La négation, qu'est-ce que c'est, au niveau philosophique? C'est le fruit de mon intelligence. Mon intelligence est capable de nier. On le sait bien : quand l'enfant découvre la négation, il est très fier, il aime nier parce qu'en niant il s'affirme, il s'affirme en dehors des autres. Quand j'affirme quelque chose, je suis lié à l'autre, je donne la main à ce qui existe; quand je nie, je m'écarte et je suis en quelque sorte premier. Or la négation est un « être de raison », fruit de l'intelligence; si donc la négation devient première, c'est l'homme qui devient mesure de toute chose. Et Dieu, on ne peut plus le rencontrer puisque je ne rencontrerai jamais Dieu dans la négation.

Donc, si la négation est première, je ne peux rencontrer que l'homme. C'est ce que dit très justement Nietzsche, dont la pensée est peut-être la plus intelligente de toutes les idéologies athées. Il montre que, de fait, dans la ville, tout ce que je vois me parle de l'homme; tandis que quand je suis au désert, ou en haute montagne, ou face à l'océan, je suis en face de quelque chose qui ne parle pas de l'homme. C'est extrêmement significatif, cela. C'est pour cela, du reste, qu'on n'aimera pas être au désert, en face de la mer, en face de la nature, parce qu'elle parle de Dieu, alors que tout ce qui vient de l'homme parle de l'homme. Qu'y a-t-il derrière cela? C'est la négation.

Il y a eu un ontologisme (cette confusion de l'idée et du

réel) de droite, et un ontologisme de gauche, en réaction contre cet ontologisme de droite. Il y a quelque chose de légitime dans cette réaction, parce que l'ontologisme de droite ne voit pas assez l'autonomie de l'homme. Si vous voyez uniquement l'homme religieux et que vous oubliez l'homme, ce n'est plus l'homme. C'est pour cela que je tiens tellement à reconnaître une première éthique, une éthique fondamentale, celle de l'amitié, avant l'éthique religieuse – pour sauvegarder l'homme. L'ontologisme de droite tuait l'homme sous prétexte d'exalter Dieu. Mais on n'exalte pas Dieu en tuant l'homme! Parce qu'alors on ne reconnaît pas son œuvre, son chef-d'œuvre.

– Il y a donc eu un désir de redécouvrir l'homme?

– Oui, et ce désir avait quelque chose de légitime, de juste. Mais, comme presque toujours dans les luttes, la réaction a été une opposition et on est tombé dans l'erreur contraire – et donc, au fond, la même erreur (« les contraires sont dans le même genre », dit Aristote). Quand le Saint-Père montre que le capitalisme et le marxisme font la même erreur, parce que l'un et l'autre oublient l'homme, il relève quelque chose d'analogue à ce que je vous dis ici. L'ontologisme de droite et l'ontologisme de gauche oublient la réalité profonde, l'homme dans ce qu'il a de plus profond : sa finalité, qu'il atteint grâce à sa recherche de vérité et sa capacité d'aimer. Ou oublie cela et on ne voit plus que le conditionnement; alors la lutte s'installe.

Soyons très attentifs aujourd'hui à ne pas condamner : nous tomberions dans la même erreur. Ce qu'il faut comprendre, c'est que nous sommes en face d'une situation limite grave, qui exige d'aller beaucoup plus loin qu'on ne l'a fait jusqu'ici. De ce point de vue-là, Vatican II est prophétique, parce qu'il nous oblige à dépasser tout ce qui avait été dit avant, non pas pour être en opposition – on ne passe pas de telle forme d'Église à telle autre forme d'Église, de l'Église triomphaliste à l'Église démo-

cratique, ce n'est pas du tout cela ! – mais pour aller vers quelque chose de beaucoup plus profond : redécouvrir quelque chose de radical qui a été oublié ou qui, petit à petit, a disparu.

– *De quoi s'agit-il ?*

– Il s'agit de redécouvrir dans l'homme sa finalité. Parce qu'au fond, aussi bien l'ontologisme de droite que l'ontologisme de gauche sont de fausses pistes. L'ontologisme a pris toute sa force chez Hegel, qui d'une certaine manière est à la fois de droite et de gauche. On aurait dit à Hegel qu'il était source de tous les athéismes, il aurait protesté : « Au contraire, j'exalte Dieu ! » Mais, alors qu'il ne voulait pas être source d'athéisme, il l'a été, de fait.

Ce qu'il faut bien comprendre, c'est que des deux côtés on est devant une fausse piste qui provient, au fond, d'un orgueil intellectuel : le primat de l'idée, qui conduit au primat de la négation ; et ce primat de la négation nous coupe de nos racines.

– *Ce primat de la négation, on peut dire qu'il domine le XX^e^ siècle ?*

– Oui. Et le Saint-Père, quand il dit aux chrétiens de se préparer au III^e^ millénaire, nous avertit : « Attention ! Si vous continuez comme cela, vous allez à la catastrophe. Réveillez-vous ! » Tous les appels du Saint-Père au renouveau (Compostelle, Czestochowa, Denver, les Philippines) vont dans le même sens. Et quand il réunit tous ceux qui croient encore en Dieu et qui adorent, c'est la même chose, c'est un appel impératif : « Attention ! nous sommes tout proches de catastrophes ! Réveillez-vous ! »

– *Mais n'y a-t-il pas, au nom de ces dangers, une tentation dans l'Église actuelle d'oublier Vatican II et de revenir aux certitudes du Concile de Trente ?*

– Pas du tout. Jean Paul II veut mobiliser tout ce qu'il y a encore de vrai, de juste, dans l'homme, pour que

l'homme comprenne cette situation limite devant laquelle il est et qu'il puisse en sortir pendant qu'il en est encore temps, pendant qu'il y a encore une possibilité d'en sortir. Ce n'est donc pas du tout le retour à un christianisme tel qu'il a été vécu dans les siècles antérieurs (cela, c'est tout à fait contraire à la pensée du pape!); c'est redécouvrir fondamentalement l'homme, dans ses grandes dimensions de personne humaine. C'est pour cela qu'on entend dire à la fois (c'est très curieux) que le pape est un moderniste, le moderniste le plus terrible à la tête de l'Église, et un affreux réactionnaire! Il n'est ni l'un, ni l'autre. Il est chrétien, et il voit la situation actuelle de l'Église; et, dans sa lucidité intellectuelle (car il est très lucide), il voit le danger, et il le dit! Mais tout le monde interprète.

Là encore, on ne sait plus écouter le pape, on l'écoute en fonction de ses propres opinions. si c'est conforme à nos opinions, bravo! si c'est contraire, on s'oppose. On a envie de dire : « Mais enfin, écoutez! Il a une expérience plus grande que la vôtre et il écoute bien plus de personnes que vous! » Et si on est chrétien, on dit : il a la grâce pour cela. Et on voit alors que ce qu'il dit est au-dessus du Concile de Trente et de Vatican II. Ces deux conciles, il les respecte, il en vit; il aime Vatican II et il aime le Concile de Trente, mais sans aucun retour en arrière. C'est au contraire un renouveau qui essaie de reprendre les valeurs les plus authentiques, que ce soit dans la vie religieuse, ou dans la vie intellectuelle, ou chez les théologiens – et dans l'homme, tout simplement. Et il parlera aussi bien à un savant, pour lui montrer que ce qu'il fait est grand mais qu'il ne faut pas qu'il s'arrête à sa science. Jean Paul II lance un appel très profond à l'homme, un appel à être plus profondément ce qu'il doit être en face de la sagesse de Dieu et en face de sa propre conscience, aujourd'hui, pour ne pas être de ceux qui continuent d'avancer vers le danger, de s'enfoncer dans cette situation limite sans y voir aucune issue.

– *Si on vous demandait où est l'issue, que diriez-vous?*

– Quand on lit saint Jean, on ne peut pas s'empêcher de voir que la dernière semaine de Jésus, la grande semaine, est la seule qui soit vraiment ponctuée et révélée comme semaine. C'est très curieux. Et cette grande semaine, l'Église ne doit-elle pas la vivre? Combien de temps cela durera-t-il? Je n'en sais rien, et vous non plus.

– *Voulez-vous dire que l'Église vit maintenant la Passion du Christ?*

– Je dirais qu'elle vit les grandes luttes (celles qui nous sont révélées dans les chapitres 6 à 11 de l'Évangile de saint Jean) et que peut-être, maintenant, elle entre dans la Passion. Pour oser dire cela je ferai appel à des témoins comme Marthe Robin ou la petite Thérèse, qui sont bien des témoins montrant qu'on entre dans quelque chose de très important pour l'Église, quelque chose d'unique. Si on lit attentivement l'Apocalypse, qui nous donne une lumière d'éternité à travers le temps, on voit bien que, comme le dit le Saint-Père [72], la mission de l'Église est la même que celle du Christ, ce qui veut dire que l'Église doit vivre ce que le Christ lui-même a vécu. Or le terme de la vie du Christ, c'est le mystère de la Croix, qui est une grande victoire cachée, la victoire sur la mort. Aujourd'hui la science, la technique essaient d'être victorieuses de la mort et de la souffrance. En tant que chrétiens, nous savons que seul le Christ peut nous sauver de la mort et que seul l'amour du Christ peut nous permettre d'être victorieux de la souffrance, en la transformant par l'amour qui nous unit à la grande victoire de Jésus sur le péché et toutes ses conséquences.

72. Cf. plus haut, p. 314.

Chapitre V

LA COMMUNAUTÉ SAINT JEAN

– Est-ce pour tenter de répondre à ces grands défis, humains et chrétiens, de notre temps, que vous avez fondé une nouvelle communauté religieuse[1] *?*

– Certains diront peut-être que, devant le déluge moderne, j'ai voulu faire une arche de Noé dans laquelle on pourrait sauver les quelques bonnes volontés qui existent encore, une arche qui serait comme une synthèse des différents ordres religieux existants. Comme l'architecte qui avait eu cette idée extraordinaire de construire, à Lille, la synthèse de toutes les cathédrales de France – j'ai entendu cela dans ma jeunesse. Un psychanalyste dirait : « Ce n'est pas étonnant, vous avez entendu cela durant toute votre jeunesse, donc vous voulez réaliser cela pour l'Église ! » Eh bien non ! je n'ai *jamais* pensé à cela, jamais ! Du reste, c'est simple : la Communauté Saint Jean m'a été demandée, ce n'est pas moi qui l'ai voulue. Ce sont des étudiants qui me l'ont demandée. Je n'y avais jamais pensé, car ma mission était d'être philosophe pour l'Église, pour les hommes. Ce sont des étudiants qui m'ont demandé cela à Fribourg. Rétrospectivement, on peut se demander si ce n'est pas pour cela que j'ai été nommé

1. Voir F. Lenoir, *Les communautés nouvelles*, pp. 285 sq. Fayard, 1988.

et suis resté professeur à Fribourg – car je ne vois pas comment cela aurait pu se réaliser autrement.

Des étudiants français de Fribourg (un petit nombre : d'abord cinq, puis très vite sept) m'ont supplié de m'occuper d'eux. Je me suis trouvé là devant des étudiants qui avaient été mes élèves en philosophie, qui faisaient leurs études de théologie, et qui me demandaient de continuer à les aider. J'ai dit : « Vous aider du point de vue spirituel, très bien, je ne demande pas mieux; mais je n'ai pas mission pour faire quelque chose d'autre. » Cela a été ma première réponse. Certains en sont restés là et m'en ont un peu voulu; mais d'autres ont été plus tenaces. Je me suis trouvé, entre autres, devant quelqu'un de beaucoup plus résolu qui m'a dit : « Mon père, peu importe, même si vous ne faites rien, je reste avec vous. » Alors je me suis tourné vers les Dominicains. Connaissant bien le provincial de cette époque-là (j'avais été son Père-maître pendant quelques temps), je lui ai dit : « Voilà cinq étudiants qui ont une vocation religieuse et qui me demandent de m'occuper d'eux. Or il me semble qu'ils ont une vocation dominicaine. Les accepteriez-vous? » Ma question mettait ce cher provincial dans une situation très délicate, car le noviciat venait de fermer... Alors il m'a dit : « Non. Mais je pourrais les accepter individuellement, successivement, un par année. » La réticence venait-elle de ce que ces cinq avaient tous été formés à Fribourg, dans une perspective contemplative et une fidélité à saint Thomas? Je ne me permettrais pas de trancher; je pose seulement la question.

– *Et les cinq, qu'ont-ils dit de cela?*

– Ils m'ont tous dit : « Non, père, nous voulons rester avec vous. Si nous ne pouvons pas rester ensemble dans un climat tout autre, nous ne serons pas assez forts, nous allons être " noyautés ". Et ce n'est pas cela que nous voulons. Nous voulons être fidèles au Christ à travers tout, et nous sommes convaincus que l'orientation que vous nous

avez donnée est celle que nous devons suivre aujourd'hui. » De sorte que cela ne s'est pas fait.

Je me suis alors tourné vers d'autres pour leur demander s'ils acceptaient. C'était les Chanoines réguliers du Grand-Saint-Bernard. Le prévôt d'alors, qui était un homme de Dieu, m'a répondu : « On aurait demandé à saint Augustin (ce sont des Chanoines réguliers de Saint Augustin), il aurait dit oui. Mais moi je ne peux pas vous dire oui tout de suite. Il faut que je consulte le Chapitre, et cela va prendre du temps. » Il faut reconnaître que c'était délicat pour eux : ils étaient suisses et la petite communauté ne comptait encore que des Français. Bref, pour cela et d'autres raisons sans doute, leur Chapitre Général de 1977 a donné une réponse négative. De sorte que je me suis retrouvé avec ces sept étudiants, que j'aimais beaucoup et qui me suppliaient de m'occuper d'eux. Il y avait parmi eux un jeune prêtre du diocèse de Versailles, l'abbé Philippe Mossu, que son évêque (alors Mgr Simonneaux) avait très généreusement autorisé à revenir à Fribourg où il avait déjà passé sa licence de théologie. Devant la réponse négative des Chanoines, j'ai redit à ces étudiants : « Écoutez : je n'ai aucune mission dans l'Église pour m'occuper de vous en ce qui concerne votre orientation pour plus tard. Or, si je vous accepte, il faut que je puisse vous indiquer où, ensuite, vous pourrez aller. » Or ce n'était pas évident. Je leur ai donc dit : « Si je fais quelque chose, je veux le faire en dépendance *complète* de l'Église. » Ils étaient, du reste, tout à fait d'accord avec cela.

Nous avons donc cherché, et c'est comme cela que, de fil en aiguille, il y a eu une alliance avec l'abbaye de Lérins. À ce moment-là, en effet, je descendais souvent de Fribourg à Lérins pour enseigner la philosophie aux novices cisterciens. Avec un étudiant (devenu Frère de Saint Jean) pour chauffeur, nous partions le vendredi soir à 22 heures, après le dernier cours de la semaine, et, par la route Napoléon, nous arrivions à Cannes le samedi vers

7 heures. J'enseignais le samedi et le dimanche, puis nous repartions...

– *Je croyais que Marthe avait joué un rôle décisif dans la fondation de la Communauté Saint Jean?*

– Oui. Avant l'alliance avec Lérins (dont je vous reparlerai) Marthe avait joué un rôle important. Comme j'allais régulièrement au Foyer de charité de Châteauneuf-de-Galaure, où je prêchais la retraite des prêtres et celles des membres des Foyers, j'avais, trois fois par an, la grâce de rencontrer Marthe. Je lui ai donc posé la question. Et voilà que, au lieu de me répondre : « Mon père, surtout pas ! vous n'êtes pas mandaté pour cela, restez dans votre coin, continuez d'enseigner la philosophie » (puisqu'elle m'avait dit, quelques années auparavant, qu'il fallait continuer d'enseigner la philosophie [2]), elle m'a répondu, après avoir prié et avec une très grande simplicité : « père, c'est bien du Saint-Esprit, vous *devez* écouter l'appel de ces étudiants, c'est Jésus qui vous le demande. Écoutez cet appel et faites tout ce que vous pouvez pour eux. » Alors j'ai dit : « Mais je n'ai pas de mandat ! » Elle a repris : « Cela ne fait rien, il faut trouver le moyen de répondre à l'appel de ces étudiants. »

– *Qu'auriez-vous fait si Marthe vous avait dit : « Ne vous en occupez pas » ?*

– J'aurais laissé tomber, et j'aurais fait ce que je faisais jusque-là : je les aurais renvoyés dans leurs différents diocèses, parce que cela ne me regardait pas, je n'avais pas « mission » dans l'Église pour cela. Mais là j'ai compris qu'il fallait me jeter à l'eau – et je m'y suis jeté. C'est comme cela qu'il y a eu cette alliance avec Lérins, après que quatre évêques aient donné leur avis, puisque Rome voulait que tout se fasse selon les règles canoniques. De fait, quatre évêques – le cardinal Renard, Mgr Barthe

2. Cf. ci-dessus, p. 262.

(alors évêque de Fréjus-Toulon), Mgr Le Bourgeois (alors évêque d'Autun), et l'évêque de Sion (en Valais) – ont donné leur avis, ont dit qu'ils étaient d'accord. Rome a alors accordé à la Communauté, très rapidement, sa première reconnaissance officielle.

Grâce à Dieu j'avais connu (en France) Mgr Huot, un canoniste canadien qui était à Rome, un religieux monfortain, un saint homme qui aimait beaucoup la Sainte Vierge. Je lui ai demandé s'il ne pouvait pas s'occuper de cette affaire; il a accepté très généreusement, et tout s'est fait, grâce à lui, en très peu de temps.

C'est comme cela que, progressivement, la Communauté a commencé à exister. Je n'habitais pas avec les Frères. J'étais professeur à l'université et je vivais avec mes frères dominicains au couvent de l'Albertinum. Les jeunes auraient voulu que j'aille vivre avec eux, mais je n'ai pas voulu. La présence, parmi eux, d'un frère aîné déjà prêtre était bien précieuse. Moi, j'étais dans mon couvent, j'allais très souvent (finalement, presque tous les jours) célébrer la messe chez eux, je les voyais trois ou quatre fois par semaine, et ils suivaient mes cours. Il y a d'abord eu une maison (à l'ombre des Pères Cordeliers), puis deux, puis trois, puis quatre...

– C'est tout de même bien autour de vous que tout a commencé?

– Oui, mais j'allais presque dire : malgré moi. Ce ne serait pas tout à fait juste, parce que, les aimant beaucoup, je voulais les aider. Mais si j'ai fait cela, c'est uniquement parce que Marthe Robin m'a assuré qu'il fallait le faire, que c'était une œuvre de Dieu – autrement je ne me serais jamais engagé là-dedans. J'arrivais au terme de mon mandat à Fribourg et, en ce qui me concernait, j'aurais plutôt, pour finir mes jours, choisi de me retirer dans un lieu où j'aurais pu continuer à contempler, à prier. Quand on a été longtemps professeur de philosophie, on n'a plus qu'une seule envie, c'est de prier et de rester

auprès du Seigneur, par exemple à l'ombre d'un carmel. Pour moi, cela aurait été bien mieux! Certains carmels m'auraient reçu avec beaucoup d'amour, j'en suis sûr, et je m'y serais trouvé très bien. Tandis que là je m'aventurais, et j'avais déjà soixante ans passés...

– Mais maintenant, regrettez-vous de vous être aventuré dans cette histoire?

– Non, parce que le Seigneur a bien montré que c'était sa volonté, par beaucoup de signes; si je racontais tous les signes qui ont été comme une confirmation que c'était bien de Dieu, on verrait que Dieu avait tout préparé, absolument tout préparé. Mgr Barthe, évêque de Toulon, a marché à fond! J'ai vu là un petit signe providentiel pour moi. En effet mon plus jeune frère, le dernier de la famille et mon filleul, qui avait répondu à l'appel du général de Gaulle (l'appel du 18 juin 40) est mort devant Toulon... Au moment de l'appel de De Gaulle, alors qu'il n'avait pas encore passé son bac, il a demandé au père Dehau s'il ne devait pas partir. Le père Dehau lui a dit : « Oui, je crois que tu dois partir, pour défendre ta patrie. » Il est parti, il était le plus jeune gaulliste, le plus jeune à avoir répondu à l'appel de De Gaulle; à tel point que quand il est arrivé à Londres on n'a pas voulu de lui! On l'a cependant accepté parce qu'il savait très bien conduire; on a donc pensé qu'on arriverait toujours à l'occuper, et on l'a affecté au Train des équipages. C'est ainsi qu'il a fait la campagne d'Érythrée, celle de Syrie, Bir-Hakeim (où il fut blessé), puis El-Alamein, la campagne de Tunisie, et celle d'Italie où il fut de nouveau blessé. Puis vint la campagne de France, et il s'est trouvé devant Toulon avec les armées française et américaine. On voulait effectuer un tir massif sur La Crau pour reprendre Toulon, mais il a dit : « Non! on ne bombarde pas une ville française. » À quoi on a répondu : « Si vous ne voulez pas, très bien, mais alors prenez la direction du tir. » Il a donc pris un poste très avancé, avec la charge de régler le tir, afin de tirer

uniquement sur des objectifs militaires en épargnant à tout prix le village – ce qui fut parfaitement réalisé. On devait le remplacer au bout de vingt-quatre heures, mais voilà qu'au bout de douze heures seulement on est venu le chercher. Il est donc parti et c'est là que, dans la jeep qui l'emmenait, il a reçu une balle en pleine poitrine et est mort quelques instants après. C'était le 24 août 1944. Il a été enterré à La Crau.

Parce que j'étais son parrain de baptême, j'ai vu comme un petit signe de la Providence le fait que l'évêque de Toulon soit là pour nous recevoir, et nous recevoir d'une façon qui nous a beaucoup touchés. En effet, après avoir lu la Règle de vie des Frères, Mgr Barthe m'a dit : « Mon père, si j'étais plus jeune je demanderais à entrer tout de suite dans votre communauté, parce que c'est cela qu'il faut aujourd'hui. » Puis il a ajouté : « Je ferai tout ce que je peux pour vous aider. Et si Rome juge que vous n'êtes pas encore assez nombreux, je prends la responsabilité de vos jeunes et je les reçois chez moi, à Toulon. » Et il est allé à l'Abbaye de Lérins (qui dépend de Toulon) et a demandé explicitement à l'abbé de nous accueillir.

– *Vous avez donc écrit une Règle de vie pour ces jeunes, puisque l'Église acceptait l'expérience?*

– J'avais écrit la Règle de vie avant. Je l'ai écrite justement quand il y avait ces refus. Car devant ces refus les jeunes m'avaient dit : « On nous demande ce que nous sommes; mais que sommes-nous? Ne pourriez-vous pas nous écrire une Règle? » J'ai fait cela une nuit (je m'en souviens bien) parce que je n'avais pas beaucoup de temps, étant très pris par mon enseignement. J'ai demandé au Seigneur...

– *Et c'est toujours la même Règle?*

– Oui. Il m'était apparu très nettement que s'il fallait faire quelque chose, il fallait faire quelque chose qui soit

centré sur le mystère du sacerdoce du Christ; parce que je sentais bien que les grandes attaques visaient le sacerdoce de Jésus, le mystère de la fécondité de la Croix. Alors j'ai écrit cette Règle très rapidement, dans cet esprit. Je l'ai relue ensuite, évidemment, pour corriger certaines choses, mais l'essentiel y était dès le début. Cette Règle est maintenant intégrée dans les Constitutions de la Congrégation des Frères de Saint Jean, comme une règle de vie exprimant ce vers quoi nous devons tendre.

Un beau jour on m'a demandé, de Rome, comment appeler cette nouvelle communauté, puisqu'elle n'avait pas de nom. Je me souviens, c'était au téléphone! J'ai répondu : « Si vous lui donnez un nom, je n'en vois qu'un : Communauté Saint Jean. » À ce moment-là, personne n'a pris garde au fait qu'il y avait déjà un Institut Saint Jean, fondé par Urs von Balthasar. Plusieurs années après il m'a écrit (c'était quinze jours avant sa mort) : « Il faudra tout de même régler cette question! » Mais l'Église n'a rien dit à ce sujet, et je ne dis rien. Nous sommes une congrégation, eux sont un institut laïc, donc il n'y a pas de problème.

Rome a donc accepté très vite l'alliance avec Lérins. Et cette alliance avec Lérins, là encore, ce n'est pas moi qui l'ai demandée. C'est pour cela que je dis que tout a été conduit providentiellement, sans que j'aie eu beaucoup d'initiatives. Je me trouvais à l'Abbaye de Lérins pour y donner des cours, comme je vous l'ai dit. Je me souviendrai toujours (c'était un samedi, pendant le repas). Le Père Abbé était absent. Le père Joseph (alors prieur et maître des novices) avait reçu un appel téléphonique annonçant le refus des Chanoines du Grand-Saint-Bernard. Voulant me transmettre rapidement le message, il m'a glissé, dans le silence du réfectoire, un papier sur lequel il avait noté le message, et au bas duquel il avait ajouté : « Pourquoi pas avec nous? » Immédiatement après le repas, prenant le café avec lui, j'ai demandé : « Vous croyez que c'est sérieux? » Il m'a dit : « Oui, c'est très sérieux. » Il fallait l'accord de Mgr Barthe, puisque c'était

son diocèse; il a « marché » à fond, et à partir de là tout s'est fait progressivement.

Vous voyez que la Communauté Saint Jean n'a pas du tout été fondée en réaction « contre » quelque chose. Mais il y a tout de même quelque chose qui a été très curieux. J'avais lu Nietzsche, parce que je l'aime; il est terrible, mais il est intelligent! Or Nietzsche dit avec force qu'il y a deux choses qu'il ne peut pas supporter dans l'Église catholique : la métaphysique et la compassion. Quand j'ai relu cela après la fondation de la Communauté, j'en ai été très frappé. Je me suis dit : « Comme c'est curieux! » La métaphysique et la compassion : la Communauté Saint Jean n'est-elle pas faite précisément pour porter ces deux grands aspects de l'Église?

– Deux aspects dont Nietzsche avait eu sous les yeux une caricature?

– Oui, car il y a une caricature de la métaphysique et une caricature de la compassion. Et il s'agit de montrer ce qu'est le vrai regard métaphysique et ce qu'est le *mystère* de la Compassion. Je n'ai pas eu, en acceptant la fondation de la Communauté Saint Jean, l'intention de répondre à cet énorme Goliath que sont les idéologies athées, mais...

– Vous avez effectué un retour aux sources pour redonner une métaphysique et redécouvrir le mystère de la Compassion?

– Oui, c'est cela.

– Vous avez déjà expliqué l'importance de la métaphysique; mais qu'entendez-vous par « compassion »?

– Saint Jean est celui qui, en recevant Marie, a reçu le mystère de la Compassion.

– *C'est-à-dire?*

– Celle que le Christ a donnée comme mère à Jean [3], c'est Marie vivant le mystère de la Compassion. En la recevant « chez lui » (*in sua*, dit le latin), Jean reçoit donc bien le mystère de la Compassion, pour en vivre avec Marie et pour être le gardien de ce mystère. Jean, à la Croix, reçoit le trésor du cœur de Marie, il le reçoit comme un fils bien-aimé et il doit être dans l'Église le gardien de ce trésor. N'est-ce pas précisément cela que nous devons vivre?

Je vous ai rapporté précédemment cette parole que le père Dehau m'avait dite pendant mes études : « Tu dois foncer avec ardeur dans la métaphysique, pour pouvoir parler de Marie [4]. » Le père Dehau avait donc lui-même lié métaphysique et compassion. Il ne me l'a pas dit comme cela, c'est par la suite que j'ai compris ces choses-là. C'est là que je dis qu'il y a ainsi des tas de choses qui étaient comme « préfigurées »... La Règle de vie de la Communauté Saint Jean réclame ces études (dans la mesure où on le peut) et le mystère de Marie est au cœur de cette Règle, parce qu'on ne peut rien comprendre à Jean si on ne vit pas de cette alliance avec Marie à la Croix, et donc du mystère de la Compassion. Et nos petites sœurs contemplatives, qui sont là pour nous aider, sont, elles, totalement consacrées à ce mystère de la Compassion. Il y a donc bien, au cœur de notre vie, métaphysique et compassion.

Ce n'est donc pas pour répondre à ce Goliath moderne que sont les sept grandes formes d'athéisme contemporaines (nées de l'Europe, rappelons-le) que la Communauté Saint Jean a été fondée, mais pour répondre à l'appel de quelques étudiants qui étaient à Fribourg, qui avaient été mes étudiants de philosophie et qui voulaient continuer à me suivre. C'était pour répondre à leur appel, et pour être fidèle à ce que Marthe me demandait de la part de Jésus. Je ne dis pas que cela ne m'intéressait pas,

3. Cf. Jn 19, 26-27.
4. Cf. ci-dessus, p. 206.

je considérais même que c'était la chose la plus belle que je puisse faire, mais je ne m'en sentais pas capable. Le cardinal Journet, avant d'être nommé cardinal, m'avait dit : « Père Philippe, la plus grande chose que vous puissiez faire, c'est de former quelques prêtres pour la France. » Alors je voyais en quelque sorte cette parole prophétique du cardinal Journet se réaliser : former quelques prêtres pour la France, pour l'Église...

– *On vous a accusé de créer un sorte de clergé parallèle?*

– On nous a accusés de cela, c'est évident. Quand nous avons quitté Fribourg, une lettre anonyme est partie de Fribourg, disant que nous étions liés à Mgr Lefebvre d'une façon cachée...

– *Était-ce la première fois qu'on vous accusait d'intégrisme?*

– Non! Quelques années auparavant, un évêque français m'avait interrogé – attention : je ne dis pas « accusé »! mais « interrogé ». Il m'avait fait venir chez lui et m'avait dit : « Mon père, je voudrais beaucoup que vous me parliez d'Écône. » – « Mais, Monseigneur, je ne connais pas Écône! » – « Comment cela? On m'a dit que vous y alliez toutes les semaines. » – « Monseigneur, je n'y ai *jamais* mis les pieds! » – « Ah, tiens! Mais alors, vous avez un séminaire à Fribourg? » – « Mais non, Monseigneur! J'enseigne la philosophie. Mais quand je rencontre des jeunes qui sont capables de recevoir un enseignement philosophique, je leur dis : " Venez à Fribourg. " Cela oui, je le dis, parce que le Saint-Père *demande* qu'on enseigne la métaphysique aux jeunes. » Et j'ai ajouté : « Monseigneur, dites-moi *où,* en France, on enseigne la métaphysique. » Il a répondu : « Nulle part. » Puis il a repris : « Mais quand ils commencent leur théologie, vous devriez les renvoyer en France. » Sachant qu'il était lui-même licencié en philosophie, et donc qu'il savait un peu ce que c'est, j'ai

repris : « Monseigneur, vous savez bien : ce n'est pas au bout de deux ans qu'on est philosophe ! L'immense avantage de Fribourg, c'est que tout en faisant sa théologie, on peut continuer à suivre les cours de philosophie. Où ferait-on cela en France ? » Il n'a rien répondu...

Vous comprenez qu'après cela, j'avais encore moins envie de fonder quelque chose !

– Et cette lettre anonyme dont vous aviez commencé à parler, que disait-elle ?

– Elle disait que nous avions été fondés pour nous opposer à la formation que donnent les séminaires français, et pour former un séminaire parallèle. Je n'ai jamais su qui avait écrit cela – du reste, je n'ai pas cherché à le savoir. J'aurais pu chercher, en historien, mais cela ne m'intéressait pas, je n'avais pas de temps à perdre à cela.

– Une lettre envoyée à tous les évêques de France ?

– Oui, à tous les évêques de France – nous en avons eu la confirmation. Un beau jour le père Philippe-Marie (Philippe Mossu, le premier Frère de Saint Jean, dont j'ai parlé plus haut) l'a lue, à Lyon, et me l'a montrée. Il m'a demandé : « Vous savez qui lance cela de Fribourg ? » J'ai dit : « Non. » Nous l'avons regardée, et nous avons ri. J'ai dit au père Philippe-Marie de la garder, car cela pourrait être très utile.

Or, un jour, il a été convoqué par celui qui était à ce moment-là président de la Conférence épiscopale française, devant qui il devait présenter la Communauté Saint Jean (c'était au moment où nous sommes venus nous établir à Rimont, dans le diocèse d'Autun). Et on lui a dit ce qu'était la Communauté Saint Jean dans les termes mêmes de ce papier ! Le père Philippe-Marie s'est tu, il a tout écouté, après quoi il a sorti le texte de sa poche et a dit : « Monseigneur, je connais votre source. Mais avez-vous remarqué que ce n'est pas signé ? C'est un papier

anonyme. Je peux vous dire qu'en réalité ce n'est pas cela du tout! Nous sommes avant tout des religieux désireux d'être fidèles au Saint-Père. Et de fait, nous regrettons, mais nous ne savons pas ce qui se passe dans les séminaires de France, puisque nous étions à Fribourg. Nous essayons d'être fidèles à l'Église, et vraiment notre seul souci est de répondre à des jeunes qui désirent une vie religieuse contemplative profonde. » Nous avons donc, ce jour-là, essayé de corriger ce qu'on disait de nous; mais des critiques de ce genre sont revenues constamment.

– Il y a eu au début bien des oppositions, mais il semble que maintenant vous soyez beaucoup plus acceptés dans l'Église de France?

– Actuellement, beaucoup plus. Mais bien sûr il reste encore des oppositions, et je crois que c'est à cause du caractère religieux, monastique, notamment le port de l'habit. Pour ce qui est de l'habit, j'ai laissé faire les premiers, je n'ai rien imposé. Ne disons donc pas que le père Philippe avait sur ce point une idéologie! Sur la question du port de l'habit, j'ai dit : « Cela vous regarde! Moi j'en ai un et je le porte, mais vous, vous êtes d'une autre génération, alors voyez entre vous. Vous pouvez en discuter. Je ne peux pas vous donner l'habit dominicain. » Si j'avais pu le donner, je l'aurais donné! Mais je ne pouvais pas. La seule chose que je leur ai donnée, c'est la bénédiction du Rosaire selon le rite des Frères Prêcheurs; mais cela, je crois que j'avais le droit de le faire. Autrement, je n'avais aucune idée, pour la bonne raison que je n'ai *jamais* pensé, en face de Dieu, que je devais être fondateur. Jamais, jamais! Je me considérais comme le dernier à être capable de fonder, et c'est vrai, je me considère toujours comme le dernier capable d'être fondateur. Toute ma vie a été d'enseigner la vérité. Mais justement, peut-être est-ce cela qu'il fallait? Il fallait peut-être un fondateur qui soit philosophe? Comme il y a un pape qui est philosophe, il fallait peut-être un fondateur qui soit philosophe!

– *Et vous vous sentez toujours dominicain?*

– Oui, je me sens profondément dominicain. Je n'ai pas quitté la vie dominicaine, je ne le voulais pas. Au cours du premier Chapitre général que nous avons tenu après avoir cessé de dépendre de l'abbaye de Lérins et être devenus de droit diocésain, le Père Abbé de Lérins, que nous avions invité (c'était alors Dom Marie-Bernard de Terris), m'a demandé : « Pourquoi restez-vous dominicain? Pourquoi n'êtes-vous pas de la Congrégation Saint Jean? » Je lui ai répondu : « Parce que j'ai fait profession dans l'Ordre de Saint Dominique et que je veux être fidèle jusqu'au bout, puisque j'ai promis jusqu'à la mort. Jusqu'à la mort je peux être parfaitement dominicain et être dans la Congrégation Saint Jean. Il n'y a rien qui soit contre ma vocation dominicaine, c'est dans la même ligne, rien ne me gêne. » En plus, je n'aurais pas voulu quitter l'Ordre de Saint Dominique au moment où il y a eu tellement de défections. Comme si je quittais l'Ordre en considérant qu'il n'était plus digne! Je voulais au contraire montrer que je faisais ce que quantité de Dominicains ont fait : aider une nouvelle petite famille religieuse, être là pour l'aider comme un frère aîné. C'est pour cela que je suis resté dominicain, et je n'éprouve actuellement aucun besoin de quitter la vie dominicaine.

– *Y a-t-il pour vous une différence de vocation entre celle des Dominicains et celle des Frères de Saint Jean?*

– La question est assez délicate!

– *On doit vous poser souvent la question?*

– Oui! Je réponds toujours que ma vocation première – si je suis fidèle à mon « premier amour », comme c'est demandé à l'Église d'Éphèse [5] –, est d'être dominicain. Le père Dehau, pour moi, reste toujours une source, un

5. Cf. Ap 2, 4.

exemple. Saint Dominique et saint Thomas, je continue de les aimer comme des pères et des frères.

– Je ne parlais pas pour vous spécialement. Je voulais dire, d'une manière générale : Pensez-vous qu'un jeune qui entre à Saint Jean est quelqu'un qui aurait une vocation dominicaine?

– Je ne me pose pas la question, car on est là dans le domaine du « possible », et la vocation est une réalité existante.

Ce qui est sûr, c'est que je n'ai jamais détourné un étudiant ou un jeune homme qui me disait qu'il voulait entrer chez les Dominicains. J'ai toujours dit : « Très bien, je suis très heureux, nous serons frères. » Cela, j'y tiens beaucoup, parce que je ne veux absolument pas que la Communauté Saint Jean soit rivale de l'Ordre de Saint Dominique. C'est différent.

– Alors, quelle est la différence?

– Je le répète, c'est différent. Vu de l'extérieur et d'une manière sociologique, cela peut paraître un peu subtil; mais *agens agit simile sibi* : un Dominicain peut-il fonder autre chose qu'un prolongement de l'Ordre?

Cependant, si on est vraiment fondateur, c'est-à-dire si c'est Dieu qui nous le demande et non pas un choix personnel (comme pour celui qui a toujours rêvé de fonder un ordre qui correspondrait exactement à ce dont il rêve), on est alors avant tout un instrument de l'Esprit Saint, et l'Esprit Saint peut faire jaillir d'un Dominicain un Frère de Saint Jean!

Quand le cardinal Hamer, en 1986, est venu passer trois jours dans la Communauté, au noviciat, à Saint-Jodard, il m'a dit : « Je retrouve dans la Communauté ce que j'avais découvert dans l'Ordre de Saint Dominique, dans ce qu'il a de plus profond. » Il y a donc sûrement un patrimoine commun. Mais dans les modalités, la manière de le vivre,

il y a des différences. Ainsi, il y a sûrement dans la Communauté Saint Jean certains aspects que l'Esprit Saint demande d'expliciter davantage, vu les luttes actuelles de l'Église. Il semble que l'Esprit Saint réclame une recherche plus explicite de la vérité – d'où l'insistance sur les études philosophiques – et, pour réaliser cela, une lecture plus approfondie des sources de saint Thomas. Le père Chenu, du reste, ne cessait de nous recommander de retourner aux sources. La Communauté Saint Jean n'est pas une réforme de l'Ordre de Saint Dominique! Je n'ai jamais pensé à cela. Je ne me suis jamais posé en réformateur. Mais j'ai été soucieux de mettre en pleine lumière les sources, l'intention profonde de saint Dominique : son souci de « ne parler qu'avec Dieu et que de Dieu » et sa très grande soif de vérité, d'où son très grand désir d'éviter toute déviation de la doctrine de l'Église.

Cette soif de vérité, de lumière, et ce regard si pénétrant sur le mystère de Jésus crucifié nous révélant le mystère du Père m'ont toujours semblé être le secret profond de saint Jean. Et la manière dont saint Thomas parle de la sainteté de saint Jean m'a toujours semblé être ce qui caractérise sa propre sainteté, celle d'un fils bien-aimé de saint Dominique [6].

– On vous reproche parfois de manquer de discernement dans les vocations et d'accepter tous ceux qui se présentent à vous pour entrer dans la Communauté, ce qui expliquerait sa croissance si rapide.

– L'avantage de ma position, c'est qu'il y en a beaucoup! Donc on peut en refuser beaucoup! Mais il y a aussi ce que Marthe m'a dit au début, et que je n'oublierai jamais. Peu de temps après les débuts de la Communauté – il y avait alors une quinzaine de frères –, quinze autres jeunes, la même année, ont demandé à entrer. Cela m'a paru être de la folie. J'ai donc demandé à Marthe et elle m'a dit : « Père, que vont-ils faire si vous les refusez? Où

6. Voir *Saint Thomas docteur, témoin de Jésus*, pp. 69-71.

vont-ils aller? Vous *devez* les recevoir. » Alors j'ai compris combien Dieu voulait que nous soyons accueillants, combien il fallait avoir cette miséricorde du cœur de Marie à l'égard de tous ceux qui voulaient se donner au Seigneur. C'est pour cela que la Communauté Saint Jean existe. Évidemment, il faut tout de même un certain discernement, mais un discernement à la manière de Marthe, et non à la manière des psychanalystes, un discernement dans une lumière divine.

– Il vous arrive donc tout de même de refuser des jeunes?

– Bien sûr! On leur dit carrément non, ou bien on leur dit : « Soit vous revenez dans un an, soit vous entrez maintenant et on verra dans un an. » Car il est bien difficile de discerner une vocation sans voir vivre quelqu'un, et je préfère toujours que ce soit l'intéressé qui, lui-même, s'aperçoive qu'il est incapable de mener ce genre de vie. Je préfère cela plutôt que de lui refuser d'essayer; car, en général, ceux qui ont demandé à entrer ne peuvent pas comprendre qu'on le leur refuse; et refuser en leur disant le motif, donc en leur disant ce qu'on a discerné en eux, c'est ajouter à leur blessure plutôt que de les aider. La vie religieuse n'est-elle pas la réalisation la plus merveilleuse de la miséricorde divine du cœur de Jésus? La vie religieuse n'est pas une école réservée à une élite qui se sait élite, ce n'est pas une école de surdoués! Ce serait tout à fait contraire à l'Évangile : « Je ne suis pas venu appeler les justes, mais les pécheurs [7]. » Toutefois il est évident que, parce qu'il y a communauté, on ne peut pas toujours faire miséricorde : il y a des surcroîts de miséricorde qu'on peut porter individuellement, mais qu'une communauté ne peut pas porter.

– Quel est pour vous le critère de discernement d'une vocation religieuse?

7. Mt 9, 13; Lc 5, 32.

– Le critère est intérieur. Tout critère psychologique demeure extrinsèque au mystère profond de la vocation. Le critère psychologique peut évidemment montrer que quelqu'un, selon ses dispositions psychologiques, aura beaucoup de peine à vivre la vie commune, ou au contraire la vivra facilement; mais ce sont des conséquences, rien de plus. Il faut remonter à la source.

– *Mais dans la vie religieuse que vous leur proposez, leur laissez-vous vraiment la possibilité de découvrir qu'ils ne sont pas faits pour la vie religieuse?*

– Bien sûr!

– *N'y a-t-il pas une pression du groupe? Je ne parle pas de vous en tant que fondateur; mais n'y a-t-il pas une pression de la vie même du groupe qui fait qu'on se sentirait finalement exclu ou en situation d'échec grave?*

– Je dirais que l'immense avantage de la Communauté, c'est que les frères sont nombreux. On retrouve la différence entre une famille nombreuse et une famille où il n'y a qu'un ou deux enfants. Dans une famille nombreuse, il y a des couches différentes, il y a les aînés et les plus jeunes...

C'est du reste l'expérience que j'ai eue. Je venais d'avoir dix-huit ans quand je suis entré, et j'avais au noviciat deux aînés, ceux que j'aimais le plus, qui avaient trente-deux ou trente-trois ans : le père de Menasce et le père Buch (tous les deux sont morts maintenant, bien sûr). Ces deux-là, je les aimais comme des frères aînés. J'étais habitué à cela puisque, dans ma famille, j'étais le huitième. Cela ne me gênait donc pas du tout, au contraire. Je me sentais très libre, et eux me permettaient d'être plus libre par rapport au Père-maître, parce que je savais que s'il y avait eu quelque chose que je n'aurais pas osé dire au Père-maître, je l'aurais dit à eux. Ils étaient comme des grands frères, qui permettaient une liberté plus grande.

Vous savez, dans un noviciat de soixante-dix comme celui de Saint-Jodard, je suis souvent le dernier à apprendre quelque chose! Cela prouve, du reste, qu'on n'est pas du tout un « pion ». On leur laisse une très grande liberté – juste l'inverse d'une secte!

– *Oui, mais il peut tout de même y avoir quelque part une pression?*

– Plutôt que de pression, je parlerais d'impact, notamment celui de l'enseignement, qui est fort. L'impact le plus grand qu'on ait sur eux, c'est plus par l'enseignement dans une recherche de vérité, que par certains moyens classiques de la vie religieuse! Et c'est merveilleux.

– *Oui, parce que l'enseignement rend autonome.*

– Exactement. Et je me dis que même s'ils ne restent pas dans la vie religieuse, on aura au moins formé leur intelligence. Tandis que si on mettait l'accent uniquement sur la vie religieuse, on insisterait sur la dévotion, et la dévotion, quand elle finalise toute l'éducation religieuse, quand elle devient la note dominante de la formation religieuse chrétienne, c'est lourd à porter, cela risque toujours d'étouffer ce qu'il y a de plus profond en nous et de plus divin. Car la dévotion nous maintient toujours à un niveau religieux *humain*, elle n'est pas ce qui caractérise la vie *chrétienne*. Elle est nécessaire, certes, mais elle doit être assumée par les vertus théologales et le désir de la contemplation.

Cela dit, je connais les reproches qu'on me fait...

– *Oui, parce que dans beaucoup de monastères traditionnels, quand quelqu'un se présente, si on sent qu'il est encore très jeune, on lui dit : « Continuez un peu vos études, réfléchissez encore... » Et cela, vous ne le faites pas tellement?*

– En effet, nous ne le faisons pas beaucoup. Cependant, dans certains cas, je n'hésite pas à le faire. Mais si

un jeune désire entrer et qu'il semble suffisamment mûr, je lui dis d'entrer tout de suite. Et cela, je le fais grâce à l'éducation que j'ai reçue du père Dehau.

– *C'est-à-dire?*

– « Si un jeune peut donner sa jeunesse à Dieu, c'est la plus grande joie de Dieu, puisque c'est la plus grande chose que le jeune puisse faire! » Voilà des paroles qui se sont gravées dans mon cœur et que j'ai essayé moi-même de vivre – en reconnaissant que ce n'est pas toujours drôle! Ce n'est pas la pente la plus facile! Mais c'est là où il y a le plus d'amour.

– *Et cela vous a tellement marqué que vous avez gardé ça toute votre vie?*

– Oui, cela m'a marqué profondément. C'est tellement vrai!

– *C'est vrai, vous êtes tellement heureux! On le sent bien. Pourriez-vous me dire en quoi la vie religieuse peut rendre si heureux?*

– La vie religieuse, dans l'Église, consiste à vivre pleinement des béatitudes évangéliques à la suite de Marie (dont la consécration plénière à Dieu est, selon la Tradition, la source de la vie religieuse) [8]. Or l'Église, dans son génie maternel, a très vite compris que pour vivre des béatitudes évangéliques il faut vivre de l'esprit de virginité, de l'esprit de pauvreté et de l'esprit d'obéissance. C'est l'Esprit Saint qui nous fait vivre cette triple consécration : dans l'esprit de virginité, qui livre au Christ toutes nos capacités d'aimer; dans l'esprit de pauvreté, qui nous fait suivre le Christ pauvre en nous dépouillant de tous nos avoirs et de toutes nos possibili-

8. Voir F. Lenoir, *Les communautés nouvelles*, p. 290.

tés d'accaparement; dans l'esprit d'obéissance qui, en nous configurant à l'obéissance d'amour du Christ à la Croix, et en nous faisant coopérer avec ceux qui nous transmettent les volontés de Dieu, nous fait édifier le Corps mystique du Christ.

Cet esprit des vœux, qui se rattache directement aux béatitudes évangéliques, doit assumer toute notre nature humaine dans son épanouissement propre de nature humaine créée à l'image de Dieu. « A tous ceux qui l'ont reçu, il a donné pouvoir de devenir enfants de Dieu [9]. » C'est l'exigence de cette filiation d'amour que la grâce met en nous. Par la grâce, nous sommes des enfants de Dieu, et cette grâce qui est reçue au plus intime de notre âme humaine fait que l'enfant de Dieu doit assumer toute l'image de Dieu qui est en nous, toute notre nature humaine. Cette incarnation se fait dans la lutte, parce que nous sommes nés dans le péché et que les conséquences du péché originel en nous s'opposent à l'esprit des vœux. Saint Jean le montre bien dans sa première Épître en parlant des trois « concupiscences [10] » : tendance vers l'orgueil, tendance vers la vanité, tendance vers la chair. Les vœux sont d'abord comme une *arme* en face de ces trois concupiscences. Mais ils sont plus que cet aspect défensif : les vœux font aussi de nous des *serviteurs de Dieu.* Je crois que c'est très important : l'Écriture nous montre quelles sont les trois grandes qualités du serviteur : le serviteur est fidèle, il est doux et il est pauvre. Le religieux est celui qui se donne totalement pour accomplir la volonté du Père qui s'exprime à travers ses représentants sur la terre. Les vœux, enfin, sont au service de notre vie intérieure, pour nous rendre plus *dociles à l'Esprit Saint.* C'est dans cette vision-là qu'il m'a semblé devoir reprendre toute la vie religieuse, dans cette petite communauté naissante. Les jeunes d'aujourd'hui qui ont la vocation n'ont pas reçu une éducation qui les rende vertueux! Ils ont même horreur de la vertu! Je crois que les voca-

9. Jn 1, 12.
10. 1 Jn 2, 16.

tions religieuses d'aujourd'hui demandent que l'on reprenne tout à la source pour que l'exigence de la vertu soit comprise de l'intérieur, par l'amour divin.

Vous comprenez alors qu'être ainsi consacré à Dieu, c'est une très grande joie, une joie qui vient d'en haut, pas de nous. La vie religieuse donne, à ceux qui s'y donnent par amour pour le Christ, une joie très profonde. Une joie très intérieure, mais qui ne peut que rayonner. Il faut que dans le monde nous donnions ce témoignage de joie, comme la Vierge Marie l'a donné...

– Pourquoi dites-vous « esprit de virginité »? Généralement, on parle du « vœu de chasteté »?

– Si je dis « esprit de virginité », c'est parce que, précisément, il s'agit de vivre de l'*esprit* du Christ, de son esprit filial de Fils bien-aimé du Père. Or qu'implique cet esprit filial à l'égard du Père? La jalousie d'amour du Père à l'égard de son Fils bien-aimé réclame de Jésus un don total de lui-même, de tout son cœur – ce que la chasteté n'explicite pas directement.

Autrement dit, l'esprit virginal *implique* la chasteté; et celle-ci, pour être vécue pleinement, réclame un esprit virginal. L'esprit virginal répond à la jalousie de l'amour du Père pour son Fils. Comprenez bien : il ne s'agit pas ici, bien sûr, d'une jalousie comme nous l'entendons humainement, une jalousie passionnelle; l'amour divin est jaloux [11] en ce sens qu'il veut que *tout* soit donné, dans la surabondance et dans la gratuité.

– Une autre question importante : par rapport à la formation à la vie religieuse que vous avez reçue, vous, il y a cinquante ans, y a-t-il des choses fondamentales que vous avez changées, que vous voudriez faire évoluer?

– Ah oui!

11. Dt 4, 24; 5, 9; 6, 15; 9, 3. Cf. Ex 20, 5; 34, 14. Is 37, 32, etc.

– Quels sont les points les plus importants de la formation d'autrefois qui ne vous paraissent plus possibles, sur lesquels vous apportez des changements?

– Il y a la formation de l'intelligence. Quand je suis entré dans l'Ordre, nous avions un noviciat très fermé. Il y avait avant tout la dévotion. Pas la petite dévotion des cierges à saint Antoine, bien sûr, mais tout de même une dévotion qui n'était pas assez ordonnée à la vie théologale. Grâce à Dieu, le Seigneur (je le vois maintenant) m'a fait passer « au-dessus », si bien que je n'ai que de très bons souvenirs de mon année de noviciat. J'étais vraiment seul avec Dieu, avec un très bon Père-maître et des frères à la fois intelligents et pieux...

– En disant « passer au-dessus », vous voulez dire que le Seigneur vous a fait développer les vertus théologales?

– Oui. L'Esprit Saint (grâce, sans doute, à tout ce que j'avais reçu du père Dehau) m'a tout de suite poussé vers l'exercice des vertus théologales et l'oraison. Ensuite, après l'année de noviciat (qui m'a paru très courte), j'ai commencé les études de philosophie et de théologie et je m'y suis donné à fond.

– Il y a donc là un point très important pour vous, et caractéristique de la Communauté Saint Jean?

– Je dois reconnaître que ce que nous faisons, c'est-à-dire donner un cours de philosophie dès l'entrée au noviciat, ne se fait pas ailleurs. Les premiers Pères-maîtres de l'Ordre disaient : « La science est dangereuse ! » Mon Père-maître le disait encore; à tel point qu'à un moment donné je lui ai dit : « Alors il vaut peut-être mieux, dans ces conditions, que je demande à être frère convers. » Et je l'ai demandé, avec deux autres de mes frères novices.

– *Pourquoi?*

– Puisqu'il mettait tellement en garde contre les études!

– *Et vous, alors, vous aviez peur de vous perdre dans les études?*

– Oui! on me mettait tellement en garde! En ce qui me concerne, jamais je ne dirai cela. Au contraire. Ceux qui « mordent » aux études, pour ceux-là je n'ai pas peur parce qu'ils développeront leur autonomie et seront ainsi capables de dire : « Non, ce n'est pas fait pour moi » – et puis c'est tout. Il n'y a pas de honte à cela! Ce que je n'aime pas, parce que c'est blessant, c'est qu'un frère fasse profession perpétuelle et quelques années après, dise : « Je me suis trompé. » Qu'est-ce que c'est que ce truc-là? Celui qui fait cela, je crains qu'il ne soit jamais fidèle nulle part, quel que soit l'engagement qu'il prendra.

– *Vous n'avez donc pas le même regard sur le frère avant et après la profession perpétuelle?*

– Si, j'ai le même regard, puisque j'essaie de regarder mes frères dans la charité, comme Jésus lui-même les regarde. Mais si, ayant fait profession perpétuelle, le frère s'en va sans demander l'avis de ceux entre les mains desquelles il s'est engagé, il y a une rupture. On garde le même regard surnaturel sur lui, parce que le Christ continue de l'aimer; mais on ne peut pas aimer la décision qu'il a prise comme si c'était la volonté de Dieu sur lui.

– *Est-ce qu'il vous arrive de ne pas admettre un frère à la profession?*

– Je ne suis pas seul à décider, c'est le chapitre conventuel qui décide. De fait, récemment, nous avons dit non à deux frères qui voulaient rester; cela pour des raisons objectives et graves, croyez-le bien. Car dire non à quelqu'un qui désire faire profession, c'est une grande res-

ponsabilité en face de Dieu. On ne peut le dire qu'en demandant à l'Esprit Saint de nous éclairer.

– À cause de quoi avez-vous dit non? Pour qu'on voie ce qui vous fait discerner qu'ils n'avaient pas la vocation religieuse.

– Ils jugeaient tout en fonction du droit canon. Quand un novice vient vous dire : « Mon père, vous êtes en dehors du droit canon ! » j'ai envie de lui dire : « Cela ne vous regarde pas. Vous n'êtes pas envoyé ici pour faire une visite canonique ! Faire un noviciat avec un regard de visite canonique, cela ne marche pas : le noviciat et la visite ratent tous les deux ! »

– Donc, pour vous, un critère de juriste n'est pas un critère de vocation?

– C'est un élément non négligeable, mais ce n'est pas le critère propre. Et ici je dois dire que Marthe Robin et le père Dehau m'ont beaucoup impressionné par leur manière de discerner les appels de Dieu.

– Marthe vous disait quoi, par rapport à cela?

– Elle revenait toujours au regard de Jésus, à l'appel du Christ, qui est si net dans l'Évangile : « Suis-moi [12] ! » Marthe avait un regard très évangélique, le regard même de Jésus. Ce qui m'a toujours beaucoup frappé pendant la retraite des prêtres que je prêchais à Châteauneuf chaque année, c'est le regard de Marthe sur la vocation sacerdotale et religieuse. C'était toujours aux vertus théologales qu'elle revenait. Face à certains prêtres qui étaient en pleine lutte du point de vue moral, et tout spécialement du point de vue de la chasteté, elle était très catégorique, rappelant que seul l'amour actuel du Christ et de Marie pou-

12. Mt 19, 21 ; 8, 22 ; 9, 9 ; Mc 10, 21 ; 2, 14 ; Lc 18, 22 ; 5, 27 ; 9, 59 ; Jn 1, 43, etc.

vait donner la force divine qui permettrait d'en sortir. Par là elle redonnait toujours une espérance victorieuse, toute divine, dans les combats les plus rudes.

– *Être capable, ou non, de mener une vie chaste, ne vous paraît donc pas être le premier critère?*

– Ah non, ce n'est pas le premier critère! Le premier critère, c'est la foi dans le Christ et l'amour du Christ, et que le Christ soit pour nous une personne vivante. Voilà le premier critère. À celui pour qui le Christ n'est pas une personne vivante, et qui met en avant la référence au droit canon, je dis : « Mon cher ami, vous pouvez partir. » C'est ce que j'ai fait avec l'un des deux dont je vous parlais; car l'autre c'était tout simplement, je crois, une perspective trop morale.

– *Les uns et les autres sont donc des gens, sinon intégristes, du moins trop formalistes?*

– Oui, formalistes, c'est-à-dire intégristes dans leur morale.

– *C'est plus cela qui vous gêne, que des gens tellement plongés dans le monde d'aujourd'hui qu'ils auront du mal à tenir le coup dans une vie religieuse?*

– Cela, ça ne me gêne pas du tout.

– *Pour terminer, une dernière question. Je vous lis une petite phrase qui résume parfaitement l'analyse de Drewermann sur la vie religieuse, pour savoir ce que vous pensez de ce type de réaction qui suscite un grand écho. Il y a beaucoup de gens qui ont été très blessés par une éducation plus ou moins janséniste, et pour qui le livre* Fonctionnaires de Dieu *est comme une bible. Voici ce passage : « Notre analyse nous a peu à peu permis de confirmer notre hypothèse. Seuls se sentent appelés à la vie cléri-*

cale ceux auxquels, dès leur prime enfance, le milieu familial a appris à compenser leur sentiment de précarité ontologique et de manque de justification de l'existence, par une volonté de réparer d'une manière ou d'une autre. » C'est très fort ! Que pensez-vous d'une motivation comme celle-là?

– Je dois reconnaître que je suis un cas un peu spécial. Mon père et ma mère avaient l'un et l'autre hésité à se faire religieux, mais leur directeur spirituel leur avait dit : « Non, je crois que vous devez vous marier. Mais demandez à Dieu – cela dans le secret – qu'il y ait beaucoup de vocations parmi vos enfants. »

– Cela, c'est votre cas. Mais de manière générale?

– Je ne peux que vous redire : le critère est l'amour du Christ. Je n'ai pas pensé un seul instant à vouloir « réparer » quoi que ce soit ! Ce qui m'a poussé, c'est l'amour de la vérité. Cela, c'est vrai. Je n'aimais que les maths, mais l'amour de la vérité s'est éveillé. Et puis l'amour du Christ. Du reste, je ne vois pas du tout de volonté de « réparer » chez les jeunes d'aujourd'hui.

– Mais pensez-vous qu'il y ait chez les jeunes d'aujourd'hui un « sentiment de précarité » qu'il faille compenser en entrant dans la vie religieuse?

– Pas du tout. Cela, c'était il y a cinquante ans !

– C'est intéressant. C'est ce que disent certaines personnes. Vous pensez que c'était beaucoup plus vrai il y a cinquante ans?

– Oui, beaucoup plus. Ce n'est pas du tout moderne ! C'est dépassé. Je suis persuadé que si vous donniez ce livre-là à des jeunes... ils n'accrocheront pas du tout !

– J'ai en effet plutôt l'impression que les lecteurs de Drewermann sont assez âgés. S'il y avait une névrose que

vous observiez fréquemment chez les jeunes d'aujourd'hui qui ont une vocation, laquelle serait-ce? Quelle est la faille qu'on retrouve le plus souvent et qui serait un handicap pour la vie religieuse?

– C'est l'angoisse. Mais il faudrait déterminer les sources diverses d'angoisse. C'est souvent une angoisse de scrupule, une peur...

– Et on entrerait dans la vie religieuse pour trouver un refuge?

– Non, pas un refuge. Cela me semble aujourd'hui très dépassé, du moins en Europe et en Amérique (car dans d'autres pays cela peut encore exister; il faut alors être très attentif à discerner les vrais motifs qui animent celui qui se présente).

Mais il ne faut pas non plus trop simplifier. Surtout quand on a affaire à des jeunes très indéterminés et, au fond, souvent très angoissés – angoisse qui peut provenir d'une sorte de culpabilité morbide.

Ce qui est sûr, c'est que si quelqu'un est actuellement angoissé et ne peut équilibrer sa vie que grâce à certains médicaments conseillés par un psychiatre, c'est un signe suffisamment net qu'il ne peut pas entrer pour le moment. Il faut donc attendre, et voir comment évolue la maladie. On ne peut pas dire qu'un tempérament angoissé ne peut pas entrer, mais il doit pouvoir guérir de cette angoisse *avant* l'épreuve du noviciat, autrement l'épreuve du noviciat risquerait d'augmenter cette angoisse – car le noviciat est toujours une épreuve...

– Quel est donc pour vous le motif premier pour lequel on entre aujourd'hui dans la vie religieuse?

– Le motif premier aujourd'hui, chez tous, c'est : « J'aime Jésus, je choisis Jésus. » Ce n'est pas l'Église, c'est Jésus.

– Oui, mais cela c'était déjà vrai pour les prêtres dont nous parlions. Ce que je cherche, c'est ce qui pourrait être des motifs inconscients.

– Je me demande si les petits séminaires n'ont pas fait des dégâts...

– Voulez-vous dire qu'ils faisaient des vocations sans amour?

– Oui, peut-être. Grâce à Dieu, je ne suis jamais passé par le petit séminaire!

Pour en revenir aux critères de discernement, je dois dire que j'ai vu bien des dégâts. Nous recevons parfois des gens qui ont frappé à la porte d'autres communautés et sur qui on a prononcé un verdict psychologique : les pauvres ont été meurtris par cela! C'est terrible, de juger une vocation d'après des critères psychologiques. Je pourrais vous en raconter, des histoires là-dessus. Je pense en particulier à quelqu'un qui sortait, sinon de la DDASS, car elle n'existait pas encore à ce moment-là, du moins de quelque chose d'analogue. Je l'ai rencontré dans une famille qui l'avait adopté. Il avait frappé à la porte d'un grand séminaire; et au bout d'un an on lui a dit : « Vous n'avez pas la carrure d'un PDG. Vous n'êtes pas fait pour notre séminaire. »

– Mais à vous, ne vous reproche-t-on pas de recruter essentiellement dans les milieux catholiques traditionnels de la bonne bourgeoisie?

– Oui, on a longtemps prétendu que la Communauté Saint Jean n'attirait qu'une certaine clientèle – vous ai-je raconté l'histoire? Mgr d'Autun venant nous voir au noviciat de Saint-Jodard (comme ce n'est pas sur son diocèse, il ne vient que très rarement), nous l'avons reçu au chapitre. J'étais à côté de lui, devant cinquante novices. Au bout de quelques minutes il a dit : « Cela m'intéresserait,

de savoir quels sont ceux d'entre vous qui viennent de l'aristocratie, de la bonne bourgeoisie, de la haute bourgeoisie, ou d'un milieu de hauts fonctionnaires. Y en a-t-il? » Alors ils ont hésité, m'ont regardé... Je leur ai dit : « Allez-y! Levez la main! » Ils étaient quinze. – « Et quels sont ceux qui parmi vous sortent de la classe ouvrière? » Quinze. Le même nombre exactement!

Alors Monseigneur s'est retourné vers moi : « Mes félicitations, mon père! » – « Ce n'est pas moi qu'il faut féliciter : je n'y suis pour rien. Félicitez plutôt le Saint-Esprit! » Les autres novices venaient du milieu rural. Mais ce qui était intéressant, c'est que les deux extrêmes avaient le même nombre. C'est la différence avec les débuts à Fribourg, où les premiers frères venaient principalement de « bonnes familles » et de milieux intellectuels. Cela a complètement changé!

– *Combien de frères, actuellement, portent l'habit?*

– Pas loin de 350, dont environ 180 profès perpétuels et 133 prêtres. La Congrégation compte actuellement plus de 30 prieurés, dans 13 pays différents, dont les États-Unis, le Mexique, la Lituanie, la Roumanie, le Cameroun, la Guinée (Conakry), le Sénégal, le Brésil, Taiwan... Et la « famille » complète, c'est-à-dire avec les sœurs contemplatives et les sœurs apostoliques, compte environ 525 membres (75 sœurs contemplatives et 100 sœurs apostoliques) – sans compter les oblats séculiers, qui font eux-mêmes partie de la famille et vivent de la même « charte de charité ».

Note de F.L.

Les lecteurs qui souhaiteraient se procurer les adresses des différents prieurés de la Communauté Saint Jean (Frères et Sœurs) peuvent écrire ou téléphoner à :

Notre-Dame de Rimont
71390 Fley
Tél. : 85.49.20.64
Fax : 85.49.21.90.

Troisième partie

SAGESSE MYSTIQUE

Contemplation chrétienne et témoignage

Chapitre premier

JEAN, DISCIPLE ET AMI DE JÉSUS

– Vous parlez constamment de saint Jean, et vous avez fondé la Communauté Saint Jean : pourquoi vous a-t-il tant marqué?

– Aristote a été un guide, saint Thomas un maître et un ami. Saint Jean, c'est celui que Jésus lui-même nous a donné, celui à qui il a confié Marie. Saint Jean est pour moi l'ami de Jésus, le disciple bien-aimé, celui que Jésus a aimé d'une manière toute particulière. Quand Jésus dit : « Vous n'êtes plus mes serviteurs mais mes amis [1] », il regarde avant tout saint Jean. Comme saint Thomas aime à le dire, « le propre de l'amitié est qu'on révèle ses secrets à l'ami [2] ». Jean est celui qui a gardé les secrets de Jésus. Mon oncle le père Dehau, qui m'a conduit à saint Thomas, m'a montré ce qu'est le contemplatif qui, dans sa prière, dans son oraison, vit comme saint Jean tout proche de Marie, tout proche du cœur de Jésus. Saint Jean est celui qui nous apprend à aimer Jésus.

Il est très difficile de parler de saint Jean, mais je peux tout de même indiquer quelques aspects qui me frappent beaucoup chez lui. C'est d'abord le passage de l'Ancien Testament au Nouveau. Saint Jean représente, dans la

1. Jn 15, 15.
2. *Contra Gentiles*, IV, ch. 21; *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, XV, n° 2016. Cf. ci-dessus, p. 297, note 40.

première Alliance, ce qu'il y a de meilleur. Disciple de Jean-Baptiste, il était sans doute le plus jeune et le plus fervent. On ne sait rien des relations de Jean et de Jean-Baptiste, si ce n'est que Jean était un de ses disciples; mais la façon dont saint Jean parle de Jean-Baptiste montre combien ce premier maître a marqué ce disciple qu'il aimait. Saint Jean nous montre comment Jean-Baptiste découvre et proclame que Jésus est « l'Agneau de Dieu, celui qui enlève le péché du monde [3] ». Jean a reçu cela de Jean-Baptiste et c'est dans cette lumière qu'il regarde Jésus; et en entendant parler Jésus, il le suit. Cela nous fait comprendre à la fois la grandeur du maître qui s'efface complètement devant le mystère de l'Agneau, et la grandeur du disciple qui comprend qu'il y a là un secret du cœur de son maître et qui le reçoit pleinement, puisque cette parole est efficace (ce qui prouve bien qu'il la reçoit pleinement) : il suit Jésus, il suit l'Agneau [4].

Cette première rencontre de Jean avec Jésus se fait auprès de Jean-Baptiste. C'est Jean-Baptiste qui fait le lien, il est médiateur entre Jésus et celui qui deviendra le disciple bien-aimé. Jean-Baptiste est heureux d'offrir à Jésus ce qu'il a de meilleur, celui qui est le plus lié à son cœur, celui qui a été pour lui source de très grandes joies. C'est pour Jean-Baptiste comme une confirmation qu'il est bien mû par l'Esprit Saint (ce sont les disciples qui confirment le maître!). Si la première vocation de Jean, quand il était venu suivre Jean-Baptiste, avait été pour celui-ci source d'une très grande joie, la joie est encore plus grande lorsque Jean-Baptiste, dans le silence, sans rien dire, simplement en étant un témoin contemplatif, dit en regardant Jésus passer : « Voici l'Agneau de Dieu. » Il ne regarde pas Jean, il regarde Jésus qui passe; il est intéressé uniquement par Jésus qui passe. Il est témoin, et témoin contemplatif, pour son disciple. Et au moment où Jean-Baptiste a cette surabondance d'amour pour celui qui deviendra le disciple de l'Agneau, Jésus réclame du

3. Jn 1, 29.
4. Voir *Suivre l'Agneau*, pp. 186 sq.

pauvre ce qu'il a de plus cher, pour le rendre encore plus pauvre. La grâce de Jean-Baptiste est vraiment une grâce de pauvreté [5].

Jean, quittant son premier maître pour suivre l'Agneau de Dieu, le suit dans le silence. Et c'est Jésus qui l'interroge le premier : « Que cherchez-vous [6] ? » Car ils sont deux. On ne dit pas lequel, de Jean et André, a répondu à l'interrogation du Christ. Je crois que ce ne peut être que Jean. Si cela avait été André, Jean aurait signalé que c'était André qui avait répondu. S'il ne signale rien, c'est donc lui qui répond : « Maître, où demeures-tu ? » Il est très important d'entendre cette parole. Le désir profond de toute la vie de Jean, c'est d'être celui qui demeure auprès de l'Agneau, celui qui vit avec lui dans la plus grande proximité. C'est sa vocation, et c'est le désir le plus profond de son cœur : « Maître, où demeures-tu ? » Jésus répond, avec un très grand réalisme : « Venez et voyez. » On ne peut pas expliquer où il demeure, on ne peut que le découvrir, et le découvrir dans le silence.

La vocation de Jean, dès le point de départ, est donc bien un lien personnel avec Jésus, un lien d'amour. Demeurer auprès de l'Agneau, être avec lui, auprès de lui, être le plus proche possible de lui, voilà ce qu'il y a de plus radical dans la vocation chrétienne.

– Quelle différence verriez-vous entre la vocation de saint Jean et celle d'Abraham ?

– On peut comparer la vocation de ces deux hommes très aimés de Dieu, l'un au point de départ de l'ancienne Alliance et l'autre au point de départ de la nouvelle. La vocation d'Abraham – c'est net – est la vocation de la foi et de l'espérance, dans l'obéissance : « Quitte ton pays, quitte tout ce qui t'est connaturel, ta maison, et va vers une terre promise [7]. » Ici, la terre promise, c'est Jésus. Il

5. Voir *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, dans *Aletheia* nos 1-2 (nov. 1992), p. 105.
6. Jn 1, 38.
7. Cf. Gn 12, 1.

n'est donc pas demandé à Jean d'aller vers quelque chose qui soit autre que Jésus, mais au contraire de demeurer auprès de lui. Demeurer, c'est-à-dire être entièrement pris par lui, et ne rien chercher d'autre que lui. Le connaître et l'aimer. C'est bien une vocation d'amour. C'est pour cela qu'il y a le silence, et un silence si profond. La vocation d'Abraham, c'est la foi liée à l'obéissance; la vocation de Jean, c'est la foi, bien sûr, mais ce n'est pas cela qui domine, et ce n'est pas non plus l'espérance, c'est l'amour : demeurer avec quelqu'un qu'on aime. Et cette vocation d'amour va se préciser de plus en plus.

Il y a un autre moment où Jean nous fait découvrir profondément ce qu'est Jésus pour lui. C'est à Cana [8]. Là encore on ne dit rien de Jean, mais il y a la rencontre avec Marie, et si on éclaire la vocation de Jean par ce qui se passe à la Croix, on peut alors être sûr qu'il y a eu là une rencontre, très cachée et très intime. Jean est le plus jeune des disciples du Christ, et le plus ardent. Cela, Marie le découvre tout de suite, même si Jésus ne dit rien de spécial – c'est le regard de la Mère de Jésus sur ceux qu'il a choisis.

Cana, c'est en premier lieu la rencontre de Jésus, ayant choisi ses disciples, avec sa Mère. Tout est commandé par cette rencontre de charité fraternelle. Ses disciples, Jésus les présente à Marie pour qu'elle les porte dans son cœur; et parmi ces disciples il y a Jean. Le miracle réalisé sous les yeux de Marie et grâce à son intervention, c'est second. Il est évident que c'est la chose la plus visible, c'est le « signe [9] »; mais le mystère, c'est cette rencontre : Jésus qui présente Marie à ses disciples et qui présente ses disciples à sa Mère. Saint Jean souligne l'importance de ce premier moment, puisqu'il dit qu'après cela Marie ne retourne pas à Nazareth, mais suit Jésus à Capharnaüm [10]. Elle est la première femme qui va suivre Jésus dans sa vie apostolique; les autres femmes dont parle saint

8. Voir *Les noces de Cana*, dans *Cahiers de l'École Saint Jean* nos 111, 112 et 113.
9. Jn 2, 11.
10. Jn 2, 12.

Luc vont, de fait, s'ajouter à Marie. C'est pour cela que Cana est si important comme premier signe de la vie apostolique de Jésus : pour qu'on comprenne mieux l'importance de Marie dans la vie de Jean.

Saint Jean rapportera plus loin la querelle qui va opposer les disciples de Jean-Baptiste à ceux de Jésus, ou plus exactement la jalousie qui commence à monter dans le cœur des disciples de Jean-Baptiste quand ils voient que les disciples du Christ semblent progresser plus vite qu'eux. Jean-Baptiste, sentant cette jalousie, découvre un lien nouveau qu'il a avec Jésus : il n'est plus celui qui se définit comme « la voix de celui qui crie dans le désert : " Aplanissez le chemin du Seigneur [11] " », il se définit comme « l'ami de l'Époux [12] ». Cela aussi est très extraordinaire. Seul l'Évangile de Jean nous dit cela, nous fait découvrir ce changement qu'il y a dans le cœur du Précurseur – j'allais dire : cette conversion mystérieuse dans le cœur de Jean-Baptiste : il devient l'ami de l'Époux et il nous révèle le mystère de l'Époux. Il y a ici un passage de l'Agneau à l'Époux. L'Agneau, c'est la miséricorde; l'Époux, c'est celui qui prend les initiatives dans un choix d'amour, c'est celui qui choisit l'épouse. Et l'ami de l'Époux, c'est celui qui reçoit les secrets de l'Époux parce qu'il ne fait qu'un avec lui [13].

– *Pouvez-vous développer cela davantage?*

– C'est très émouvant, de voir Jean-Baptiste, cet homme austère, exprimer subitement sa joie, sa joie prodigieuse d'entendre la voix de l'Époux quand il parle à l'épouse. Ce n'est pas lorsque l'Époux lui parle que l'ami est dans la joie : c'est lorsque l'Époux parle à l'épouse. C'est une joie toute désintéressée, et tellement pauvre, tellement pure ! Cela a frappé le cœur de Jean, puisqu'il nous le dit : les disciples de Jean-Baptiste peuvent être jaloux,

11. Jn 1, 23.
12. Jn 3, 29.
13. Voir *Dernier témoignage de Jean-Baptiste*, dans *Cahiers de l'École Saint Jean* nos 123-124 (déc. 89).

mais Jean-Baptiste, lui, n'est pas jaloux, parce qu'il est très pauvre. C'est toujours d'un manque de pauvreté que naît la jalousie. Et ici on montre comment un très grand amour – être l'ami de l'Époux – supprime toute jalousie.

On peut dire que c'est comme le second enseignement que Jean reçoit de Jean-Baptiste. Lui-même n'est pas l'ami de l'Époux, il est plus, il est choisi par Jésus, il est donc du côté de l'Alliance nouvelle de l'Époux et de l'épouse. Mais il nous fait comprendre que l'ancienne Alliance, vécue dans le cœur de Jean-Baptiste, n'éprouve aucune jalousie par rapport à Jésus qui « passe devant [14] ». Cela fait ressortir ce que saint Jean montrera plus loin avec tant de force : la jalousie des grands prêtres par rapport à Jésus. Le pauvre, lui, n'a pas été jaloux, parce qu'il est pauvre et parce qu'il aime. Il y a ici une sorte d'*a contrario* très important pour saisir tout ce que Jean a porté dans son cœur; car je crois qu'une des plus grandes blessures du cœur de Jean a été de porter la jalousie de Judas et celle des grands prêtres. Quand on est un disciple bien-aimé, ce qu'il y a de plus difficile à porter est de savoir qu'on suscite des jalousies; porter ces jalousies est une chose terrible. C'est donc une très grande joie pour Jean, de savoir que Jean-Baptiste n'a pas été jaloux et qu'il est l'ami de l'Époux. Cela le rapproche beaucoup du cœur de Jean.

Si on regarde attentivement l'Évangile de saint Jean, on voit que ce sont ces deux jalousies, celle de Judas et celle des grands prêtres, qui ont été, de fait, l'origine de la condamnation de Jésus – et donc (du côté des hommes) la source du mystère de la Croix. Et Jean est lié aux deux; il l'est de façons très différentes, mais il est bien lié aux deux.

Lui, le disciple bien-aimé, a porté dans son cœur ces deux jalousies. Pour bien comprendre cela, il faut voir comment, dans le chapitre 6 qui commence par la multiplication des pains et s'achève par le grand discours sur le Pain de vie, Jean a assisté à cette première rupture qui

14. Jn 1, 15.

s'est faite au sein des disciples : « Cette parole est trop dure. » Après avoir donné en surabondance la nourriture à tous ceux qui le suivaient, à ces cinq mille hommes (sans compter les femmes et les enfants [15]), à cette foule qui l'a suivi et qui voudrait le proclamer roi, qui ne comprend pas son geste et qui l'accapare, qui tombe dans une sorte de messianisme temporel, Jésus va donner son enseignement sur le Pain de vie. Jean assiste à ce grand discours et au refus, de la part de ceux qui étaient disciples du Christ, de le suivre, parce qu'il a dit des paroles incompréhensibles pour eux : « Ma chair est vraiment une nourriture et mon sang est vraiment une boisson [16] » – annonce prophétique du mystère de l'Eucharistie. Et cette annonce prophétique, qui montre toute l'intensité d'amour du cœur de Jésus, est inacceptable pour cette foule trop attachée aux biens terrestres, au pain terrestre, et qui n'accepte pas de dépasser cela pour entrer dans un amour bien plus parfait, bien plus divin.

Jésus, alors, se retourne vers les Apôtres pour leur demander ce qu'ils vont faire, et il révèle qu'au milieu d'eux il y a un démon [17]. Je crois que Jean seul a compris, parce qu'il avait bien senti la jalousie de Judas. Si Judas refuse la parole de Jésus, s'il n'accepte pas cette parole prophétique annonçant l'Eucharistie, c'est parce que déjà son cœur n'est plus limpide. Dès que nous acceptons la jalousie, notre cœur n'a plus la même capacité d'entrer pleinement dans la vérité pour découvrir l'amour dans sa gratuité la plus pure. La jalousie est bien ce qui s'oppose le plus à l'amour dans sa gratuité pure, dans sa gratuité absolue : le mystère de Jésus comme Pain, le mystère de l'Eucharistie.

Il a dû être très dur pour Jean de voir que Judas ne s'en allait pas, qu'il restait là. Les autres n'ont rien compris, semble-t-il. Seul Jean nous rapporte cela, et nous fait comprendre que la trahison de Judas s'est préparée depuis

15. La précision est donnée par saint Matthieu (14, 21).
16. Jn 6, 60.
17. Jn 6, 70.

longtemps; car le chapitre 6, si on essaie de suivre un peu le rythme de l'Évangile de saint Jean, semble bien arriver au terme de la première année, où l'on voit le grand succès de la prédication de Jésus. On voit cette foule qui le suit, et jusque-là il n'y a pas eu de division. La division arrive quand Jésus annonce, prophétiquement, le don le plus parfait qu'il puisse nous faire – et qu'il veut nous faire. C'est comme si cet excès d'amour devenait intolérable, impossible à porter, d'où cette division à l'intérieur des disciples du Christ. Le don d'amour devrait réaliser l'unité; mais quand le don d'amour est trop lourd à porter parce que trop exigeant – réclamant en retour le même don – il engendre la division.

– *On entre donc ici dans une étape de luttes?*

– En effet, si on essaie de ponctuer un peu l'Évangile de saint Jean, on s'aperçoit que c'est avec le chapitre 6 que commencent les luttes qui vont aller jusqu'à la Croix. Cela commence par les disciples, et progressivement on verra combien les Pharisiens, les grands prêtres, le sanhédrin, s'opposent à Jésus. Jean, dans son amour pour Jésus, est terriblement sensible à cela, plus que les autres évangélistes (il est l'évangéliste qui nous montre le mieux les luttes que Jésus a subies). Les chapitres 8 et 9 montrent ces luttes à leur paroxysme, dans le Temple, quand on accuse Jésus d'être quelqu'un qui n'est pas mû par Dieu, et que Jésus est obligé de dévoiler que ceux qui sont là et qui refusent sa parole, ce sont eux qui ne sont plus sous la motion de l'Esprit Saint, qui sont au contraire dépendants d'une fausse paternité, celle du démon : « Votre père, c'est le démon [18]. » Là, saint Jean dévoile quelque chose qui me semble très important : cette lutte contre la paternité de Jésus, que Jean a vécue avec une telle force puisque c'est le grand secret du cœur de Jésus. Jésus est le Fils bien-aimé du Père, et pour lui cette paternité du Père est tout; et donc ce qu'il a de plus grand à

18. Cf. Jn 8, 44.

communiquer, c'est cet esprit filial que nous devons avoir à l'égard de lui-même pour que, par lui, nous soyons conduits au Père.

Le démon, qui ne peut pas supporter cette paternité, s'y oppose et veut remplacer la paternité du Christ en étant lui-même père. La lutte est à ce niveau, dans cette intériorité; Jean saisit donc là quelque chose d'extrêmement profond, la jalousie du démon par rapport à Jésus : il veut prendre la place du Christ auprès de ses disciples; il essaie de détourner le peuple d'Israël de sa véritable mission, et pour cela il veut prendre la place du Christ. Jean nous révèle peut-être là le grand drame du peuple d'Israël; car Jean était lié aux grands prêtres, on le voit bien dans la dernière semaine, quand, grâce à lui, Pierre peut entrer dans la cour pendant que Jésus est en face des deux grands prêtres, Anne et Caïphe. Si Pierre a pu s'approcher, c'est grâce à Jean, parce que Jean connaissait le lieu. Jean avait avec le grand prêtre un lien [19] que les autres disciples n'avaient pas. Cela reste très caché, on ne sait rien de précis du point de vue historique, mais c'est dit dans l'Évangile. Jean a donc été plus blessé que les autres par ce rejet du Christ et par le mystère de la Croix; et il montre que c'est l'action souterraine du démon, parce que le démon veut attirer le peuple d'Israël, le détourner du Christ, en prenant lui-même la place du Christ.

Nous voyons ensuite la place très particulière de Jean dans la « dernière semaine ». On pourrait évidemment, à l'occasion de chacun des événements de la vie de Jésus que Jean nous rapporte, découvrir la place de Jean, mais je ne peux pas développer cela ici.

Dans la dernière semaine on voit à la Cène la place privilégiée de Jean, après le lavement des pieds. Jean nous montre, au lavement des pieds, la réaction de Pierre [20]. Elle est très significative : Pierre n'a pas saisi que Jésus, Fils bien-aimé du Père, révèle une nouvelle manière d'exercer l'autorité. C'est l'autorité du Bon Pasteur qui

19. Cf. Jn 18, 15.
20. Cf. Jn 13, 8.

donne sa vie pour ses brebis [21]; c'est une autorité qui s'exerce dans une pauvreté radicale, totale, une pauvreté d'amour sans aucun pouvoir. C'est du reste pour cela que Jésus peut faire le geste du lavement des pieds. Lui, le Maître et le Seigneur, il lave les pieds de ses disciples, alors que, normalement, celui qui lave les pieds, c'est l'esclave. Il prend donc la place de l'esclave, parce que son autorité est une autorité d'amour et de miséricorde.

Jean a compris cela et il nous rapporte la manière dont Pierre, lui, s'oppose à ce geste du Christ qui le scandalise. Jésus fait alors comprendre à Pierre qu'il doit dépasser cela pour entrer dans une nouvelle intimité avec lui et une acceptation toute particulière de cet exercice d'une autorité qui est toute d'amour. Jean sait bien que le lavement des pieds, c'est pour que Jésus, Bon Pasteur, puisse atteindre Judas directement, immédiatement, personnellement. De cela Jean ne dit rien, il garde le silence; mais il est sûr que le Bon Pasteur, sachant l'égarement de sa brebis qui est déjà décidée à le trahir, fait tout pour l'atteindre, et fait à son égard ce geste d'extrême pauvreté, d'extrême humilité et douceur – « Apprenez de moi que je suis doux et humble de cœur [22] » – pour que Judas comprenne. Mais Judas n'a pas bougé, n'a pas bronché devant ce geste de Jésus. Il reste fixé dans sa décision.

Après le lavement des pieds, Jean, le disciple bien-aimé, sera tout proche de Jésus; et, sans doute après l'institution de l'Eucharistie, il reposera sa tête sur la poitrine de Jésus [23]; c'est la première action de grâces de la première communion. Jean est lié à l'Eucharistie d'une manière unique, très différemment de Pierre. Pierre déclare sa fidélité [24], Jean vit cette fidélité dans l'amour. Il y a entre Pierre et Jean une sorte de complémentarité constante, et cette complémentarité est comme présente dans le mystère de l'Eucharistie, puisque déjà lorsque Jésus, au chapitre 6, voyant ses disciples s'en aller, leur dit : « Voulez-

21. Cf. Jn 10, 11; 10, 15.
22. Mt 11, 29.
23. Jn 13, 23 et 25; 21, 20.
24. Jn 13, 37.

vous partir, vous aussi? » Pierre se précipite (il avait peut-être senti qu'il y avait chez les Apôtres des hésitations) et fait à ce moment-là une déclaration de fidélité à Jésus qui est très belle [25]. Jean, lui, vit cette fidélité d'une manière silencieuse, tout aimante : il repose sur la poitrine de Jésus.

– *Quelle est, devant cela, la réaction de Pierre?*

– Pierre comprend que Jean a, à l'égard de Jésus, une proximité que lui n'a pas. Il n'a pas de jalousie à l'égard de Jean – c'est peut-être ce qu'il y a de plus beau chez Pierre –, mais il l'interroge, ou plus exactement il lui demande de servir de médiateur auprès de Jésus : « Qui est le traître [26] ? » Jésus va révéler à Jean qui est le traître, sans le révéler explicitement à Pierre, et il va le faire par un geste. Là aussi, c'est très significatif. Jean peut porter ce poids, de savoir qui est le traître; il peut le porter parce que son amour pour Jésus est tel qu'il arrive à regarder Judas comme Jésus le regarde. Alors que Pierre, s'il avait su qui devait trahir Jésus, aurait chassé et fracassé ce traître, car cela aurait été intolérable pour lui. Il faut un très grand amour pour dépasser une telle colère, qui est normale : quand on aime une personne et qu'on se trouve en face de quelqu'un qui est près de la trahir, il est normal qu'on soit en colère, surtout quand il s'agit de Jésus. Mais ce que Jésus veut, c'est que l'amour soit victorieux de cette colère. Et c'est ce que Jean vit, parce qu'il est tout proche du cœur du Christ. J'allais presque dire que la première grâce du mystère de l'Eucharistie, c'est d'arriver à pardonner au traître, dans un très grand amour – ce que Jean fait quand il est tout proche de Jésus.

Cette proximité montre comme un second moment dans la vocation de Jean. Il y a le silence du début, où il demeure auprès de Jésus [27], et il y a le silence du mystère

25. Jn 6, 67-68.
26. Cf. Jn 13, 24.
27. Jn 1, 39.

de l'Eucharistie, où il vit avec le cœur du Christ une unité si profonde que Jésus peut lui révéler, par un geste, qui est le traître.

Nous voyons encore, après le reniement de Pierre et l'arrestation de Jésus au jardin des Oliviers, la place unique de Jean à la Croix : il est le seul disciple fidèle. Jean a dû porter à ce moment-là la souffrance terrible du reniement de Pierre. Puisque c'est lui qui l'a fait entrer dans la cour du grand prêtre, c'est donc à cause de lui qu'il y a eu ce reniement? La cause n'est qu'occasionnelle, mais c'est tout de même à cause de lui... Pour Jean, c'est intolérable. Au moment où il aurait dû être pleinement Pierre – « sur cette pierre je bâtirai mon Église [28] » –, Pierre a connu la fragilité d'un homme devant le ricanement d'une femme (ici la servante) : « N'es-tu pas, toi aussi, des disciples de cet homme [29] ? » Pierre n'a pas supporté cela. Être lié à l'ignominie du Christ, au rejet du Christ, il n'a pas pu l'accepter tout de suite; il l'acceptera plus tard. Et Jean est seul, portant ce reniement de Pierre dans son cœur. Il veut réparer en portant tous ses frères absents, qui sont cependant présents dans son cœur auprès de Jésus.

Jean est donc présent, debout au pied de la Croix, vivant le mystère de Jésus. C'est encore son amour pour Jésus qui lui permet d'être fidèle. Il est là uniquement pour Jésus, et pour lui témoigner sa fidélité, son amour. Il n'a qu'un seul regard vers Jésus, rejoignant à la fois le premier regard de Jésus sur lui – « Que cherchez-vous [30] ? » – et le dernier regard de Jésus du haut de la Croix, ce regard qu'on retrouve du reste dans l'Apocalypse (c'est cela qui est très étonnant), ce regard de feu entre Jésus et Jean – « Ses yeux [sont] comme une flamme ardente [31] » –, un regard spécial d'amour et de tendresse, un lien de feu.

Et voilà que Jésus, du haut de la Croix, dit à Marie :

28. Mt 16, 18.
29. Jn 18, 17.
30. Jn 1, 38.
31. Ap 1, 14 et 19, 12.

« Femme, voici ton fils », et à Jean : « Voici ta mère [32]. » Jésus veut que Jean regarde Marie et que Marie regarde Jean. Marie n'avait qu'un seul désir : être là, auprès de Jésus; et elle ne regardait que lui. Jean n'avait qu'un seul désir : être là, auprès de Jésus, et ne regarder que lui. Et voilà que Jésus veut que, dans leur unité avec lui, il y ait un surcroît d'unité; c'est pour cela qu'il donne sa mère à Jean, et qu'il donne Jean à Marie. C'est peut-être là qu'on saisit le mieux comment la contemplation chrétienne, toute d'amour, porte l'exigence de la charité fraternelle. Aucune rivalité entre l'amour contemplatif à l'égard du Père et la charité fraternelle, l'amour pour ceux que Jésus a mis auprès de nous.

– Il y a là quelque chose qui, si j'ose dire, n'est pas évident. Pouvez-vous nous aider à mieux comprendre?

– La contemplation chrétienne se réalise en plénitude dans le cœur de Marie, dans sa maternité divine à l'égard de son Fils bien-aimé, qui est le Fils du Père, et la charité fraternelle se réalise en plénitude dans la maternité de Marie à l'égard de Jean. C'est à travers cette double maternité que le précepte nouveau d'amour, unissant (sans les confondre) contemplation et charité fraternelle, atteint son sommet. Cela nous fait bien comprendre le rôle si important de Marie, la nouvelle Ève, dans l'économie divine. C'est elle qui nous apprend à entrer dans la contemplation chrétienne en ce qu'elle a de plus pur, et c'est elle aussi qui nous apprend à vivre de la charité fraternelle en ce qu'elle a de plus pur et de plus exigeant. À la Croix, Jésus lui-même réalise ce lien nouveau entre Jean et Marie, au moment précis où Marie est tout entière unie à lui à travers son mystère de Compassion, dans cette nouvelle contemplation maternelle à l'égard de Jésus crucifié, à l'égard de son Fils qui agonise et qui souffre le mystère de la Croix. C'est à ce moment-là qu'elle est donnée à Jean pour être sa mère. Celle qui est donnée à Jean,

32. Jn 19, 26-27.

c'est celle qui est « une » avec Jésus dans son mystère de Compassion, c'est celle qui réalise avec Jésus le même mystère d'amour, le même holocauste d'amour, celle qui, dans sa foi, son espérance et son amour, complète et achève le mystère de la Croix du Christ. C'est celle-là qui est donnée à Jean. Jean reçoit la mère de Compassion, pour qu'elle soit sa mère [33].

Le secret que Marie lui communique en premier lieu, c'est donc son lien si fort et si intime avec Jésus crucifié; l'unité qu'elle vit avec Jésus, c'est cela qu'elle communique à Jean. Et Jean lui-même, comme fils bien-aimé de Marie, lui donne son lien avec Jésus, sa fidélité de disciple bien-aimé qui vit le mystère de la Croix dans le silence, qui est tout entier tendu vers Jésus et qui ne vit que pour lui. Marie reçoit ce don et Jean reçoit ce don; et une nouvelle unité se réalise, une nouvelle alliance, cette alliance « domestique » ou « familiale », comme disent saint Ambroise et saint Augustin. C'est une alliance de surabondance, qui n'était pas nécessaire : Marie était fidèle à Jésus, Jean l'était aussi, et donc ils vivaient pleinement ce que le Père réclamait d'eux; c'était leur propre sainteté. Et voilà que Jésus veut quelque chose de plus, un mystère de surabondance. Le mystère de la maternité divine de Marie à l'égard de Jean, et par lui à l'égard de l'Église, à notre égard, est un mystère de surabondance. Et c'est un mystère nécessaire dans la mesure où l'amour réclame la surabondance, dans la mesure où l'amour veut toujours aller plus loin. Parce que c'est le propre de l'amour de vouloir toujours aller plus loin, on comprend la nécessité de cette nouvelle Alliance, toute gratuite, qui se réalise dans cette initiative d'amour de Jésus.

C'est bien une initiative, l'ultime initiative; c'est bien le testament dernier du Christ, où il veut exprimer tout son amour pour Jean en lui donnant sa propre Mère. Il ne pouvait pas exprimer plus sa confiance, sa tendresse pour Jean, qu'en lui donnant sa Mère. Et à Marie aussi il révèle toute sa tendresse, tout son amour, en lui montrant la

33. Voir *La médiation de Marie*, dans *L'Étoile du matin*, pp. 169 sq.

fécondité de son lien avec lui, en lui montrant qu'elle coopère à la même œuvre et qu'elle vit du même mystère, puisqu'il y a ce fruit commun : Jean est bien le fruit de la Rédemption et le fruit de la maternité divine de Marie, c'est-à-dire du mystère de la Compassion.

On pourrait dire que le geste de Jean au moment de la Cène, quand il repose sa tête sur la poitrine de Jésus, prend alors toute sa signification. La Cène est ordonnée à la Croix, et tout ce qui se passe à la Cène doit nous aider à comprendre la Croix; parce que c'est la Croix qui achève tout, qui termine tout. Si donc Jean est à ce point lié au Christ à la Cène, ce geste de divine familiarité, de si grande intimité, nous aide à saisir ce qu'il y a de si merveilleux dans la nouvelle alliance familiale de Marie avec Jean – puisque Marie est le trésor du cœur du Christ et qu'en donnant Marie à Jean, Jésus donne le trésor de son cœur. Jésus aime Marie de l'amour même dont il aime son Père, et dans la même lumière; donc, en donnant Marie à Jean (en nous la donnant), il lui donne (il nous donne) ce qu'il y a de plus secret, de plus vital et de plus profond dans son cœur. Le cri de soif qui suit va nous aider à comprendre ce trésor, ce secret que Jésus donne à Jean.

Après la parole de Jésus à Marie : « Femme, voici ton fils » et à Jean : « Voici ta mère », il y a le cri de soif que seul l'Évangile de Jean nous rapporte. Ce cri de soif exprime comment le mystère de la Croix, si grand soit-il, est dépassé par un amour et une soif d'amour qui brûlent le cœur de Jésus. Marie seule reçoit ce cri de soif, et Jean avec elle et grâce à elle. Ayant tout donné, ayant donné son corps et les secrets de son cœur, Jésus a soif d'aimer plus, puisque le mystère de la Croix ne peut pas exprimer adéquatement l'abîme d'amour de son cœur. Même le don que Jésus réalise en donnant sa Mère ne peut pas exprimer adéquatement la profondeur d'amour qu'il y a dans le cœur de Jésus pour son Père et pour Marie, et pour Jean, et pour nous.

Ce cri de soif va en quelque sorte s'incarner dans la blessure du cœur. Il faut toujours unir l'alliance de Marie

et Jean avec le cri de soif, avec le coup de lance. Là se révèle d'une manière ultime l'amour de Jésus pour le Père, et son amour pour Marie et pour Jean. Si la contemplation est source de charité fraternelle, la charité fraternelle n'épuise jamais la contemplation, et donc elle réclame de retourner vers la contemplation, vers un amour tout à fait pur. Jésus, par amour, s'offre au Père librement, dans une contemplation d'amour. Le Père reçoit ce don, et à partir de cette unité de Jésus avec le Père il y a ce fruit merveilleux, cette alliance de Marie et Jean. Et cette alliance de Marie et Jean *réclame* le mystère de ce lien du Fils avec le Père, ce mystère d'amour dans toute sa pureté. C'est pour cela que le coup de lance, qui est pour Marie et pour Jean – Jean atteste qu'il en est témoin d'une manière toute spéciale [34] –, nous fait comprendre combien l'alliance de Jean avec Marie est le fruit de l'intensité d'amour qui unit Jésus au Père, qui unit le Fils bien-aimé et son Père; c'est le fruit, pour Marie et pour Jean, de cette paternité et de cette filiation.

On peut comprendre ainsi cette sorte d'icône de la Très Sainte Trinité qui se réalise à la Croix : Jésus, Marie et Jean. Jésus est source de vie dans son lien avec le Père, puisqu'il ne fait qu'un avec le Père : « Moi et le Père, nous sommes un [35] », « Qui m'a vu a vu le Père [36]. » C'est éminemment vrai à la Croix. Marie, elle, est le fruit de l'holocauste de Jésus, et en même temps elle se donne totalement à Jésus dans son mystère de Compassion, comme le Fils reçoit tout du Père et lui donne tout. Et Marie et Jésus, dans l'unité, regardent Jean qui est le fruit de leur amour. Il y a là quelque chose d'infiniment grand pour nous, puisque c'est en quelque sorte le point de départ du mystère de l'Église. C'est comme la conception de l'Église dans le cœur du Christ, dans la Très Sainte Trinité, qui se découvre là – Marie et Jean unis au cœur de Jésus et por-

34. Jn 19, 35.
35. Jn 10, 30.
36. Jn 14, 9.

tés dans la soif du cœur du Christ, portés dans la blessure de son cœur.

– Vous semblez toucher là quelque chose d'ultime. Mais le quatrième Évangile nous dit encore, au sujet de Jean, des choses assez mystérieuses...

– On peut en effet relever un dernier moment, après le mystère du Sépulcre et la Résurrection : Jean est, parmi les Apôtres, le premier qui va croire au mystère de la Résurrection et le contempler. Il va y croire grâce au signe du linceul roulé, quand il entre dans le sépulcre à la suite de Pierre, après avoir été alerté par Marie de Magdala [37]. C'est important, parce que cela montre aussi le lien entre Jean et Marie de Magdala, et il y a là quelque chose de très beau. Il y a le lien de Jean avec Marie, et il y a ce lien de Jean avec Marie de Magdala, qui est sûrement très intime. Marie de Magdala, tellement passionnée pour Jésus, ne peut pas supporter l'absence de Pierre à la Croix; et elle a dû avoir alors un amour extraordinaire pour Jean, le seul présent parmi tous les disciples. Aussi peut-on penser que, quand elle va au tombeau et voit la pierre roulée, son seul désir est d'aller auprès de Jean, de retrouver Jean, qui a été le seul témoin. Et avec Jean il y a Marie, la Mère de Jésus devenue sa mère; mais Marie, elle, est dans le silence, un silence que Jean respecte et que Pierre respecte...

Jean, entrant dans le tombeau à la suite de Pierre (car il respecte Pierre, même après le reniement, parce qu'il a compris que Jésus lui pardonnait), voit le linceul roulé et immédiatement il croit; il y a une présence de Jésus ressuscité au plus intime de son cœur, qui le saisit et qui lui donne une joie prodigieuse : Il est vivant!

Ensuite Jean a connu les apparitions avec les Apôtres; et lors de l'apparition au lac de Tibériade (la dernière que rapporte saint Jean), où Jésus dit aux Apôtres de jeter le filet après toute une nuit où ils n'ont rien pris, Jean, une

37. Cf. Jn 20, 2-8.

fois cette pêche miraculeuse accomplie, comprend tout de suite : « C'est le Seigneur ! » et il le dit à Pierre [38]. C'est très beau aussi, cela. Il faut être attentif à ces passages qui mentionnent Jean et Pierre, et voir que Jean a toujours les initiatives dans l'ordre surnaturel. C'est Jean qui les a, ce n'est pas Pierre; Pierre confirme.

Et après que Jésus a interrogé Pierre par trois fois : « M'aimes-tu? M'aimes-tu plus que les autres [39]? » et lui a dit qu'il devait faire paître *ses* brebis (les brebis du Christ), Pierre, voyant Jean tout proche, demande à Jésus : « Et lui? » Jésus prononce alors cette parole si mystérieuse : « Si je veux qu'il demeure jusqu'à mon retour, que t'importe? Toi, suis-moi [40]. » Jésus se réserve d'une manière toute spéciale la mission de Jean, parce qu'elle est liée à Marie. Pierre n'a pas besoin de s'en occuper. Pierre doit suivre Jésus, et Jean doit demeurer auprès de Jésus : voilà la grande distinction entre les deux. La vocation de Jean, c'est de demeurer [41]; c'est une vocation contemplative, qui est apostolique au très grand sens, c'est-à-dire premièrement contemplative. Il doit demeurer, et il doit demeurer jusqu'au retour du Christ, comme s'il y avait une place tout à fait particulière réservée à Jean. Cette place, n'est-elle pas réservée aussi à tous ceux qui demandent à saint Jean d'être leur père?

– *Parlez-vous ici de la Communauté Saint Jean?*

– Le mystère de Jean est pour toute l'Église. Il n'est réservé ni à la Communauté Saint Jean, ni aux religieux. Il est pour tous les chrétiens qui désirent en vivre. Et tous ceux qui lui demandent d'être leur père doivent vivre la même mission que lui : demeurer auprès de l'Agneau, reposer leur tête sur le cœur de Jésus à travers et dans le mystère de l'Eucharistie, être fidèles à la Croix, recevoir comme Mère celle qui vit le mystère de la Compassion,

38. Jn 21, 7.
39. Jn 21, 15-17.
40. Jn 21, 22.
41. Jn 1, 38-39.

vivre du cri de soif du Christ et être témoins du coup de lance, demeurer jusqu'à ce que Jésus revienne.

À travers tout l'Évangile on peut découvrir la sainteté de saint Jean et son lien très particulier avec Jésus, avec Marie, avec Marie de Magdala, avec Pierre. Il faut bien comprendre ce que Thomas d'Aquin, dans son commentaire sur l'Évangile de saint Jean, dit de saint Jean lui-même, car il est toujours très important de voir un saint regarder un autre saint; et pour nous, il est particulièrement intéressant de voir le lien entre Thomas d'Aquin et saint Jean.

Saint Thomas, à la suite des Pères de l'Église, se pose la question : lequel, de Jean ou Pierre, Jésus aime-t-il le plus? Question classique. En tant que théologien, saint Thomas sait très bien qu'on ne peut pas répondre. Il aurait donc dû dire : « Inutile, c'est une curiosité, on ne doit pas répondre. » Et pourtant il répond. Je trouve cela très beau, parce qu'on prend ici le théologien en flagrant délit de curiosité... mais une curiosité de saint! Le dépassement de la théologie scientifique vers une théologie mystique, il est là. Si saint Thomas était rigoureusement un théologien de théologie scientifique, il dirait : « Je ne peux pas le savoir, c'est le secret de Dieu, nous n'avons pas à chercher. » Mais c'est plus fort que lui, parce que saint Thomas est un saint plus qu'un théologien. Il est saint, théologien, mais la sainteté déborde le théologien. Ce n'est pas parce qu'on est un bon théologien qu'on est un saint; il faut d'abord être un saint pour être un théologien saint! Voilà la sainteté de saint Thomas, voilà le théologien mystique, le théologien de l'amour, qui regarde tout dans la lumière de l'amour.

Saint Thomas fait cette réponse étonnante : il y a trois raisons pour lesquelles Jésus aime plus Jean [42] : d'abord « la perspicacité de son intelligence » (un maître, note saint Thomas, aime spécialement les disciples intelligents). C'est merveilleux, car cela montre la perspicacité

42. *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, XXI, n° 2638. Voir aussi *Saint Thomas Docteur, témoin de Jésus*, pp. 69-71.

de l'intelligence de saint Jean à travers son amour. Saint Thomas ne dit pas : l'intelligence tout court, encore moins la raison, il dit : la perspicacité de l'intelligence. Deuxième raison : « la pureté de son cœur »; et troisième raison : « la jeunesse ».

– *C'est très beau, mais qu'est-ce que cela veut dire?*

– Cela nous montre la manière dont saint Jean vit des vertus théologales. Il vit sa *foi* dans cette perspicacité du regard contemplatif de l'aigle; il est l'aigle qui veut saisir toujours ce qu'il y a de plus profond dans le cœur du Christ; il est l'Évangéliste qui est toujours sous le regard de Jésus et qui veut nous communiquer ce regard de Jésus. Il est celui qui *aime* dans une très grande pureté; il ne veut pas ternir son amour pour Jésus, il veut que cet amour pour Jésus soit de plus en plus pur. Enfin, il a dans son *espérance* l'ardeur de la jeunesse ; Jean ne vieillit pas, il a cette ardeur profonde que saint Thomas souligne en parlant de « jeunesse ». Et en soulignant la jeunesse de saint Jean, saint Thomas dit cette chose étonnante : on peut témoigner davantage son affection aux plus jeunes qu'à ceux qui sont plus âgés. Il fait donc allusion au geste de Jésus prenant Jean tout contre son cœur à la Cène. La jeunesse, c'est la petitesse évangélique et c'est l'ardeur de l'espérance, où les gestes les plus audacieux peuvent être vécus parce qu'ils sont toujours moins audacieux que l'amour qui les porte et qui va plus loin. À travers ces trois « qualités » nous saisissons bien ce qu'il y a d'unique dans la sainteté de saint Jean.

– *La plupart des exégètes contemporains dénient à saint Jean la paternité du quatrième Évangile. Pour quelle raison attribueriez-vous à saint Jean cet Évangile? Cela vous semble-t-il être sans importance?*

– Mais non! Il est évident que c'est important. Parce que si le quatrième Évangile n'est pas de saint Jean, il

n'est pas du disciple bien-aimé – ou bien le disciple bien-aimé n'est pas saint Jean. Mais ici on joue un peu sur les mots, n'est-ce pas?

– Il est écrit par des disciples de saint Jean, dit-on le plus souvent.

– Oui, on dit que ce sont plutôt les disciples, que c'est un « ramassis » qui s'est fait après coup et qui exprime la spiritualité de saint Jean; autrement dit, ce serait la tradition johannique qui aurait été recueillie par des disciples et mise ensuite sous forme d'Évangile. Mais c'est une pure hypothèse. Très bien, les hypothèses! Mais la théologie n'est pas la théologie du possible, c'est la théologie de la réalité. C'est ce que je disais, d'une autre façon (il y a longtemps), à un très bon professeur d'exégèse que je connaissais bien et qui me demandait (je prêchais dans une communauté) : « Vous prêchez sur quoi? » – « Sur le Prologue de saint Jean. » – « Ah oui! le Prologue de saint Jean qui n'est pas de saint Jean! » Alors je lui ai dit : « Écoutez, Père, qu'est-ce que vous avez dit ce matin à la fin de la messe? » (C'était du temps où, à la fin de la messe, il y avait le « dernier Évangile » qui était le Prologue de saint Jean.) – « J'ai lu le Prologue, comme on le fait toujours. » – « Et vous avez dit : " Commencement du saint Évangile de Jésus-Christ selon saint Jean "? » – « Oui, puisqu'on doit le dire. » – « Alors vous acceptez de mentir? » Il était très gêné, il ne savait plus quoi dire. « Vous avez donc deux vérités? Vous savez que c'est condamnable, cela? »

Il faut faire la distinction entre les hypothèses de recherche et ce dont on vit en tant que chrétien. Pour moi, ce dont je vis, c'est mon union avec Jésus, dans la foi. Je peux avoir des hypothèses de recherche, je suis très heureux qu'il y en ait, mais ce n'est pas cela qui me fait vivre! Les hypothèses, c'est généralement intelligent, et c'est toujours intéressant puisque cela fait voir davantage la réalité. Les hypothèses de recherche, c'est un peu comme

des caricatures : cela permet de voir que la réalité est beaucoup plus grande que tout cela ! De fait, la Tradition montre bien que l'Évangile dit « de saint Jean » est de saint Jean. L'Église le dit. Le jour où l'Église dira que l'Évangile de saint Jean n'est pas de saint Jean, très bien, je m'inclinerai ; mais je ne crois pas qu'elle le dira.

– Et qu'est-ce qui vous ferait penser, vous, qu'il est probablement de saint Jean ?

– Ce que j'ai dit tout à l'heure de saint Jean montre qu'il était lié à Jésus d'une manière très intime ; qu'il y avait un disciple qui s'appelait Jean et qui était très aimé de Jésus. Ce disciple – et cela se comprend – n'avait sûrement aucune envie d'écrire un Évangile. Quand on aime beaucoup quelqu'un, a-t-on envie d'écrire sur lui ? Non ; on peut parler de lui, parce que la parole est très souple, mais on ne peut pas écrire. Je me souviens toujours de ce que le Père Finet me disait : « Jamais je n'écrirai sur Marthe ! » Encore une fois, je comprends cela très bien : quand on aime trop quelqu'un, on ne peut pas écrire, parce que l'écriture reste toujours fragmentaire.

Mais Jean a eu à la fin de sa vie, à Patmos, la grande révélation dite « Apocalypse ». L'Esprit Saint l'attendait là. Et je crois que quand on reçoit une révélation comme celle de l'Apocalypse, on est suffisamment secoué... C'est après cette révélation que Jean s'est mis à écrire tous les secrets qu'il portait dans son cœur, parce que l'Apocalypse les lui avait donnés d'une nouvelle manière. Il pouvait alors donner son testament d'amour, l'Évangile, qui nous montre son regard sur Jésus.

Entre l'Évangile de saint Jean et l'Apocalypse, il y a une très grande unité ; du point de vue théologique, il y a même une unité extraordinaire : tout ce que saint Jean dit dans l'Évangile est présent dans l'Apocalypse, sous un autre mode. Pour moi, cela montre l'unité des deux. Et entre les deux, il y a la première Épître. Il y a donc, entre ces trois œuvres johanniques, une unité qui me semble

étonnante. Et ce disciple de Jésus a été disciple de Jean-Baptiste, comme on le disait tout à l'heure. Il est donc lié à ce qui était immédiatement avant le Christ et à ce qui vient après. Témoin de toute la vie de Jésus, il a aussi été témoin des premiers pas de l'Église, de l'Église d'Asie Mineure, des sept Églises qui sont ses Églises. Je ne vois pas comment on pourrait en découvrir un autre qui serait comme une doublure de Jean. N'est-il donc pas beaucoup plus simple de dire que l'auteur du quatrième Évangile est le disciple du Christ? Aucun argument sérieux ne montre que ce n'est pas Jean, le disciple du Christ. Cela me fait penser à cette thèse où quelqu'un soutient que l'auteur des livres d'Aristote n'est pas Aristote, que c'est un autre, mais tout à fait semblable à Aristote! C'est vraiment prendre plaisir à trouver des doublures pour dire que ce qui a été traditionnellement reçu n'est pas vrai, et émettre des hypothèses compliquées pour le plaisir de miner les certitudes simples. En fait, quand on regarde les arguments de ces gens-là, on voit qu'ils ne signifient rien du tout.

Cela dit, j'ai mon explication, mon exégèse. Elle est très particulière, je l'avoue, et je n'oserais pas la soutenir devant des exégètes scientifiques. Elle repose sur la fréquentation de saint Jean. C'est comme pour Aristote (très différemment) et pour saint Thomas : il faut vivre avec ces gens, les aimer, pour les découvrir. Saint Jean, pour moi (je le disais tout à l'heure), c'est un ami et c'est un père. Je crois que saint Jean n'avait aucune envie d'écrire sur Jésus. Quand il a rencontré Luc, il a dû être enchanté : c'était l'homme providentiel! Luc écrivait parfaitement le grec, il était intelligent et fin. Ils devaient s'entendre parfaitement, Luc et Jean! Mais en même temps c'était la rencontre de celui qui vivait mystiquement une réalité que l'autre vivait intellectuellement. C'est très beau, du reste, comme complémentarité. Je crois donc que Jean a communiqué à Luc tout ce qu'il pouvait communiquer. Si Marie était encore présente, Jean a été là pour assister à cette rencontre entre Marie et Luc; et si Marie n'était

plus de cette terre, Jean a communiqué à Luc tout ce qu'il pouvait communiquer, tout ce que Marie lui avait dit. Mais il y avait des secrets que Jean a gardés pour lui. Il y a des choses qu'on ne peut pas transmettre par un intermédiaire, et qu'on garde [43].

Et voilà que Jean, à la fin de sa vie, a eu à Patmos ce choc terrible : il a vu la détresse de l'Église, il a vu comment le mystère de Marie se prolongeait dans l'Église, il a vu toutes les luttes que l'Église devrait porter. Alors, à ce moment-là, pour cette Église des derniers temps (puisqu'on est toujours dans les derniers temps, l'Épître aux Hébreux le dit [44]), il a écrit son Évangile, c'est-à-dire il a écrit les secrets qu'il portait encore dans son cœur, parce que l'Apocalypse lui permettait de les dire. Ce que Marie lui avait dit dans l'intimité était un secret, et Marie ne lui a sûrement pas dit : « Tu devras un jour écrire cela. » Non; elle lui aurait plutôt dit : « Je te le communique à toi, parce que tu es mon fils bien-aimé. » Et quand une mère dit cela, on n'a pas envie de le répéter. Mais quand l'Esprit Saint vous secoue d'une manière telle qu'il vous montre que tout ce qui a été dit dans le secret du cœur est à révéler à toute l'Église, à ce moment-là on comprend qu'on doit dire les secrets qu'on porte. « Rien n'est voilé qui ne sera dévoilé, et rien n'est secret qui ne sera connu [45]. » Je crois que c'est ce qui s'est passé pour Jean.

– *Pouvez-vous nous donner un exemple?*

– En voici un particulièrement significatif. En ce qui me concerne, je suis persuadé que le *Logos* (le Verbe) dont parle le Prologue de l'Évangile est un très grand secret que Marie a communiqué à Jean. N'est-ce pas la contemplation de Marie à la Croix? Marie, à la Croix, a eu la révélation du « Verbe fait chair [46] ». L'ange, à

43. Voir ci dessous, p. 488, note 9.
44. He 1, 2.
45. Lc 12, 3; Mt 10, 26.
46. Jn 1, 14.

l'Annonciation, lui révèle qu'elle sera la Mère du Fils de Dieu. Et à la Croix, elle découvre le mystère du Fils qui est le *Logos*, le Verbe, la Sagesse. Il me semble impossible que Jean n'ait pas demandé à Marie, après la Résurrection, ce qu'elle avait vécu à la Croix. Si j'avais été à la place de Jean, je le lui aurais demandé! Marie était debout au pied de la Croix... Cela devait être fou, de voir le visage de Marie tourné vers Jésus! Il est impossible que cela ne se soit pas inscrit dans le cœur de Jean. Et il est impossible que Jean, étant donné son amour pour Jésus et son amour pour Marie, n'ait pas demandé à Marie ce qu'elle avait vécu. Marie, alors, a dû lui dire qu'à la Croix elle avait compris que tout était repris, que c'était une nouvelle création, une re-création de tout par le *Logos*, le Verbe qui était devenu chair. Mais c'était un secret, qu'il n'a pu communiquer qu'après la révélation de Patmos.

Dans l'Apocalypse, en effet, Jean découvre le cheval blanc en pleine lutte, la victoire du cheval blanc. Et sur ce cheval blanc, « quelqu'un », qui porte inscrit sur la cuisse un nom qu'il est seul à connaître : « le Verbe de Dieu. [47] » Il y a donc cette révélation – ce n'est plus secret – de Jésus victorieux à la Croix, qui monte le cheval blanc, dont le manteau est trempé dans le sang et dont le nom est : « Le Verbe de Dieu. » Je trouve cela extraordinaire. Ne peut-on pas dire que l'origine du Prologue, c'est le secret que Marie communique à Jean, et qu'il y a ensuite cette confirmation, ou plus exactement cette projection prodigieuse que Jean voit dans l'Apocalypse : la victoire du cheval blanc?

Un jour, prêchant au Foyer de charité de Châteauneuf-de-Galaure, j'ai demandé à Marthe : « Marthe, ne croyez-vous pas que le Prologue de saint Jean, c'est la contemplation de Marie à la Croix, ce qui lui a permis de rester debout au pied de la Croix – *Stabat Mater*? » Et j'ai expliqué un peu. Alors Marthe m'a répondu avec sa petite voix : « Mais c'est bien évident, Père! » Ce qui était merveilleux, avec elle, c'est que quand on lui disait ces

47. Ap 19, 11-16.

choses-là, on en voyait l'évidence. Le pauvre théologien cherche... mais pour elle c'était l'évidence, il n'y avait pas de problème, aucun problème.

J'ose donc dire que tous les grands passages de l'Apocalypse, pour moi, ce sont les secrets reçus de Marie qui sont mis en pleine lumière. Du reste, si on est attentif, c'est dit au début de l'Apocalypse : « Révélation de Jésus-Christ. Dieu la lui donna pour montrer à ses serviteurs ce qui doit arriver bientôt. Il envoya son Ange pour la faire connaître à Jean son serviteur, lequel a attesté la parole de Dieu et le témoignage de Jésus-Christ : toutes ses visions. Heureux le lecteur et les auditeurs de ces paroles prophétiques [48]... » « Il envoya son Ange » : n'est-ce pas la Reine des anges qui est envoyée? N'est-ce pas Marie, Reine des prophètes? Ainsi toute l'Apocalypse serait transmise par Marie. Cela me semble être le rôle propre de Marie, éducatrice de l'apôtre dans son rôle d' « apôtre des derniers temps », comme dit saint Louis-Marie Grignion de Montfort. La Reine des apôtres, la Reine des prophètes, est médiatrice...

Ainsi, après l'Apocalypse, Jean comprend qu'il doit nous donner ce « petit livre » dont il est parlé dans l'Apocalypse [49], ce petit livre qu'on ne peut comprendre qu'en le mangeant, c'est-à-dire qu'on ne peut comprendre que par l'amour. L'Évangile de Jean n'est-il pas ce petit livre, un Évangile d'amour? C'est comme cela que, personnellement, je le comprends.

– Avant de parler de l'Évangile, pourriez-vous dire quelques mots sur l'Apocalypse? C'est un livre étonnant, mais assez hermétique tant il est riche sur le plan symbolique.

– L'Apocalypse, pour moi, est un livre merveilleux, qui s'explique par lui-même et d'une façon étonnante, car c'est peut-être (à mon sens, en tout cas) le plus grand des

48. Ap 1, 1-3.
49. Ap 10, 2; 8-10.

livres. L'Évangile de Jean est beaucoup plus intime : ce sont les secrets. L'Apocalypse, ce ne sont pas les secrets, c'est la théologie de l'économie divine, c'est Jésus présent dans l'Église par son Esprit, et qui la gouverne, et qui nous montre comment cette Église chemine à travers bien des luttes. On pourrait donc dire que l'Apocalypse, qui était vraie au moment où Jean l'a reçue, qui était vraie au Moyen Âge quand saint Thomas l'a commentée, qui était vraie aux XVI^e^ et XVII^e^ siècles, est encore vraie maintenant, et même de plus en plus vraie. De sorte qu'on aurait le droit de dire que l'Apocalypse est écrite pour nous, enfants de la fin du XX^e^ siècle. De fait c'est pour nous, d'une façon très particulière, qu'elle est écrite, parce que nous vivons des luttes d'une intensité telle que si l'Apocalypse n'est pas là pour nous éclairer, nous n'y comprenons rien du tout; mais elle nous est donnée, précisément, pour nous éclairer sur ces grandes luttes que nous vivons.

L'Apocalypse est donc une lumière d'éternité sur le temps. Cette lumière d'éternité est vraie à tous les moments de l'Église, mais plus on s'approche du terme, plus elle est présente. De sorte qu'il ne faut pas lire l'Apocalypse d'une façon historique : c'est une *révélation.* Ce mot même (par lequel commence le livre) nous montre bien que c'est une lumière d'éternité sur ce que nous vivons.

– *Vous avez beaucoup lu l'Apocalypse?*

– Oui, je la lis depuis très longtemps. Quand j'étais au noviciat, c'était l'Apocalypse qui me permettait de dépasser les moments de cafard. Pendant le noviciat, en effet, on a toujours des moments un peu difficiles, un peu rudes, surtout quand on fait son noviciat jeune... On est très seul. Alors je me plongeais dans l'Apocalypse, et cela me donnait une force étonnante. Je n'y comprenais rien, mais cela me donnait une force étonnante. C'est un « vin capiteux [50] », c'est ce qu'il y a de plus fort dans toute la Révé-

50. Ct 7, 10.

lation! Et c'est pour nous fortifier dans notre espérance. Les trois grands écrits johanniques sont les trois livres qui doivent éclairer d'une manière ultime toute notre vie théologale : l'Évangile nous éclaire sur la foi contemplative; l'Apocalypse, sur l'espérance; et la première Épître, sur la charité. Et notre espérance, lorsqu'elle est très secouée comme c'est le cas maintenant, a besoin d'une nourriture très forte.

– *Que nous apporte donc l'Apocalypse?*

– Elle nous apporte une vision de Jésus dans la gloire. C'est la seule que nous ayons; et cela a dû frapper Jean d'une façon étonnante. Pensons à la dernière fois où il a vu Jésus, sur la Croix. Ensuite il y a eu les apparitions, et Jésus a dû regarder Jean le soir de Pâques; il est impossible qu'il ne l'ait pas regardé, que le regard du Christ n'ait pas croisé le regard de Jean (Jésus a dû les regarder tous, mais chacun en particulier). Mais ensuite, plus rien! Jean a vécu dans la foi; et il attendait le retour du Christ, il ne faut pas l'oublier! Jésus avait promis qu'il reviendrait et il avait dit : « Cette génération ne passera pas avant que tout cela ne soit arrivé [51]. » Si on prend matériellement cette parole, qu'en est-il? Jean est le dernier de la génération... C'est terrible, d'être le dernier d'une génération, le dernier des Apôtres! Tous les autres sont morts, il ne reste que Jean. C'est quelque chose, cela! Donc Jésus doit revenir?

Pensons aussi à ce que Jean a dû vivre quand il a vu que Pierre mourait, et qu'il avait un successeur. Jean n'avait aucune envie d'être successeur de Pierre, c'est évident! Mais tout de même, il n'a pas pu lui être indifférent que le successeur de Pierre ne soit pas un des Apôtres. Et quand Jean a vu qu'il fallait des successeurs pour gouverner les Églises qu'il avait fondées... Ce problème de la succession, pour nous, semble très simple : on a vu beaucoup d'évêques mourir, et d'autres leur succéder; on a vu des

51. Mt 24, 34; Mc 13, 28; Lc 21, 33.

papes mourir, et d'autres les remplacer, cela ne nous trouble pas trop. Mais au début, quand cette génération des Douze s'est éteinte, et Jean le dernier...

Quand on a des petites angoisses apostoliques, on se dit que Jean a dû en avoir une fameuse en voyant ces Églises plus ou moins ferventes, et en constatant qu'il vieillissait et que le Christ ne revenait pas. Alors, l'Apocalypse n'est-elle pas en premier lieu pour Jean? Pour qu'il comprenne cette parole de Jésus : « Cette génération ne passera pas avant mon retour? » Il ne s'agit pas de la génération matérielle des Apôtres, il s'agit de la génération selon le regard de Dieu, c'est-à-dire la succession apostolique. La succession apostolique demeurera jusqu'au retour du Christ, Jean l'a compris. C'est grand, de comprendre cela! De comprendre que le retour du Christ se fera au terme de cette succession apostolique, et que l'Église doit vivre la même mission que le Christ, et connaître des luttes semblables à celles de Jésus. Ce n'est donc pas le triomphe de la victoire : cela se terminera par la Croix, avec tout ce que cela implique.

L'Apocalypse est donc pour l'espérance de Jean, pour son espérance eschatologique, pour qu'à travers des luttes ultimes il ait ce regard sur la gloire. La première vision de l'Apocalypse, en effet, est bien celle de Jésus dans la gloire. C'est la gloire de Jésus prêtre, et Grand Prêtre, c'est la glorification du sacerdoce du Christ. C'est le passage de Jésus victime d'amour à Jésus dans la gloire. À la Croix, Jésus est bien victime d'amour; et au terme de la Résurrection, il y a cette présence de Jésus dans la gloire.

Et dans cette lumière de Jésus glorifié nous sont montrées les sept Églises de Jean [52], les sept Églises que Jean a dû fonder. Je crois en effet que ce sont les sept Églises de Jean. N'étant pas le successeur de Pierre, Jean ne peut pas écrire pour l'Église universelle; mais il peut écrire pour ses Églises, et ce qu'il écrit à ses Églises est vrai pour l'Église universelle.

Voyez ce caractère toujours très singulier, très person-

52. Ap 1, 4.

nel, de Jean. Pierre, c'est l'Église universelle; il quitte la Palestine, l'Asie Mineure, et va à Rome. Jean est resté dans un contexte beaucoup plus proche de l'Évangile, mais c'est tout de même l'Asie Mineure, et ce sont les sept Églises; et il a vu que ces sept Églises, oui, c'était beau, mais en même temps assez tragique! La correction des sept Églises nous montre le regard de l'apôtre, bon pasteur, responsable de ses Églises en face de Dieu : il les porte, il exprime tout l'amour du Christ pour elles, mais il montre en même temps combien les luttes sont fortes. C'est très beau, cette correction des sept Églises...

Après cette vision première qu'on oublie souvent et qui pourtant est très importante parce qu'elle montre le souci apostolique de Jean (je suis très frappé de cela : Jean nous enseigne ce qu'est un apôtre, il nous montre ce qu'est un apôtre ami du Christ), nous entrons dans le regard du Christ qui « vient bientôt [53] », dans ce qu'on appelle proprement l'Apocalypse.

Il y a d'abord le grand mystère des sceaux que seul l'Agneau égorgé peut enlever [54] et qui sont les décrets de Dieu. Je crois que c'est le mystère de la prédestination, puisque ce sont les volontés de Dieu sur l'Église et sur chacun d'entre nous. Et on montre que cette prédestination, le Père la réalise à travers le cœur blessé de l'Agneau, puisque seul l'Agneau peut enlever les sceaux.

– *Qu'est-ce que la prédestination?*

– C'est le regard de Dieu sur chacun de nous, sur vous, sur moi. Nous sommes prédestinés, mais cela ne supprime absolument pas notre liberté. On montre justement, dans ces sept sceaux, comme les sept dimensions profondes du regard de Dieu, et cela toujours à travers le regard du Christ. C'est directement Jésus qui nous révèle les sceaux, c'est l'Agneau « comme égorgé [55] ». C'est donc à travers la

53. Ap 22, 20.
54. Ap 5.
55. Ap 5, 6.

blessure du cœur de Jésus que nous rejoignons le regard du Père sur nous. Et à travers ces sept sceaux, nous découvrons tout le mystère des luttes. Premier sceau : le cheval blanc. On est sauvé, mais on doit lutter avec Jésus, on doit lutter parce que la lutte ne s'arrête pas à la Croix, la lutte continue à travers l'Église. Ce que je disais tout à l'heure à propos du mystère de l'Agonie et de Marie [56] (donc de l'Église) trouve sa confirmation dans l'Apocalypse.

Après le symbolisme des sceaux, il y a le symbolisme des trompettes. Les trompettes, c'est ce qu'ordinairement on regarde le plus dans l'Apocalypse. C'est beaucoup plus difficile à comprendre, puisque c'est l'exécution. On voit ces trompettes successives, c'est-à-dire la manière dont chacun d'entre nous est pris dans les différentes luttes. Et dans le mystère des trompettes on ne peut plus discerner ce qui vient de Dieu et ce qui vient du démon. Cela, c'est très important : si je sors d'ici et qu'une tuile me tombe sur la tête, je dis : c'est providentiel. Qu'est-ce que cela veut dire? Est-ce une volonté de Dieu? Ou est-ce une permission de Dieu? Cette tuile qui me tombe sur la tête et qui me fait mal, qui me blesse, est-ce le démon qui m'en veut? Ou est-ce tout simplement Jésus qui veut que je m'arrête pendant un certain temps, pour être ermite à l'hôpital? Je n'en sais rien. Toutes les interprétations pieuses sont possibles; mais le mystère des trompettes me montre que je ne dois pas chercher, que je dois simplement accepter.

Ensuite vient le chapitre 12, qui est le chapitre clef de l'Apocalypse. C'est le mystère des signes. Contrairement à ce que disent ordinairement les exégètes, il n'y a pas sept signes, mais trois signes. Et c'est très beau qu'il y en ait trois [57]. Il y a un « signe grandiose » au début du chapitre 12, un signe grandiose dans le ciel : la Femme revêtue du soleil, avec les douze étoiles autour de la tête et la lune sous les pieds. Et face à la Femme qui est sur le point

56. Ci-dessus, p. 281. Voir aussi p. 488.
57. Cf. Ap 12, 1.3; 15, 1.

d'enfanter, qui est dans les douleurs de l'enfantement, il y a le Dragon.

Alors, les signes, qu'est-ce que cela veut dire? Les signes, c'est la clef de l'intelligibilité des luttes. On veut nous faire comprendre ce que représentent ces luttes. Il nous est dit au début de la Genèse que Dieu « met une inimitié » entre la femme et le serpent [58]. La femme c'est premièrement Marie, puis c'est l'Église, c'est chacun d'entre nous, la petite créature dans sa fragilité, celle qui est dépositaire du secret, celle qui est gardienne de la fécondité, secret ultime de l'amour (un amour n'est parfaitement lui-même que quand il est fécond). Le Dragon, c'est le « Serpent antique [59] », c'est le « Satan [60] ». Et on nous montre cette lutte implacable entre eux. Le démon poursuit la femme au désert, dès qu'elle a mis au monde son fils qui, lui, rejoint immédiatement le ciel. Car le démon ne peut rien sur Jésus. Jésus ne peut pas pécher, il est Fils de Dieu, tandis que Marie est une petite créature; et le démon sait qu'elle est une petite créature, qu'elle n'est pas Dieu. Le démon sait qu'elle est aimée de Dieu, mais qu'elle est vulnérable, et qu'elle peut pécher (de fait elle n'a pas péché, mais elle *pouvait* pécher). C'est pour cela qu'il la poursuit jusqu'au désert. Mais là, au désert, il ne peut rien.

Le désert, symboliquement, c'est l'adoration. Quand on adore Dieu, on échappe au démon, le démon ne peut plus rien sur nous (n'oublions jamais cela). C'est ce que montre l'Apocalypse : elle nous montre qu'en face du démon nous avons une arme extraordinairement forte grâce à laquelle nous échappons complètement à sa poursuite : c'est l'adoration. Le démon connaît notre psychologie. Pour Marie, c'est différent : il ne connaît rien en elle parce qu'elle est immaculée. Et on voit très bien la fureur qu'il a contre elle, parce qu'il ne la connaît pas et que, de ce fait, elle lui

58. Gn 3, 15.
59. Ap 12, 9; 20, 2.
60. *Ibid.* Le mot hébreu « Satan » (« diable » dans la Septante) désigne l'Accusateur (Ap 12, 10), que saint Paul (2 Thess 2, 4) et saint Pierre (1 Pe 5, 8) appellent l'« Adversaire ».

échappe. Dans son orgueil, le démon ne supporte pas qu'une petite créature, une petite descendante d'Adam et Ève, puisse lui échapper. Marie fuit au désert, la femme fuit au désert, avec les deux grandes ailes de l'aigle qui symbolisent le mystère de la foi et de l'espérance, et là un lieu lui est préparé, dans l'adoration et la contemplation. Par l'adoration et la contemplation Marie échappe complètement au démon. Alors, voyant que Marie lui échappe, le démon va poursuivre sa descendance, tous ceux qui sont de la race de la femme.

Les chapitres 12 et 13 nous font découvrir la grande stratégie du démon, avec, au chapitre 13, la Bête de la terre et la Bête de la mer : le démon fait alliance avec l'homme pour le poursuivre et pour être plus efficace dans sa lutte. Quel est l'enjeu de la guerre? C'est que le démon ne peut pas supporter le mystère de Marie et donc, fondamentalement, la création de l'homme et de la femme. Il a une haine contre l'homme et la femme, qui sont les chefs-d'œuvre de Dieu, et il veut par tous les moyens les détourner de leur finalité. C'est cela, je crois, que l'Apocalypse nous apprend avant tout. Après cela, on voit la manière dont tout va se passer au terme : le jugement de Dieu...

– Une question, d'abord, sur la Bête de la mer et celle de la terre : que peut signifier cette alliance entre le démon et les hommes?

– Cette alliance du démon et des hommes montre comment le démon singe toujours le mystère de l'Incarnation. Le Père a voulu sauver les hommes par le mystère de l'Incarnation, et le démon est furieux de cela; c'est pourquoi il veut faire tomber l'homme en se servant de l'homme. Il *veut* se servir de l'homme. La Bête de la mer représente, je crois, la corruption de l'intelligence. La Bête de la mer a sept têtes portant des noms de blasphèmes contre Dieu [61]. Autrement dit, le démon se sert de l'homme pour nier l'existence de Dieu. Pour nous, la Bête

61. Ap 13, 1.

de la mer, ce sont les idéologies athées; autrefois, cela pouvait être toutes les erreurs qui se répandaient. Le démon s'est toujours servi de l'homme pour mentir, et pour séduire par le mensonge. Et le dernier mensonge, le plus fort, c'est de séduire les hommes en prétendant qu'ils vont pouvoir se sauver par eux-mêmes (ce que font les idéologies athées).

Au début du chapitre 13 nous voyons une caricature étonnante de la blessure du cœur, dans une des têtes de la Bête qui a été blessée à mort mais dont la plaie mortelle va guérir [62]. Le Bête va pouvoir, en quelque sorte, se ressusciter elle-même. Cela reste symbolique, et parce que c'est symbolique ce n'est pas facile à expliquer. Mais c'est tout de même une sorte d'imitation prodigieuse du mystère de la blessure du cœur. Chez le Christ, c'est le cœur qui est blessé. Là, ce n'est pas le cœur parce que la Bête n'a pas de cœur, elle n'a que des têtes : il n'y a que la tête et le pouvoir; le cœur disparaît, puisque le démon n'aime plus, ne sait plus ce qu'est l'amour.

Il y a alors une inversion : l'intelligence est au service de la puissance. La Bête de la mer montre une intelligence qui reste très éveillée, d'autant plus éveillée qu'elle est blessée et qu'elle se guérit elle-même – une intelligence dans son immanence parfaite, qui, blessée, ressuscite. N'y a-t-il pas là un symbolisme étonnant de la dialectique? Et tout cela est au service d'un pouvoir. La Bête de la mer et la Bête de la terre signifient l'alliance de l'intelligence – de l'intelligence pervertie – avec la puissance.

– La puissance, cela peut être la maîtrise technique, la domination de la matière?

– Oui, la domination de la terre par l'argent. En fait ces deux aspects vont s'allier, puisque la Bête de la terre est au service de la Bête de la mer; elle est là pour faire des prodiges étonnants, parce qu'elle a reçu de la Bête de la mer le pouvoir de réaliser ces prodiges pour séduire les

62. Ap 13, 3.

hommes. On voit là comment le démon, par le point de vue de la puissance et de l'intelligence pervertie, intimide. Cette perversion de l'intelligence (qui n'est plus ordonnée à l'amour) et cette capacité de terrifier les gens par la puissance, n'est-ce pas ce qu'on voit aujourd'hui? Si on regarde attentivement, on voit qu'on est bien sous le règne de la Bête de la terre et de la Bête de la mer. Et tout cela pour faire que l'homme perde le sens de sa destinée, de sa finalité.

L'œuvre de la Bête de la terre et de la Bête de la mer, c'est la Babylone; la suite de l'Apocalypse montre la grandeur de la Babylone et comment Dieu, dans son jugement, démasque ce qu'elle est.

– *La Babylone, c'est quoi?*

– C'est la cité terrestre sans Dieu, et c'est la cité de la prostitution – mais prostitution au sens d'idolâtrie, où l'homme ne sait plus ce que c'est qu'adorer Dieu; c'est l'homme sans Dieu, qui ne cherche que la puissance. Il y a dans l'Apocalypse des passages étonnants sur la grandeur de la Babylone, où on montre comment tous ceux qui sont liés à la Babylone se mettent à pleurer devant sa chute [63]. Je vous en cite un : « Alors l'un des sept anges aux sept coupes s'en vint me dire : " Viens, que je te montre le jugement de la Prostituée fameuse, assise au bord des grandes eaux; c'est avec elle qu'ont forniqué les rois de la terre, et les habitants de la terre se sont saoulés du vin de sa prostitution. " Il me transporta au désert, en esprit. Et je vis une femme [l'antithèse de Marie], assise sur une Bête écarlate couverte de titres blasphématoires et portant sept têtes et dix cornes [les têtes, c'est l'intelligence pervertie, et les cornes, c'est le pouvoir]. La femme, vêtue de pourpre et d'écarlate, étincelait d'or, de pierres précieuses et de perles. Elle tenait à la main une coupe en or, remplie d'abominations et des souillures de sa prostitution [il faut toujours prendre " prostitution " au sens biblique,

63. Ap 18, 9 sq.

c'est-à-dire idolâtrie]. Sur son front, un nom était inscrit – un mystère! – " Babylone la grande, la mère des prostituées et des abominations de la terre. " Et sous mes yeux, la femme se saoulait du sang des saints et du sang des martyrs de Jésus. À sa vue, je fus bien stupéfait; mais l'Ange me dit : " Pourquoi t'étonner? je vais te dire, moi, le mystère de la femme et de la Bête qui la porte, aux sept têtes et aux dix cornes. Cette Bête-là, elle était et elle n'est plus. Elle va remonter de l'abîme, mais pour s'en aller à sa perte; et les habitants de la terre, dont le nom ne fut pas inscrit dès l'origine du monde dans le livre de vie, s'émerveilleront au spectacle de la Bête, de ce qu'elle était, n'est plus, et reparaîtra. C'est ici qu'il faut un esprit doué de finesse! Les sept têtes, ce sont sept collines sur lesquelles la femme est assise [64]... " » La colline signifie toujours l'orgueil et la vanité, donc, ici, toute l'enflure imaginative au service de la Bête.

L'Apocalypse nous montre ensuite le jugement de la Babylone. C'est le sens du jugement dernier, qui n'est pas du tout ce que nous pensons. Nous, nous croyons que Dieu condamne; mais ce n'est pas cela du tout. Le jugement dernier, c'est Dieu qui nous met devant la réalité : on nous montre comment les hommes ont été trompés, ont été séduits, et on nous montre la vérité qui va libérer l'homme de cette emprise terrible du démon, de cette séduction du mensonge, pour qu'enfin il puisse voir la Jérusalem céleste.

L'Apocalypse nous décrit donc les grandes luttes dans lesquelles nous nous trouvons : l'action toujours présente du démon, sa stratégie, sa tactique, et comment Dieu, à travers tout, est victorieux dans le Christ. Et la grande victoire du Christ, c'est le cheval blanc (ce que je disais tout à l'heure) qui est à la tête des armées de Dieu.

À la fin de l'Apocalypse, il y a le dernier combat, celui de Gog et Magog, deux contraires qui sont semblables. Le combat économique est un combat d'apparence neutre, mais en réalité c'est ce combat qui fait que l'homme se

64. Ap 17, 1-9.

détruit lui-même. Mais Dieu ne permettra pas que l'homme se détruise lui-même; au moment où tout sera prêt pour que l'homme se détruise lui-même, le Fils de l'homme reviendra dans sa gloire. C'est cela qui nous est montré.

– *Qu'est-ce que le retour du Christ? Faut-il l'imaginer de manière matérielle, ou de manière symbolique?*

– On ne peut l'imaginer d'aucune manière. Il faut y croire, d'une façon tout intérieure. Le Christ dans sa gloire, nous ne pouvons le « voir » que de l'intérieur, dans la foi. Pour nos yeux, c'est impossible.

– *C'est la fin du monde?*

– Oui, c'est la fin du monde, la fin des temps, le terme de tout. La fin des temps et la fin du monde, c'est le retour de Jésus, et le Christ qui se manifestera à tous. L'arc-en-ciel qui est autour du trône [65] en est le signe, et tout le monde le voit. Le Christ dans sa gloire se manifestera à tout le monde, dans une vision intérieure. Il est évident que ce ne peut être que dans une vision intérieure, mais tellement puissante que nous serons tous saisis par cela. À ce moment-là Jésus lui-même nous prendra – si nous sommes encore vivants sur la terre lors de son retour – pour nous glorifier.

L'Apocalypse montre la grande victoire de la Croix à travers toutes ces luttes, et montre que cette victoire de la Croix est toujours présente, mais que le démon essaie, comme à la Croix, d'être victorieux. Le démon, à la Croix, pense être victorieux et il crie victoire puisque, de fait, Jésus sur la Croix est son prisonnier et ne peut plus bouger. Et on a vraiment, en lisant l'Apocalypse, l'impression que le démon veut dominer les hommes. Sa grande victoire, c'est de faire que le chef-d'œuvre de Dieu dise : « Dieu n'existe pas. » Le démon veut en remontrer à Dieu :

65. Ap 4, 3.

« Voyez votre chef-d'œuvre! Voilà ce qu'il fait : il vous renie, il vous rejette! » – c'est la jalousie du démon à l'égard des petits derniers.

– Il semble que l'Apocalypse éclaire les onze premiers chapitres de la Genèse et vice versa?

– Tout à fait : les deux se tiennent, le commencement et la fin. Il est bien montré dans l'Apocalypse que l'alpha et l'oméga se tiennent [66]. C'est donc une grande théologie de l'Église, et de l'Église responsable du monde entier, Jésus étant tête non seulement de l'Église, mais de tous les hommes. Le combat prend dans l'Église une force unique, mais c'est le même combat pour toute l'humanité; et Jésus est là, présent dans ce combat. C'est le combat de la lumière et des ténèbres, tel que saint Jean le montre.

Jean, vivant cela, va ensuite nous montrer le grand mystère du Christ victorieux. C'est pour cela que je crois que c'est à cause de l'Apocalypse que Jean a écrit l'Évangile.

– Avant de revenir à l'Évangile, pourriez-vous développer un peu plus le regard que vous avez, en tant que théologien et contemplatif, sur les luttes que vit l'humanité d'aujourd'hui?

– Ce qui me frappe le plus, c'est la correspondance étonnante qu'il y a entre ce que notre intelligence (pauvre, mais cherchant la vérité) découvre dans le monde d'aujourd'hui, surtout à travers les idéologies athées et les grandes attaques actuelles, et ce que saint Jean lui-même nous montre. Je veux dire que dans cette lumière de saint Jean, nous voyons que les attaques ultimes dont parle l'Apocalypse, nous les vivons actuellement (Paul VI parlait de « tremblements apocalyptiques »).

Saint Jean, dans l'Apocalypse, montre que l'attaque la plus pernicieuse du démon est dirigée contre la Femme (Marie et l'Église), et porte sur le mystère de la fécondité.

66. Cf. Ap 1, 8; 22, 13.

Et c'est compréhensible puisque, si Dieu a voulu créer son chef-d'œuvre ultime dans l'homme et la femme, c'est pour pouvoir communiquer à l'homme et à la femme ce grand mystère de la fécondité : que l'homme et la femme, petites créatures de Dieu, puissent devenir eux-mêmes source de vie – les anges ne le peuvent pas. C'est cela qui irrite le plus le démon. L'alliance fondamentale de l'homme avec Dieu, c'est bien la procréation. C'est l'alliance la plus radicale et la plus foncière, et c'est contre elle que porte l'attaque la plus pernicieuse et la plus forte dans le monde d'aujourd'hui. Le démon – le Dragon, le Satan, le Serpent antique – ne peut pas accepter cette fécondité. C'est pour cela qu'il y a une inimitié entre la Femme et le Serpent, parce qu'il ne peut pas accepter ce mystère de fécondité, à commencer par la fécondité au niveau biologique. On connaît toutes les attaques d'aujourd'hui visant à détruire la famille. La famille était gardienne de la fécondité; on ne veut plus qu'elle le soit, et on veut que l'homme domine la fécondité, qu'il puisse la maîtriser comme il le veut. Il y a là une attaque très perfide, parce que les recherches que l'on fait ne sont plus pour le bien de l'homme et de la femme, pour qu'ils s'aiment plus et pour que le fruit de leur fécondité soit parfait.

Un amour n'est parfaitement lui-même que quand il est fécond, et la fécondité est liée à l'amour. Mais le démon voudrait nous faire croire que l'efficacité est plus importante que la fécondité. L'efficacité, c'est le résultat, tandis que l'amour transmet l'amour. La fécondité liée à l'amour, c'est une question de finalité; tandis que dans l'efficacité, on cherche un résultat. Aujourd'hui, on ne veut plus regarder l'amour dans ce qu'il a d'ultime : sa fécondité. On veut tout ramener à l'efficacité, parce que l'homme *domine* l'efficacité, tandis que dans le domaine de la fécondité, donc de l'amour, il est obligé de reconnaître qu'il est en face de la *gratuité.* C'est quelque chose qui le dépasse, mais dont il peut vivre s'il en accepte la gratuité.

Il y a une autre attaque très pernicieuse, qui vise une

autre alliance. En effet, il y a deux alliances naturelles de l'homme avec Dieu – je dis bien : deux alliances naturelles, que le philosophe doit donc pouvoir découvrir s'il va jusqu'au bout de sa recherche philosophique, c'est-à-dire s'il considère que sa philosophie implique une sagesse. Cette autre alliance, c'est l'alliance de l'intelligence avec Dieu. Notre intelligence a quelque chose de sacré puisqu'elle est capable d'atteindre Dieu (le sacré est ce qui peut être immédiatement relié à Dieu, à la différence du profane qui est relation de l'homme avec l'homme). L'autre aspect, donc, par où l'homme est relié directement à Dieu, c'est son intelligence « capable de Dieu » (*capax Dei*), comme dit saint Thomas, capable d'atteindre Dieu, de découvrir sa présence, de découvrir celui qui est le Créateur. Et, découvrant son Créateur, l'homme a alors (selon l'Écriture) un double geste : comme Moïse il se déchausse [67] pour se mettre dans la pauvreté, et comme les vieillards de l'Apocalypse il jette sa couronne, également pour reconnaître sa pauvreté et pour adorer [68].

Aujourd'hui, l'attaque magistrale consiste à pervertir l'intelligence en la ramenant à la raison, à la logique, pour faire croire aux hommes que l'exercice de l'intelligence en ce qu'elle a de propre consiste uniquement en recherches mathématiques ou scientifiques, et que la philosophie doit être abandonnée. Ce qu'Auguste Comte disait sans ménagements au siècle dernier, on le dit aujourd'hui d'une façon plus polie, mais c'est la même chose : la philosophie première, dite « métaphysique », c'est pour les enfants; on ne doit plus chercher le *pourquoi*, donc la finalité, mais uniquement le *comment*. C'est la seule chose qui soit utile, c'est la seule chose qu'on doive regarder; tout se ramène à cette connaissance rationnelle, scientifique, et à la technique.

67. Ex 3, 5.
68. Ap 4, 10.

– *Quel rapport voyez-vous entre ces deux attaques?*

– La seconde rejoint la première. Car une intelligence qui, cherchant la vérité, découvre l'existence d'un Être premier que les traditions religieuses appellent « Dieu », et le découvre comme Créateur, est une intelligence au service de l'amour, parce qu'elle saisit que c'est *par l'amour* que Dieu, le Bien suprême de l'homme, est le plus proche de moi. C'est curieux : Dieu est plus proche de mon cœur (capable d'aimer et d'aimer spirituellement, capable d'adorer) que de mon intelligence. Mais mon intelligence est nécessaire pour purifier mon cœur et lui permettre d'être dans cette proximité avec Dieu.

De ces deux grandes attaques – contre l'intelligence et contre la fécondité –, la première est la plus ancienne. Elle a mis du temps à se manifester ouvertement, mais aujourd'hui elle s'étale et se proclame dans toutes les idéologies athées. L'intelligence, dit-on, n'a rien à faire avec le problème de Dieu, avec les traditions religieuses. La métaphysique, la philosophie première, c'est terminé. Il ne faut plus développer que les mathématiques et les sciences.

Ainsi les deux alliances naturelles de l'homme avec Dieu, l'une fondamentale (l'alliance dans la procréation) et l'autre ultime (l'alliance de mon intelligence avec Dieu, ultime en ce sens que l'homme qui a découvert l'existence d'un Être premier peut l'adorer d'une manière toute personnelle en reconnaissant, dans l'amour, la dépendance radicale de son être à l'égard de ce Dieu qui est son Créateur), ces deux alliances sont évacuées. Or saint Jean nous montre d'une manière éclatante, dans l'Apocalypse et dans son Évangile, que c'est bien sur ces deux alliances que portent les deux attaques les plus perfides du Dragon, du Serpent. Le Serpent veut pervertir l'intelligence humaine, le Dragon veut dominer. Le Dragon sait que tant qu'il ne règnera pas sur la fécondité, et donc sur la famille, et donc sur l'amour, il ne règnera pas parfaitement; et le Serpent fait tout pour que l'intelligence ne soit

plus ordonnée, par sa recherche de la vérité, à l'adoration et à la contemplation, mais soit uniquement orientée vers l'efficacité, vers la technique, vers la domination du monde.

– Ces deux attaques ne visent-elles pas l'une et l'autre le mystère de la paternité de Dieu : Dieu père de l'intelligence et Dieu source de toute fécondité?

– De fait, quand on regarde l'Apocalypse d'une façon très intérieure, c'est-à-dire en essayant vraiment de la comprendre, on voit que ce que saint Jean veut nous révéler de plus intime, c'est bien le mystère de la paternité. Or, dans les idéologies athées contemporaines, n'est-ce pas la lutte contre la paternité qui est la lutte la plus profonde? J'ai étudié en philosophe les idéologies athées, et j'ai été très frappé de voir que si on les regarde dans leur ensemble, et si on les regarde non plus seulement en philosophe mais en théologien, toutes sont (je vous l'ai déjà dit) des antichrists, et toutes prétendent donner à l'homme une nouvelle béatitude. Les sept grandes idéologies athées sont contre les béatitudes évangéliques et en opposition à l'égard des sept dons du Saint-Esprit (donc à l'emprise de l'Esprit Saint sur nous). Elles nous conduisent toutes au « chiffre de la bête » qui est « un chiffre d'homme [69] », et qui symbolise l'homme se repliant sur lui-même en prétendant découvrir par lui-même son propre bonheur [70].

– Vous pensez donc que, au cœur de toutes ces idéologies athées, bien qu'elles soient anarchiques, il y a cependant quelque chose de central?

– Oui, je le pense. Et de fait, celle qui s'oppose le plus aux béatitudes évangéliques, à l'emprise de l'Esprit Saint sur nous, c'est (je crois) l'idéologie freudienne qui rejette

69. Ap 13, 18.
70. Voir les conférences sur les béatitudes publiées dans *Documents Paternité* (Téqui), nos 207-208 et 211-212.

la paternité. Confondant autorité et pouvoir, on estime que le père est toujours tyrannique, entre autres parce qu'il écarte la mère de l'enfant en reprenant son droit d'époux sur son épouse.

Face à cela, il faut revenir à l'Évangile de Jean qui nous fait découvrir le vrai mystère de la paternité. Il nous fait comprendre que dans la Très Sainte Trinité la paternité est au-delà de l'autorité : le Père est père d'une manière absolue, il est source d'amour, source de lumière; et c'est bien cela qui est premier dans la paternité. Le Père n'exerce l'autorité qu'à partir du moment (si j'ose dire) où intervient le mystère des relations de Dieu et de la créature. Ce n'est donc plus uniquement la paternité, c'est une manière particulière dont la paternité s'exerce; ou plutôt, c'est la toute-puissance du Créateur qui s'exerce d'une manière paternelle, ce n'est plus la paternité en elle-même.

Il est donc très important pour nous de redécouvrir la finalité propre du père, et les manières particulières dont la paternité se révèle. Je reviens à ce que je disais tout à fait au début : le point de vue de la finalité et du conditionnement [71], donc aussi du comportement. On a identifié un comportement paternel particulier avec le père, et en condamnant ce comportement tyrannique du *pater familias* on a rejeté la paternité. Et en rejetant la paternité on a rejeté la source de l'amour, puisque la source de l'amour, c'est le Père. Voilà qui est capital. Et c'est l'Évangile de Jean qui peut nous faire comprendre, de la manière la plus profonde, ce mystère du Père, source d'amour.

71. Cf. ci-dessus, pp. 34 sq.

Chapitre II

L'ÉVANGILE DE LA LUMIÈRE ET DE L'AMOUR

– Pourriez-vous revenir sur l'Évangile de Jean, dont vous aimez à dire qu'il est porteur des secrets que Marie a communiqués à Jean?

– Il me semble en effet que, à partir de la Croix, Jean a été éduqué par Marie; et il est très beau d'essayer de comprendre, à travers cet Évangile, l'éducation que Jean reçoit de Marie.

L'Évangile de saint Jean est tout entier orienté vers Jésus. Après nous avoir montré sa rencontre avec Jésus, donc sa vocation propre, – nous en parlions tout à l'heure –, saint Jean nous montre comment Jésus commence sa vie apostolique avec ses Apôtres. Et nous pouvons ponctuer l'Évangile de Jean, y déceler un ordre – c'est du moins ce qui m'est apparu : il y a dans l'Évangile de Jean un ordre, un ordre très caché.

Mon professeur d'exégèse, quand il nous présentait l'Évangile de saint Jean – cela allait du reste très vite, on voyait cela très rapidement –, disait qu'il ne fallait surtout pas y chercher un ordre; que chaque page en était très intéressante, mais qu'il ne fallait pas y chercher d'ordre. Et il donnait cette comparaison : « Je viens de recevoir la dissertation d'un étudiant, et voilà qu'on m'appelle au téléphone. Mes fenêtres sont ouvertes et il y a un grand vent. Je quitte rapidement la pièce; quand je reviens, les

feuilles se sont envolées dans tous les sens. Or l'étudiant avait oublié de numéroter ses feuilles. N'ayant pas le temps de retrouver l'ordre, je lis chaque page : chacune est intelligente, mais je ne vois pas l'ordre... L'Évangile de Jean, c'est cela. »

Ce bon Père avait oublié que le souffle du vent et le souffle de l'Esprit Saint, ce n'est pas la même chose. Chaque page de l'Évangile de Jean apporte quelque chose, c'est vrai, et on n'y découvre pas d'ordre à la manière de Descartes, à la manière de la logique de Port-Royal. Mais si on est attentif, on découvre un ordre beaucoup plus profond, qui est un ordre de vie.

Parce que ce professeur avait dit cela, j'ai été très attentif à découvrir dans l'Évangile de Jean, progressivement, une sorte d'ordre qui permettrait de mieux le comprendre. Selon le vieil adage, « le propre du sage, c'est d'ordonner [1] ». Si l'auteur principal de l'Évangile de Jean est l'Esprit Saint, il doit y avoir un ordre de sagesse; et Jean est suffisamment docile à l'Esprit Saint pour ne pas supprimer cet ordre de sagesse. On doit donc le découvrir.

– *Si vous avez découvert cet ordre, comment ponctuez-vous le quatrième Évangile* [2] *?*

– L'Évangile de Jean me semble, selon un ordre de sagesse, être ponctué par les repas. C'est très impressionnant. Après le chapitre 1 qui nous donne le Prologue, le témoignage de Jean-Baptiste et la vocation des premiers disciples, on peut discerner une première partie : du chapitre 2 (Cana, début de la vie apostolique de Jésus), au chapitre 6 (la multiplication des pains). Deux repas totalement différents : l'un, le repas par excellence, bien préparé, et l'autre qui n'est pas préparé du tout, un repas qui est un pique-nique – et encore ! un curieux pique-nique, où c'est Jésus qui fait tout puisque personne n'a emporté avec

1. Cf. ci-dessus, p. 53.
2. Nous avons mis en annexe le plan de l'Évangile de saint Jean tel que le propose le P. Philippe (F.L.).

soi ce qui était nécessaire pour le repas. À partir de là commencent les luttes, du chapitre 6 au chapitre 12. Au chapitre 12, troisième repas : le repas de Béthanie, repas d'action de grâces, où Marthe et Marie remercient Jésus d'avoir ressuscité leur frère. Et avec ce repas de Béthanie, on entre dans la dernière semaine (jusqu'à la fin du chapitre 19). Et dans la dernière semaine, il y a encore un repas : celui de la Pâque, où a lieu le lavement des pieds. Enfin, dans la dernière partie (les apparitions de Jésus ressuscité, du chapitre 20 à la fin), il y a un dernier repas : le repas au petit matin, tout près du lac de Galilée.

Il y a donc dans l'Évangile de Jean cinq repas qui, je crois, permettent de ponctuer d'une manière très particulière cet Évangile. L'Ancien Testament est ponctué par les sacrifices, et l'Évangile de Jean, qui est bien ce qu'il y a d'ultime dans la Révélation chrétienne (toute la Révélation se termine avec cet Évangile), est ponctué par les repas. Cela nous aide à comprendre que l'Ancien Testament, c'est avant tout le mystère de l'adoration, qui demeure, du reste, à travers toute l'Écriture, et est très présent dans l'Apocalypse; et que l'Évangile de Jean, c'est encore l'adoration, certes, mais aussi le mystère de la charité fraternelle, représenté par les repas. Et c'est ce mystère qui va pour ainsi dire ponctuer tout l'Évangile de Jean.

Nous allons essayer de comprendre cela, parce que nous aurons là comme une clef qui nous permettra de découvrir profondément ce que saint Jean veut nous faire découvrir : le cœur de Jésus doux et humble [3], source de tout amour, le cœur de Jésus qui est venu répandre le feu sur la terre et qui n'a qu'un seul désir, c'est que ce feu brûle tout [4].

Avec la première période de la vie apostolique de Jésus, de Cana à la multiplication des pains, on est en présence de mystères de joie, qui sont comme les prémices de la vie apostolique de Jésus. Ce sont les rencontres de Jésus.

À Cana, il répond à une invitation, il vient avec ses

3. Mt 11, 29.
4. Lc 12, 49.

Apôtres, parce que, les ayant choisis, il ne peut plus les quitter. C'est à travers et dans sa vie apostolique qu'il va éduquer les Apôtres, leur faire faire une sorte de noviciat; et au point de départ il y a ces premières rencontres de Jésus, ces premières présences : Cana, la purification du Temple, et Nicodème, trois premiers moments réservés au peuple d'Israël et dans la lumière de cette grande affirmation de Jean-Baptiste : « Voici l'Agneau de Dieu. » On pourrait appeler « cycle de l'Agneau » ces trois grands gestes de miséricorde de Jésus à l'égard de son peuple.

– *Que transformer l'eau en vin soit un geste de miséricorde, cela se comprend facilement. Mais pour les deux autres gestes, c'est moins clair.*

– En effet la miséricorde, à Cana, est manifeste. Jésus, invité à ce repas de noces où on vient à manquer de vin, réalise bien un geste de miséricorde : transformer l'eau en vin; et il le fait avec une largesse, une générosité étonnantes : cinq à six hectolitres. Cinq à six cents litres de vin, ce n'est pas si mal ! Et selon la déclaration de celui qui préside ce repas de noces (un repas de noces qui peut durer huit jours, car on fait bien les choses !), ce second vin est meilleur que le premier. Comme le dit saint Augustin, Dieu, quand il intervient, fait toujours les choses beaucoup mieux que nous.

Jésus est donc présent à ces noces, au milieu de ses amis. Car ce sont des amis, qui ont invité à ces noces tous leurs amis. On a invité Marie. Et comme Jésus n'était pas là, on a fait une nouvelle invitation pour Jésus; et comme Jésus ne voulait pas quitter ses Apôtres, on lui a dit de les amener. Mais voilà que dans ce repas de noces se produit un événement très particulier : on manque de vin. Et Jésus, grâce à la prière de Marie, à sa médiation, intervient (alors qu'il est un des invités) pour donner en surabondance le nouveau vin.

Si on essaie de comprendre un peu ce que signifie ce geste du Christ – car Jésus parle toujours en paraboles –, on voit d'abord que les noces proclament la grandeur de

l'amour humain. Jésus est donc présent à ces noces pour bien montrer qu'il approuve cet amour humain proclamé, fêté. Et que le vin vienne à manquer, cela montre que, quand Jésus est présent auprès de son peuple, il y a un grand manque : les hommes ne savent plus aimer, même de cet amour d'amitié qui est vécu dans le mariage. Il faut que Jésus vienne pour redonner un nouvel amour. À Cana, Jésus veut manifester qu'il vient pour renouveler l'amour à sa source, dans le foyer, dans le cœur de l'époux et de l'épouse. C'est Jésus qui vient pour aider le peuple d'Israël à répondre à cette exigence de la Loi prescrivant de s'aimer, et surtout dans le foyer, dans la famille.

Saint Thomas note que, d'une façon beaucoup plus profonde, on peut dire que Jésus, à travers cette transformation de l'eau en vin, vient transformer l'amour humain en un amour divin et vient apporter un amour nouveau, par une prière intérieure. Pour saint Thomas, c'est là le « sens mystique » des noces de Cana [5].

Le second geste du Christ est quand, de Cana, il monte à Jérusalem, en passant par Capharnaüm. Notons ici ce que saint Jean souligne : la Mère de Jésus le suit à Capharnaüm. Marie ne retourne pas à Nazareth, elle va suivre Jésus. Comme nous l'avons déjà dit, Marie sera la première femme qui va suivre Jésus, et les autres vont se joindre à elle progressivement.

Jésus monte donc à Jérusalem et entre dans le Temple. Là, il voit que le Temple n'est plus ce qu'il devrait être : un lieu de prière. Il y a une grosse agitation à cause de la vente des animaux à offrir en victimes et à cause du change de la monnaie. C'est intolérable pour Jésus qui, se faisant un fouet avec des cordes, chasse les vendeurs du Temple. Les disciples voient par là, à travers cette colère de Jésus, tout l'amour qu'il a pour son Père. Jésus déclare avec force : « Ne faites pas de la maison de mon Père une maison de commerce [6]. » Il faut bien discerner ce qui est

5. Voir SAINT THOMAS, *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean*, II, n° 343, 3e éd. 1985, p. 328.

6. Jn 2, 6. Voir *La purification du Temple* (I et II), dans les *Cahiers de l'École Saint Jean* nos 114 et 115-116.

sacré, la prière, de ce qui est profane : la vente des victimes et le change de monnaie.

– Ma question va vous paraître très matérielle. Mais comment expliquez-vous que Jean situe cet épisode au début de la vie apostolique de Jésus alors que Luc, Marc et Matthieu le mettent à la fin?

– Cela me semble très significatif du réalisme de l'Évangile de Jean, qui va montrer progressivement qu'à Jérusalem la tension sera toujours plus grande. On voit mal comment, au terme de sa vie apostolique, Jésus aurait pu avoir cette liberté d'entrer dans le Temple et d'en chasser les vendeurs, alors qu'on cherchait à l'arrêter... Ce qui est sûr, c'est qu'on touche là deux aspects extrêmes de l'enseignement du Christ : l'amour humain transformé par lui, et la colère devant le lieu de l'adoration souillé. Voilà les deux grandes misères du peuple d'Israël, que Jésus, tout de suite, veut porter et transformer, dans un geste de miséricorde. On ne sait plus aimer vraiment, d'un amour divin, et on ne sait plus adorer et respecter pleinement la majesté du Père (le commerce risque d'empoisonner l'adoration) – d'où la colère de Jésus. Et devant cette colère on réclame de Jésus un signe : a-t-il une véritable autorité pour faire cela? « Quel signe nous montres-tu pour agir ainsi? » À quoi Jésus répond : « Détruisez ce saint des saints, ce *naos*, et en trois jours je le relèverai [7]. » Jésus parle là d'une manière prophétique : la destruction du Temple de Dieu, du vrai Temple de Dieu, c'est le mystère de la Croix; et la Résurrection suivra, le troisième jour. Évidemment, les Juifs ne comprennent pas et s'opposent à Jésus : « Il a fallu quarante-six ans pour construire ce Temple... »

Troisième événement : la rencontre avec Nicodème [8]. C'est Nicodème qui prend l'initiative : il vient rencontrer

7. Jn 2, 18-19.
8. Voir *Nicodème* (I à IV), dans les *Cahiers de l'École Saint Jean* nos 117 à 122.

Jésus de nuit [9]. Étant un chef parmi les Pharisiens, parmi les docteurs de la loi, il ne peut pas se compromettre; il ne peut donc voir Jésus que durant la nuit – du reste, il y a trop de monde autour de lui pendant la journée.

On est là en face d'une véritable leçon de théologie : Jésus parle à un docteur de la Loi, et il montre tout de suite la confusion que fait Nicodème. Dès que Nicodème l'a salué, Jésus va directement au but : « Nul, s'il ne naît de l'eau et de l'Esprit, ne peut entrer dans le royaume de Dieu » – cela pour bien faire comprendre qu'on ne peut entrer dans le royaume de Dieu que par la grâce. Ce ne sont pas nos efforts humains, ce n'est pas notre intelligence humaine, même pas l'intelligence de la parole de Dieu, qui nous font entrer dans le royaume de Dieu. Le mystère de la grâce, c'est l'Esprit Saint qui, du dedans, nous transforme, avec le concours de notre bonne volonté. Voilà ce qui nous permet d'entrer dans le royaume de Dieu. Face à Nicodème, qui est persuadé d'être bien né et d'être dans le royaume de Dieu, Jésus affirme que nul, même Nicodème, ne peut entrer dans le royaume de Dieu s'il ne naît de nouveau. C'est le grand mystère de la grâce qui est annoncé ici; et quand Nicodème demande des explications – « Comment cela peut-il se faire? Peut-on, quand on est vieux, entrer de nouveau dans le sein maternel? » –, Jésus lui reproche de ne pas comprendre ce qu'il veut dire, et fait la distinction entre naissance selon la chair et le sang et naissance divine.

Par là Jésus montre ce que doit être la théologie : bien discerner ce qui vient d'en haut, notre naissance à la vie divine, et ce qui vient d'en bas; et montre que la pire des confusions est justement de ne plus accepter cette distinction et de ramener la grâce, qui nous est donnée gratuitement et divinement, à quelque chose d'humain. Face à Nicodème, Jésus nous donne une leçon de théologie qui expose toutes les causes de la grâce : l'Esprit Saint, l'eau (c'est-à-dire notre bonne volonté), l'amour du Père pour

9. Jn 3, 2.

nous, et le Fils que le Père nous donne, qu'il nous envoie, et qui devient pour nous source de vie divine.

Dans cette leçon de théologie, Jésus montre d'une manière très simple, mais très directe, tout ce mystère de la grâce chrétienne donnée par l'Esprit Saint, par le Père à travers Jésus, et Jésus crucifié. Si Jésus est attaché au bois (à la manière dont Moïse au désert a élevé le serpent d'airain), c'est pour sauver les pécheurs et leur donner une nouvelle vie. Il montre que nous devons vivre de cette vie nouvelle et découvrir les diverses sources de cette vie divine. La Très Sainte Trinité est présente, c'est à partir d'elle que cette naissance se réalise.

Avec Cana, la purification du Temple et Nicodème, nous sommes donc en présence des trois grandes miséricordes de Jésus pour son peuple. Miséricorde au niveau de l'amour, miséricorde au niveau de l'adoration, miséricorde au niveau de la lumière, de la doctrine. Si on « creusait » un peu, on verrait là les grandes confusions que le peuple d'Israël faisait à l'époque du Christ, même chez ses docteurs. On comprendrait l'état de misère spirituelle dans lequel se trouvait Israël, depuis l'amour humain jusqu'à la vie de la grâce, en passant par l'adoration. Jésus, tout de suite, comme Agneau de Dieu, va auprès de son peuple pour faire ces trois gestes de miséricorde.

Ensuite (je vous l'ai dit tout à l'heure), on voit comment les disciples de Jean-Baptiste commencent à éprouver de la jalousie à l'égard des disciples du Christ. Et là Jean-Baptiste, sous le souffle de l'Esprit Saint, montre que l'Agneau, c'est l'Époux. À partir de là on peut dire que commence le « cycle de l'Époux ». L'Agneau, c'est la miséricorde; l'Époux, c'est l'amour.

– *Que voulez-vous dire, en distinguant ici miséricorde et amour?*

– Il n'y a certes pas d'opposition, mais il y a passage de la miséricorde à la jalousie de l'amour, qui brise les frontières. L'amour jaloux de l'Époux dépasse les limites, les

barrières que dressent les hommes. Nous allons nous trouver ici, successivement, devant trois grands dépassements. Et, de fait, Jésus est ici en présence, successivement, des trois grandes situations limites de l'humanité : celle de la femme, celle de l'enfant et celle de l'homme.

Il y a d'abord la rencontre de Jésus avec la Samaritaine, où c'est Jésus lui-même qui prend l'initiative : « Donne-moi à boire [10]. » Cela stupéfie cette femme : un Juif ne parle pas à une Samaritaine, surtout un jeune Juif à une Samaritaine déjà un peu âgée, dont on sait bien dans quelle situation elle se trouve : elle a eu cinq maris. Commence alors un dialogue étonnant, un des plus étonnants de l'Évangile. Le dialogue avec Nicodème est très beau dans sa noblesse, sa grandeur et son intelligence; ici, avec la Samaritaine, on est en présence de Jésus qui va convertir cette femme, cette pauvre femme qui ne sait plus très bien où elle en est, tant du point de vue de son cœur humain que du point de vue plus profond, religieux. En un rien de temps, Jésus la remet face à sa déroute, et il va la reprendre complètement.

Dans la première partie de ce dialogue, Jésus dit à cette femme que c'est elle, et non pas lui, qui aurait dû demander l'eau, et qu'elle aurait dû demander l'eau vive. Mais la femme comprend d'une façon toute matérielle, elle ne comprend pas ce que Jésus veut dire quand il déclare : « Si tu savais le don de Dieu et qui est celui qui te dit : " Donne-moi à boire [11] "... » Cette femme ne dépasse pas son point de vue propre, qui est purement utilitaire. Ainsi, quand Jésus lui dit qu'il veut lui donner lui-même cette eau vive, elle n'aspire à rien d'autre que de ne plus avoir à faire la corvée d'eau en plein midi (corvée à laquelle, de fait, elle était réduite), et elle demande : « Donne-moi de cette eau. » Et voilà que Jésus lui dit : « Va chercher ton mari. » C'est à partir de ce moment-là que tout va se déclencher, parce qu'elle dit qu'elle n'en a pas, et que

10. Jn 4, 7. Voir *La Samaritaine* (I à III), dans les *Cahiers de l'École Saint Jean* nos 125-126 et 127-128. Voir aussi *Commentaire de l'Évangile de Saint Jean*, dans *Aletheia* nos 3 et 4.
11. Jn 4, 10.

Jésus, alors, lui dit que c'est vrai, et la met en face de sa déroute. La pauvre est dans une impasse complète! Et lorsque Jésus a ainsi montré qu'il a un regard profond sur elle, qu'il voit bien qui elle est, la femme reconnaît qu'il est prophète. C'est alors elle qui prend l'initiative, et elle pose à Jésus cette question qui a été la grande question de sa jeunesse : « Où faut-il adorer? Vaut-il mieux adorer sur les hauts lieux, ou à Jérusalem? » – querelle religieuse entre Juifs et Samaritains.

Jésus refuse d'entrer dans la discussion, et corrige la Samaritaine en lui rappelant qu'il ne s'agit pas de regarder les modalités de l'adoration, mais d'aller beaucoup plus loin. Dieu est Esprit, et donc il sonde nos esprits, il voit les intentions profondes de notre cœur, et l'adoration consiste avant tout à découvrir profondément notre lien de dépendance et d'amour à l'égard de Dieu, Créateur et Père de notre âme spirituelle. Ce Dieu qui est notre Père, il faut l'adorer « en esprit et en vérité [12] ». Face aux querelles religieuses, aux querelles liturgiques (c'est toujours la même chose : aujourd'hui encore, on s'attarde en querelles liturgiques, on s'arrête aux gestes, au conditionnement, aux manières d'adorer, plutôt que de regarder le mystère même de l'adoration et sa finalité propre), Jésus remet cette femme dans la ligne de sa finalité. La pauvre s'était empêtrée dans ces querelles depuis sa première jeunesse, et c'est peut-être cette première erreur qui l'avait par la suite entraînée dans d'autres erreurs, cette fois dans le domaine de l'amour humain, de son amour d'épouse. N'est-ce pas extraordinaire, cette manière dont Jésus, à partir de cette première déviation, remet la femme dans une ligne droite pour qu'elle-même redécouvre le sens de toute sa vie?

Puis Jésus lui révèle que celui qui doit venir, le Prophète, c'est lui; elle le reconnaît, et à partir de là elle va devenir elle-même témoin de Jésus (elle est la première femme à être témoin de Jésus). Elle a dû être bouleversée dans son cœur, et libérée de tout ce poids, cette femme

12. Jn 4, 23.

qui était réduite à la corvée d'eau en plein midi et qui tout à coup se trouve en face du Prophète, de « celui qui doit venir »... Elle est subitement mise dans une attitude de vérité qu'elle avait complètement perdue, et à partir de ce moment elle va pouvoir être témoin de Jésus auprès des Samaritains, en déclarant qu'elle a rencontré un homme « qui lui a dit tout ce qu'elle avait fait ». Elle sera témoin en acceptant de reconnaître sa pauvreté, sa pauvreté de pécheresse, et par là elle montrera que celui qu'elle a rencontré l'a remise dans la vérité.

Au moment où elle est complètement prise par Jésus qui se présente comme « celui qui doit venir », « le Prophète », les Apôtres arrivent. Les Apôtres sont inquiets de voir Jésus parler à cette Samaritaine, ils ne comprennent pas. Jésus leur déclare alors qu'il a une autre nourriture [13], plus importante que la nourriture matérielle qu'ils viennent lui apporter (les Apôtres avaient quitté Jésus pour organiser le repas, en le laissant seul parce que, nous dit saint Jean, il était fatigué).

Cette rencontre de Jésus avec la Samaritaine, où Jésus montre le dépassement à faire par rapport aux luttes religieuses, ne pourrait-elle pas fonder une théologie de l'œcuménisme?

– *Vous voulez dire qu'il y a une analogie entre ce qui séparait Juifs et Samaritains, et ce qui divise les chrétiens entre eux?*

– Oui, et Jésus montre qu'il ne s'agit pas de revenir en arrière pour indiquer qui a raison et qui a tort, mais de dépasser cela en vue d'une nouvelle finalité; car si Dieu permet certaines divisions, c'est toujours en vue d'une unité plus profonde. Si Dieu a permis la séparation des orthodoxes et des catholiques, des protestants et des catholiques, c'est sûrement pour une unité plus profonde; autrement il n'aurait pas permis cette division. C'est pour aller plus loin.

13. Voir ci-dessus, p. 326.

La Samaritaine, dans sa jeunesse, a connu ce désarroi. Elle était pieuse, elle aimait adorer Dieu, mais elle ne savait plus où était la vérité, et cela a creusé en elle un désordre, un manque de certitude, une suspicion, qui ensuite s'est traduite dans une incapacité d'aimer. Jésus montre comment il faut dépasser toutes ces divisions anciennes et redécouvrir quelque chose de beaucoup plus profond : Dieu est Esprit, et il veut des adorateurs en esprit et en vérité.

Le second dépassement se passe à Cana, où Jésus se trouve en face d'un officier royal de Capharnaüm, qui n'est donc pas juif, qui n'est pas croyant (il est probablement romain). Cet officier vient plaider la cause de son enfant qui est à l'agonie. Que c'est beau, cette médiation du père! Dieu se sert de la maladie de l'enfant pour que cet officier dépasse son conditionnement d'officier, qu'il redevienne père et, dans sa souffrance de père, n'hésite pas – lui, romain – à aller au-devant du prophète juif dont on parle tant. Là encore, Jésus se sert d'une souffrance pour faire dépasser un conditionnement.

Jésus ne rejette pas la prière de cet homme; après avoir fait une observation pour purifier son désir, il la reçoit : « Va, ton fils vit [14]. » Nous voyons, là encore, un dépassement par rapport au peuple d'Israël. Le Christ vient en premier lieu pour les brebis d'Israël, mais il vient aussi pour tous les hommes, il vient pour écouter la prière de cet officier royal et guérir son fils.

Le troisième dépassement a lieu à la piscine de Bézatha, tout près du Temple. Il y a là une communauté de marginaux, comme on dirait aujourd'hui; une communauté d'infirmes, de boiteux, de rejetés qu'on considère comme maudits de Dieu à cause de leurs maladies. Jésus, au lieu d'aller au Temple, va tout de suite auprès d'eux.

C'est le jour du sabbat, et Jésus le sait bien. Jésus regarde le doyen de cette communauté, cet infirme qui est

14. Jn 4, 50. Voir *Le père de l'enfant qui agonise*, dans les *Cahiers de l'École Saint Jean* nos 127-128. Voir aussi *Commentaire de l'Évangile de saint Jean*, III, dans *Aletheia* n° 4, pp. 91-98.

là depuis trente-huit ans, et lui demande s'il veut être guéri [15]. Mais cet homme est tellement replié sur lui-même qu'il n'a même plus de désirs. Ce bien qui, pourtant, est ordinairement tellement désiré et qu'il a lui-même désiré si longtemps (être guéri), il le considère comme impossible. Il a eu trop d'amertume de voir tous les autres passer devant lui... Il y avait en effet dans ce lieu une présence mystérieuse de « l'ange du Seigneur », et chaque fois que l'eau se mettait à bouillonner, le premier qui y descendait était guéri. Mais la situation de l'infirme était terrible, puisque, le temps d'y aller, un autre passait devant lui. Combien de fois cela lui est-il arrivé? Il ne le dit pas, mais on sent bien son amertume, et on voit bien que dans cette communauté il n'y avait pas un pouce de charité fraternelle, puisqu'on se précipitait dans l'eau à toute vitesse pour être délivré de son mal, sans s'occuper des autres.

– *C'est une drôle de communauté, n'est-ce pas?*

– Oui! C'est la « communauté de base » des non-choisis, de ceux dont personne ne veut. Et cela ne les aide pas à s'aimer! On peut dire que les membres de cette communauté n'ont qu'un seul désir : en sortir. Ainsi le « bien commun », au lieu d'être à l'intérieur de la communauté, est à l'extérieur : on attend de pouvoir s'échapper, on guette le bon moment afin de pouvoir s'échapper le plus vite possible. Voilà la spiritualité de cette communauté!

Le pauvre infirme qui est là depuis trente-huit ans, Jésus le regarde, Jésus l'aime et veut le sauver... et cela le jour du sabbat. Dès que Jésus lui a dit : « Lève-toi, prends ton grabat et marche », l'infirme se lève et prend son grabat; mais il rencontre tout de suite des Pharisiens qui, eux, observent le sabbat, et qui l'injurient : « C'est le sabbat, tu n'as pas le droit de porter ton grabat! » Ils ne se rendent pas compte que cet homme, depuis trente-huit

15. Jn 5, 6.

ans, observait le sabbat tous les jours! Et que dans sa joie d'être guéri, il l'oublie. Du reste, tous ceux qui étaient considérés comme maudits de Dieu, la Loi n'était plus pour eux, le Temple n'était plus pour eux. Mais, dès que ce pauvre homme revient vers ceux qui sont de bons Juifs (et qui le savent), immédiatement on lui fait une observation et on lui demande : « Qui t'a dit cela? » Il ne le sait même pas! Comment aurait-il pu savoir qui était Jésus? Mais voilà que dès qu'il le sait, il va tout de suite le dire. Cet homme est tellement fragile dans sa psychologie (on comprend que, après trente-huit ans passés dans cet état, il y ait une répercussion psychologique!) qu'il ne peut pas supporter l'observation que lui font les Juifs – alors il va dire que c'est Jésus. Et à ce moment-là on attaque Jésus [16].

Il y a donc là trois dépassements : à l'égard de celle qu'on pourrait appeler « la sœur séparée », à l'égard du païen et à l'égard du maudit de Dieu (l'infirme); trois dépassements à l'égard de trois situations limites. D'abord la situation-limite de la femme qui n'est plus aimée, qui a eu cinq maris (c'est bien une situation limite) et, plus profondément, la situation limite de cette femme religieuse qui ne sait plus où adorer. Ensuite la situation limite de l'officier royal par rapport à sa famille : la situation limite, pour une famille, c'est lorsqu'un enfant agonise, puisque la famille est ordonnée à la vie de l'enfant. Enfin la situation limite de l'homme infirme, incapable de travailler, et qui est rejeté de tous : personne ne s'intéresse à lui, on le considère comme rien.

Ne sommes-nous pas là en face des trois grandes situations limites de l'humanité prise d'une façon concrète : la femme, l'enfant et l'homme? Et le regard de Jésus sur ces trois situations limites me semble aussi extrêmement important et intéressant, du point de vue théologique, pour découvrir le cœur de Jésus. L'Époux, dans la gratuité de l'amour, redonne un nouvel élan d'amour à la femme qui ne sait plus aimer; il redonne vie à l'enfant qui ago-

16. Cf. Jn 5, 18.

nise, et redonne à la famille sa joie; et à l'homme infirme depuis trente-huit ans, il redonne confiance en lui, et il lui permet de repartir. C'est l'amour de l'Époux à l'égard de l'humanité réduite à rien (conséquence du péché).

On voit bien là la gratuité de l'amour de l'Époux, présentée selon ces trois modalités; mais on voit aussi et surtout le dépassement : la miséricorde était pour le peuple d'Israël; et l'amour, c'est le dépassement, parce que l'amour est beaucoup plus libre que la miséricorde. La miséricorde regarde ceux qui sont les plus proches de nous. Et l'amour de l'Époux, quand il s'agit de Dieu, a cette gratuité au-delà de toutes les limites, de toutes les frontières.

Enfin, aux Pharisiens qui le condamnent parce qu'il a guéri cet infirme le jour du sabbat, Jésus rappelle qu'il est envoyé par le Père et que lui et le Père travaillent toujours, et il se présente comme le Fils de Dieu [17].

Nous voyons donc là, au commencement de la vie apostolique de Jésus, la miséricorde de l'Agneau (exprimée de trois manières); l'amour de l'Époux (exprimé lui aussi de trois manières); et un discours révélant le mystère du Fils bien-aimé du Père. Il y a donc sept moments différents. Parce qu'il s'agit des éclosions de la vie apostolique de Jésus, de ce printemps de sa vie apostolique, tout est très bien ordonné : deux gestes, un dialogue; un dialogue, deux gestes; puis le grand discours du Fils. C'est impressionnant de voir que tout de suite la vie apostolique de Jésus se traduit en dialogues et en gestes. Certes, à travers toute l'Écriture on retrouve les paroles de Dieu et les gestes de Dieu; mais ici c'est la parole du Fils de Dieu et les gestes du Fils de Dieu, c'est à la fois tout l'enseignement du Christ et la présence de Jésus à travers ses gestes.

À partir du chapitre 6 on entre dans les grandes luttes, qui durent jusqu'au chapitre 12. Là je comprends le raisonnement de mon cher professeur d'exégèse qui disait : « Surtout ne cherchez pas d'ordre dans saint Jean »; parce que là, du chapitre 6 au chapitre 12, on est vraiment dans

17. Voir Jn 5, 17 sq.

un désordre extraordinaire! Il est très difficile d'y trouver un ordre. J'ai longtemps supplié le Saint-Esprit de me faire comprendre s'il y avait un ordre. Et progressivement je l'ai découvert, en me posant la question : « Pourquoi les luttes? quelle est la finalité des luttes? pourquoi Dieu permet-il tant de luttes? » Si Dieu permet les luttes, c'est pour des présences plus grandes, c'est cela qui est étonnant. Ici c'est très net : à travers ces luttes se révèlent sept grandes modalités de la présence de Jésus qui se donne à nous. Il y a là comme une théologie des présences du Christ.

J'irai assez vite, parce que si j'entrais dans les détails ce serait très long!

– *Et pourquoi la lutte permet-elle la présence?*

– La lutte permet la présence parce qu'elle supprime tout le conditionnement habituel, le petit « cocon » dans lequel on est. Tout le monde est d'accord là-dessus : quand les gens sont trop bien, quand il y a trop de bien-être, le conventionnel domine et il n'y a plus de présence directe. On respecte les conventions, et on les respecte tellement bien qu'on n'en sort jamais. La lutte vient briser tout cela. C'est bien connu : dès qu'il y a une guerre les gens redeviennent pieux et se mettent à prier! Parce que cela secoue tout. Dès qu'il y a, à Paris, une grève de métro ou autre, immédiatement les gens se parlent et s'aident! Parce qu'il y a lutte, immédiatement on parle à des gens auxquels on n'aurait jamais parlé autrement. Quand vous êtes en détresse parce que vous n'avez plus de véhicule, vous faites du stop et les gens vous prennent. Et en voiture il y a une présence, on n'est plus dans le conventionnel...

Le début du chapitre 6 rapporte le miracle de la mutiplication des pains qui, je crois, se situe au terme de la première année de Jésus. Le « printemps » de la vie apostolique représente toutes les victoires de Jésus. Et, fruit de toutes ces victoires, cinq mille hommes se mettent à le suivre! Et comme il y a toujours beaucoup plus de

femmes, on en compte peut-être dix mille; et parce que c'est un pays où il y a beaucoup d'enfants, on en compte sans doute quinze mille! On voit cette foule qui suit Jésus, et Jésus qui semble ne pas penser du tout à ce qu'il va faire pour nourrir tout ce monde... Mais les Apôtres, à la fin de la journée, commencent à avoir faim! Ce n'est pas très drôle de ne pas avoir mangé durant toute la journée et de voir que Jésus n'a pas du tout l'air de s'en inquiéter. Philippe et André ne sont-ils pas un peu tentés [18]? Vraiment Jésus n'a pas de sens politique, il n'a aucun sens du gouvernement, il faudra remédier à cela! En tout cas, ils avaient louché sur les provisions du petit garçon qui avait cinq pains d'orge et deux poissons. Évidemment, ils n'avaient pas osé mettre la main dessus; mais dès que Jésus s'arrête et dit : « Qu'allons-nous faire? », ils répondent : « Le petit enfant qui est là a des provisions! » On voit la scène : ils avaient bien repéré cela!

Ce miracle de la multiplication des pains est étonnant. On assiste là à un grand triomphe du Christ, une gloire, quelque chose de merveilleux. Jésus les fait asseoir et leur donne des petits pains et du poisson frais autant qu'ils en veulent. N'ayant pas mangé de toute la journée, ils en mangent beaucoup, le plus qu'ils peuvent, tout leur soûl; puis on ramasse les miettes : douze corbeilles! Alors ils veulent proclamer Jésus roi, mais Jésus s'en va, « tout seul [19] ».

C'est la première brisure, et c'est très significatif. Jusque-là Jésus est très proche de tous; tandis que là, une première séparation se fait. Les Apôtres ont été très proches de la foule, ils ont été eux-mêmes pris par cette grande montée de messianisme temporel : on va proclamer Jésus roi, on n'aura plus à travailler, tous les jours on aura des petits pains frais! Jésus n'a qu'à bénir : c'est très facile. C'est merveilleux d'avoir un roi qui a ce pouvoir étonnant... Et les Apôtres ont été contaminés. La spiritualité du contact, c'est bon, mais il faut faire attention. Ils

18. Voir Jn 6, 7-8.
19. Jn 6, 15.

ont été contaminés, et Jésus est parti tout seul, il ne les a même pas rappelés à lui.

Revenus à eux-mêmes, les Apôtres, durant la nuit, partent vers Capharnaüm, la ville de Jésus [20]. C'était en effet la ville de Pierre, et Jésus n'avait pas d'autre lieu pour lui. Pierre lui offrait sa maison, et comme Jésus y avait guéri sa belle-mère [21], il devait y être bien reçu! Les Apôtres le savaient et donc, instinctivement, ils vont directement à Capharnaüm, en barque. Une tempête secoue le lac, et voilà que, durant la nuit, Jésus les rattrape; et dès que Jésus est là, présent, immédiatement ils touchent le bord.

Saint Jean signale ces trois signes successifs – la nourriture, la présence, et l'efficacité –, signes de pédagogie divine qui préparent le grand discours sur le Pain de vie que Jésus va donner dans la synagogue de Capharnaüm. Là, en effet, il est rejoint par la foule qui, au lieu de chercher la vérité, court après Jésus simplement pour avoir du pain à satiété, et donc ne plus travailler. Mais Jésus n'aime pas favoriser la paresse, alors il les corrige en leur disant une phrase extrêmement importante qui est une grande lumière pour la théologie du travail : « Travaillez, non pour la nourriture périssable, mais pour la nourriture qui demeure en vie éternelle, celle que vous donnera le Fils de l'homme [22]. » Et cette nourriture que donnera le Fils de l'homme, Jésus lui-même le dit d'une façon prophétique : ce sera sa chair donnée en nourriture et son sang donné en boisson.

– *Qu'est-ce que cela veut dire, pour nous, travailler pour cette nourriture?*

– Cela veut dire que le chrétien doit travailler pour le mystère de l'Eucharistie. Le chrétien offre le pain et le vin, « fruit du travail des hommes », et ce fruit du travail

20. Cf. Mt 9, 1.
21. Lc 4, 38-39.
22. Jn 6, 27.

des hommes est transformé dans le corps et le sang de Jésus. Le travail du chrétien est sanctifié par l'Eucharistie, et c'est par l'Eucharistie qu'il peut y avoir une unité profonde entre sa vie de prière et sa vie de travail.

Ce qui est sûr, c'est que cette rencontre à Capharnaüm va être l'occasion d'un très grand discours, où Jésus se présente : « Je suis le Pain de vie [23]. » C'est bien une présence de Jésus, et d'un caractère tout à fait nouveau. Jamais, dans l'Ancien Testament, Yahvé ne s'est présenté comme le Pain de vie. Il a donné la manne, mais la manne était un cadeau de Dieu, ce n'était pas Dieu lui-même. Ici, Jésus dit : « *Je suis* le Pain de vie. » Il est donc la nourriture de chacun d'entre nous. Il avait voulu cette longue marche la veille pour qu'on redécouvre le sens du pain; et il avait donné ce pain miraculeux, gratuitement, pour que l'on comprenne ce qu'est le bon pain, le vrai pain. Et le lendemain, il dit : « Je suis le Pain de vie. » Là il fait appel à la foi; on passe de l'activité charismatique du Christ à l'aspect doctrinal et contemplatif. L'aspect charismatique, tout le monde le reçoit, et on proclame Jésus roi; mais on risque alors de tomber dans un messianisme temporel. Le lendemain, Jésus veut au contraire les conduire vers un mystère beaucoup plus profond, une connaissance beaucoup plus intime de lui-même : « Je suis le Pain de vie. » C'est Jésus qui montre ce qu'il est, profondément, à ces hommes qui l'ont suivi.

Ensuite Jésus prophétise : « Ma chair est vraiment une nourriture, et mon sang est vraiment une boisson. » Mais quand Jésus commence à prophétiser de cette manière, en annonçant qu'il va donner sa chair en nourriture et son sang en boisson, alors c'est trop fort : à partir de ce moment-là, beaucoup, après avoir murmuré, vont se séparer de lui [24]. C'est la première séparation à l'intérieur des disciples, au moment où Jésus prophétise un très grand mystère d'amour, le mystère par excellence : sa chair va être donnée comme nourriture et son sang va être donné

23. Jn 6, 34.
24. Jn 6, 66.

comme boisson. Cela, c'est impossible! Beaucoup de Juifs qui sont là rejettent cela, et Jésus les laisse partir. Puis il se retourne vers les Apôtres et leur rend leur liberté : « Voulez-vous partir, vous aussi? » Pierre, alors, s'engage au nom des Douze : « À qui irions-nous? » Mais parmi les Douze il y en a un qui refuse. Jésus ne le nomme pas, mais il dit : « Au milieu de vous il y a un démon [25] »; c'est la seule chose que Jésus dise. Judas aurait dû partir avec tous ceux qui quittaient le Christ, mais il est resté. Saint Jean nous signale donc là que, sans doute dès la deuxième année de la vie apostolique de Jésus, il y a au milieu des Apôtres un démon. Et Jésus a continué de vivre avec eux comme s'il avait pleine confiance en eux, alors qu'il savait qu'au milieu d'eux il y avait un démon...

La seconde affirmation de Jésus est celle où, après avoir pardonné à la femme adultère, il déclare : « Je suis la lumière du monde [26]. » La troisième, c'est dans le Temple, après une discussion extrêmement serrée : « Avant qu'Abraham fût, je suis [27]. » Voilà les trois premières affirmations de la présence de Jésus : « Je suis le Pain de vie », « Je suis la lumière du monde », « Je suis ».

Ensuite, au chapitre 10, Jésus affirmera qu'il est la porte et qu'il est le Bon Pasteur : « Je suis la Porte [28] », « Je suis le Bon Pasteur [29] ». Et en dernier lieu, un peu plus loin : « Je suis le Fils de Dieu [30]. » À travers ces six affirmations du « Je suis », c'est la personne du Christ qui se présente à nous. Et il y a une septième affirmation, au cours de l'épisode si important où Jésus ressuscite Lazare, à la prière de Marie et de Marthe. À Marthe, Jésus déclare : « Je suis la Résurrection [31]. » Il y a donc sept affirmations de la présence de Jésus. Je n'ai guère entendu faire ce lien entre les « Je suis » et les différentes

25. Jn 6, 70.
26. Jn 8, 12.
27. Jn 8, 58.
28. Jn 10, 9.
29. Jn 10, 14.
30. Jn 10, 36.
31. Jn 11, 25.

présences de Jésus, et pourtant cela me semble très important.

– *Qu'est-ce que cela nous révèle?*

– Si j'essaie de comprendre l'ordre, je vois qu'au point de départ, c'est très clair : l'Agneau, l'Époux, le Fils de Dieu. Or, par la suite, on retrouve ce même rythme : « Je suis le Pain de vie » (c'est bien l'Agneau); « Je suis la lumière du monde » (c'est bien l'Époux); et « Je suis » (c'est le Fils de Dieu). Ensuite : « Je suis la porte » (c'est l'Agneau immolé, la blessure du cœur); « Je suis le Bon Pasteur » (c'est l'Époux). Puis vient « Je suis le Fils de Dieu », et enfin, comme une grande synthèse : « Je suis la Résurrection. » Là c'est à la fois le Verbe de Dieu et l'humanité, puisque Jésus est la Résurrection pour les hommes. Il est la Gloire et il est la Résurrection, et dans la Résurrection il nous donne sa gloire [32].

Ces affirmations successives de Jésus nous montrent comment il est présent au milieu de nous. Il est présent comme l'Agneau, l'Agneau qui est le *Pain de vie*; cela, on le comprendra parfaitement dans le mystère de l'Eucharistie, où il se donne à nous comme pain. La présence si forte de celui qui se donne en nourriture, sa présence à celui qui se sert de lui (la nourriture se donne totalement, elle est absorbée, assimilée) est une présence substantielle de vie. Comme le dit saint Augustin, ce n'est pas nous qui transformons Jésus en nous-mêmes, c'est Jésus qui nous transforme en lui. Cette transformation, il la veut : il se donne comme pain, comme nourriture, pour nous prendre et nous assimiler à lui, nous transformer substantiellement en lui.

Comme Époux, comme l'Époux qui se donne à l'épouse dans un choix libre d'amour, Jésus est la *Lumière du monde*, la lumière que nous devons choisir pour ne pas rester dans les ténèbres. Et il est le Fils, il est Dieu : *Je suis.*

32. Cf. ci-dessous, p. 566.

C'est la « présence d'immensité [33] » de Dieu qui nous est donnée par le Christ, et qui nous permet de vivre dans une unité parfaite avec lui.

Le mystère de la *Porte*, c'est encore le mystère de l'Agneau. La miséricorde de l'Agneau touche en effet les deux grands conditionnements de l'homme : la nécessité de se nourrir et la nécessité de s'abriter, d'avoir une maison. En disant : « Je suis la Porte », Jésus montre qu'il est notre abri. « Je crie vers toi, Seigneur, je dis : Tu es mon abri [34] ! », « En toi, Seigneur, j'ai mon abri [35] ». Le cri si souvent répété dans les Psaumes, nous l'adressons tout particulièrement au Christ, qui est « Dieu-Abri » pour nous. Comme me le disait un évêque à Bethléem : « N'oubliez pas : dans un pays où il y a des grottes, c'est la porte qui fait la maison. Il suffit d'une porte pour qu'on soit à l'abri. » Les brebis sont au bercail grâce à la porte qui s'ouvre et se ferme. Jésus, en étant la porte des brebis, est donc leur abri. Jésus porte ces deux grands conditionnements, il descend dans notre conditionnement et le transforme, il est lui-même notre nourriture et notre lieu. On retrouve encore, après le chapitre 12, ces trois aspects du mystère de Jésus : il est la Voie, il est la Vérité, il est la

33. L'omniprésence de Dieu (ou « présence d'immensité », au sens originel du terme « immense », c'est-à-dire « qui n'a ni limites ni mesure ») se fonde sur l'acte créateur de Dieu. Dieu est présent à toutes les réalités autres que lui en leur donnant d'*être*, en leur communiquant l'*exister*. Cette action de Dieu qui me crée (et me conserve dans l'exister) est sa présence à ce qu'il y a en moi de plus profond, de plus « substantiel ». Ma réponse à cette action, à cette présence, est l'adoration.

La présence du Christ est autre chose que cette présence radicale, immédiate. Alors que Dieu crée à partir de rien, sans se servir d'aucun instrument, l'humanité du Christ est instrument d'une re-création, dans l'ordre de la *grâce* et non de l'*être*. Elle est l'instrument du Père, du Verbe et de l'Esprit Saint, qui sont plus présents à mon être sanctifié par la grâce que je ne suis présent à moi-même dans la foi et l'amour. En tant qu'instrument (source instrumentale) de grâce, l'humanité sainte de Jésus est donc plus présente à mon cœur transformé par la grâce que je ne suis présent à moi-même.

Enfin il y a un troisième mode de présence, la présence *sacramentelle* de Jésus dans l'Eucharistie. Cette présence, qui est donnée au chrétien dans sa condition terrestre pour le faire grandir dans la foi, l'espérance et l'amour, est tout ordonnée à la présence de grâce et n'existera plus dans la gloire. Mais elle nous permet, sur la terre, d'anticiper la consommation de notre unité avec Dieu qui se réalisera dans la gloire. Voir *Un seul Dieu tu adoreras*, pp. 97-102.

34. Ps 142, 6.

35. Ps 7, 2; 11, 1; 31, 2; 62, 8; 71, 1. Cf. 18, 3; 57, 2; 141, 8 etc.

Vie [36]. En effet, il est bien l'envoyé du Père (la Voie), il est le Fils, le Verbe (la Vérité), et il nous donne l'Esprit Saint (la Vie) en nous faisant comprendre que l'Esprit Saint, c'est *son* esprit. C'est étonnant, de voir à la fois ces sept moments (deux fois répétés) et cette harmonie entre ces trois aspects du mystère du Christ (l'Agneau, l'Époux, le Fils) [37]. Et cela, certes ce n'est pas moi qui l'invente, c'est directement dans l'Évangile : il suffit de lire en profondeur pour le comprendre. On voit bien, là, qu'il y a un ordre, mais c'est un ordre de sagesse divine, qui est très caché.

Avec le repas de Béthanie nous entrons dans la « dernière semaine ». C'est un repas d'action de grâces, et en même temps un repas pris dans une très grande lutte. Marthe, Marie et Lazare veulent faire un repas d'action de grâces – et cela se comprend. On souligne que Lazare est là, prenant le repas avec les autres. Or, au cours de ce repas d'action de grâces, Marie, la sœur de Lazare, verse sur les pieds de Jésus un parfum d'un grand prix.

– Cette Marie, sœur de Lazare, est-elle la même que la femme pécheresse de saint Luc [38]? Est-elle la même que Marie de Magdala [39]?

– Nos exégètes modernes n'aiment pas beaucoup les unir, alors que beaucoup de Pères de l'Église les unissaient. On peut en effet regarder d'abord la diversité et dire : « Non, ce n'est pas la même ! » Si au contraire on regarde, par rapport à Jésus, l'attitude de la femme pécheresse, celle de la sœur de Lazare et celle qu'aura Marie de Magdala [40], on est porté à dire que c'est la même.

Les Pères de l'Église considèrent chaque personne dans la lumière de l'image de Dieu, et donc dans sa relation immédiate avec le Christ. Si trois personnes, nommées

36. Jn 13, 6.
37. Cf. ci-dessous, pp. 478-479.
38. Lc 7, 36-50.
39. Lc 8, 2.
40. Voir Jn 20, 1-2 et 11-18.

différemment selon les lieux, ont la même attitude à l'égard de Jésus, cela ne prouve-t-il pas qu'il y a au plus intime de leur âme la même grâce, le même lien d'amour, et donc qu'elles sont « une », théologiquement parlant? Je crois que, théologiquement parlant, on peut considérer que, de fait, ces trois sont « une ». Marie, la sœur de Lazare, était donc sans doute la « grande » pécheresse.

Cette femme pécheresse, en effet, n'était pas n'importe qui! Pour oser se présenter chez le Pharisien quand il reçoit Jésus à sa table, et venir se mettre aux pieds de Jésus, il fallait être une pécheresse de grand style! Et on la respectait tout de même. Ayant été convertie par Jésus, elle avait dû « liquider » tous ses parfums, mais il y en avait un qu'elle aimait particulièrement, un parfum de grand prix (Judas, qui connaissait les choses, a tout de suite estimé le prix de ce parfum : trois cents deniers, ce qui représentait le salaire de trois cents jours de travail). Marthe et Marie, à Béthanie, avaient donc une certaine aisance, mais une aisance dans la grandeur. Et ce parfum, Marie l'avait peut-être réservé : c'était encore un lien avec sa vie passée, et ce dernier lien allait être offert à Jésus, pour le remercier de ce geste gratuit : avoir ressuscité son frère Lazare. Tous les convertis ont comme cela un petit lien qui reste, et il faut une seconde conversion pour tout offrir. On garde un petit lien en se disant que ce n'est pas dangereux, que Dieu est au-dessus de tout cela! Mais un beau jour la grâce du Saint-Esprit réclame qu'on donne tout...

Marie, poussée par l'Esprit Saint, fait donc ce geste liturgique. C'est un grand geste, un très beau geste liturgique, mais qui agace prodigieusement Judas. Jusque-là il était resté dans le silence, mais là c'est trop! C'est exagéré, de faire cela pour Jésus : on aurait dû vendre ce parfum pour les pauvres [41]. Là, pense Judas, Jésus se laisse prendre! Lui qui dit aimer les pauvres, voilà qu'il laisse gaspiller, et pour lui-même, ce parfum dont le prix aurait pu servir pour les pauvres. Ce qui met Judas en fureur,

41. Jn 12, 5.

c'est que le parfum versé sur les pieds de Jésus, on ne peut pas le récupérer...

Jésus répond en prenant la défense de Marie : « Laisse-la [Jésus a dû dire cela d'une manière très impérative], c'est pour ma sépulture. » « Des pauvres, vous en aurez toujours avec vous, mais moi... » Comme c'est grand ! Si on regarde bien l'Évangile de Jean, on voit que constamment on a voulu attaquer Jésus en le relativisant, notamment par rapport à une figure de l'ancienne Alliance : « Es-tu donc plus grand qu'Abraham notre père ? » Et Jésus répond : « Avant qu'Abraham fût, je suis [42]. » « Serais-tu plus grand que notre père Jacob [43] ? » Ici, c'est par rapport aux pauvres. Et c'est un Apôtre qui met en opposition Jésus et les pauvres. N'est-ce pas cela qui a blessé le plus le cœur de Jésus ? Lui qui est venu pour sauver les pauvres, les malades, lui qui vient de tirer Lazare de cette pauvreté suprême qu'est la mort, on considère qu'il n'aime pas les pauvres et on l'oppose à eux.

Il y a là quelque chose de très important, parce que c'est ce repas qui nous fait entrer dans la dernière semaine, la grande semaine. Judas, face aux Apôtres, se révèle en opposition à l'égard de Jésus, et Jésus prend la défense de Marie. C'est peut-être cela qui indique qu'on entre dans la dernière semaine.

– *Quand vous dites « on entre », vous parlez de qui ?*

– Je pense à ce que dit Jean Paul II : l'Église a la même mission que le Christ. Et je constate que la grande critique qu'on a faite à l'Église, c'est qu'elle ne pouvait plus s'occuper des pauvres, et que le marxisme seul s'occupait vraiment des pauvres, des « prolétaires ». Beaucoup de prêtres, hélas, sont passés au marxisme à cause de cela...

42. Jn 8, 53 et 58.
43. Jn 4, 12.

– *Pour en revenir à la parole de Jésus, que veut-il dire par « des pauvres, vous en aurez toujours, mais moi... »?*

– Jésus affirme ici le primat de la contemplation et de l'action de grâces, la gratuité de l'action de grâces : il faut perdre du temps pour Jésus, brûler du temps pour Jésus!

La dernière semaine commence donc avec ce repas à Béthanie. Qu'est-ce qui caractérise cette dernière semaine, cette grande semaine qui va jusqu'au sépulcre (comme Jésus lui-même l'annonce ici : « c'est pour ma sépulture ») ? Elle est très complexe, cette dernière semaine; et dans l'Évangile de saint Jean elle tient une place considérable puisqu'elle s'étend du chapitre 12 au chapitre 20, et que c'est là où nous est donné ce qu'il y a de plus profond dans tout l'Évangile de Jean. Et cela, c'est unique : on ne voit pas cela chez les synoptiques. On voit combien Jean s'est attardé à la dernière semaine, combien pour lui cette semaine est importante, parce qu'elle va nous révéler d'une manière ultime le mystère de l'amour du Père pour le Fils et du Fils pour le Père.

Ce qui caractérise cette dernière semaine, c'est d'abord que Jésus n'y prend plus d'initiatives. Jusque-là, Jésus a toujours eu les initiatives; dans la dernière semaine, il laisse les événements passer devant. Le premier événement, c'est ce geste liturgique de Marie versant le parfum d'un grand prix. À cela Jésus répond en montrant que c'était bien, de faire ce geste.

Second événement : l'entrée triomphale de Jésus à Jérusalem. Là encore, ce n'est pas lui qui a pris l'initiative. Elle vient du peuple, qui sait qu'on va condamner Jésus. En effet, la résurrection de Lazare a (étant donné la situation de Marthe, Marie et Lazare) augmenté d'une façon prodigieuse la popularité de Jésus. Alors, c'en est trop! il faut le supprimer. Les grands prêtres et les Pharisiens ont décidé de « liquider » Jésus, de le tuer [44]. C'est décidé, on n'attend plus que le moment favorable – et le peuple le sait. La fête de la Pâque étant toute proche, il y a un mou-

44. Jn 11, 47-53.

vement extraordinaire du peuple qui va au-devant de Jésus. Le sachant à Béthanie, on va au-devant de lui pour le proclamer roi [45]. Et Jésus, dans un geste d'une souveraine imprudence, va au-devant de ce peuple.

Comme c'est curieux! Une fois de plus on voit qu'on ne doit pas imiter matériellement ce que fait Jésus, parce qu'on risque toujours de se tromper. Après la multiplication des pains, cinq mille hommes (tous ceux qui ont mangé de ce pain) veulent proclamer Jésus roi, et Jésus s'en va, tout seul. Ici, la foule venue à Jérusalem pour la fête veut proclamer Jésus roi, et Jésus va au-devant de cette foule, assis « sur le petit d'une ânesse [46] ». N'est-ce pas contradictoire? C'est là que la théologie intervient, parce que si on prend les choses matériellement on ne comprend pas ce que cela veut dire. Aux Juifs qui, en Galilée, voulaient « s'emparer de lui pour le faire roi [47] », Jésus refuse de répondre parce qu'ils veulent l'accaparer afin qu'il les libère de l'obligation de travailler. Ici, ce bon peuple d'Israël proclame Jésus roi parce qu'il sait qu'on veut le condamner. C'est tout à fait différent. S'ils l'acclament, c'est dans un amour tout à fait désintéressé, pour le sauver; et pour eux, le Messie doit être le roi. Ces gens proclament donc que Jésus est vraiment le Messie, l'envoyé de Dieu; et, malgré le péril, Jésus répond. C'est la seule fois où Jésus a répondu à cet appel à la royauté, et il le fait de manière à bien montrer que cette royauté qu'il accepte doit se réaliser dans la pauvreté : il va au-devant de son peuple assis sur le petit d'une ânesse.

Troisième événement : les Grecs venus à Jérusalem veulent voir Jésus [48]. La dernière semaine commence donc par trois appels successifs : le geste de Marie, l'appel du peuple, et les Grecs. Et face aux Grecs, Jésus annonce sa mort. « Si le grain de blé tombé en terre ne meurt, il reste seul; mais s'il meurt, il porte beaucoup de fruit [49]. » Aux

45. Jn 12, 12 sq.
46. Jn 12, 15.
47. Jn 6, 15.
48. Jn 12, 20-21.
49. Jn 12, 24.

Grecs, Jésus donne cette analogie très concrète : pour qu'il y ait fécondité, il faut qu'il y ait mort, c'est la nature qui nous l'enseigne. Et lui-même accepte cela.

Après ces trois moments qui ne sont pas des initiatives, mais des réponses de Jésus, il va y avoir une initiative de Jésus. Mais auparavant il y a la réflexion de Jean, le théologien, sur le peuple d'Israël : Pourquoi le peuple d'Israël refuse-t-il Jésus? Il y a là comme une désolation de Jean reprenant la question d'Isaïe, et montrant que les prophètes avaient annoncé ce qui se réalise maintenant : « Seigneur, qui a cru à ce que nous avons fait entendre? Et le bras du Seigneur, à qui a-t-il été révélé [50]? »

On dit parfois que c'est Jean qui a été le plus dur à l'égard du peuple d'Israël, mais c'est faux. Ce passage montre bien que pour Jean il y avait là un grand mystère et qu'on ne pouvait pas conclure, qu'on n'avait pas le droit de conclure; que le peuple d'Israël avait fermé ses yeux à la lumière, et que Dieu avait permis cela pour que le Christ puisse être donné aux païens; mais que si le Christ était donné à tous les hommes, il restait cependant une bénédiction de Dieu, mystérieuse, sur le peuple d'Israël. Il y a là un grand mystère qui revient avec force actuellement. De fait, tout ce qui s'est passé dans la dernière semaine est actuel, d'une manière analogique évidemment. À la place de Jésus, c'est le Corps mystique, c'est l'Église, c'est l'humanité.

Après ces trois réponses et cette réflexion si profonde du théologien reprenant les paroles du prophète et soulignant : « Isaïe a dit cela, parce qu'il a vu sa gloire et qu'il a parlé de lui [51] », nous voyons les initiatives de Jésus dans cette dernière semaine. La première initiative, c'est le lavement des pieds [52]. Je n'y reviens pas, puisque nous en avons déjà parlé [53], mais c'est impressionnant, ce geste de l'esclave...

Seconde initiative de Jésus (selon l'Évangile de Jean,

50. Jn 12, 38; Is 53, 1.
51. Jn 12, 41.
52. Jn 13, 1-17.
53. Ci-dessus, pp. 397-398.

puisque l'institution de l'Eucharistie n'y est pas rapportée : elle est rapportée par saint Luc) : le nouveau commandement, celui de la charité fraternelle. « Je vous donne un commandement nouveau : que vous vous aimiez les uns les autres ; comme je vous ai aimés, que vous aussi, vous vous aimiez les uns les autres. En cela tous connaîtront que vous êtes mes disciples, si vous avez de l'amour les uns pour les autres [54]. »

Puis, troisième initiative de Jésus : le grand enseignement prophétique sur le Paraclet, aux chapitres 14, 15 et 16. C'est le plus grand enseignement que Jésus ait donné sur le mystère du Paraclet, et saint Jean est seul à le rapporter. Cet enseignement est donné après la Cène, donc dans la lumière du mystère de l'Eucharistie. Nous ne pouvons pas voir ici en détail cet enseignement, mais il faut bien comprendre que si on veut faire la théologie de l'Esprit Saint, c'est toujours à cet enseignement de Jésus qu'il faut revenir (le Saint-Père l'a fait magistralement dans son encyclique sur l'Esprit Saint [55]). Par cinq fois Jésus revient sur cette annonce : le Père va envoyer le Paraclet, et lui-même va envoyer le Paraclet [56]. Il commence par le Père, c'est normal, et ensuite il montre que c'est lui aussi qui l'envoie. Et à l'intérieur de cet enseignement du Paraclet, il y a le dernier enseignement du Christ sur le mystère de l'Église, à travers le grand symbolisme de la vigne. Jésus est le cep, le Père est le vigneron, nous sommes les rameaux ; et la gloire du Père, c'est que la vigne porte beaucoup de fruits [57]. Cette très belle « parabole » de la vigne reprend – on le voit bien si on est attentif – tout ce qui a déjà été dit dans les Épîtres de saint Paul et de saint Pierre à travers les trois grandes comparaisons sur le mystère de l'Église : le corps dont le Christ est la tête [58], l'Époux et l'Épouse (le Christ et

54. Jn 13, 34-35.
55. *Dominum et vivificantem*, 18 mai 1986.
56. Jn 14, 16 et 26 ; 15, 26 ; 16, 4 et 13.
57. Jn 15, 1-8.
58. Ép 1, 22 ; 4, 15. Col 1, 18 ; 2, 19.

l'Église) [59], et le temple (lieu de rencontre de Dieu avec les hommes) dont le Christ est la pierre angulaire [60], nous-mêmes étant les pierres vivantes [61]qui édifient la demeure de Dieu.

Ces trois comparaisons, qui montrent l'unité qui doit exister dans l'Église [62], sont sous-jacentes à ce chapitre 15 de l'Évangile de saint Jean. On passe de la comparaison de l'unité substantielle du corps à celle de l'unité substantielle de la vigne; cette dernière comparaison est beaucoup plus grossière, puisqu'on passe du corps humain à la vigne. Mais, comme le dit Denys, chaque fois que l'Esprit Saint se sert d'une comparaison plus grossière, c'est pour nous révéler un secret plus profond. Voilà un principe d'exégèse assez étonnant, mais qui est très fort, parce que cela relève du mystère de l'amour. Les secrets ne se disent-ils pas toujours d'une manière voilée, cachée? Le symbolisme est donc là pour cacher le secret. Ici, le secret caché sous le symbolisme grossier de la vigne, c'est la fécondité. Pourquoi l'Église? Quelle est la finalité de l'Église? C'est de glorifier le Père par la fécondité; et quelle est la fécondité de cette vigne? c'est le mystère de la charité fraternelle. C'est donc bien cela qui finalise l'Église : glorifier le Père par la charité fraternelle, et par une intensité toujours plus grande de charité fraternelle.

Après ces trois initiatives du Christ, on en trouve une quatrième (ch. 17) : la grande prière (après avoir donné son enseignement, Jésus termine par une prière) qu'on appelle généralement « prière sacerdotale », mais qui est, plus encore, sa prière contemplative de Fils bien-aimé, la prière du Fils qui s'adresse au Père et lui remet tout.

Après ces quatre initiatives de Jésus, on entre dans le mystère de la Passion, et le chapitre 18 nous montre les grandes passivités du Christ : Jésus face à Judas (l'arrestation), Jésus face aux grands prêtres (le rejet de la communauté religieuse) et Jésus face à Pilate (l'innocent aban-

59. Ép 5, 25-27; 2 Co 11, 2.
60. Ac 4, 11; Ép 2, 20; 1 Pe 2, 4-8.
61. 1 P 2, 5.
62. Voir *Mystère du Corps mystique du Christ*, pp. 19 sq.

donné par l'autorité temporelle). À Gethsémani, Jésus accepte d'être le prisonnier de Judas. Judas est venu avec une bande de vauriens, avec des soldats, pour l'arrêter. Pierre essaie de le défendre, mais Jésus lui dit : « Remets le glaive au fourreau. La coupe que m'a donnée le Père, je ne la boirais pas [63] ? » Nous retrouvons ici la coupe dont Jésus, à Gethsémani, avait demandé au Père que, si possible, elle passe loin de lui... Puis on conduit Jésus aux grands prêtres Anne et Caïphe. C'est la première fois que Jésus se trouve en face des grands prêtres. En cette dernière semaine, il y a (je vous l'ai déjà dit) comme une sorte d'éclatement [64]. Tout est repris radicalement, et avec une force, une intensité et une rapidité étonnantes. Les grands prêtres auraient bien voulu que Jésus fasse devant eux des prodiges, cela les aurait intéressés! Mais Jésus, qui voit le fond des cœurs, sait bien la jalousie qui existe dans le cœur des grands prêtres; aussi ne dit-il rien.

Et pendant que Jésus est en présence des grands prêtres, on voit le reniement de Pierre [65]... et Jésus devra passer la nuit là.

Le lendemain, Jésus est conduit à Pilate. Là il y a un dialogue très impressionnant de Jésus avec ce représentant de César, dialogue où Jésus a un langage très philosophique, un langage de sage. C'est là qu'il fait cette déclaration si forte : il est venu pour rendre témoignage à la vérité [66]. Et lorsque Pilate interroge : « Es-tu le roi des Juifs? » Jésus lui fait cette correction : « Dis-tu cela de toi-même? ou d'autres te l'ont-ils dit [67] ? » N'étant pas juif, Pilate est obligé de reconnaître que ce sont les Juifs qui le lui ont dit. Il aurait dû le dire plus tôt. Celui qui exerce l'autorité doit connaître; s'il ne connaît que par un autre, il doit le dire; si c'est lui-même qui a fait l'enquête, il le dit. Pilate n'a rien dit, alors Jésus corrige. Il y a là un regard de sagesse sur l'autorité : « Je suis venu rendre

63. Jn 18, 11.
64. Cf. ci-dessus, pp. 335-336.
65. Jn 18, 25-27.
66. Jn 18, 37. Cf. ci-dessus, p. 20.
67. Jn 18, 34.

témoignage à la vérité. » Et Jésus rappelle à Pilate que l'autorité vient d'en haut; si donc Pilate a une autorité, ce n'est pas lui qui l'a acquise, elle lui est donnée d'en haut.

Mais là encore, c'est de la part de Jésus une passivité : Jésus est conduit à Pilate, et on assiste à une succession d'abaissements. Pilate, tout en reconnaissant que Jésus est innocent, le fait cependant flageller, par lâcheté, et il lui impose la dérision du couronnement d'épines. Après quoi Pilate est complètement débordé par la fureur de ce peuple religieux qui veut rejeter Jésus. Il a essayé de le sauver – puisque, à l'occasion de la Pâque, on avait coutume de libérer un prisonnier. Mais la foule préfère Barabbas à Jésus, et les grands prêtres préfèrent l'autorité de César à celle de Jésus. Cela va très loin! Jean, dans la très grande limpidité de son Évangile, nous montre ces dégradations successives, il montre jusqu'où vont la lâcheté de Pilate et la jalousie des grands prêtres. Cette jalousie « pontificale » va tellement loin que César, l'autorité païenne, l'autorité du peuple conquérant, est préféré à Jésus, qui est de Nazareth, qui fait partie du peuple d'Israël. Jésus est rejeté.

– Au fond, la seule fois où Jésus a été confronté aux autorités religieuses, cela a été pour sa condamnation à mort?

– Oui, c'est la seule fois qu'il est confronté aux autorités religieuses, et aussi à l'autorité politique. C'est pour cela que j'ai dit que, dans la dernière semaine, il y a une sorte d'éclatement. On voit progressivement comment l'enseignement du Christ regarde tous les hommes : dans la dernière semaine, en effet, Jésus est face au peuple d'Israël, face aux Grecs, face donc à toute la culture du temps.

Ensuite Jésus va être condamné à la crucifixion, comme un esclave, et à porter lui-même l'instrument de son supplice. C'est dans la passivité que Jésus est crucifié. Il est prisonnier, il ne peut plus bouger, il n'a plus qu'à attendre

la mort. Et voilà que, du haut de la Croix, le Christ prend trois initiatives. D'abord ce testament, cette alliance qu'il établit entre Marie et Jean : « Femme voici ton fils (...) voici ta mère [68]. » Puis : « J'ai soif [69]. » Puis : « Tout est achevé [70]. » Et après la mort, on est en présence de l'ultime passivité qui va jusqu'à la blessure du cœur. C'est le dernier geste, dans la passivité la plus grande, le geste qui atteint le cœur et qui manifeste l'amour de Jésus en ce qu'il a d'ultime. Puis Jésus est remis à la terre, déposé dans le tombeau.

Depuis l'arrestation de Jésus (trahi par un ami, livré comme un esclave, condamné à mort et méprisé au point qu'on lui préfère Barrabbas) jusqu'au Sépulcre et à la blessure du cœur (on n'a même pas respecté le cadavre du Christ), tout y est, dans l'ordre de la passivité ! Mais ce qui est très impressionnant, c'est de voir, au milieu de ces passivités, sept grandes initiatives du Christ : le lavement des pieds, le nouveau commandement, l'enseignement à l'égard du Paraclet, la prière du Fils bien-aimé, puis les trois dernières paroles de Jésus sur la Croix, qui sont bien encore des initiatives : « Femme, voici ton fils (...) voici ta mère », « J'ai soif », « Tout est achevé ». Jésus a offert sa vie librement, en devançant sa mort pour bien montrer qu'il s'offrait lui-même. C'est seulement après sa mort qu'a été donné le seul coup qui aurait pu être mortel, le coup de lance, qui nous fait comprendre l'état victimal violent de l'Agneau de Dieu, que l'Apocalypse met en lumière en nous faisant contempler l'Agneau « comme immolé [71] ».

Tout cela est très important pour nous, si vraiment l'Église, à partir de Vatican II, entre dans sa dernière semaine, la grande semaine de la charité fraternelle (peut-être y était-elle déjà entrée avant, mais Vatican II représente tout de même un tournant). Comme je vous le disais tout à l'heure, beaucoup pensent que l'Église ne peut plus

68. Jn 19, 26-27.
69. Jn 19, 28.
70. Jn 19, 30.
71. Ap 5, 12; 13, 8.

rien pour les pauvres, et qu'il vaut donc mieux l'abandonner et aller autre part... On fait passer les pauvres avant Jésus.

D'autre part, dans la dernière semaine de Jésus, on voit bien un renouveau dans les initiatives qu'il prend. Ne peut-on pas dire que, dans l'Église d'aujourd'hui, la théologie du renouveau serait la théologie de ces sept initiatives du Christ? Cela nous aiderait à comprendre ce que doit être le renouveau de l'Église. Il faudrait donc voir aussi la lumière que peuvent nous donner, sur l'Église de cette fin du XX^e siècle, le lavement des pieds, le commandement nouveau de la charité fraternelle, l'enseignement sur le Paraclet, la prière du Fils bien-aimé; puis le don de Marie, le cri de soif du Christ et sa remise totale entre les mains du Père, cette attitude d'abandon plénier, total.

– Et les apparitions de Jésus après la Résurrection, quelle signification ont-elles pour vous?

– Il faudrait faire ici la théologie des apparitions. Ce serait très intéressant, parce qu'on est là en présence d'une pédagogie merveilleuse de Dieu pour nous faire entrer, au-delà de l'apparition, qui est de l'ordre du *charisme*, dans un *mystère* de contemplation : nous faire adhérer au mystère de la gloire, nous y faire *entrer*. Je suis toujours frappé par la manière dont Jésus « réveille » Marie de Magdala. La souffrance de Marie de Magdala est telle qu'elle ne peut plus croire en la Résurrection – je veux dire : qu'elle n'arrive plus à exercer sa foi dans le mystère de la Résurrection. Elle n'a dans son cœur qu'un seul désir : retrouver Jésus [72]. On voit alors les purifications successives par lesquelles elle doit passer. Il faut qu'en définitive Jésus l'appelle par son nom et lui dise : « Marie! » À ce moment-là, elle se réveille dans sa foi [73]. Il y a là, du point de vue théologique, un enseignement merveilleux, qui nous fait comprendre aussi les liens qui

72. Voir Jn 20, 1-2; 13 et 15.
73. Jn 20, 16.

existent entre Jean et Marie de Magdala [74]. C'est peut-être là qu'on les découvre le mieux, parce que Jean est seul à insister ainsi sur le fait que Marie de Magdala, pendant les trois jours du Sépulcre, n'a pensé qu'à une seule chose : venir embaumer le corps de Jésus. À ses yeux, la liturgie de l'ensevelissement faite par Nicodème et Joseph d'Arimathie avait été bien trop rapide, et donc avait été bâclée! Aux yeux des saintes femmes les hommes vont toujours trop vite en matière de liturgie! Marie de Magdala veut tout reprendre elle-même.

On voit alors (c'est très beau), la petite coquetterie spirituelle de cette femme qui aime tant Jésus : elle veut arriver la première, avant les autres. Mais la première chose qu'elle voit, c'est la pierre roulée. C'est l'affolement complet, pour elle qui avait un projet liturgique et y tenait tant. N'est-ce pas les projets liturgiques qui sont les choses les plus tenaces dans le cœur des femmes? Elle était soutenue par ce projet : aller embaumer le corps de Jésus d'une façon qui soit vraie. Or voilà que la pierre est roulée : c'est catastrophique! Elle se précipite alors vers Jean. L'Évangile nomme d'abord Pierre [75]... mais n'est-ce pas à nous de comprendre? Marie de Magdala a dû être profondément en colère de voir que Pierre était absent à la Croix. Comment pourrait-elle alors courir vers lui, elle qui a dû si mal supporter son absence? Ce ne peut être que vers Jean. Mais en allant vers Jean, elle trouve Pierre. C'est merveilleux, la manière dont Jean raconte cela! C'est très subtil, de sorte que si on manque un peu d' « intelligence du cœur », on n'y comprend rien. Mais si on comprend la souffrance de cette femme, la place de Jean et le reniement de Pierre, on voit tout de suite la « situation triangulaire » qui nous est montrée là; puis on voit Pierre et Jean courir vers le tombeau, on voit cette procession du matin de Pâques...

De Marie, Mère de Jésus, rien ne nous est dit : c'est le

74. Jn 19, 38-42. Cf. ci-dessus, p. 405.

75. « Elle court donc et vient vers Simon-Pierre et vers l'autre disciple, celui que Jésus aimait... » (Jn 20, 2).

silence le plus total. Quelle différence, dans la manière de vivre le mystère du Sépulcre, entre Marie, Mère de Jésus, et Marie de Magdala, ces deux femmes si attachées à Jésus, mais d'une façon très différente! Marie de Magdala attend avec un projet qui n'est pas théologal, mais uniquement religieux (il y a en effet une liturgie théologale et une liturgie simplement religieuse). Marie, elle, vit ce mystère du Sépulcre dans toute sa nudité, dans une foi toute pure; alors elle ne perd pas de temps, elle vit tout de suite, dans sa foi, son espérance et son amour, du mystère de la Résurrection [76]. Au contraire, Marie de Magdala a perdu du temps, et cela nous est montré : la pierre est roulée, et donc quelqu'un est passé avant elle. Or cela, c'est insupportable. Elle n'avait vécu que pour cela, pour pouvoir être là la première! Marie de Magdala n'avait pu accepter le mystère du Sépulcre que grâce à ce projet – quand on a un projet, cela nous aide à tenir. Marie de Magdala s'appuyait sur son projet; mais un projet humain reste limité, et donc ne peut pas nous faire vivre au niveau de la contemplation. La contemplation, c'est atteindre celui qui est au-delà de nous; la foi nous fait toujours adhérer à celui qui est au-delà de nous, qui est plus que nous puisqu'il est notre Dieu. C'est pour cela que Dieu, qui nous aime plus que nous ne nous aimons, quand il voit que nous sommes enfermés dans un projet, vient d'une façon ou d'une autre briser ce projet : la pierre est roulée.

On assiste alors à un nouveau repliement de Marie de Magdala : elle s'appuyait sur son projet, et voilà que son projet est supprimé; sur qui va-t-elle s'appuyer? Sur Jean. Elle se précipite donc auprès de Jean et elle revient au sépulcre avec Jean et Pierre, mais ils n'arrivent pas à la consoler, et les anges non plus, tant elle est plongée, enfermée, dans sa souffrance. Et quand elle voit Jésus, elle croit que c'est le jardinier... C'est étonnant de voir la véhémence de l'amour de cette femme, sa passion religieuse, et l'impossibilité où elle se trouve de dépasser les apparences

76. Voir *Mystère de Marie*, pp. 266 sq.

pour adhérer au mystère. Il faut que Jésus l'appelle : « Marie ! »

Il y a ensuite l'apparition du soir de Pâques, Thomas étant absent [77], puis l'apparition huit jours après, où Thomas est présent et adhère au mystère de la Résurrection à travers les blessures des mains et des pieds et celle du cœur [78] – tout cela pour permettre à Thomas de redécouvrir sa foi, lui qui s'était replié sur lui-même, enfermé en lui-même.

Enfin, il y a la dernière apparition auprès du lac de Tibériade, dont nous avons déjà parlé. Là il y aurait beaucoup à dire, car cette dernière apparition est d'une richesse étonnante. On dit que ce chapitre 21 a été ajouté. De fait, il est d'un autre style, très différent, et on comprend que cela pose des problèmes aux exégètes. Mais le Saint-Esprit peut avoir des styles très différents, n'est-ce pas? Je trouve ce chapitre merveilleux, parce que c'est un nouveau printemps – c'est pour cela qu'il y a un nouveau style ! Jésus manifeste une sorte de joie étonnante. Jamais il ne s'était adressé à ses Apôtres en s'écriant : « Eh, les enfants [79] ! » On le voit, on l'entend disant cela. Les Apôtres ont repris le travail (les premiers prêtres-ouvriers, ils sont là !), ils ont travaillé toute la nuit sans aucun résultat. Il fallait que Jésus les réveille, réveille leur foi, leur espérance et leur amour, en leur montrant qu'il est là et qu'il les attend. Et dès que Jésus est là, la pêche devient fructueuse et surabondante. C'est après cela que Jésus donne à Pierre l'autorité qui va lier Pierre aux brebis de Jésus, et qu'il se réserve Jean [80].

On voit donc, si on est un peu attentif, que l'Évangile de Jean est l'Évangile de l'Eucharistie, du Pain de vie. Tous les repas que nous rapporte saint Jean expriment quelque chose du repas eucharistique : le repas de noces où Jésus transforme l'eau en vin; la multiplication des pains (on retrouve là le symbolisme du pain et du vin); l'action de

77. Jn 20, 19-24.
78. Jn 20, 25-29.
79. Jn 21, 5.
80. Voir plus haut, p. 406.

grâces; le lavement des pieds; et puis ce repas tout près du lac de Tibériade, au petit matin, dans une gratuité absolue. Si cette théologie des repas est si affirmée dans l'Évangile de Jean, c'est pour que le mystère de la Croix prenne toute sa dimension. L'Eucharistie est liée à la Croix, et liée à la Pâque. C'est un nouveau repas familial où Jésus se donne lui-même, et non plus un pain miraculeux. On peut donc dire que l'Évangile de Jean, c'est l'Évangile de l'Eucharistie.

On peut dire aussi que l'Évangile de Jean est l'Évangile des grandes rencontres personnelles [81] : Jésus face à Nicodème, Jésus face à la Samaritaine, Jésus face à l'officier royal, Jésus face à l'infirme de la piscine de Bézatha, Jésus face à Judas (« au milieu de vous il y a un démon [82] »), Jésus face à la femme adultère, Jésus face à son peuple dans le Temple (en pleine crise, en pleine opposition), Jésus face à Marie, à Marthe, à Lazare... Et dans la dernière semaine, Jésus face aux grands prêtres, Jésus face à Pilate, Jésus face aux Grecs. Tout y est, tout est présent : Jésus face au peuple d'Israël et face au monde entier.

Ce qui caractérise l'Évangile de Jean, n'est-ce pas de nous montrer la présence de Jésus, les gestes personnels du Christ et cette capacité merveilleuse qu'il a, non pas de s'adapter, mais de communiquer en plénitude la vérité, sans la diminuer en rien? Et c'est, en dernier lieu, l'Évangile de l'amour du Christ pour nous, de la soif du Christ pour nous, à travers la Croix, et dans le don qu'il nous fait de Marie. C'est donc bien l'Évangile de la lumière et de l'amour, et donc l'Évangile de la contemplation, au sens le plus fort; c'est Jésus qui se donne à nous pour que nous puissions avoir à l'égard du Père son propre regard de Fils bien-aimé; pour que nous puissions avoir à l'égard de l'Esprit Saint son propre regard d'amour; et que nous

81. Cf. la conférence donnée au Symposium d'Éphèse sur l'Évangile des rencontres, parue dans les actes du colloque.
82. Jn 6, 70.

puissions avoir pour Marie le même amour que lui, la même tendresse dans la force.

L'Évangile de Jean est l'Évangile des rencontres et des relations humaines, l'Évangile de la charité fraternelle. C'est dans cette lumière-là qu'il faudrait lire la première Épître, qui nous montre comment le tissu de nos relations humaines doit être complètement transformé par la grâce et devenir un tissu de relations de charité fraternelle, où il s'agit de vivre en communion les uns avec les autres dans la lumière, en gardant les commandements de Dieu et en ayant une confiance totale en Jésus. La première Épître nous apprend à vivre en enfants de Dieu, parce que nous sommes vraiment des fils bien-aimés; et donc à vivre du secret même du cœur de Jésus à l'égard du Père : il est le Fils bien-aimé et il veut que nous soyons fils. C'est par là que nous découvrons que Dieu est amour [83], et que tout vient de l'amour et retourne à l'amour.

Découvrir l'ordre de sagesse présent dans l'Évangile de saint Jean, c'est important, puisque nous touchons là la fine pointe, le moment ultime de la Révélation. Dans cet Évangile, l'alpha est le Prologue et l'oméga est la blessure du cœur, et comme toujours les deux se tiennent : le Verbe est « devenu chair [84] », et la chair au sens le plus éminent c'est le cœur, et la blessure du cœur; c'est la chair vive d'où coulent le sang et l'eau [85]. Et c'est l'ultime moment de la Révélation.

Il est important de comprendre cela, puisque toute la Révélation a pour but de nous révéler que Dieu est amour, comme le souligne Jean dans sa première Épître. Toute la Révélation est pour nous montrer cette sagesse de Dieu, qui est lumière et amour. Et c'est à travers le geste le plus éloquent et le plus terrible aussi, la blessure du cœur (où la passivité est extrême puisque ce cœur a cessé de battre, et où la violence est la plus totale, puisque normalement on respecte un cadavre), que la Révélation s'achève.

83. 1 Jn 4, 8.
84. Jn 1, 14.
85. Jn 19, 34.

L'amour du Fils pour le Père et l'amour du Père pour le Fils, dans l'unité de l'Esprit Saint, s'expriment d'une manière ultime à travers la blessure du cœur de Jésus. Le cri de soif ne suffit pas, parce que la parole, même lorsqu'elle n'est plus qu'un cri, ne peut pas exprimer de la manière la plus parfaite le mystère de l'amour : il faut un geste.

Il y a une complémentarité étonnante entre le cri de soif et la blessure du cœur. Le cri de soif est l'élan ultime de l'amour, l'aspect extatique, l'au-delà du sacrifice (aucun sacrifice, si grand soit-il, ne peut être adéquat à l'amour), l'au-delà de l'amour qui porte le sacrifice. Ce cri de soif exprime bien ce qu'il y a de plus pur et de plus fort, de plus extatique dans l'amour. Quant à la blessure du cœur, elle exprime ce qu'il y a de plus passif, de plus réceptif : un abîme de passivité. Voilà les deux extrêmes de l'amour, qui terminent la Révélation. La Révélation (nous l'avions vu à propos de la Genèse [86]) se fait toujours à travers la parole et le geste; et c'est bien une parole et un geste qui constituent le moment ultime de la Révélation. Saint Augustin a bien compris cela quand il a mis en parallèle la Genèse et la Croix, en montrant que la création de la femme est une préfiguration de ce qui se réalise à la Croix : comme la femme a été créée par le geste de Dieu plongeant l'homme dans la torpeur et formant Ève à partir de la côte d'Adam [87], ainsi l'Église prend naissance à partir de la blessure du cœur de Jésus. Comme le dit saint Jean dans sa première Épître, « il y en a trois qui rendent témoignage : l'Esprit, l'eau et le sang, et les trois ne font qu'un [88] ».

La femme par excellence, la nouvelle Ève, c'est en premier lieu Marie, celle qui naît de la Croix. C'est elle qui, dans la pureté et la limpidité absolues de son cœur et l'ardeur de son amour, de son don, exprime de la manière la plus merveilleuse la grandeur du mystère de la

86. Cf. ci-dessus, p. 232.
87. Gn 2, 21-22.
88. 1 Jn 5, 7-8.

Rédemption; elle en est le fruit par excellence [89]. C'est bien ce que l'Évangile de saint Jean nous montre d'une manière ultime.

– *Si on vous demandait ce qui vous frappe le plus dans les écrits de saint Jean, que diriez-vous?*

– Il me semble que ce qu'il y a de plus étonnant dans cette révélation johannique, c'est de nous donner un regard ultime sur *le mystère du Père*, à travers le Verbe et à travers le Paraclet.

Le Verbe, le *Logos*, nous le voyons affirmé trois fois dans les écrits de saint Jean : dans l'Apocalypse, chapitre 19 (le cheval blanc qui signifie la grande victoire de la Croix); dans le Prologue de l'Évangile; et dans le Prologue de la première Épître. Nous sommes là en présence d'une révélation ultime sur le mystère de la seconde personne de la Très Sainte Trinité. En effet, celui qui avait été révélé en premier lieu à Marie à l'Annonciation, c'est le Fils. Mais dans ce qu'il a de plus intime, dans sa relation de Fils à l'égard du Père, il est le *Logos*, le Verbe, le Secret de la contemplation du Père. Il est le fruit de sa contemplation, puisque la vie du Père est une vie contemplative : le Père se contemple, il contemple ce qu'il est, et le fruit de cette contemplation, son secret, c'est le Verbe de Dieu, « Verbe du cœur » (*verbum cordis*), comme disent saint Augustin et saint Thomas [90], et donc Verbe d'amour provenant du « cœur du Père [91] ». Saint Jean dit cela avec force au début du Prologue de son Évangile, quand il affirme : « Dans le Principe [dans la source] le Verbe était, et le Verbe était vers Dieu, et le Verbe était Dieu. » Tout est dit. Il est tout entier relatif à la source qui

89. Voir *L'Immaculée Conception, chef-d'œuvre de l'Esprit Saint à travers la Croix du Christ*, in *L'Étoile du matin*, pp. 221 sq.

90. Voir SAINT AUGUSTIN, *Homélies sur l'Évangile de saint Jean*, XIV, 7 (Bibliothèque augustinienne 71, DDB 1969, pp. 735-737); *De Trinitate*, XV, 11 (Bibl. aug. 16, DDB 1955, pp. 471 sq.). SAINT THOMAS, *Somme théol.* I, q. 27, a. 1; q. 37, a. 1; *Contra Gentiles* IV, ch. 24; *Commentaire de l'Évangile de saint Jean* XIV, n° 1874, etc.

91. SAINT THOMAS, *Contra Gentiles* IV, ch. 46.

est le Père. Il est « dans le sein du Père [92] » et il demeure dans le Père [93] tout en venant de lui [94]. Il est un avec lui [95]. Il manifeste, il exprime ce qu'il y a de plus secret, de plus intime dans le Père; et il est en même temps celui qui, avec le Père, dans l'unité avec le Père, est source du Paraclet.

À l'égard de cette troisième personne de la Très Sainte Trinité, saint Jean nous donne aussi une ultime révélation : l'Esprit Saint, l'Esprit de vérité [96], l'Esprit du Père et du Fils, l'Esprit de leur unité, c'est « le Paraclet [97] ». « Paraclet » est un mot grec que l'Esprit Saint a communiqué à saint Jean (il est seul à l'employer dans tout le Nouveau Testament). L'Esprit Saint l'a-t-il communiqué à Marie en premier lieu? C'est possible. Mais ce qui est sûr, c'est qu'il nous est révélé dans le dernier grand enseignement de Jésus après l'institution de l'Eucharistie – comme si, par l'Eucharistie, grâce au don de la chair du Fils bien-aimé, au don de son corps et de son sang, nous pouvions recevoir cette ultime révélation sur l'Esprit Saint.

« Paraclet » est un mot bien difficile à traduire. J'allais presque dire que le Paraclet, c'est Dieu dans son écoute et dans son don. C'est en Dieu l'amour fruit de l'amour, l'amour de l'amour, l'amour dans ce qu'il a de plus personnel. L'amour n'est parfaitement lui-même que quand il est personnel (il n'y a rien de plus personnel que l'amour); et l'Esprit Saint est dans la Très Sainte Trinité cette personne qui n'est qu'amour, qui provient de l'unité du Père et du Fils, donc de leur amour. Si le Fils est « lumière de la lumière », comme nous le disons dans le *Credo*, le Paraclet est l'amour de l'amour. Et l'amour de l'amour, c'est le secret du secret. On serait tenté de dire que c'est ce qu'il y a de plus intime dans la Très Sainte Trinité, mais peut-on dire cela, puisqu'en Dieu il y a unité et simplicité par-

92. Jn 1, 18.
93. Jn 10, 38; 14, 10-11 et 20; 15, 10; 17, 21.
94. Jn 5, 23 et 37; 14, 24; 16, 28, etc.
95. Jn 10, 30; 14, 9.
96. Jn 15, 26.
97. Jn 14, 16 et 26; 16, 7; 1 Jn 2, 1.

faites? Reconnaissons cependant qu'il y a comme un mystère de fécondité ultime : le Verbe est fruit de la contemplation du Père, et l'Esprit Saint est le fruit du fruit; il est comme ce qu'il y a de plus secret, et ce qui nous est communiqué en dernier lieu pour nous faire entrer dans le mystère du Père et dans le mystère du Fils, dans le mystère de leur unité. Sans l'Esprit Saint nous ne pouvons pas découvrir le Père. Comme le dit saint Paul, c'est l'Esprit Saint qui nous permet de dire : « Abba, Père [98] ! », et tout l'Évangile de Jean nous fait entrer dans cette filiation. C'est l'Esprit du Père et du Fils qui fait de nous de vrais fils bien-aimés, et c'est tout le mystère de notre vie chrétienne, de découvrir cette filiation, sous le souffle de l'Esprit Saint. C'est le rôle de l'amour dans ce qu'il a de plus profond : nous faire découvrir la source de toute lumière et de tout amour, le Père.

Nous avions déjà vu cela à propos de l'entretien avec Nicodème : il faut naître de l'eau et de l'Esprit [99]. Là nous découvrons comment l'Esprit Saint nous fait comprendre cette filiation d'amour à l'égard du Père. L'Esprit Saint se révèle lui-même en nous révélant que nous sommes fils, et que nous sommes fils par le Fils et dans le Fils. Nous ne sommes pas des fils lointains, nous sommes des fils tout proches du Père, puisque c'est par et dans le Fils bien-aimé que nous sommes fils. Et l'Esprit Saint nous fait découvrir que c'est comme le Fils (c'est-à-dire « dans le sein du Père », dans ce qu'il y a de plus caché, de plus intime, de plus personnel en lui) que nous sommes fils et que nous découvrons le Père.

– *D'habitude on traduit « Paraclet » par « consolateur » ou « défenseur ». Que dites-vous de cela?*

– C'est juste, mais cela peut aussi, en mettant l'accent sur une fonction, nous distraire de la *personne*. Or rien n'est plus personnel que l'amour, et – si j'ose dire – rien

98. Ro 8, 15; Ga 4, 6.
99. Cf. Jn 3, 5. Cf. ci-dessus pp. 439-440.

n'est plus personnel en Dieu que l'Esprit Saint, le Paraclet. C'est pour cela qu'il ne faut pas s'arrêter à ces fonctions de consolateur et défenseur. C'est bien plus que cela : c'est Dieu dans son écoute (car quand on aime, on écoute).

J'aime voir une première révélation de Dieu comme amour et Paraclet dans le passage si émouvant de l'Écriture où l'on voit Agar chassée avec son enfant parce que Sara ne peut pas supporter la présence du petit Ismaël. En effet, Ismaël, bien qu'il soit le fils de la servante, a un droit d'aînesse sur Isaac parce qu'il est l'aîné; mais, pour Sara, c'est insupportable : il faut donc le chasser.

Voilà donc Agar obligée de partir au désert avec son fils, en emportant un peu de pain et d'eau que lui donne Abraham. Mais quand l'eau est épuisée, le petit enfant se met à gémir, à crier. La mère l'écoute un certain temps, mais cela lui fait trop mal, d'écouter les gémissements de l'enfant sans pouvoir répondre. C'est trop dur; elle s'écarte donc de lui pour ne pas le voir mourir. C'est alors (au moment où elle ne peut plus écouter le cri de l'enfant) que Dieu l'écoute et le reçoit. N'y a-t-il pas là un merveilleux symbole de l'écoute de Dieu? L'homme a une capacité limitée d'écouter les gémissements des enfants, des mourants, des agonisants; il arrive un moment où nous n'en pouvons plus, parce que notre amour n'est pas substantiel, parce que notre amour n'est pas notre personne. Quand l'amour est la personne elle-même, il y a alors une capacité infinie d'écoute, de réceptivité. C'est cela, le Paraclet. C'est cette capacité infinie qu'a Dieu d'écouter les gémissements de l'enfant.

Si donc saint Jean nous parle du Paraclet, c'est pour nous faire comprendre quelque chose d'infiniment mystérieux en Dieu : sa vulnérabilité d'écoute (si j'ose dire), sa capacité infinie de porter tous les gémissements, toutes les souffrances, et de les transformer par l'amour. Rien de ce qui est humain n'est rejeté par Dieu. Dieu a pris *tout* l'homme, il l'a pris dans tous ses gémissements, dans toute sa fragilité, dans toute sa précarité – il a tout pris.

Le Paraclet qui vient à la suite du Christ, « l'autre Paraclet [100] », c'est Jésus qui l'envoie [101] et c'est le Père qui l'envoie [102], pour nous faire comprendre *de l'intérieur* tout ce qu'a dit Jésus [103]. Nous avons toujours la tentation de voir Jésus de l'extérieur; et, le voyant de l'extérieur, nous ne comprenons pas qu'il est le secret du Père et que tout doit être vu de l'intérieur. C'est pourquoi l'Esprit Saint reprend tout pour nous faire vivre tout de l'intérieur. Voilà le mystère du Paraclet : il est celui qui nous permet de vivre tout (tout ce qui nous a été révélé par Jésus) de l'intérieur, dans l'intériorité d'amour du Père et du Fils; il est celui qui nous fait comprendre la vulnérabilité infinie du Père et du Fils. Le Paraclet nous révèle de l'intérieur la blessure du cœur; il nous la fait comprendre comme Marie l'a comprise, comme Marie l'a vécue. La blessure du cœur de Jésus a été vécue par Marie au plus intime de son cœur, comme si c'était elle-même qui la vivait, et même plus encore, puisque Jésus est plus elle-même qu'elle n'est elle-même. La blessure du cœur de Jésus, de son Fils bien-aimé, a donc été pour elle quelque chose d'encore plus intime que si son propre cœur était blessé.

Cette vulnérabilité unique de l'amour de Dieu est mise dans notre cœur pour que nous puissions découvrir ce que, humainement parlant, nous ne pouvons pas découvrir, ce que notre intelligence ne peut pas dire mais que la charité (qui vient directement de l'Esprit Saint et qui nous lie à l'Esprit Saint) nous permet de saisir et de comprendre. Le Paraclet, c'est cette vulnérabilité infiniment mystérieuse du Père, du Fils et de l'Esprit Saint. Et c'est en même temps un mystère de force, puisque l'amour, tout en étant ce qui nous rend vulnérables, est aussi ce qui nous donne une force qui nous permet de nous donner, de nous dépasser nous-mêmes, d'être fidèles.

Il faut tout le temps revenir à ce mystère du Paraclet. Je ne peux pas vous en parler plus ici, mais j'ai au moins

100. Jn 14, 16; cf. 1 Jn 2, 1, où « Paraclet » désigne Jésus.
101. Jn 16, 8.
102. Jn 14, 16 et 26.
103. Jn 14, 26 et 16, 13-14.

voulu vous faire comprendre que l'Évangile de Jean nous fait entrer d'une manière nouvelle (je dis bien : d'une manière nouvelle) et ultime dans le mystère du Père, par le premier Paraclet qui est Jésus, et par le second Paraclet qui est l'Esprit Saint. L'un et l'autre nous font découvrir la vulnérabilité du Père. Et c'est si important pour nous, aujourd'hui, de redécouvrir ce qu'est le Père!

Il faudrait ensuite (si j'ose dire, parce que c'est simultané) découvrir le regard contemplatif de Jean sur Jésus. Jésus est, dans son humanité sainte, l'icône parfaite de Dieu. Dieu (nous l'avons dit et redit) a créé l'homme à son image et à sa ressemblance. Jésus est le « Fils de l'homme »; et son humanité sainte, qui subsiste dans le Verbe (puisque le Verbe est « devenu chair ») est l'image, mais parfaite cette fois, du Père, du Fils et de l'Esprit Saint.

Nous pouvons découvrir cela d'une manière très étonnante dans l'Évangile de Jean. Sous l'action de *l'Esprit Saint,* Jésus est l'Agneau, il est le Pain, il est la Porte. L'image accepte d'être broyée, d'être blessée à mort, pour être pour nous la vraie Porte qui nous fait entrer dans la Très Sainte Trinité – la blessure du cœur. Il accepte d'être Pain, c'est-à-dire totalement à notre service, le serviteur par excellence (être la nourriture de quelqu'un, c'est un service *substantiel*). Et il est l'Agneau, la victime innocente, la victime qui n'est qu'amour. Dans l'Ancien Testament, la victime la plus parfaite est le taureau; ce qui est propre au mystère du Christ, c'est d'être une victime d'amour. Dans le taureau, c'est l'aspect de la puissance qui est immolé; dans l'agneau, c'est l'amour qui est immolé. Il y a une intimité beaucoup plus profonde.

Nous devons aussi comprendre comment l'Esprit Saint, qui anime le cœur de Jésus, lui fait vivre les béatitudes. C'est une des choses qui me frappe beaucoup dans l'Évangile de Jean : Jean n'a pas parlé des béatitudes (qui nous montrent le fruit de l'action de l'Esprit Saint dans l'âme), mais il montre Jésus *vivant* des béatitudes [104]. Et si Jésus

104. Voir *Le mystère du Christ crucifié et glorifié.*

est totalement sous l'emprise de l'Esprit Saint, c'est-à-dire de l'amour, on comprend qu'il soit l'Agneau par excellence, on comprend qu'il soit la Porte.

Parce que Jésus est *le Verbe* de Dieu se manifestant par son Incarnation, le Verbe de Dieu qui est dans le sein du Père et qui nous est donné, qui est présent au milieu de nous [105], nous comprenons qu'il soit l'Époux, le Bon Pasteur et la Lumière du monde. Le Verbe « devenu chair » se donne à nous comme Époux, dans un choix libre, aimant, pour faire œuvre commune avec nous dans l'amour. L'Église, qui est l'épouse, reçoit la lumière de Jésus, Lumière du monde; et elle se laisse conduire par le Bon Pasteur. Et ce qui est vrai de l'Église est vrai de chacun d'entre nous, puisque l'Église est ce « tissu » d'amour dans la charité fraternelle, qui fait que chacun d'entre nous est lié à Jésus et par lui à tous ses frères, dans cette alliance d'amour.

Enfin, *le Père* est tout proche de nous par Jésus, puisque Jésus, comme Fils bien-aimé, est l'envoyé du Père, la présence de l'absolu du Père. Quand Jésus dit : « Je suis », il affirme un seul « Je suis » en lequel le Père et le Fils sont *un* dans l'amour [106]. C'est pourquoi il peut dire « Celui qui me voit, voit le Père ». En regardant Jésus on voit le Père, parce qu'il est tellement Fils bien-aimé, en tout lui-même, qu'en lui c'est le Père qui est présent. Comme saint Thomas aime à le dire, « le Père est tout ce qui est dans le Christ [107] », parce que « le Fils reçoit toute la substance du Père [108] ». Jésus, pour nous, c'est vraiment le Père qui se donne à nous à travers lui. De sorte qu'à travers toutes les « présences » de Jésus (les six affirmations que nous avons relevées), c'est le mystère de la Très Sainte Trinité qui, par lui, est présent; qui, par lui, nous enseigne; qui, par lui, nous attire vers le Père. Et tout s'achève (septième affirmation) dans le mystère de la gloire du Christ : « Je suis la Résurrection. » C'est *pour*

105. Jn 1, 18.
106. Voir *Le mystère du Christ crucifié et glorifié,* p. 83.
107. *Commentaire sur l'Évangile de saint Jean,* XVI, n° 2110.
108. *Loc. cit.*, n° 2108.

nous, cela; c'est tout le mystère de la gloire du Christ qui nous est donné.

Pensons à la vision de l'Apocalypse, la vision du sacerdoce glorieux du Christ [109]. Nous sommes « un royaume de prêtres [110] ». Nous avons de la peine à le comprendre! Et pourtant (le Concile Vatican II, en insistant sur le sacerdoce royal des fidèles, nous l'a bien rappelé), c'est à cela que nous sommes appelés : à vivre un « sacerdoce saint [111] » qui est une médiation d'amour, la médiation du Fils bien-aimé, sous le souffle de l'Esprit Saint. Et le mystère de la gloire et de la Résurrection, où notre corps participera à la gloire même de Dieu, est un mystère sacerdotal. C'est pour cela que, dans l'Apocalypse, le Christ dans sa gloire nous est montré comme Grand Prêtre. Et toute proche de Jésus, dans les écrits de saint Jean, nous voyons Marie, identifiée à « la Femme ». Dans l'Apocalypse, c'est la grande vision de la Femme dans son mystère de fécondité, dans son mystère de Mère [112]. Dans l'Évangile, nous voyons la Femme à Cana et à la Croix (c'est Jésus qui appelle alors Marie « femme »). Ainsi, par trois fois, la Femme est proclamée, révélée; il serait important de comprendre cette triple affirmation dans l'unité, avec cette audace d'un théologien franciscain du XVII[e] siècle qui appelait Marie *complementum totius Trinitatis* [113]. On voit ce que veut dire cette expression (que le père Kolbe aimait beaucoup [114]). Marie est pour nous, par Jésus, avec lui et en lui, comme le rayonnement de la Très Sainte Trinité. Dans sa maternité divine, à travers son corps, son cœur et son intelligence, nous est donnée la présence des Trois. Jésus nous donne cette présence du Père, du Verbe, et de l'Esprit Paraclet, et Marie vient achever. C'est pour cela que Jésus l'appelle : « Femme ». C'est la

109. Ap 1, 9-20.; cf. ci-dessus, p. 417.
110. Ap 1, 6; 5, 10; 20, 6. Cf. 1 Pe 2, 5 et 9.
111. 1 Pe 2, 5.
112. Ap 12, 1 sq.
113. Voir *L'Étoile du matin*, pp. 217-218, note 33.
114. Voir *op. cit.*, p. 211 et note 33.

reprise de ce qui est révélé au début de la Genèse : la femme donnée à l'homme pour être son « complément ».

– *Que voulez-vous dire par « complément » ?*

– Il faut bien comprendre. Un complément n'est pas une redite, c'est ce qui permet comme un rayonnement. Tout le mystère de l'amour s'achève dans le cœur de la femme.

À Cana, Marie est la Femme qui intercède, qui porte la misère des hommes et hâte l'heure de Dieu ; elle précipite en quelque sorte l'heure de Jésus, l'heure de la miséricorde, et par là elle nous fait comprendre que, dès le commencement, la vie apostolique de Jésus est liée à la Croix.

Marie est la Femme qui coopère pleinement au sacrifice du Christ en offrant la victime qui est son Fils bien-aimé. Et en offrant Jésus crucifié, elle s'offre, car on ne peut pas offrir Jésus crucifié sans être soi-même pleinement offert. En offrant Jésus elle offre plus qu'elle-même, mais elle peut aussi offrir ce que Jésus (qui voit le Père, qui est dans la vision béatifique) ne peut pas offrir : dans sa foi elle offre ce qu'il y a de plus profond dans l'intelligence humaine, et dans son espérance elle offre les désirs les plus profonds du cœur de l'homme. Pour que l'âme humaine, en sa totalité, soit offerte en holocauste d'amour au Père, pour sa gloire et pour le salut de l'homme, il fallait que « quelqu'un » vive le même holocauste que Jésus, mais en le vivant d'une autre manière, dans la foi et l'espérance, puisque par la foi notre intelligence humaine peut être totalement offerte au Père, et que l'espérance permet à notre volonté d'être offerte au Père dans ses désirs les plus intimes et les plus profonds. Marie, grâce à sa plénitude de foi et d'espérance, grâce à son amour si intense pour Jésus, a pu vivre à la Croix, dans son mystère de Compassion, le même mystère que Jésus, mais selon un mode propre qui était le sien, celui de la Femme immaculée totalement transformée par la plénitude de grâce.

Enfin la vision de l'Apocalypse nous montre la Femme dans la gloire, complément du sacerdoce de Jésus, elle-même vivant (la première) le sacerdoce royal des brebis du Christ.

Si Luc montre avant tout Marie comme la Mère de Dieu, Jean, délibérément, sous le souffle de l'Esprit Saint, nous présente Marie comme la Femme, chef-d'œuvre ultime de la création et de la re-création, chef-d'œuvre ultime du mystère de la Croix, celle qui nous montre (et de cela nous avons bien besoin!) la fécondité de la Croix.

Face à la Femme de l'Apocalypse nous voyons le Dragon, le Serpent antique, le Satan [115]. Si Marie, la Femme, est pour nous, par l'humanité sainte du Christ, son Fils, le reflet de la Très Sainte Trinité, le démon est au contraire comme l'antithèse vivante et volontaire du mystère de la Très Sainte Trinité. Le démon ne sait plus ce qu'est le mystère de Dieu Amour. Il sait que Dieu est créateur et tout-puissant, et c'est cette toute-puissance de Dieu qui l'agace; s'il la respecte, c'est parce qu'il ne peut pas faire autrement! Il est trop intelligent pour nier l'existence de Dieu, mais l'existence et la présence de Dieu lui sont insupportables. On voit bien en lui cette opposition à l'égard de la Très Sainte Trinité. Nous oublions trop qu'en rejetant le mystère de l'Incarnation, en rejetant le mystère de la Femme, il s'oppose au mystère même de la Très Sainte Trinité, qu'il ne connaît plus. C'est pour cela qu'il en fait comme une caricature. Accusateur, Adversaire, il s'oppose à l'Esprit d'amour. Serpent (avec sa ruse), il s'oppose à la sagesse, à la lumière, au Verbe. Et Dragon, il veut imiter la toute-puissance du Créateur, il veut prendre sa place et être adoré. Il veut prendre la place du Père, la place du Verbe et celle de l'Esprit Saint. Il ne cherche que cela. Il sait qu'il n'y arrivera pas, mais il veut autant que possible détourner l'homme, et il veut détourner la femme de sa mission qui est d'être toute relative à Jésus, et par lui toute relative à la Très Sainte Trinité.

Saint Jean, dans l'Apocalypse, la première Épître et le

115. Cf. ci-dessus, p. 420, note 60.

chapitre 8 de son Évangile, nous montre d'une manière extraordinairement forte en quoi consistent ces attaques perfides du démon, et toute la stratégie du démon à l'égard de Marie et à l'égard de l'Église.

Dans son Évangile, dans l'Apocalypse et dans sa première Épître, il nous montre aussi un visage très intérieur de l'Église. L'Église, c'est le chef-d'œuvre de Dieu, commencé en Marie, qui se poursuit. Le chef-d'œuvre de Dieu commencé dans le mystère de l'Incarnation et de la Rédemption se poursuit dans l'Église à travers le mystère de la foi, de l'espérance et de l'amour. Nous avons vu précédemment que saint Jean, en nous parlant de la vigne, nous montre la fécondité de l'Église. Comme il nous montre la fécondité de la Femme, il nous montre la fécondité de l'Église, parce que si la Femme est premièrement Marie, c'est aussi, en second lieu, l'Église (même la Femme de l'Apocalypse). C'est celle qui est gardienne du secret. N'est-ce pas cela qu'exprime le symbolisme de la Femme? La Femme est celle qui est gardienne du secret qu'elle reçoit de Jésus. Elle est la « bonne terre [116] » qui reçoit et garde le secret pour que ce secret porte en elle tous ses fruits. L'Église est bien le lieu de cette fécondité, cette fécondité qui est le mystère de la charité fraternelle.

Saint Jean ne nous découvre-t-il pas là ce qu'il y a de plus grand dans le cœur de Marie et dans le cœur de l'Église : répondre par la charité fraternelle à l'amour tout à fait gratuit et ultime du Christ à la Croix? Et y répondre par une charité fraternelle *vraie*. Or la charité fraternelle ne peut rester vraie que *grâce à l'adoration*. Les deux pôles de l'Église sont bien l'adoration et la charité fraternelle. L'adoration, qui était déjà demandée dans la première Alliance, est reprise de l'intérieur [117] – car ce sont des adorateurs « en esprit et en vérité » que cherche le Père [118] –, et elle doit s'achever dans la charité fraternelle.

116. Mt 13, 8 et 23; Mc 4, 8 et 20; Lc 8, 8 et 15.
117. Voir *Un seul Dieu tu adoreras*.
118. Jn 4, 23-24.

Jésus lui-même nous le dit : nous serons de vrais témoins dans la mesure où nous nous aimerons [119].

Fondée dans l'adoration, la charité fraternelle sera victorieuse de toutes les jalousies, de toutes les rivalités et zizanies que suscite l'Accusateur, l'Adversaire, l'anti-Paraclet. Les plus grandes luttes naissent toujours de la jalousie; c'est la jalousie qui divise le frère contre le frère, le père contre ses enfants. L'Évangile de Jean nous montre, d'une manière très spéciale, comment la charité fraternelle doit être victorieuse de toutes ces jalousies qui proviennent de l'Accusateur, de l'Adversaire. Il nous montre aussi comment le Dragon, par la Bête de la terre et la Bête de la mer, va attaquer d'une double manière, d'une part en essayant de séduire par la puissance, et d'autre part en essayant de supprimer en nous la soif de vérité, en mettant en nous un septicisme radical, nous persuadant que ce n'est pas la vérité qu'il faut chercher, mais la réussite, le pouvoir. Pervertir l'intelligence pour mettre au-dessus de tout le pouvoir, la domination, voilà l'attaque la plus pernicieuse du démon. Mais nous avons déjà parlé de cela...

Enfin, l'Apocalypse nous montre le fruit de ces attaques du démon dans la Babylone, et le fruit de l'œuvre de l'Esprit Saint dans la Jérusalem céleste. De même que Jésus affirme en dernier lieu « Je suis la Résurrection » – il est la Gloire –, de même la grande révélation de l'Apocalypse s'achève sur ce fruit ultime de l'œuvre de l'Esprit Saint dans la Femme et dans toute sa descendance : la Jérusalem céleste, les noces de l'Agneau. La Jérusalem céleste est tout illuminée par la blessure de l'Agneau [120], tandis que l'anti-Jérusalem céleste, la Babylone, c'est la femme assise sur la bête et qui essaie de détourner toujours davantage l'homme de l'adoration par l'idolâtrie, la prostitution, l'infidélité : tuer l'amour, supprimer ce premier amour fondamental qu'est l'adoration et supprimer cette ultime fleur de l'amour qu'est la charité fraternelle.

119. Jn 13, 35.
120. Ap 21, 23.

Chapitre III

LA SAGESSE DE LA CROIX ET LE TÉMOIGNAGE DE MARTHE ROBIN

– Les écrits johanniques montrent bien que le mystère de la Croix du Christ est au cœur de la vie chrétienne. On peut se poser la question : Pourquoi Dieu, pour communiquer son amour, sa paix, sa joie, a-t-il besoin de tant de souffrances? Avait-il besoin de la mort et de l'agonie du Christ? Le mystère de la Croix n'accroît-il pas ce qui est déjà pour l'homme un scandale, à savoir la souffrance et la mort de l'innocent?

– Le mystère de la Croix reste et restera toujours pour nous scandale et folie. Saint Paul le dit [1], saint Jean l'a vécu très particulièrement, et Marie l'a vécu plus encore, au plus intime de son cœur de mère. Déjà saint Luc, dans son Évangile, souligne que lorsqu'elle retrouve au Temple Jésus âgé de douze ans, et que Jésus lui dit qu'il doit être « tout entier aux affaires du Père », elle ne comprend pas [2]. Comment aurait-elle compris la Croix, où Jésus est vraiment « tout entier aux affaires du Père »? Pour elle c'est folie et scandale, et pour Jean aussi. Et cependant, pour Marie comme pour Jean, c'est, comme le dit encore saint Paul, « sagesse de Dieu [3] ». Pour le croyant, la Croix est sagesse d'amour. Dieu se sert de la souffrance et de la

1. 1 Co 1, 23.
2. Lc 2, 50.
3. 1 Co 1, 24.

mort pour manifester la qualité unique de l'amour divin, de l'amour du Fils à l'égard du Père. Cet amour dépasse la mort – « l'amour est fort comme la mort [4] ». Parce qu'il est substantiel il peut porter la mort, et en portant la mort il porte toutes les souffrances qui conduisent à la mort, toutes les blessures, toutes les brisures, toutes les tristesses, tous les échecs. L'amour divin peut donner à la mort un nouveau sens, une signification positive, alors que la mort est une peine et est négative, la négation dans ce qu'elle a de plus fort. La mort transformée par l'amour et devenant une manifestation de l'amour, voilà la sagesse de la Croix. Et ce qu'il y a de plus grand dans le mystère de la Croix, c'est cette manifestation, cette « épiphanie » de l'amour [5] : à travers la Croix et toutes les souffrances qu'elle implique, on découvre l'absolu de l'amour du Fils à l'égard de son Père, et on découvre aussi l'absolu de l'amour de Jésus pour Marie. « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime [6]. » Jésus a donné sa vie pour Marie, pour la sauver, pour qu'elle reçoive en plénitude toute sa grâce.

Si on considère la Croix d'un point de vue purement humain et psychologique elle est scandale et folie, parce qu'elle est le conditionnement le plus terrible qui soit, et qui a un absolu. En effet, le seul absolu du conditionnement, c'est la mort. La mort est la seule expérience immédiate de l'absolu, puisqu'elle ne se reprend pas. L'homme est incapable de reprendre la mort. Mais cet absolu qui, du point de vue humain, est quelque chose de négatif, si je le regarde dans la lumière de l'amour divin, dans la lumière de la sagesse du Père, peut devenir manifestation de l'amour. Complètement transformée du dedans, la mort devient une manifestation de l'amour. Par elle le Père nous révèle combien le Fils l'aime et combien il l'aime. Par elle le Fils glorifie le Père, en montrant comment son amour pour le Père est victorieux de toute souf-

4. Ct 8, 6.
5. Voir *Le mystère du Christ crucifié et glorifié*, pp. 70 sq.
6. Jn 15, 13.

france et de toute mort. Cela, c'est un regard que seul le chrétien peut avoir; mais il doit l'avoir! sinon il n'est pas vraiment chrétien.

S'il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime, alors il n'y a pas de plus grande manifestation de l'amour que le mystère de la Croix. Par là Jésus montre combien il nous est donné; il nous montre qu'il nous donne tout ce qu'il peut donner, qu'il ne garde rien pour lui, il nous montre combien il est proche de nous, et combien il est capable de nous attirer vers lui. « Quand j'aurai été élevé de terre, j'attirerai tout à moi [7]. » Pourquoi? Parce que c'est la grande manifestation de l'amour. Jésus crucifié devient celui qui suscite en nous un amour toujours plus grand et qui nous appelle à être « un » avec lui.

On ne peut dépasser le scandale et la folie que si on regarde la finalité profonde de la Croix. Or la finalité profonde de la Croix, c'est de manifester l'amour, de glorifier le Père et de nous sauver, et c'est dans *le même acte* que Jésus nous révèle son unité avec le Père, donc le glorifie, et nous sauve. C'est très étonnant, cela. D'habitude l'amour à l'égard du Père se manifeste dans la contemplation, et l'amour à l'égard des hommes se manifeste dans des gestes de miséricorde. Là, les deux sont unis dans le même geste du Christ, et ce geste est justement l'offrande de toute sa vie; c'est le sacrifice, l'offrande de toute sa vie pour glorifier le Père et nous sauver.

Comprenons bien que Jésus, au plus intime de son cœur, a su que ce testament qu'il nous laisse à travers la Croix serait quelque chose de très difficile pour nous. Ne peut-on pas dire que la prière de Jésus, dans l'Agonie, porte sur ce point?

– *Vous avez déjà évoqué cela.*

– Oui, c'est vrai [8]; mais cela me paraît très important. Alors, si vous voulez bien, revenons un instant à cette

7. Jn 12, 32.
8. Voir plus haut, p. 281.

prière de l'Agonie que nous rapportent les synoptiques et en particulier saint Luc [9]. Saint Luc nous montre bien ce contact si particulier de Jésus avec le Père au moment où il a accepté pleinement et totalement le mystère de la Croix. Il y a en lui, à ce moment-là, une tristesse écrasante, due au poids de l'iniquité du monde qu'il porte comme Agneau de Dieu. À l'Agonie, Jésus se tient en face du Père comme seul responsable de tous les péchés de l'humanité; au nom de la justice, il veut être le seul responsable. Saint Luc nous dit alors que Jésus « entre en agonie [10] », une agonie pleinement consciente et lucide, une agonie toute d'amour. C'est l'amour qui porte l'iniquité du monde, c'est l'amour qui porte l'anti-amour de l'orgueil du monde, tous les refus de l'amour. Jésus prend tout sur lui, et il sait que sa mort, l'offrande de sa vie sur la Croix, suffit au rachat de toute l'humanité, à la satisfaction de tous les péchés du monde. Il le sait bien, dans son cœur d'homme-Dieu.

Quel est donc le sens de la demande que Jésus adresse au Père en ces termes : « Père, si tu le veux, si c'est possible, écarte de moi cette coupe »? Je ne crois pas du tout que Jésus demande de ne pas mourir, ni qu'il demande de

---

9. Saint Luc est le seul à mentionner la présence de « l'ange du ciel » qui vient « réconforter » Jésus (Lc 22, 43). De qui Luc tient-il ce récit de l'Agonie? N'oublions pas que, au début de son Évangile, il dit qu'il « s'est informé exactement de tout depuis le début », auprès de « ceux qui ont été témoins oculaires dès le commencement » (Lc 1, 2-3). Or qui a été témoin du mystère de la Croix plus que Jean? N'est-il pas le témoin par excellence (voir Jn 19, 35)? N'est-ce donc pas à Jean que Luc est allé?

On aimerait faire une exégèse de saint Luc, mais une exégèse très particulière (cf. ci-dessus, pp. 411-412), en demandant au Saint-Esprit de nous permettre de voir dans saint Luc tout ce qui vient directement de Jean. Il me semble que tout ce que saint Jean a communiqué à saint Luc, il ne l'a pas répété; de sorte que tous les grands événements de la vie du Christ qui sont rapportés par saint Luc, et qui ne sont pas dans l'Évangile de saint Jean, auraient été transmis à Luc par Jean. Je ne prétends pas que ce soit un exégèse scientifique! Mais, après tout, la parole de Dieu doit être comprise dans une vision de sagesse, et donc il faut avoir une méthode de sagesse pour entrer pleinement dans les relations entre Luc et Jean, relations qui sont très intimes. Selon la symbolique de l'Apocalypse (4, 7) telle que l'a interprétée la Tradition, Jean a le regard de l'aigle et Luc présente le visage du Fils de l'homme. Il me semble que la source de saint Luc, pour le mystère de l'Agonie, c'est Jean.

10. Lc 22, 44.

ne pas souffrir. Jésus a accepté la souffrance et la mort; il les a acceptées pour lui et (encore une fois) il sait que sa souffrance et sa mort suffisent.

Du reste, Jésus ne dit pas : « écarte de moi la mort », ni « écarte de moi la souffrance », mais : « écarte de moi la coupe, le calice ». Qu'est-ce donc que cette coupe, qu'est-ce que ce calice? La coupe « que lui a donnée le Père [11] » représente symboliquement le mystère de la Croix *tel que le Père veut qu'il se réalise.* Or ce que le Père veut, c'est qu'au pied de la Croix il y ait Marie, il y ait Jean, il y ait Marie de Magdala. Le Père veut que la Croix surabonde dans le cœur de Marie, que la Croix du Christ soit source d'autres croix pour Marie et pour Jean, et pour Marie de Magdala, pour chacun de nous... C'est cela, la coupe : c'est la Croix telle que le Père veut qu'elle se réalise. On peut dire, alors, que Jésus demande à être seul à souffrir (puisque cela suffit au point de vue de la justice); il demande au Père que Marie soit épargnée, que Jean soit épargné, que toute l'Église et toute l'humanité soient épargnées. Le cœur royal du Christ n'a-t-il pas cette magnanimité, de vouloir être seul à porter toutes les souffrances? Puisque, encore une fois, il sait qu'il peut réaliser seul ce que le Père lui demande. L'œuvre du rachat des hommes peut être parfaitement accomplie sans que personne d'autre que lui ait à souffrir. Alors, connaissant la fragilité de la pauvre petite créature, la fragilité de Jean, la vulnérabilité de Marie, il demande à être seul à vivre le mystère de la Croix.

Mais le Père veut que Marie soit là, que Jean soit là, que nous soyons là. Le Père veut que la Croix du Christ soit source d'autres croix, qu'elle soit source du mystère de la Compassion. Pourquoi cela? Pour que, par le mystère de la Compassion, Marie soit plus intimement liée à Jésus. L'alliance de l'Époux et de l'épouse réclame que l'épouse porte toute la souffrance de l'Époux, qu'ils aient « même vouloir » (comme dit saint Thomas) et qu'ils puissent réaliser ensemble la même œuvre. Autrement

11. Jn 18, 11.

Marie ne serait pas l'épouse du Crucifié, elle serait seulement la petite enfant qui reçoit tout gratuitement. Ce serait très beau, certes, mais il y a quelque chose d'encore plus grand : cette petite enfant aime tellement qu'elle veut réaliser la même œuvre que Jésus, être « une » avec Jésus dans le mystère de la Croix. C'est un grand mystère que celui de l'Agonie, qui nous fait comprendre cette surabondance de la Croix : dans l'ordre de la justice, la Passion du Christ, la Croix du Christ, suffit; mais dans l'ordre de l'amour (qui demande toujours de surabonder), il faut le mystère de la Compassion pour que la Femme, Marie, soit plus intimement liée à Jésus, et que l'alliance de l'Époux et de l'épouse annoncée dans l'ancienne Alliance (depuis le prophète Osée jusqu'au Cantique des cantiques) puisse se réaliser pleinement entre Jésus et Marie, entre Jésus, Marie et Jean. Et ce mystère est pour toute l'Église; nous sommes donc, nous aussi, directement concernés.

– *Vous avez dit tout à l'heure que la mort était la seule expérience immédiate de l'absolu. Que voulez-vous dire?*

– Du point de vue philosophique, la mort est pour l'homme une limite absolue, et elle est même le seul absolu dans l'ordre sensible. C'est précisément à cause de cela que Dieu, dans sa sagesse, peut s'en servir pour manifester la grandeur unique de son amour. En étant victorieux de cette brisure substantielle qu'est pour nous la mort, l'amour divin se révèle lui-même comme Amour substantiel [12]. Et parce qu'il est substantiel, parce qu'il prend tout, il peut se servir de la souffrance pour se communiquer davantage. Dans un regard de sagesse divine et chrétienne, il faut même dire que, pour pouvoir se communiquer pleinement à l'homme, l'amour divin a « besoin » de la souffrance, il ne peut pas se communiquer autrement.

12. Voir Postface à M. SCHATTNER, *Souffrance et dignité de la personne humaine*, p. 279.

N'avez-vous pas remarqué qu'un être qui n'a pas souffert reste superficiel, qu'il manque de profondeur? La souffrance *ouvre* notre cœur et lui permet d'aller plus loin dans sa capacité de recevoir et de se donner. C'est déjà vrai humainement (donc sans faire intervenir le regard chrétien) : pouvez-vous savoir si quelqu'un vous aime vraiment tant que vous n'avez connu avec lui que de la joie? Pour que l'amour soit vrai et qu'il y ait une vraie fidélité dans l'amour, il faut que l'amour soit victorieux de la souffrance, des blessures...

La souffrance laboure notre cœur, mais par là elle l'ouvre à un amour plus grand, un amour qui la dépasse complètement... La souffrance portée par l'amour témoigne de l'*absolu* de l'amour. C'est par là qu'on témoigne qu'il n'y a rien de plus grand que l'amour divin.

Ce mystère de la Croix est *notre sagesse*, ce qui donne son sens à toute notre vie. Nous ne comprendrons jamais rien à la vie chrétienne si nous mettons entre parenthèses le mystère de la Croix.

– Votre vie a été marquée par des rencontres décisives, tant avec des maîtres ou des saints qu'avec certains de vos proches comme le père Dehau. Mais il semble qu'une des rencontres qui vous aient le plus marqué, c'est celle de Marthe Robin, cette mystique stigmatisée qui a vécu la Passion du Christ de 1930 à 1981. Pouvez-vous nous parler d'elle, nous dire pourquoi elle vous a tant marqué et quel est le sens profond de ses stigmates?

– J'ai parlé du père Dehau, qui a sûrement été pour moi une très grande rencontre; j'ai parlé aussi du père Thomas, mais c'est très différent; j'ai parlé également du père Chenu. Il y a eu là pour moi des rencontres au sens très grand, intellectuellement ou spirituellement, ou les deux à la fois. Le père Dehau m'a formé intellectuellement, il m'a fait comprendre la grandeur de la métaphysique, il m'a fait comprendre la place de l'art, mais il y avait aussi chez lui le mystique, et un mystique très silen-

cieux. C'était la *présence* du père Dehau qui vous mettait dans le silence; et il faisait comprendre que les grandes rencontres que nous avons avec Dieu sont des rencontres silencieuses. Je n'ai jamais éprouvé le besoin, après avoir vu le père Dehau, de noter sur un petit carnet ce qu'il me disait : je le gardais dans mon cœur, comme la « bonne terre »; j'essayais d'être la « bonne terre ». Même si on oublie certaines choses, cela n'a pas d'importance, l'essentiel était de vivre avec lui. J'ai vécu avec ces hommes de Dieu, que Dieu mettait sur ma route. Le père Ramirez, je l'ai rencontré au point de vue intellectuel, mais pas tellement au point de vue spirituel. J'ai fait des rencontres fraternelles très étonnantes. Je ne parle que de ceux qui sont déjà au ciel, comme le père de Menasce, ce frère aîné, quelqu'un de mystérieux que très peu connaissent et qui est mort très jeune... Dieu ponctue ainsi notre vie de rencontres vraiment profondes...

Je ne mentionne là que des rencontres à l'intérieur de l'Ordre, mais dans ma vie apostolique, Dieu m'a fait faire des rencontres étonnantes. La plus marquante a été celle de Marthe Robin. Et il est bon d'en parler maintenant, car ce qui caractérise le « mystère de Marthe », si j'ose dire, son mystère d'intimité avec Jésus et la Très Sainte Trinité, c'est vraiment le mystère de la Croix.

– Vous voulez dire qu'elle vivait la « sagesse de la Croix » dont vous venez de parler?

– Oui, tout à fait.

– Si vous voulez bien, nous reviendrons à cela tout à l'heure. Pour le moment, j'aimerais que vous nous disiez comment vous avez rencontré Marthe.

– J'avais beaucoup entendu parler de Marthe, en particulier par le père Eberhardt, qui avait connu Marthe en 1945, et qui, en 1955, a été chargé de fonder un Foyer de Charité à Poissy, près de Paris.

– *Qui était le père Eberhardt?*

– Un prêtre suisse originaire de Saint-Gall, un homme complètement donné qu'on appelait « le bulldozer du Bon Dieu » parce que, quand il avait quelque chose dans la tête, il fonçait « à temps et à contre-temps », comme saint Paul [13], son patron. Il avait fait ses études de théologie à Rome, où il avait suivi certains cours du père Thomas à l'Angélique. Par la suite, nommé vicaire à Rueil et cherchant un prédicateur de Carême, il s'était adressé à moi, sans me connaître, simplement parce que j'étais le frère du père Thomas. Je me souviendrai toujours de ce qu'il m'avait dit alors : « Parlez-moi cinq minutes du Bon Dieu! Dans le ministère, on se damne! »

C'était un homme très attiré par l'oraison et qui aimait beaucoup la doctrine. Nous avions le même âge et avons été ordonnés prêtres la même année. C'est par lui, indirectement, que j'ai été mis en relation avec Marthe (ce n'est pas lui qui m'a envoyé la trouver, mais il désirait beaucoup que je la rencontre). Par la suite, nous avons beaucoup coopéré; j'allais très souvent au Foyer de Poissy et y ai prêché bien des retraites.

Pour en revenir à Marthe, je n'ai jamais cherché à la voir, et même je me défendais d'aller la voir. Je n'avais pas de raison d'y aller, et ne voulais pas me laisser aller à quelque chose qui aurait été de la curiosité. Du reste, le seul moyen de connaître Marthe, c'était d'aller suivre une retraite à Châteauneuf (en dehors de cela, il était vraiment très difficile de la voir). Or un religieux fait sa retraite annuelle dans son couvent! J'avais du reste pour principe de ne pas courir après les stigmatisées. Si la Providence nous y conduit, très bien! Sinon, on prie, on ne cherche pas à les rencontrer. Il ne faut pas avoir de curiosité, surtout pour ces choses-là; il faut respecter l'œuvre de l'Esprit Saint. Le père Dehau m'a appris la discrétion : on ne s'occupe que de ce dont Dieu nous confie la responsabilité.

13. 2 Tm 4, 2.

Avant Marthe j'avais connu une autre stigmatisée, une Flamande, parce que le père Braun, dominicain belge, excellent exégète, qui enseignait alors l'exégèse à l'université de Fribourg et qui était un très grand ami (plus âgé que moi), voulait que je la rencontre. Lui la connaissait bien, et il voulait que je la connaisse, ainsi qu'un bon vieux curé qui vivait un peu comme le curé d'Ars et avait aussi (comme cette personne stigmatisée) de fréquentes visites de la Sainte Vierge. Le père Braun, un peu sceptique (mais d'un bon scepticisme!) se demandait ce qu'il fallait penser de tout cela, notamment des visites de la Sainte Vierge. Il est donc allé trouver le père Dehau et lui a demandé : « Que faut-il penser de tout cela? » Il y a eu un silence, puis le père Dehau a simplement répondu : « Ce qui m'étonne, c'est que cela n'arrive pas plus souvent! » Le scepticisme du père Braun est tombé d'un seul coup...

Mais revenons-en à Marthe. Un beau jour, quelqu'un qui revenait d'une retraite à Châteauneuf me dit : « Marthe voudrait vous voir. » Je me suis méfié, et j'ai dit : « C'est Marthe qui vous a dit cela, ou bien avez-vous projeté votre désir sur elle? » Mais c'était bien Marthe qui, sans me connaître (du moins officiellement), me demandait de venir la voir pour me parler de quelqu'un qu'elle avait vu et que je dirigeais.

Je suis donc allé à Châteauneuf – c'était en septembre 1948 – et je l'ai vue pendant une heure, seul. Quand je dis « voir », c'est bien sûr une façon de parler, car, dans sa petite chambre obscure, on ne voyait rien. On entendait seulement sa petite voix de source qui interrogeait... et au bout d'un certain temps, une fois que les yeux étaient habitués à l'obscurité, on discernait un peu son visage, les marques de la couronne d'épines sur son front...

Je croyais que c'était normal de la voir seule, mais par la suite j'ai appris que la première fois qu'on la voyait, on était toujours accompagné du père Finet. Toujours est-il que je l'ai vue seule et que, pendant une heure, elle ne m'a parlé que... du père Dehau! Elle ne m'a parlé que très vaguement de la personne qui m'avait fait venir, elle ne

m'en a pratiquement rien dit; en fait ce n'était pas cela qui importait, c'était le père Dehau. J'ai trouvé cela très étonnant. En faisant cela elle touchait dans mon cœur ce qu'il y avait de plus vulnérable et ce qui avait été pour moi le plus vital. De plus vulnérable, car la charité fraternelle touche toujours notre cœur dans ce qu'il a de plus vulnérable (tous les liens sensibles qui nous lient à l'autre sont saisis par la charité fraternelle, donc transformés par la grâce, mais ils restent des liens sensibles). Et ce qui était pour moi le plus vital, car le père Dehau était mon père spirituel; Marthe touchait donc en moi ce qui, spirituellement, divinement, était le plus secret. La paternité et la filiation sont bien, dans l'ordre surnaturel, une des choses les plus grandes. Marthe avait tout de suite saisi cela, et sans le dire elle l'a confirmé, montrant qu'il y avait là une source profonde.

Et il fallait voir comment Marthe parlait du père Dehau et tout l'amour qu'elle avait pour lui alors qu'elle ne le connaissait pas! Elle avait seulement lu, ou du moins on lui avait lu, certaines choses du père Dehau, entre autres *Des fleuves d'eau vive*, mais elle parlait de lui comme de quelqu'un qui était tout proche d'elle. Et tout ce qu'elle disait de lui était juste, était exact. Cela m'a beaucoup frappé. Ce qui revenait tout le temps, dans cette conversation, c'est que le père Dehau (disait Marthe) « était dans le cœur de la Sainte Vierge comme son petit enfant ». « Il vit dans le cœur de Marie, disait-elle encore, il ne fait rien sans elle. » Bien sûr elle m'a parlé aussi d'autres aspects du père Dehau, en m'interrogeant, mais elle revenait toujours là-dessus.

Quand je l'ai quittée, elle m'a demandé de réciter avec elle un Ave Maria, puis, comme elle le demandait à tous les prêtres, de la bénir. Elle m'a aussi demandé de prier tous les jours pour elle, au saint sacrifice de la messe. À ce moment-là j'ai perçu la réalité profonde du Corps mystique dans la charité fraternelle. Je m'en souviens très bien : j'ai eu l'impression qu'un lien s'était fait, un lien à la fois d'une totale simplicité et d'une très grande profon-

deur, un lien très « enraciné ». Et ma première réflexion, en sortant de sa petite chambre, a été : « Je commence à comprendre ce qu'est le Corps mystique ». C'était comme une réalisation de la prière de Jésus au chapitre 17 de saint Jean : « Qu'ils soient un comme nous ». Certes, j'étais très lié au père Dehau, mais c'était tellement en « connaturalité » que je ne m'en apercevais même pas; tandis que Marthe, c'était un don gratuit de Dieu qui me tombait dessus, et qui me faisait comprendre, de façon beaucoup plus profonde, ce qu'est le Corps mystique. Chaque fois que Dieu permet de très profondes unions spirituelles, cela fait comprendre beaucoup plus profondément ce qu'est le Corps mystique : dans le sang de Jésus on est du même sang, on est lié substantiellement; il y a quelque chose de *vital*, et on est porté... Certes Marthe n'était pas ma fille spirituelle! – elle était la fille du père Finet et c'était très grand –, mais notre rencontre était toute dans le cœur de Jésus et de Marie; et ce qui était très beau pour moi, c'est que la première rencontre ait eu lieu dans la lumière du père Dehau, une rencontre qui annonce le ciel. Il n'y a qu'une seule paternité, la paternité du Père, et c'est celle-là qui fait ces rencontres, et qui augmente en nous le sens de l'unique paternité. C'est cela qui est si grand dans ces rencontres, parce qu'elles nous conduisent toujours à découvrir cette paternité du Père, présente, qui unit ses enfants.

J'ai quitté Marthe sans savoir si un jour je la reverrais. Cela n'avait pas grande importance, tant le lien avec elle était actuel et profond. Je peux dire qu'elle faisait partie de ma vie...

Seize ans ont passé... Puis, un jour, j'ai reçu à Fribourg un coup de téléphone du père Finet me demandant de venir prêcher la retraite des prêtres à Châteauneuf.

– *En quelle année était-ce?*

– C'était en 1964. J'ai bien sûr tout de suite accepté, trop heureux d'avoir ainsi l'occasion de revoir Marthe.

Vous comprenez que quand on l'avait rencontrée une fois, on avait envie de la revoir... Mais voilà qu'on me demandait de prêcher à Châteauneuf alors que je n'y avais jamais suivi de retraite... Je ne savais donc pas du tout comment cela se passait. J'avais entendu beaucoup de choses, mais ce n'est pas d'entendre dire les choses qui nous fait savoir ce qu'est la réalité! En arrivant j'ai donc tout de suite demandé au père Finet ce qu'il fallait faire. Il m'a répondu : « Faites ce que vous voulez, tout à fait ce que vous voulez, ils vous écouteront sûrement. » Alors je lui ai dit : « Je suis très plongé dans saint Jean : j'aimerais donc beaucoup, si vous le voulez bien, prêcher sur l'Évangile de saint Jean, en toute liberté. » « Très bien, a repris le père Finet, très bien, allez-y! »

J'ai donc commencé à prêcher sur saint Jean (chaque jour quatre conférences d'une heure). Et voilà qu'à la fin de la retraite, le père Finet, qui faisait toujours, après le repas de fête du dernier soir, un petit discours aux retraitants (ainsi qu'au prédicateur) où il leur parlait de Marthe, a dit cette chose que j'ai reçue dans mon cœur d'une façon très particulière : « Quand j'ai dit à Marthe que le père Philippe allait prêcher aux prêtres sur l'Évangile de saint Jean, Marthe a simplement dit : " Enfin! " » De fait, quand je l'avais vue pendant la retraite, Marthe m'avait dit sa joie, de ce que je prêchais sur saint Jean, notamment sur le Prologue. Et quand le père Finet a dit cela, j'ai compris combien Marthe était johannique, au sens le plus fort. Elle était une petite enfant du Père, une petite enfant de la Vierge Marie, une petite enfant de Jésus crucifié, de Jésus immolé, elle était le petit agneau de Jésus au sens le plus fort, et sa vie, c'était de tout offrir à Dieu en s'offrant elle-même. C'est comme cela qu'elle accueillait ceux qui venaient se confier à elle. J'ai alors compris la parenté foncière de Marthe avec le père Dehau et avec sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus. Et j'ai compris de plus en plus combien Marthe voulait que les Foyers vivent comme des petits carmels. Elle me l'a dit plus d'une fois : les Foyers doivent être des petits carmels, des

lieux de silence, d'oraison; des lieux de prière et d'accueil (dans un service très simple, fraternel), mais de prière avant tout. Marthe voulait pour les Foyers une qualité profonde de vie contemplative. Elle voulait des âmes d'oraison, de prière.

– Quelle était sa position par rapport à la vie religieuse?

– Marthe n'était pas du tout en opposition à l'égard de la vie religieuse; elle disait que les membres des Foyers devaient vivre de l'*esprit* des conseils évangéliques. C'est pourquoi, au moment de la fondation de la Communauté Saint Jean, je lui ai demandé si cela devait être la vie religieuse. Elle a répondu : « Oui, il le faut; mais il faut remonter à la source, c'est-à-dire à la consécration que la Très Sainte Vierge a vécue. » Pour Marthe, ce qui comptait avant tout, c'était la consécration totale de Marie à Dieu, la consécration la plus plénière qui soit.

À propos de l'esprit des Foyers et du Carmel, je me souviens de quelque chose de très significatif. Je prêchais dans un Foyer, et le père du Foyer m'avait dit : « Allez voir Unetelle (membre du Foyer), je crois qu'elle n'est pas à sa place; elle devrait être au Carmel, car je crois qu'elle a une vocation de carmélite, beaucoup plus que pour les Foyers. » J'avais donc vu la personne en question et lui avais dit cela, à quoi elle avait répondu vivement : « Non, j'ai la vocation des Foyers, pas celle du Carmel! » Cela m'avait fait un peu mal, de sorte qu'à la première occasion j'en ai parlé à Marthe. Et Marthe, avec sa vivacité habituelle, m'a dit : « Si elle n'a pas la vocation du Carmel, elle n'a pas la vocation des Foyers! » Pour elle, cela allait jusque-là, et j'ai trouvé cela très beau. Marthe désirait que les Foyers prolongent le mystère de la petite Thérèse.

Sa propre mission, c'était cela : elle était vraiment liée à la petite Thérèse en ce que celle-ci a de plus profond, autrement dit à la petite Thérèse dans son mystère d'holocauste d'amour, dans son lien avec Jésus crucifié, dans le

mystère qui la fait patronne des Missions. Dans le regard de la Sagesse de Dieu, Thérèse et Marthe sont inséparables, et l'une et l'autre nous sont données d'une manière très spéciale. Marthe « achève » Thérèse en vivant l'acte d'offrande à travers toutes les souffrances de la Croix.

Marthe était victime d'amour. C'était cela avant tout. Marthe savait bien qu'elle n'avait pas de rôle à jouer au niveau doctrinal, mais que son rôle était de continuer la mission de Thérèse de l'Enfant-Jésus. Je crois qu'on peut dire qu'elle est le complément de la petite Thérèse. Et quand je dis « le complément », je veux dire ici celle qui achève et qui donne à la mission de la petite Thérèse tout son sens.

– Pourquoi Thérèse a-t-elle été nommée patronne des Missions?

– Parce que, liée au mystère de la Croix du Christ, liée intimement à l'holocauste du Christ, elle portait toute l'Église, l'Église jaillie de la blessure du cœur du Christ.

J'ai tout de suite saisi combien Marthe était dans cette ligne-là. Et bien sûr, il y avait premièrement le mystère de Marie, qui était *son* mystère. Comment pourrait-on être lié à la Croix sans être lié à Marie? Jusqu'à la fin de son pèlerinage terrestre, Marie, toute relative à Jésus, a vécu le dernier acte de Jésus sur la terre : l'offrande de toute sa vie au Père. Attirée d'une manière ultime par Jésus, par la blessure de son cœur, par le cri de soif, Marie ne pouvait plus vivre que de cela. La petite Thérèse, dans son acte d'offrande, a compris cela, et c'est aussi ce que Marthe a vécu. Thérèse a vécu très peu de temps, Marthe a vécu très longtemps. Les souffrances de la petite Thérèse, jusqu'à sa dernière maladie, étaient très intérieures; chez Marthe, il y avait tout l'aspect charismatique (les stigmates, l'absence de nourriture, etc.), mais c'était le même mystère : celui de Marie dans sa Compassion. Marthe aimait follement Marie, elle était comme « identifiée » à Marie, au sens le plus profond qui soit. Et là, elle était

bien dans la ligne de saint Louis-Marie Grignion de Montfort qui (en reprenant une parole de saint Paul [14]) a l'audace de dire, de l'âme entièrement consacrée à Marie : « Ce n'est plus l'âme qui vit, c'est Marie qui vit en elle [15]. » Aussi Marthe souffrait-elle beaucoup de la moindre petite chose qui entraînait que le mystère de Marie ne soit plus vécu comme il devait être vécu. Elle en souffrait immédiatement, et on se rendait compte que là était la vulnérabilité la plus profonde de son cœur.

N'oublions pas que Marthe était mystérieusement liée à saint Louis-Marie Grignion de Montfort. Comment? Je n'ai jamais cherché à le savoir de façon précise; quand j'étais à Châteauneuf, je ne faisais pas d'enquête! Je n'y venais pas pour cela. J'essayais de vivre le mystère de Marthe, qui rayonnait et qui nous obligeait à aller toujours plus loin dans l'intériorité et le silence. Mais, de fait, toutes les retraites des Foyers se terminaient par la consécration à Marie de saint Louis-Marie de Montfort. À Châteauneuf cela avait un style particulier, à la fois populaire et profond. Les cantiques de Châteauneuf avaient quelque chose de spécial! J'ai donc essayé de comprendre cela, mais cela ne me posait aucun problème puisque, de fait, la consécration de saint Louis-Marie de Montfort, je l'avais faite dès que j'avais pris un peu conscience de ce qu'est Marie.

– *Cela grâce au père Dehau?*

– Oui. Le père Dehau, je vous l'ai dit, était très lié à la Sainte Vierge, et il aimait beaucoup cette consécration de Grignion de Montfort. À tel point qu'on disait toujours : « Le père Dehau, c'est l'oraison et Marie. » Et c'est vrai, c'était l'oraison et Marie. Et je retrouvais cela auprès de Marthe, d'une façon très étonnante, si bien que je n'étais

14. Ga 2, 20 : « Ce n'est plus moi qui vis, c'est le Christ qui vit en moi. »
15. *Le secret de Marie*, paragraphe 55.

pas dépaysé; ce n'était pas deux spiritualités différentes, c'était la même, profondément, que je retrouvais auprès de Marthe, dans cette immolation qui la liait à la petite Thérèse et dans sa consécration à Marie.

On racontait toujours – je n'ai pas cherché à savoir les détails – que le petit livre de saint Louis-Marie de Montfort, *Le secret de Marie*, avait été déposé un jour sur le lit de Marthe, on ne sait trop comment. Et le père Finet disait souvent : « C'est ici que la Sainte Vierge vient le plus. » Cela ne m'étonnerait pas! Marie veillait sur sa petite enfant infirme, cette petite enfant qui était entièrement clouée sur la Croix, dans la position de l'enfant dans le sein de sa mère, et donc qui vivait la petitesse évangélique jusque dans toute sa sensibilité, à travers tout ce qu'elle était. On peut dire qu'elle était, selon l'expression si chère à saint Louis-Marie de Montfort, *in sinu Mariae,* « dans le sein de Marie ». Elle vivait cette consécration, et tout était là. Dès qu'on parlait de la Vierge Marie avec Marthe, on était dans l'unité et tout était vu dans cette lumière-là.

Quand, pendant les retraites que je prêchais aux membres des Foyers, je devais prendre la parole à la messe au cours de laquelle avaient lieu les engagements des nouveaux membres, je demandais toujours à Marthe si ce que je disais était bien conforme à ce qu'elle voulait. En effet c'était délicat, car à Châteauneuf, à ce moment-là, il n'y avait pas encore de statuts pour les membres des Foyers. Comme des membres d'une même famille, on vivait auprès de Marthe et avec elle; c'était très simple. Mais le pauvre théologien, lui qui ne faisait pas explicitement partie de la famille, quand il devait faire une homélie *ad hoc*, avait toujours un peu peur de dire des choses qui n'auraient pas été tout à fait selon l'esprit.

Ces engagements me faisaient beaucoup penser à la première consécration, celle de la Vierge Marie, qui, selon saint Albert le Grand (et Cajetan, grand commentateur de saint Thomas), n'a pu la faire que « si tel était le bon plai-

sir de Dieu [16] ». Je demandais donc toujours à Marthe si j'étais bien dans la ligne des Foyers, et elle me disait : « Oui, vous avez parfaitement compris le mystère des Foyers ; vous y entrez même plus que d'autres, en remontant à la source, en remontant auprès de Marie. » Le mystère de la consécration de Marie (ce qu'on appelle la Présentation de Marie au Temple) : c'est à cela qu'on revenait toujours, et à Marie au pied de la Croix. C'est bien le sens de la consécration de Grignion de Montfort (qui, du reste, était tertiaire dominicain : c'est aussi pour cela que je l'aime d'une façon spéciale !).

Marthe était donc liée à Grignion de Montfort, elle était liée à la petite Thérèse, et elle était comme un prolongement vivant du mystère de la Croix, de l'Agneau immolé ; c'était le mystère de Marie dans ce qu'elle a de plus secret, de plus aimant, de plus tendre.

– Pourriez-vous nous parler de cette retraite que vous avez prêchée aux prêtres ?

– Cette première retraite m'avait beaucoup frappé, car tant le prédicateur que les retraitants étaient portés par la prière de Marthe. Les prêtres qui venaient suivre la retraite étaient soit des prêtres très fidèles, de bons vieux prêtres – ou des plus jeunes ! – qui voulaient aller jusqu'au bout de leur don au Christ, soit des prêtres en pleine crise ou dans des situations tragiques, qui venaient là dans l'espoir que Marthe leur donnerait un peu de lumière ou parce qu'ils étaient sûrs qu'auprès d'elle ils trouveraient la miséricorde.

Prêcher une retraite à des prêtres ou à des religieux, je vous assure que ce n'est pas facile ! C'est une des choses les plus difficiles. Parce que (comme Merleau-Ponty le disait des chrétiens en général) « ils savent » ! Mais à Châteauneuf il y avait une grâce toute spéciale, une grâce qui venait directement de Marthe et qui était très sensible. On

16. Voir *Mystère de Marie*, pp. 79-80 ; voir aussi *La Présentation de Marie*, pp. 13-14.

assistait alors à quelque chose de très étonnant. Au début de la retraite on sentait un poids, c'était lourd à porter, ce n'était pas facile! Et puis, souvent, les prêtres étaient fatigués, comme de bons apôtres, alors ils dormaient un peu... Il fallait les réveiller, les remettre sur le petit sentier de la source, les faire remonter vers la source. Mais dès qu'il y avait eu le passage chez Marthe, alors tout s'aérait, le climat de la retraite était tout à fait différent. Cela se sentait très fort. Tout était allégé grâce à la prière de Marthe qui portait chacun d'eux, qui les offrait à Jésus.

De fait, les retraites de prêtres étaient celles pendant lesquelles elle souffrait le plus, me disait toujours le père Finet, justement parce qu'elle portait chacun d'eux. Et eux, ils revenaient de la Plaine tout autres, comme des enfants qui avaient vu leur mère : ils avaient vu quelqu'un qui était pour eux une source de miséricorde. Ce n'était pas des lumières que Marthe donnait : pour cela elle renvoyait toujours au prédicateur. Mais elle ouvrait leur cœur à la miséricorde de Jésus et elle leur redonnait l'espérance.

La plupart du temps (à la demande de Marthe, du reste), ils venaient voir le prédicateur pour lui dire ce que Marthe avait dit, et combien le passage auprès d'elle avait été pour eux merveilleux. Alors, là, on faisait en quelque sorte œuvre commune avec Marthe. C'est cela qui a été si beau, et c'est cela qui a fait cette union si profonde avec Marthe : c'est qu'il y avait une œuvre commune avec elle, dans le silence. Je n'ai certes jamais dit à Marthe : « Je fais la même œuvre que vous »! Je n'aurais jamais osé dire cela! Mais profondément je sentais que Marthe portait, aidait, qu'on était beaucoup plus instrument de l'Esprit Saint que nulle part ailleurs *parce que Marthe était là* et nous portait.

– Au cours de cette première retraite, avez-vous pu la voir?

– Lors de chaque retraite, le prédicateur pouvait rencontrer Marthe. Au cours de ma première retraite aux

prêtres, le père Finet m'a donc dit : « Désirez-vous voir Marthe? Les retraitants ont dix ou quinze minutes, mais comme prédicateur vous pouvez la voir une heure. C'est peut-être trop? » Non bien sûr, ce n'était pas trop! J'ai donc eu un entretien avec elle (c'était, je crois, le mercredi soir), dans l'intimité. Elle vous mettait dans un tel climat de spontanéité qu'on pouvait tout lui dire. Elle était d'une telle simplicité! On avait l'impression qu'on la connaissait depuis toujours, et on pouvait lui dire tout, jusque dans n'importe quel détail; et elle était si simple que cela ne gênait pas, de faire des gaffes avec elle... On avait l'impression d'un contact *direct* avec Jésus, avec Marie, avec le Ciel... avec le Père. C'est pourquoi, au cours de la conversation, je n'ai pas hésité à lui dire : « Marthe, j'ai un très grand désir dans le cœur, mais je ne sais pas si je peux vous le dire... » – « Dites-le, dites-le! » – « J'aimerais beaucoup venir prier auprès de vous, pendant que vous vivez la Passion de Jésus. » Encore une fois, je ne savais pas du tout, à ce moment-là, quelles étaient les « mœurs » de Châteauneuf; je posais la question sans savoir. Avec vivacité, Marthe a répondu : « Ah! cela, ça regarde le père! » Alors je me suis dit en moi-même : « J'ai fait une erreur, j'aurais mieux fait de me taire. »

Puis la conversation continue, comme si de rien n'était, avec la même simplicité; et Marthe se met à parler de l'union intérieure des âmes, disant que ce qui compte le plus, c'est l'unité spirituelle que l'Esprit Saint peut réaliser entre les âmes. Alors je lui dis : « Oui, Marthe, je comprends, il n'est pas nécessaire que je vienne prier auprès de vous pendant que vous vivez la Passion de Jésus : il suffit de prier en union avec vous, et de vous demander de me porter dans votre lien avec Jésus. » Mais Marthe reprend, avec la même vivacité que précédemment : « Père, je n'ai pas dit cela! L'union intérieure est première, oui; mais quand Dieu permet une présence physique, c'est très bien! » Cela, c'était bien le réalisme de Marthe! Elle vivait dans une intériorité étonnante : le

cœur du Christ était présent au plus intime de son cœur; c'était la blessure du cœur, c'était Jésus crucifié, c'était tout le mystère de la Croix et de la Résurrection qu'elle vivait dans une intériorité inouïe. Et en même temps elle avait ce contact si simple, si merveilleux. Le moindre petit geste d'affection, elle le sentait et elle en remerciait...

Après qu'elle m'avait dit cela, j'ai pensé que, de toute façon, je n'irais pas demander au père Finet (je ne le connaissais pas encore assez). Et nous avons continué à parler du père Dehau, de ce que je faisais à Fribourg... car Marthe s'intéressait à tout, à tout ce qui pouvait être transformé par la grâce. Pour elle il n'y avait pas de cloisons : un tiroir pour le spirituel et un tiroir pour le temporel. Non! tout était plongé dans le mystère de Dieu. Si Dieu nous demande de faire telle chose, ou telle autre, on le fait!

Le lendemain, jeudi, le père Finet, qui suivait la retraite comme les autres retraitants (Marthe me disait même : « C'est lui qui suit le mieux la retraite »; et c'est vrai, je le voyais prendre assidument des notes dans le fond de la salle, à la retraite des prêtres et, par la suite, aux retraites des membres des Foyers), le père Finet, donc, me dit : « Je viendrai vous voir en direction spirituelle; puisque je suis la retraite comme les autres, il est normal que je fasse le point avec vous. Du reste, je désire voir plusieurs choses avec vous. » Le moment venu, il commence ainsi : « Mon père, j'ai trois choses à vous demander de la part de Marthe. D'abord, elle demande que vous veniez prier quelques minutes demain, avec moi, quand elle vivra la Passion du Christ. » Alors là, j'ai souri et j'ai dit : « Mon père, comment cela s'est-il passé? » – « C'est très simple, c'est Marthe qui me l'a demandé. Je ne sais rien d'autre. » Alors je lui ai tout raconté, et lui ai expliqué que j'avais décidé de ne pas le lui demander, à lui, parce que je ne le connaissais pas assez, mais que maintenant, puisque c'était Marthe qui le demandait, c'était très simple. Il a repris : « Ce sont des choses qui arrivent : Marthe savait que vous aviez ce désir, vous en

avez fait le sacrifice, et maintenant c'est elle qui vous demande de venir. Donc il n'y a qu'à lui obéir, tout simplement. Vous viendrez demain à telle heure. » Seconde chose : « Marthe demande qu'on enregistre vos commentaires du chapelet, parce qu'elle voudrait les entendre. » Là, j'ai pensé que je n'avais pas grand-chose à lui apprendre! Mais puisqu'elle le demandait...

– *Et la troisième chose, c'était quoi?*

– J'ai oublié. J'ai plusieurs fois essayé de m'en souvenir, mais ma pauvre mémoire me fait défaut. C'était sans doute quelque chose de moins intime.

– *Vous êtes donc allé auprès de Marthe?*

– Oui, et cela a été quelque chose de très grand pour moi, le début d'une liturgie, si j'ose dire, de mes passages à Châteauneuf : pendant dix-sept ans, à chaque retraite (d'abord une fois par an, celle des prêtres; puis, par la suite, il y a eu les deux retraites prêchées aux membres), je portais la Sainte Communion à Marthe, le jeudi soir. Je n'avais certes aucun droit à cela, mais chaque fois le père Finet me demandait de lui donner la Sainte Communion et de réciter le chapelet auprès d'elle, avec quelques autres personnes. Et le lendemain, le vendredi, après le chemin de Croix, je disparaissais quelques minutes avec le père Finet pour prier auprès d'elle, pour vivre pendant quelques instants le mystère de la Passion avec elle. C'était très grand, ce silence de Marthe et en même temps cette souffrance! Elle était comme l'Agneau immolé, un petit agneau offert, sa respiration était comme un gémissement...

– *Vous ne restiez que quelques minutes?*

– Oui. Bien sûr j'aurais aimé rester plus longtemps, mais je ne voulais pas gêner le père Finet; de plus je

devais être présent au Foyer pour les confessions et la direction spirituelle des retraitants. Je ne restais donc que dix minutes, pas plus. Le père Finet me disait qu'elle prononçait les paroles de Jésus sur la Croix; et il ajoutait toujours : « Le jour où ce sera la fin, elle prononcera la dernière : " Tout est consommé. " » Je ne sais pas si elle l'a prononcée, car sa mort a été quelque chose de très inattendu – bien qu'elle ait averti, la veille, que le démon avait dit (je répète de mémoire) : « Je te poursuivrai jusqu'au bout. »

Chaque fois qu'elle devait entrer dans ce mystère de la Passion de Jésus, elle devait redire son désir de vivre ce mystère, et de le vivre le plus pleinement possible; et le père Finet disait que c'était de plus en plus dur... Elle acquiesçait, et elle remerciait. Il y avait en Marthe comme un don que Dieu faisait à l'Église : en premier lieu aux Foyers, c'est évident, et à tous ceux qui suivaient des retraites dans les Foyers – et ils sont nombreux! Mais elle était donnée à toute l'Église qui est en France, c'est sûr, et elle était donnée pour l'Église universelle. Elle vivait tous les combats de l'Église, toutes ses luttes. Et elle vivait pleinement comme une petite enfant de l'Église, avec un grand souci de lui rester fidèle. De temps en temps elle me demandait des précisions d'ordre théologique : « Est-ce que je peux dire cela? » Elle demandait des explications, c'était très touchant. Du reste, c'était réciproque! J'aimais savoir ce qu'elle pensait sur tel ou tel sujet – par exemple ce que je vous disais à propos du Prologue de saint Jean et de la présence de Marie debout au pied de la Croix [17]. Ce qui était remarquable chez elle, c'est qu'elle avait un souci étonnant de précision intellectuelle. Cela me frappe beaucoup parce que, en tant que philosophe, on est très sensible à la précision du langage, à la juste signification des mots.

– Pourtant, de sa part, cela ne pouvait pas être un souci de précision logique?

17. Cf. ci-desssus, pp. 412-413.

– Non, pas du tout. C'était un souci de bien préciser ce qu'est la réalité, surtout dans l'ordre de l'amour. Marthe était d'une pauvreté extrême, mais elle avait un souci de vérité tel qu'elle ne pouvait pas tolérer un manque de précision. Je me suis fait moi-même reprendre par elle. Il lui est arrivé de me reprendre quand je répétais quelque chose qu'elle avait dit : « Père, je n'ai pas dit cela! » Elle devait beaucoup souffrir quand on interprétait ses paroles. Elle avait une telle soif de vérité! Elle avait aussi un désir ardent de communiquer la lumière que Dieu lui donnait à profusion, d'être témoin de cette lumière...

– *Lui est-il arrivé souvent de vous rectifier?*

– Elle ne faisait jamais cela pour des choses secondaires. Mais quand il s'agissait des « choses divines » (comme dit saint Thomas), elle reprenait toujours – ce qui prouve bien que cela ne venait pas d'elle, car si c'était venu d'elle, elle n'aurait rien dit : elle était suffisamment humble pour s'effacer devant le théologien. Mais quand c'était de Dieu, et que le théologien répétait les paroles de Marthe, non plus exactement telles qu'elle les avait dites, mais selon un mode de théologie « acquise », elle reprenait : « Ce n'est pas cela que j'ai dit. »

Parfois, quand je la voyais, elle relevait des passages de mes conférences : « Père, c'est beau, ce que vous avez dit là! Oh oui, c'est bien cela! » Et puis elle reprenait, elle renchérissait... comme si elle avait assisté à la conférence! Peut-être lui en avait-on transmis quelques bribes, mais ce n'était pas du tout comme cela qu'elle le disait. J'avais l'impression qu'elle avait assisté spirituellement (*mystice*, comme dirait saint Thomas) aux conférences, et qu'elle relevait ce qui l'avait le plus frappée.

Une fois où j'avais parlé de Marie en disant qu'elle était le désert de Dieu, Marthe a relevé cela avec beaucoup de force : « Oui, c'est cela qu'il faut dire! Marie est le désert de Dieu, le vrai désert, là où seul l'Esprit Saint agit. Elle est le désert de Dieu où on rencontre Dieu, où on l'adore,

où on a soif d'être seul avec lui et de le contempler. Marie est ce désert, ce lieu de l'adoration et de la contemplation, elle est bien le désert de Dieu et elle est notre désert : nous n'avons plus d'autre désert que le cœur de Marie. C'est toujours là qu'il faut revenir, parce que là seulement on trouve le silence de Dieu. Et on vit du silence de Dieu. » Elle soulignait comme cela, avec une très grande force, ce que je pouvais dire à travers les diverses conférences; mais elle choisissait, ce n'était pas n'importe quoi, c'était toujours la fine pointe – parce que Marthe était un esprit très « pointu », pas du tout banal, pas du tout plat! Ce qu'elle exprimait était au contraire extrêmement net et « pointu ».

À la fin de la visite, elle demandait toujours une bénédiction. On récitait donc un Ave Maria, elle demandait la bénédiction, et je lui disais toujours : « Marthe, est-ce que je peux baiser votre front? » Elle répondait : « Oui. » Et après, elle disait : « Merci, père. » Elle remerciait avec une totale simplicité, comme un petit enfant de Dieu. Que c'était grand, cette petitesse de Marthe dans la pauvreté et à travers la souffrance! C'était une âme ravinée par la souffrance; et plus elle était ravinée, plus on saisissait en elle et à travers elle la « naissance de l'eau et de l'Esprit [18] », plus on saisissait (si j'ose dire) la grâce qui jaillissait, la charité, l'espérance, la foi qui jaillissaient directement de son âme dans cette unité avec Jésus, cette unité avec Marie.

Je crois que Marthe, prolongeant vraiment le mystère de la petite Thérèse, a été donnée à l'Église pour ses grandes luttes, ces luttes dans lesquelles nous vivons et dans lesquelles nous avons vécu, pendant un certain temps, de façon sans doute plus cachée mais non moins réelle. Marthe était là pour indiquer nettement la ligne qu'on devait suivre, ou plutôt pour donner une confirmation, car elle n'imposait jamais rien. Il était très rare que Marthe dise : « Vous devez faire cela. » La plupart du temps, elle confirmait : « Oui, père, c'est bien cela. » De

18. Cf. Jn 3, 5.

temps en temps, elle disait seulement : « Peut-être. » Et quand ce n'était pas cela du tout, elle disait carrément : « Non ! ce n'est pas cela du tout, il ne faut pas. » Quand elle était négative, c'était très net. Mais quand c'était positif, elle était toujours très nuancée. De plus, et c'est cela qui était le plus admirable, elle ne voulait jamais remplacer le prêtre ; elle était là comme une mère, comme une sœur, qui vous accompagnait et qui vous aidait, qui vous portait dans sa prière, mais qui ne se posait pas du tout comme quelqu'un qui aurait eu des lumières extraordinaires, en vous disant : « Je vois bien ce qu'il vous faut, mon père. » Elle n'a jamais dit cela. Elle confirmait, et quand on hésitait elle disait : « Priez, priez, Dieu vous éclairera. » Et elle donnait une confiance inouïe en la miséricorde. À tous ceux qui avaient des difficultés et qui souffraient beaucoup, Marthe redonnait l'espérance, avec une force qui dépassait complètement ce qu'elle était humainement parlant ; une force qui venait de l'Esprit Saint, qui venait de la Vierge Marie, comme une grande espérance d'amour.

– *Lui arrivait-il de reprendre ceux qui venaient la voir, de les « corriger » en quelque sorte ?*

– Oui, quand l'Esprit Saint l'y poussait ! Mais elle le faisait toujours avec beaucoup de douceur et de finesse. Je vous ai raconté que lors de notre première rencontre, elle m'avait demandé de prier pour elle chaque jour à la messe. Cela, elle le demandait à tous les pères de Foyers, et aussi, je crois, à beaucoup de prêtres : et quand un père de Foyer avait oublié un jour... elle le lui disait : « Père, tel jour, vous avez oublié ! »... et il était bien obligé de reconnaître que c'était vrai. Du moins c'est arrivé plusieurs fois : on me l'a raconté. Marthe avait le souci qu'on garde une ferveur constante. En cela elle était toute proche du cœur de saint Jean [19].

Je peux aussi vous raconter le reproche qu'elle avait fait

19. Cf. Ap 2, 4 : la correction adressée à l'Église d'Éphèse.

au père Garrigou-Lagrange. C'est le père Finet lui-même qui m'a raconté cette histoire, et elle est excellente.

Marthe tenait beaucoup à ce que le théologien parle de la Vierge Marie. Or le père Garrigou-Lagrange, qui avait publié plusieurs ouvrages, n'en avait publié aucun sur la Sainte Vierge. Or, un jour, le père Garrigou a été envoyé de Rome pour voir Marthe, et Marthe lui a dit (ce n'était pas à la première visite, mais peut-être à la deuxième ou à la troisième) : « Mon père, vous avez beaucoup écrit, mais vous n'avez jamais écrit sur la Sainte Vierge. Ce n'est pas bien. » Alors le père Garrigou qui, de fait, aimait beaucoup la Sainte Vierge, s'est excusé en disant : « Oui, c'est vrai, c'est vrai. » Et il s'est mis à écrire sur la Sainte Vierge, et a très vite envoyé son livre à Marthe. Quand Marthe l'a revu, savez-vous ce qu'elle lui a dit? « Mon père, vous ne vous êtes pas beaucoup foulé! Vous auriez pu faire mieux. » Cela, c'était bien Marthe! Elle était merveilleuse de simplicité, mais en même temps elle était très exigeante, surtout avec les prêtres. Elle n'était pas du tout de ceux qui voient les choses à un niveau psychologique et qui disent que tout est permis. Pas du tout.

– *Par exemple?*

– Un jour pendant une retraite que je prêchais, un jeune vient me voir. Je le connaissais bien et savais que, comme on dit, il « fréquentait » une jeune fille. Il venait précisément parce que cette jeune fille attendait un enfant : il se demandait s'il devait l'épouser tout de suite. Puisqu'il était là, je lui ai proposé de voir Marthe, et me suis arrangé pour qu'il puisse la voir. En sortant de chez Marthe il est venu me trouver : « Eh bien, elle est nette! » Savez-vous ce qu'elle lui avait dit? « On ne bâtit pas un mariage sur le péché. Ayez le courage de vos actes jusqu'au bout : attendez la naissance de l'enfant, et après vous verrez si elle peut vraiment être votre épouse. Il ne s'agit pas, parce qu'il y a eu une faute, de précipiter... » Cette parole m'a beaucoup éclairé : on bâtit un mariage

sur un véritable amour, un amour qui est de Dieu, un amour qui puisse recevoir le sacrement de mariage. Il y a là quelque chose de très grand, qui nous oblige à nous mettre dans une très grande vérité en face de Dieu. On ne trompe pas Dieu ! Et cela, c'était tellement ce que Marthe nous faisait comprendre ! Quand on était à côté d'elle, on comprenait qu'on ne peut pas tromper Dieu, parce que Dieu a sur nous un regard direct, immédiat. Les hommes, on peut les tromper, et malheureusement on est habitué à le faire, à tel point que cela devient presque naturel. Mais avec Dieu, pas moyen ! Marthe avait une très grande exigence de rectitude, jusque dans les paroles, comme je vous l'ai dit.

– *Il y avait donc chez Marthe à la fois une grande exigence de vérité et une grande miséricorde ?*

– Oui. Une chose qui m'a souvent bouleversé, c'est que Marthe voyait toujours le côté positif. Elle n'accusait jamais, ne critiquait jamais. C'est le démon qui accuse (ce n'est pas pour rien qu'il est appelé « l'Accusateur [20] ») Et c'est facile d'accuser, de critiquer ! Je suis sûr que la Sainte Vierge ne critiquait jamais ! Et Marthe, j'ai pu le constater, ne critiquait pas, ne regardait pas le côté négatif. Elle encourageait toujours, et elle redonnait l'espérance.

Nous sommes tous très fragiles (il y a une fragilité inhérante au monde d'aujourd'hui), mais il ne faut pas que cette fragilité soit occasion de peur ; il faut qu'elle soit l'occasion pour nous d'aller plus loin dans l'amour du Seigneur, parce que sa miséricorde nous enveloppe. Marthe doit nous aider beaucoup sur ce point. Elle doit nous aider à nous laisser prendre par l'attraction de Jésus crucifié, par cette force d'attraction prodigieuse : « Quand je serai élevé de terre, j'attirerai tout à moi [21]. » Marthe avait un sens prodigieux de cela : elle était attirée par Jésus (c'est

20. Ap 12, 10.
21. Jn 12, 32.

cela qui frappait le plus), dans une très grande pauvreté. Et à tous ceux qui se confiaient à elle, elle apprenait cette très grande pauvreté.

– *Parlez-nous encore de ce que vous trouviez auprès de Marthe...*

– Quand on allait la voir, on la trouvait au seuil du Ciel, vraiment. À cause, justement, de ce don total d'elle-même dans cette ferveur. C'est vrai : quand on allait auprès d'elle ce n'était pas les choses extraordinaires qui étaient les plus frappantes : tout cela, on n'y pensait même pas, on l'oubliait complètement. On était en présence de quelqu'un *qui vivait tout le temps avec Jésus*, avec Marie, mais qui en même temps était étonnamment *présente* à ceux qui l'approchaient. Là, on voyait ce qu'est la charité fraternelle !

– *N'est-ce pas ce que vous disiez tout à l'heure à propos de la sagesse de la Croix : c'est dans le même acte que le Christ est « un » avec le Père et nous sauve*[22] *?*

– C'est tout à fait cela. Marthe nous faisait comprendre qu'être intimement uni à Jésus ne fait pas écran, n'empêche aucunement d'être uni à ses frères. Du point de vue psychologique, oui, il y a deux attitudes différentes ; mais du point de vue divin il n'y a qu'une seule attitude : on est avec le Christ et on vit du regard de Jésus sur ceux qui sont proches de nous.

Quand on pense au nombre de personnes qu'elle voyait en trois jours (mardi, mercredi et jeudi), chaque semaine ! Toutes les dix minutes il y avait quelqu'un...

– *Vous avez dit tout à l'heure que Marthe n'imposait jamais rien, qu'elle était là comme une mère. Pouvez-vous revenir là-dessus ?*

22. Cf. ci-dessus, p. 487.

– Marthe, en ne donnant jamais d'ordres, faisait comprendre ce qu'est une maternité spirituelle. La Supérieure d'une communauté donne des ordres, mais la Mère n'en donne pas : elle est devant et les enfants courent derrière ! Dans la paternité spirituelle aussi, c'est comme cela : on ne donne pas d'ordres. On est là pour porter, aider et donner des conseils. En tant que Supérieur on donne des ordres, mais pas en tant que père.

– *Vous avez déjà dit quelque chose en ce sens, à propos de la paternité* [23].

– Oui. Nous avons vu que la paternité, comme telle, n'implique pas l'autorité, puisque dans la Très Sainte Trinité il y a un Père qui n'a aucune autorité sur le Fils et l'Esprit Saint. Il n'est pas le Supérieur du Fils et de l'Esprit Saint ! Il est Père, et doublement Père, puisque avec le Fils il est source de l'Esprit Saint. Il n'exerce pas d'autorité... Mais il donne tout. Alors, on reçoit ou on ne reçoit pas ! Mais il donne tout. C'est cela, le mystère de la paternité et de la filiation.

Il faut toujours distinguer paternité, autorité et pouvoir. La paternité est une œuvre d'amour. Le père fait comprendre, il suggère... Évidemment, le fils peut dire au père : « Donne-moi un ordre, un ordre de père, un testament... » mais cela, c'est différent ; et en ce sens-là une mère aussi peut donner des ordres. Mais Marthe n'en donnait guère...

– *Elle vous a tout de même dit que vous deviez fonder la Communauté Saint Jean ?*

– Oui, c'est vrai, elle m'a dit : « C'est du Saint-Esprit, vous *devez* le faire [24]. » Elle ne me disait pas comment ! Le « comment » revenait à l'Église – et le « comment » est aussi l'affaire de notre prudence. Mais elle avait affirmé

23. Cf. ci-dessus, p. 431.
24. Cf. ci-dessus, p. 360.

cela avec beaucoup de force. Et à deux autres reprises elle a aussi été très nette, notamment à propos de mon enseignement à Fribourg [25]; la troisième chose était plus personnelle. Et quand quelqu'un comme Marthe vous dit : « C'est du Saint-Esprit », il est très difficile de dire non ! Je ne me voyais pas disant à Marthe : « Vous vous trompez, c'est moi qui ai raison » ! En face de Marthe, on était tout petit...

– Était-il vraiment nécessaire que Marthe vive toute cette souffrance pour l'humanité? Quel est le sens profond du mystère de la vie de Marthe pour l'Église d'aujourd'hui, pour l'humanité d'aujourd'hui?

– La souffrance de Marthe ! On touche là, concrètement, le grand mystère dont nous avons parlé, le mystère de la Croix. Il faut comprendre Marthe dans la lumière de ce que j'ai essayé de vous expliquer sur le mystère de la Croix.

– Oui, justement, j'aimerais que vous en parliez davantage. Mais peut-être pourriez-vous nous parler aussi de l'aspect charismatique de Marthe? Elle a rendu le mystère de la Croix actuel d'une manière qui était même charismatique?

– Oui, et d'une manière étonnante ! Mais ce n'était pas cela qui était le plus important, ce n'était même pas non plus tellement ce qu'elle disait.

– Alors, qu'est-ce qui était le plus important?

– C'était son silence d'amour, c'était son offrande, c'était l'accueil qu'elle avait. Pour moi c'était cela le plus bouleversant : on était toujours accueilli par Marthe comme si on était le seul qu'elle connaissait et qu'elle aimait. On n'avait jamais l'impression qu'elle était trop

25. Cf. ci-dessus, pp. 262-263.

absorbée par tous ceux qu'elle voyait durant la journée (et Dieu sait si elle en voyait!). J'aurais pu penser que, venant m'ajouter à tous ceux-là, je n'aurais été pour elle qu'un surcroît de fatigue. Mais non! C'était toujours : « Ah! Père, quelle joie de vous voir! » Tout de suite elle se préoccupait de son interlocuteur, tout de suite elle était présente – et d'une présence intérieure. En face de Marthe on n'avait pas besoin de prolonger les introductions : elle voyait tout de suite ce dont il s'agissait. Elle était là, très présente à tout ce qu'on disait, avec un regard qui n'était pas un regard humain, psychologique, un regard qui était celui de Dieu. Vraiment je n'ai jamais rencontré dans ma vie quelqu'un d'aussi simple qu'elle. Encore une fois, rien de psychologique : une présence si directe, si simple et si limpide qu'on était directement en relation avec elle et, par elle, avec la Vierge Marie, avec Jésus... à la verticale!

– *J'ai quelquefois entendu dire que les conversations avec Marthe étaient banales.*

– C'est bien dommage! Car *rien* n'était banal chez Marthe. En petite paysanne toute saisie par Dieu, elle avait un sens merveilleux du « quotidien », elle parlait des choses les plus simples – mais tout de suite en référence à Dieu. Non, rien n'était banal. C'était le quotidien, tout simple, mais vu immédiatement dans la lumière de Dieu.

– *J'ai aussi entendu dire qu'on pouvait faire dire à Marthe beaucoup de choses... un peu tout ce qu'on voulait?*

– Alors là! je peux vous raconter une histoire particulièrement éloquente. Une personne que je connaissais bien, et qui me considérait un peu comme son père spirituel (à sa manière!), m'avait dit que Marthe lui avait demandé de changer de directeur, et de choisir tel prêtre. Cela m'avait un peu surpris, car ce prêtre avait une doctrine assez spéciale; j'étais donc étonné que Marthe ait pu

le recommander. Aussi, le moment étant venu de revoir Marthe, je lui parle de cela. Alors Marthe éclate de rire, comme elle pouvait le faire : « Mais, père, vous savez bien que quand elle vient me voir, c'est elle qui parle tout le temps! Moi je me tais, et du coup elle croit que c'est moi qui ai parlé, ou du moins elle prétend que tout ce qu'elle a dit, c'est moi qui l'ai dit! » Des histoires comme celle-là, je pourrais vous en raconter plusieurs.

Marthe s'adaptait merveilleusement à chacun. Je n'ai jamais cherché à savoir ce que Marthe était pour tel ou tel, mais j'ai eu une fois une expérience assez étonnante. La fille d'un professeur d'université, que je connaissais bien, voulait à tout prix voir Marthe, par curiosité. Je lui avais dit que le seul moyen était de venir suivre une retraite. À quoi elle avait répondu : « Mais je ne veux pas suivre une retraite! » Alors je lui avais suggéré de venir pendant la retraite que je prêchais, et je m'étais engagé à demander qu'elle soit reçue par Marthe. Elle est donc venue. Mais au moment où elle devait voir Marthe, elle a été prise de panique et est venue me trouver : « Père, je dois aller voir Marthe, je vous en supplie, venez avec moi! » Très heureux d'aller voir Marthe une fois de plus, je l'ai donc accompagnée. Sur la route qui conduit à la petite ferme de la Plaine, cette étudiante, étonnante de simplicité, de spontanéité et d'intelligence (l'étudiante type, croyante), cueillait des fleurs, gentiment, pour apporter un bouquet à Marthe – comme cela elle aurait quelque chose à dire (psychologiquement c'était très astucieux).

Nous entrons donc dans la petite chambre, et l'étudiante dit : « Marthe, je vous apporte ce bouquet. » Alors, Marthe répond : « Déposez-le sur le lit, je ne peux pas le prendre. » Alors, déboussolée, l'étudiante me regarde et elle dépose son bouquet sur le lit. Puis elle dit : « Marthe, il paraît que vous ne mangez jamais. Cela doit être bien agréable! » Alors est venue la réponse de Marthe : « Vous croyez que c'est tellement merveilleux, de ne pas manger? » Et la conversation a continué ainsi. Marthe s'est

mise au niveau de la petite étudiante, elle ne lui a pas fait de discours, elle s'est intéressée à ce qu'elle faisait, à ses études, à ses rencontres. L'étudiante s'est mise à parler de ses amis. « Vous avez beaucoup d'amis? a interrogé Marthe. Ami-es, ou amis tout court? » Précision et humour de Marthe pour savoir quelles relations elle avait! L'étudiante, se sentant dépistée, était un peu gênée!

Marthe se servait de l'humour pour aller plus loin. Mais en même temps c'était très simple et, à travers tout cela, il y avait une *présence* d'amour que cette étudiante a bien sentie, puisque, ensuite, quand je l'ai interrogée sur sa visite, elle m'a dit : « C'est curieux, Marthe ne dit rien d'extraordinaire, mais on est dans un autre lieu que dans le monde; on n'est plus dans la banalité, il y a autre chose, un autre regard. » Et c'est vrai, c'était un autre regard. Et si elle parlait à un prédicateur de retraite, c'était tout de suite de la retraite qu'elle parlait; elle interrogeait sur telle ou telle chose de la retraite...

– *Elle s'adaptait à chacun, complètement?*

– Oui, d'une façon étonnante. Mais le plus étonnant, c'est qu'elle touchait en chacun ce qui était le souci principal de sa vie, le plus important. Et quand on allait à Châteauneuf, on y arrivait toujours avec quantité de demandes à faire à Marthe, de la part de toutes sortes de personnes qui lui demandaient de prier pour elles. On parlait donc de toutes ces personnes à Marthe, et Marthe se rappelait! De temps en temps elle demandait : « C'est qui? » car elle ne se souvenait plus; et puis, tout à coup : « Ah oui! je vois! » Elle avait une mémoire prodigieuse, et en plus il y avait chez elle une sorte de présence qui n'était plus simplement une présence de la terre; c'était comme une présence du mystère de Dieu, du mystère de Jésus, de Marie. Quand on était avec Marthe, on ne pouvait pas ne pas prier, et tout se faisait dans la prière, mais avec une très grande simplicité. Ce n'était pas du tout une « dévotion », c'était un réalisme surnaturel très direct...

– Revenons au mystère de la Croix. Pouvez-vous me dire de quoi Marthe était particulièrement témoin?

– Je crois que pour notre monde d'aujourd'hui, Marthe montrait le *réalisme* de la Croix. Si facilement on voudrait faire l'économie de la Croix! Certains m'ont dit : « Vous parlez trop de la Croix. » Jamais Marthe ne m'a dit cela. Je lui ai posé la question une fois. Elle a répondu : « Père, de quoi d'autre pourrions-nous parler? » C'était la réponse la plus merveilleuse, parce qu'elle en vivait, elle, et qu'elle voyait tout à travers cela. C'était *le* mystère. Évidemment, elle n'en parlait pas (de sorte qu'on aurait pu dire que pour elle, ce n'était pas cela); mais elle *vivait* de la Croix! Et même il n'y avait que cela qui comptait pour elle : vivre la sagesse de la Croix, c'est-à-dire être unie à Jésus dans son mystère d'offrande au Père, dans ce désir d'accomplir pleinement et totalement la volonté du Père, dans la joie et dans la douleur, l'une et l'autre complètement absorbées par l'amour. Et c'est parce que la douleur était complètement absorbée par l'amour (comme chez la petite Thérèse) que tout était si simple chez Marthe.

Je lui redemandais tout de même, de temps à autre, si je ne parlais pas trop de la Croix dans les retraites (car elle entendait les échos des retraitants) et je lui disais : « Les retraitants peuvent vous dire telle ou telle chose qu'ils n'oseraient pas me dire, et qu'à vous ils diront. » Mais Marthe ne m'a jamais dit que je parlais trop de la Croix, jamais. Pour elle la Croix était *le* mystère dont l'Église doit vivre aujourd'hui, mais la Croix qui est la victoire de l'amour, la Croix toute tournée vers la gloire, la Croix dont Jésus lui-même nous dit qu'elle est liée à la Résurrection par un lien de *nécessité* [26]. Il n'y avait pas la moindre trace de dolorisme chez Marthe, à cause de ce réalisme si fort qui lui faisait dépasser tout de suite la souffrance, dans l'amour.

26. Cf. Lc 24-26 : « N'est-ce pas là ce que le Christ devait souffrir pour entrer dans sa gloire? »

– Pourriez-vous nous aider à comprendre comment Dieu a fait son œuvre en Marthe?

– L'Esprit Saint a longuement formé le cœur de Marthe, dans une extraordinaire solitude et en même temps dans un « partage » qui allait très loin, dans une intense communion avec les hommes (elle était vraiment toute donnée à tous). Cette formation s'est faite progressivement, chez elle. Certes l'Esprit Saint peut agir *fortiter* [27], et alors il brise tout : on pense tout de suite à Saul de Tarse, parce que c'est l'exemple le plus magnifique. Mais il y a aussi l'aspect de suavité, de douceur avec lesquelles l'Esprit Saint conduit les « hommes de bonne volonté ». Et Marthe était une âme de bonne volonté au sens le plus classique et le plus profond qui soit. Sa jeunesse, dans cette petite ferme auprès de parents qui étaient bons et chrétiens, a été comme toute saisie par Dieu, dans son intelligence et sa volonté. Toutes les choses de Dieu l'intéressaient.

On dit que la petite Marthe, au catéchisme, était toujours la première, celle qui comprenait tout de suite. Il est évident que déjà le don d'intelligence travaillait en elle. Elle avait, dans son intelligence, un sens très étonnant de la parole de Dieu, et dans son cœur une avidité qui est toujours restée. Lorsque Marthe interrogeait le théologien, c'était toujours pour aller plus loin; et ce désir d'aller toujours plus loin, on peut le découvrir dans sa première jeunesse.

Mais ce qui est aussi très remarquable, c'est de voir la fragilité de sa santé : elle a été très vite marquée par le mystère de la Croix, jusqu'au moment où Dieu lui a demandé d'être complètement arrêtée dans son activité, immobilisée. À partir de ce moment-là il y a eu comme une accélération dans les événements, Dieu lui demandant d'être *totalement* consacrée à Lui. C'était déjà vrai quand elle était toute jeune, toute petite, mais là cela s'est réalisé

27. Cf. Sag 8, 1, selon la Vulgate : « [La Sagesse] atteint avec force (*fortiter*) d'une extrémité à l'autre, et elle dispose toutes choses avec douceur (*suaviter*). »

avec une force inouïe – et en même temps une douceur... Marthe a été obligée d'accepter cette infirmité, cette maladie qui la mettait dans cet état de prisonnière du bon plaisir du Père; cet état où, paralysée, les jambes repliées sur elles-mêmes et les deux bras repliés sur la poitrine, elle était toute à Dieu. Cela, elle l'a accepté dans une extraordinaire douceur, sans aucune révolte. On avait affaire à quelqu'un qui était d'une spontanéité et d'une vivacité extraordinaires, et voilà que Dieu la clouait sur son petit lit : elle était clouée dans son corps, qui devenait comme son sépulcre, mais son âme était dans une liberté très grande et elle gardait cette liberté.

Dieu lui a alors demandé si elle acceptait de vivre le mystère de la Croix et il y a eu ce moment très important dans la vie de Marthe (que je ne connais qu'en fonction de ce que le père Finet racontait régulièrement aux retraites) où Dieu lui a demandé d'être, comme saint François d'Assise, attirée et saisie par le Christ crucifié. À ce moment-là, ses bras qui étaient croisés sur sa poitrine se sont dépliés, Dieu les a étendus pour qu'elle reçoive comme un trait de feu dans les mains (ou plus exactement dans les poignets) et de même dans les pieds, et au cœur, et la couronne d'épines s'est imprimée sur sa tête. Puis Dieu l'a remise dans cet état de paralysie où elle était recroquevillée sur elle-même.

– Au risque de vous faire répéter, pouvez-vous me dire ce qui vous a le plus frappé, la première fois que vous avez rencontré Marthe?

– C'est, je vous l'ai dit, qu'elle m'ait tout de suite parlé du père Dehau [28]. Je ne m'attendais pas du tout à cela, puisqu'ils ne s'étaient jamais rencontrés. Le père Dehau était tellement pauvre (de la vraie pauvreté de l'apôtre) qu'il n'aurait jamais pris l'initiative d'aller lui-même voir Marthe. C'est Marthe qui a pris l'initiative d'aller au-

28. Voir ci-dessus, pp. 494-495.

devant de lui... par mon intermédiaire! Elle m'a (je vous l'ai dit) parlé de lui avec un amour extraordinaire, une lucidité étonnante, comme si elle avait lu toutes ses œuvres. Comme je vous l'ai dit, on lui avait lu certaines pages du père Dehau, mais Marthe n'avait pas besoin de lire beaucoup d'un auteur, d'un théologien, d'un spirituel, pour tout de suite entrer dans ce qu'il y avait de tout à fait caractéristique chez cet auteur. Autrement dit, au-delà de l'écrit, Marthe saisissait celui que Dieu aimait, celui qui était conduit par l'Esprit Saint. Et tout ce qu'elle m'a dit du père Dehau était d'une parfaite justesse et allant tout de suite à l'essentiel, un peu comme dans les dialogues du Christ que saint Jean nous rapporte.

Dans ces dialogues (pensez, entre autres, à Nicodème et à la Samaritaine), il n'y a pas d'introduction, il n'y a pas de salutation : on va tout de suite directement au mystère. Nicodème salue Jésus comme un docteur venant de la part de Dieu, il le salue très bas, avec vénération; Jésus, lui, sans saluer Nicodème, lui dit tout de suite : « Nul, à moins de naître d'en haut, ne peut voir le royaume de Dieu [29]. » C'est rappeler à Nicodème une exigence fondamentale, première, que Nicodème semble avoir oubliée. Jésus va tout de suite à la misère ou au désir de chacun. Il dévoile la misère et il intensifie le désir; c'est peut-être cela qu'il y a de plus remarquable dans ces discours de Jésus.

J'ai retrouvé chez Marthe quelque chose d'analogue. Elle avait dit : « Bonjour, père », avec son petit accent merveilleux, mais tout de suite elle était entrée dans ce qu'il y avait d'essentiel – et là c'était le lien avec le père Dehau et la Vierge Marie. Je vous l'ai déjà dit : ceux qui connaissaient le père Dehau savaient bien qu'il y avait pour lui deux choses absolument essentielles : l'oraison et le lien filial avec Marie. Ces deux aspects, ne les trouve-t-on pas aussi chez Marthe? Marthe privilégiait d'une façon étonnante le mystère de l'oraison par rapport à la messe. Si l'on a à choisir entre la messe et l'oraison, choi-

29. Jn 3, 2-3.

sir la messe peut être une facilité, car c'est rude de faire oraison, parce qu'on se trouve seul avec Dieu dans l'obscurité de la foi et la pauvreté de l'espérance, dans une nudité où l'amour devient très difficile à exercer, à vivre. Marthe savait cela et, sur ce point, il y avait un contact très intime entre elle et le père Dehau.

Au cours de cette première rencontre, Marthe m'a parlé du père Dehau comme si, divinement, elle avait rencontré son âme, comme si elle avait vu l'amour de Dieu pour ce vieillard qui avait gardé une âme si jeune. Je n'ai jamais rencontré quelqu'un d'aussi jeune que le père Dehau, malgré son âge. Il avait une jeunesse étonnante et une très grande ouverture artistique; et il s'intéressait, du point de vue de la culture, à tout ce qui se passait dans l'humanité. Il m'interrogeait souvent pour savoir ce que je faisais, mais surtout avec le désir d'apprendre. Chez Marthe, il y avait cela aussi, d'une manière tout autre...

Dès la première rencontre il y a eu avec Marthe une unité dans le cœur de Marie, dans le cœur de Jésus, dans la foi et la pauvreté de l'espérance. Cette unité n'a cessé de croître. J'ai toujours senti auprès de Marthe, comme si je l'avais quittée la veille, que *le temps n'existait plus* : on était en face de quelqu'un qui était *témoin de l'éternité pour nous*, témoin de l'amour éternel de Dieu pour nous, de la tendresse et de la limpidité du cœur de Marie pour nous. C'était cela, Marthe; elle était un signe vivant de l'amour du Père et de Jésus pour nous. Elle nous communiquait cela par sa présence, elle nous le donnait et on le vivait. Il n'y avait pas besoin de se préparer beaucoup : on vivait tout de suite de quelque chose qui n'était plus de ce monde, qui était l'éternité. C'était quelque chose alors de très grand et de très simple. On se trouvait auprès de quelqu'un qui était pour nous « la voix de celui qui crie dans le désert : " Préparez le chemin du Seigneur [30] " », non pas comme Jean-Baptiste pour la venue du Christ mais pour son retour... Elle avait un tel désir d'être toute perdue dans le Christ, par Marie avec elle et en elle!

30. Jn 1, 23.

– Puisque vous venez d'évoquer la naissance du Christ, sa première venue, je me permets de vous rappeler combien Marthe était sensible à la mort des tout petits enfants, combien elle avait de compassion pour ceux qu'elle appelait les « petits innocents ». Pourriez-vous nous dire s'il y a un lien – et si oui, lequel – entre ce que Marthe a vécu et le mystère des « enfants de Bethléem », des « Saints Innocents » massacrés sur l'ordre d'Hérode lors de la naissance du Christ [31] *?*

– Je dirais qu'il faut commencer par bien voir la différence. Toute la vie de Marthe, de 1930 à 1981, a été une vie d'holocauste, c'est vrai, mais une vie d'holocauste consentie, acceptée et aimée. De ce point de vue-là, l'innocence de Marthe est totalement différente de celle des Saints Innocents. C'est même presque opposé, car il y avait chez Marthe une lucidité extraordinaire (tous ceux qui l'ont connue le savent bien). J'ai rarement vu quelqu'un d'aussi lucide que Marthe, quelqu'un ayant une conscience aussi limpide, aussi nette, ravinée par la souffrance et surtout purifiée par l'amour, par l'extraordinaire intensité d'amour avec laquelle elle aimait Jésus.

On voit donc tout de suite la très grande différence entre la sainteté de Marthe et celle des Saints Innocents, et pourtant il y a quelque chose de commun. Il y a donc entre les deux une certaine analogie.

Ce « quelque chose de commun », c'est que Marthe, dans la limpidité absolue de son cœur, s'offrait entièrement, en acceptant de *ne plus rien faire*, de laisser les événements extérieurs s'emparer d'elle, dans une passivité totale. C'est par cette passivité radicale que Marthe rejoint le mystère des Saints Innocents, mais la passivité est très différente de part et d'autre.

La vie de Marthe était suspendue au bon plaisir de Dieu. Médicalement parlant, elle ne *devait* plus vivre. Elle n'avait aucun *dominium* (aucun pouvoir) sur sa propre vie. Elle vivait dans la précarité la plus absolue : sa vie ne

31. Mt 2, 16-18.

tenait plus qu'à un fil, et ce fil était dans les mains de Dieu, directement, sans plus aucun soutien des « causes secondes ».

De 1930 à 1981 elle a été entièrement remise au bon plaisir du Père, et à chaque instant elle pouvait passer de cet abandon voulu, aimé, à l'acte de se remettre définitivement entre les mains du Père. Cela nous aide à comprendre que la sainteté de Marthe est une sainteté de total abandon au bon plaisir du Père. Il y a là quelque chose qui est très propre à Marthe. Je vous avoue que je ne vois pas comment, humainement parlant, l'abandon pourrait aller plus loin : plus aucun soutien des causes secondes, et puis... la *durée* (de 1930 à 1981), et le *lieu* : elle est restée toute sa vie dans la petite ferme de ses parents, auprès du Foyer construit sur un ancien lieu de plaisir, et elle sanctifiait ce lieu par le sang qu'elle versait, par l'offrande de toute sa vie.

Il faut bien saisir ce qu'il y a d'extrême dans les conditions de cet abandon, cet abandon vécu divinement en union avec l'Agneau de Dieu, avec Jésus dans sa gloire et dans sa Passion. Et plus Marthe vivait de cet abandon, plus le démon l'attaquait – et elle était, du point de vue humain, sans aucune défense.

Jusqu'à la fin Marthe a mené un combat dans lequel elle était seule. Ce combat était vécu à travers sa fragilité corporelle et psychologique : il fallait cela pour aller jusqu'au bout de l'abandon. Tant qu'on a, psychologiquement, une certaine force et l'impression qu'on peut arriver par soi-même, on ne vit pas l'abandon dans ce qu'il a de plus profond. Il faut que, psychologiquement, on ait l'impression de ne plus pouvoir tenir...

Ce mystère d'abandon est plus profond que l'aspect extérieur des souffrances. Ce qui est si grand chez Marthe, c'est cet abandon qui enveloppe le mystère de la Croix; et là elle nous révèle quelque chose de l'âme du Christ, de son abandon, de sa remise totale au Père, à sa volonté. Il y a quelque chose de très grand dans cette remise totale au Père de tout ce que Marthe était et de

tout ce qu'elle aurait pu être. Pour que la remise soit plus complète, elle ne savait « ni le jour ni l'heure [32] ». Elle n'aurait pas pu se reposer sur cela : elle voulait être toute livrée au bon plaisir du Père, pour glorifier la volonté du Père, comme les Saints Innocents.

L'innocence de Marthe!... la limpidité de son cœur d'enfant, le désir d'accomplir pleinement et uniquement la volonté du Père, et sa pauvreté : elle n'avait rien à elle. Tout ce qu'on lui donnait, immédiatement elle le donnait...

– *Si on vous demandait quel a été le leitmotiv de toute la vie de Marthe, que diriez-vous?*

– Je dirais que c'est peut-être son union si forte avec la Vierge Marie et avec la petite Thérèse. Quand elle me parlait du père Dehau, elle me dévoilait, au fond, ce qu'elle-même était, surtout dans son attitude d'abandon si grand, si fondamental, cet abandon que la petite Thérèse a vécu puisque c'était *sa* voie [33]. Marthe n'a pas dit que c'était sa voie, mais elle le vivait. Elle vivait cet abandon en tout. Le fait de ne plus pouvoir faire aucun mouvement, de n'avoir plus, biologiquement, que la respiration, incarnait cet abandon jusque dans toute sa sensibilité. Et son corps avait la fraîcheur d'un corps de petit enfant. Chaque fois que je quittais Marthe, j'avais l'impression de redevenir un enfant. On pouvait dire des choses extrêmement profondes et importantes du point de vue théologique, mais on les disait comme un enfant, avec la simplicité de l'enfant. Toutes les souffrances qu'elle vivait creusaient en elle une telle simplicité, une telle sensibilité! Une sensibilité exquise qu'on pouvait percevoir dans la manière dont elle abordait tous les sujets : toujours avec cette merveilleuse sensibilité qui faisait qu'elle ne blessait

32. Mt 25, 13; cf. 24-42; Mc 13, 33.

33. « Ma Mère [disait-elle à Mère Agnès qui l'interrogeait sur « sa voie »], c'est la voie de l'enfance spirituelle, c'est le chemin de la confiance et du total abandon » (*Derniers entretiens*, Cerf 1983, p. 223; cf. pp. 48 et 60). Voir aussi *Histoire d'une âme* (Cerf-DDB 1989), pp. 214 et 215, etc.

personne. Comme je vous l'ai dit, elle ne s'imposait jamais, elle encourageait tout le temps, elle prenait toujours tout par le côté positif. C'est cela, la vraie douceur, la vraie sensibilité; c'est juste l'inverse de notre monde de violence. Marthe était d'une sensibilité totalement captée par l'amour, qui permettait cette ouverture sur tous les problèmes. N'y a-t-il pas là un fruit de l'abandon divin? On ne peut plus s'appuyer que sur le bon plaisir du Père, et en même temps on est ouvert à toutes les questions, à tous les problèmes, à toutes les urgences de notre monde d'aujourd'hui.

Cette ouverture était étonnante : je n'ai jamais vu chez elle le moindre refus, le moindre rejet. Quand on parlait de quelqu'un, on voyait qu'elle voulait toujours tout excuser. Elle aimait tous les prêtres, sans exception. Avec mon tempérament, il m'arrivait d'être brutal... et toujours elle me reprenait : « Voyez : il n'a pas pu... il est encore dépendant de l'opinion des autres, il faut l'aider et l'aimer encore plus. »

Je me souviens de ce détail assez extraordinaire : elle me parlait d'un prêtre avec beaucoup d'amour et me disait : « Il faut qu'il suive votre retraite, cela lui fera beaucoup de bien, je prie pour cela. » Mais je connaissais ce prêtre, et je savais qu'il serait en opposition avec ce que je dirais. Et quand on prêche, on sent tout de suite si quelqu'un est en état d'opposition, et... c'est très gênant. On essaie de passer au-dessus, de dépasser, mais quand c'est trop fort on n'y arrive pas, de sorte qu'on ne peut plus prêcher. Alors, avec mon manque d'ouverture, je lui dis : « Marthe, vous croyez que c'est vraiment bien qu'il suive ma retraite? » Et Marthe, avec une spontanéité étonnante, répond : « Si vous aimez mieux qu'il ne soit pas là, je ne prierai plus pour qu'il vienne puisque c'est un obstacle pour vous. » C'était à la fois la hardiesse de Marthe et cette docilité qui lui faisait respecter tout le monde, surtout le « prêtre de Jésus », comme elle disait. Elle ne jugeait pas. Elle avait comme vocation d'être victime d'amour, de vivre cet abandon complet : suivre l'Agneau

« partout où il va [34] », et le suivre dans cette passivité manifestée d'une manière visible par la paralysie de tout le corps. Passivité accompagnée d'initiatives merveilleuses, passivité qui captait tout et qui faisait qu'elle était ouverte à tout. En face de Marthe il n'y avait plus aucun problème d'ordre affectif : elle pouvait les assumer tous parce qu'elle avait le regard de Dieu sur chacun d'entre nous.

On peut dire que sa spiritualité, au point de départ, c'est cet abandon divin dans l'oraison, dans l'adoration, et le mystère de Marie qui enveloppait tout dans cette suavité. Et cet abandon a pris toute sa dimension dans le mystère de la Compassion qui s'achève dans le sépulcre.

– *Pouvez-vous nous parler de la joie de Marthe à l'intérieur de la souffrance?*

– Vu de l'extérieur, c'est l'aspect victimal qui dominait : les stigmates visibles, le sang qui coulait. Cela, c'était ce que l'on voyait. Mais ce qu'il y avait de tout à fait étonnant, c'était la voix de Marthe...

– *Vous revenez toujours là-dessus!*

– Ce n'est pas étonnant : on pourrait écrire tout un livre sur la voix de Marthe ! Et sur son extraordinaire jeunesse. C'était comme de l'eau jaillissant d'une source, d'une limpidité inouïe, d'une précision et d'une joie très grandes. Marthe souriait, c'est sûr, et elle riait, mais c'était surtout dans sa voix que la joie passait. C'est un phénomène assez extraordinaire que j'ai rencontré à son sommet chez Marthe : une voix joyeuse, toute pure, qui jaillissait de source, une voix qui témoignait de la ferveur de son amour pour Jésus et pour celui qui était proche d'elle. Cela montrait bien le dépassement de l'amour à travers cette prison qu'était son corps, et le dépassement de toutes les souffrances, de toutes les angoisses, de toutes les agonies.

34. Ap 14, 4.

C'était toujours l'amour qui était victorieux et qui s'exprimait dans cette joie étonnante : la joie d'un cœur de petite enfant à l'égard du Père, la joie d'une épouse de Jésus, la joie de celle qui était portée par Marie et qui vivait d'elle, la joie de la gloire de Jésus.

En Marie, le mystère de la joie n'est pas, comme dans la récitation du rosaire, séparé des mystères de douleur et de gloire. Il faut comprendre qu'en Marie les mystères de joie demeurent dans les mystères de douleur, et que la joie demeure dans les mystères de gloire. La joie pénètre tout. Elle prend dans les mystères de douleur une autre tonalité, une tonalité plus silencieuse. Dans les mystères de joie pure, c'est une tonalité d'expansion, tandis que dans les mystères douloureux c'est une joie très profonde, comme une grande nappe souterraine d'amour qui prend toutes les profondeurs de son cœur. Et la joie des mystères de gloire, c'est une joie d'une limpidité absolue, qui ne fait plus qu'un avec l'amour. En Marie la joie ne fait pas nombre avec la souffrance ni avec la gloire, parce que, étant toute divine, elle est substantielle, elle prend tout. Marthe vivait cette joie, une joie qui attirait les autres et les entraînait tout de suite vers l'essentiel. Ce n'était pas une joie qui distrayait, c'était une joie d'une très grande intensité d'amour.

Tout, chez Marthe, prenait une note extrême. Quand on voyait Marthe, on ne pouvait plus être tiède. « Les tièdes, je les vomirai [35] ! » C'était quelqu'un qui allait jusqu'au bout, avec un grand élan de spontanéité et de joie, d'une joie... extraordinaire! Il fallait entendre le rire de Marthe...

– *Est-ce que Marthe avait le sens de l'humour?*

– Oh oui! un sens de l'humour qui s'alliait à une extraordinaire précision. Là aussi, c'était assez extraordinaire, parce qu'habituellement les gens très précis se laissent prendre à leur précision et n'ont plus beaucoup d'humour,

35. Cf. Ap 3, 16.

de sorte qu'ils deviennent des lois ambulantes. Chez Marthe, c'était l'inverse : elle avait un humour étonnant, qui lui permettait de ne pas condamner mais de « contourner » ce qu'elle n'aimait pas, ce qu'elle ne pouvait pas approuver. C'était particulièrement visible quand elle disait aux journalistes qu'elle ne les aimait pas. Elle pouvait le dire parce que c'était plein d'humour. Et quand quelqu'un, prenant les choses trop au sérieux, lui disait : « Vous devriez tout de même les aimer, puisqu'ils cherchent à dire la vérité », Marthe répondait avec humour : « Toute vérité n'est pas bonne à dire. » Marthe, comme je vous l'ai dit, avait beaucoup plus qu'une intelligence rationnelle ou logique; elle avait une intelligence pénétrante, toute au service de l'amour. C'est pour cela qu'elle avait cet humour.

– *Vous avez donc prêché à Châteauneuf pendant dix-sept ans, d'abord la retraite des prêtres, puis les deux retraites des membres des Foyers. Vous nous avez dit que, à chaque retraite, vous aviez pu voir Marthe. Avez-vous perçu chez elle une évolution? A-t-elle changé au cours de toutes ces années? Avez-vous eu l'impression qu'elle souffrait de plus en plus? Et vous êtes-vous senti plus proche d'elle à mesure que les années passaient?*

– En réponse à la dernière de vos questions, je pourrais dire qu'il y a eu une croissance, en ce sens que je percevais que l'unité avec elle était toujours plus grande. Cela, je l'ai senti très fort. J'ai senti très fort aussi sa proximité au moment où il a fallu décider la fondation de la Communauté Saint Jean, qu'elle a prise vraiment dans son cœur.

En ce qui concerne sa souffrance, le père Finet me disait toujours que les deux retraites où elle souffrait le plus étaient la retraite des prêtres et la retraite des membres des Foyers, c'était les deux retraites où elle « portait » le plus. Ayant longtemps prêché les deux, je peux dire que, oui, la souffrance augmentait. Il y a eu des moments, vers la fin, où Marthe a vraiment souffert ter-

riblement. Je me souviens du jour – c'était, je crois, trois ans avant sa mort – où le père Finet m'a dit : « Marthe souffre beaucoup, beaucoup. Ce sont des luttes terribles. Il est possible qu'elle vous demande conseil pour elle-même. Si elle le fait, je vous en supplie, n'hésitez pas à lui parler, en prêtre, et de lui dire tout ce que l'Esprit Saint vous suggérera. Moi je ne peux plus rien pour elle! » Quand on savait le lien qu'il y avait entre le père Finet et Marthe, c'était très impressionnant d'entendre cela. Et c'était beau, de la part du père Finet, de s'effacer avec tant d'humilité, de laisser un autre prêtre être tout proche de Marthe – ou plutôt de l'y pousser, car bien sûr je n'aurais pris *aucune* initiative.

J'ai donc vu Marthe – c'était un matin – et elle m'a dit combien elle souffrait – elle ne me l'avait jamais dit avant. Elle m'a même dit : « Père, je vous en supplie, emmenez-moi! Je ne peux plus rester ici, je n'ai plus de place ici, les Foyers n'ont plus besoin de moi, je leur fais du mal. Emmenez-moi chez les fous! [Je l'entends encore.] Là, au moins, je pourrai prier, alors qu'ici je suis inutile et même je leur fais du mal. » Je n'avais jamais vu Marthe comme cela : une sorte de vertige intérieur, comme si tout sa vie était inutile... Alors je lui ai dit : « Mais non, Marthe, vous n'êtes pas inutile! C'est vous qui êtes la source, et vous portez tout cela dans votre souffrance. » Puis, comme elle insistait – « Non, je ne suis plus utile aux Foyers, il faut que je m'en aille » –, j'ai trouvé un dernier argument. Justement, ce matin-là, je devais présenter à Marthe les jeunes qui allaient entrer dans la Communauté. Ils m'avaient donc accompagné à la Plaine. Bien sûr, ils ne pouvaient pas la voir séparément, avoir chacun avec elle un entretien particulier, mais je voulais qu'ils aient au moins un petit contact avec Marthe, qu'ils puissent passer ensemble un moment avec elle. Ils étaient donc là, une dizaine, qui attendaient de l'autre côté de la porte, dans la petite cuisine. Alors j'ai dit à Marthe : « Marthe, ne dites pas que votre souffrance est inutile! Je vous en supplie : restez! » Et j'ai fait entrer les quelques frères qui étaient

là en disant à Marthe : « Les voilà, il vous attendent et n'ont qu'un seul désir : faire pleinement ce que vous leur direz de la part de Dieu. » Il y a eu un grand moment de silence. Puis, quand ils ont été partis et que je me suis retrouvé seul avec elle, je lui ai dit : « Vous voyez, Marthe, vous devez prier pour eux, vous devez les porter. » À quoi elle a répondu : « Oui, je les porte et je les offre au Bon Dieu. » Et elle a ajouté, avec une joie à la fois très spontanée et très intérieure : « C'est vraiment un petit parterre de fleurs pour Jésus. Ils sont tous là pour Jésus, pour sa joie. C'est un petit parterre du printemps de l'Église. »

Elle avait complètement oublié son angoisse, elle était prise par cette joie. Cela m'a bouleversé, de voir que, nous qui avions tant reçu d'elle, elle nous voyait, à la fin de sa vie, comme une petite Communauté qui pouvait être une joie pour Jésus, une joie pour la Vierge Marie... et une joie pour elle.

– On m'a dit que Marthe, à la fin de sa vie, a été éprouvée dans sa foi, comme la petite Thérèse. Elle a eu des doutes?

– Oui, elle a eu, à la fin, des moments terribles. Des doutes sur le sens de sa vie, sur le sens de sa présence auprès des Foyers, se demandant si vraiment elle devait rester là, si cela avait encore un sens. Les tentations du démon dans ce sens-là ont été très fortes, pour lui montrer que toutes ses souffrances étaient complètement inutiles, que cela ne servait à rien, que malgré sa prière les gens continuaient de mener une vie impossible... On pourrait dire, de ce point de vue-là, qu'il y a eu une croissance dans l'obscurité de la foi. Mais cela devait être par périodes. Je ne connais pas assez le développement de la vie de Marthe pour en dire plus. Seul le père Finet aurait pu le dire; la seule chose que je sache, c'est qu'il y a eu des périodes terribles. J'ai connu une période où c'était très fort; le père Finet m'avait averti, du reste. On sentait à ce moment-là que quelque chose la dépassait complètement, et elle sup-

pliait qu'on prie pour elle, pour qu'elle reste fidèle. Il y a donc eu une croissance au sens, je dirais, d'une pénétration plus grande; ce n'était pas une évolution, parce que la direction était d'une netteté parfaite, cela allait toujours nettement dans le même sens, mais comme si l'amour s'enracinait de plus en plus en elle, et comme si elle était toujours plus présente. Et avec une soif du retour du Christ, une soif que le Christ revienne!

Je cite souvent cette chose qui m'a tellement frappé. Un jour, on m'avait dit : « Vous la verrez jeudi soir, après tout le monde, pour avoir un peu plus de temps; après vous il n'y aura plus que le père Finet qui viendra. » C'était vers six heures et demie ou sept heures du soir, elle avait vu des retraitants toute la journée, elle était éreintée. Elle était toujours la même, mais éreintée. Tout à coup, au bout d'un certain temps, j'entends Marthe me dire, avec une force et un accent que je ne pourrais pas imiter : « Mais, père, quand va-t-il venir? » C'était dit avec un tel réalisme que, bêtement, dans ma naïveté, j'ai cru qu'elle parlait du père Finet, qui devait venir. Alors je lui ai dit : « Marthe, voulez-vous que j'aille le chercher? » Elle a alors repris : « Mais non, père! Jésus! Jésus! Quand va-t-il venir? » – comme si ce qu'elle souffrait devenait insupportable au point qu'elle ne puisse plus le vivre. Sa soif de la venue de Jésus était si ardente, l'accent de sa voix était si poignant que c'était comme si elle me révélait que Jésus était tout proche, comme quelqu'un se tenant derrière la porte, quelqu'un qui la prenait dans tout son être, qui la saisissait entièrement... « Quand va-t-il venir? » On sentait là que toute sa vie était *pour* le retour du Christ.

Marthe vivait cette attente de Jésus. Si on n'entrait pas dans ce mystère d'attente, on n'entrait pas dans le mystère de Marthe.

– *Elle avait donc une vision assez eschatologique?*

– Oui. Elle était comme fascinée par le « bientôt » de Dieu.

– *Que voulez-vous dire?*

– L'Apocalypse se termine sur cette parole : « Oui, je viens bientôt [36]. » Marthe aimait à répéter « Oui, mais le bientôt de Dieu n'est pas notre bientôt », « Ne confondons pas le bientôt de Dieu et notre bientôt ». Et c'était ce « bientôt de Dieu » qui la prenait entièrement, qui la saisissait en tout ce qu'elle était. N'est-ce pas pour cela qu'elle vivait de plus en plus du mystère de la Croix, qu'elle ne le vivait plus seulement du jeudi soir au dimanche ou lundi, mais que cela s'étendait jusqu'au mardi? Au-delà de la Croix il y a le Sépulcre...

36. Ap 22, 20.

Chapitre IV

L'ULTIME PAUVRETÉ DU SÉPULCRE ET LA RÉSURRECTION

– Vous avez beaucoup parlé de la Croix, de la Compassion, vous parlez maintenant du Sépulcre. Pouvez-vous préciser?

– Marthe, je vous l'ai dit, a vécu le mystère de la Compassion de Marie. On peut même dire – et c'est ce qui me frappe le plus chez elle – qu'elle a vécu ce mystère dans sa fine pointe, si j'ose dire; ou dans ce qu'il a d'ultime, si vous préférez.

– Que voulez-vous dire?

– Marie, dans sa Compassion, vit *tout* le mystère de la Croix; on peut donc regarder la Compassion de Marie par rapport à chacun des trois aspects du mystère de la Croix du Christ : l'Agonie, la Croix au sens strict (la Crucifixion) et le Sépulcre.

Bien souvent, quand on parle de la Compassion, on voit uniquement Marie au pied de la Croix. Et c'est vrai, c'est cela. Mais il y a aussi deux mystères plus cachés : le mystère de Marie vivant l'Agonie et le mystère de Marie vivant le Sépulcre. Or le mystère du Sépulcre n'est-il pas quelque chose que Dieu nous demande de vivre actuellement d'une manière toute spéciale? Théologiquement on y a très peu pensé... mais c'est quelque chose qui m'a tou-

jours beaucoup frappé. J'ai, autrefois, beaucoup prêché aux Bénédictines du Calvaire, des Bénédictines qui avaient été réformées par le père Joseph, ce capucin qui était aussi l'« Éminence grise » de Richelieu. Or ce père Joseph, qui avait un sens mystique très étonnant, a écrit de très belles choses sur le mystère du Sépulcre. Je les avais lues avant de connaître Marthe, et en avais été très frappé. Alors, quand j'ai vu Marthe...

– *Vous vous êtes dit : « Elle, c'est le Sépulcre? »*

– Je dirais que Marthe, si elle était, certes, très fortement liée à l'Agonie et à la Croix, vivait très particulièrement cet aspect ultime de la Compassion qu'est le mystère du Sépulcre. C'est du reste là, auprès d'elle, que je suis entré beaucoup plus profondément dans ce mystère. Je peux dire que la profondeur de ce mystère, je l'ai découverte dans le cœur de Marthe, qui le vivait pour l'Église.

Que ce soit bien ce mystère qu'elle a vécu, nous en avons même un signe : c'est que Dieu l'avait enfermée dans une petite chambre obscure qui était comme un sépulcre. Là, pendant plus de cinquante ans, elle a vécu ce mystère ultime du Sépulcre et l'attente de la Résurrection, l'attente de la glorification plénière de Jésus – non pas une attente passive, mais une soif qui la prenait dans tout son être.

– *C'est cela qui constitue le mystère du Sépulcre?*

– Le Sépulcre implique la séparation de l'âme et du corps, et la remise du corps de Jésus, de son cadavre, à la terre, c'est-à-dire à la nuit de la terre, cette obscurité où il n'y a plus aucun point de repère. La nuit de Marthe, c'était cette nuit-là. Elle était remise à la terre, à l'obscurité de la terre, à tel point qu'elle était comme quelqu'un qui est en train de se noyer, qui ne va plus pouvoir respirer, tellement cette attente la prenait dans tout son être. C'est dans cette lumière-là, me semble-t-il, qu'il faut saisir ce mystère si fort, si intense, de Marthe.

– Mais, père, pourquoi cela? Pourquoi Dieu a-t-il voulu que Marthe vive ce mystère-là?

– Pour que nous comprenions mieux ce qui, dans l'Apocalypse, est dit d'une manière très discrète quand « la Femme » est poursuivie par le Dragon. La Femme, c'est Marie, et au fond Marthe nous éclaire sur Marie, Marthe nous est donnée pour que nous comprenions (si j'ose dire) le mystère de Marie et, dans ce mystère, plus particulièrement certains points sur lesquels on passe très vite parce que, justement, on ne les comprend pas du tout. Marthe nous oblige à comprendre cela : Marie « est » l'Église; ce que Marie vit, c'est l'Église qui le vit. Et Marthe était pour nous l'Église dans ce qu'elle a de plus profond et de plus intime. Dans son aspect charismatique Marthe était un « paratonnerre », mais l'aspect le plus profond de Marthe, c'était son unité avec Marie dans son mystère de Compassion, et dans ce mystère selon ses trois moments : l'Agonie, la Croix, et surtout le Sépulcre, le tombeau (ce qu'on voit moins chez les autres stigmatisés).

Quand, dans l'Apocalypse, la Femme est poursuivie par le Dragon, au dernier moment celui-ci se met à vomir de sa gueule « de l'eau comme un fleuve [1] », pour que la Femme se retourne et que, du fait qu'elle se retourne vers lui, il y ait un moment où elle soit avec lui. Mais la Femme ne se retourne pas, elle continue sa route. Il est dit alors cette chose si extraordinaire : « La terre ouvrit sa bouche », « La terre vint au secours de la Femme [2]. » Je me demande toujours si, au fond, ce n'est pas cela l'ultime moment de la Compassion de Marie et du mystère de la Compassion de l'Église. « La terre vint au secours de la Femme. » Marie est la « bonne terre » qui garde la parole de Dieu et qui garde le corps du Christ. Elle a été « bonne terre » lorsqu'il y a eu en elle cette fécondité extraordinaire de la formation du corps du Christ; et elle est « bonne terre » d'une manière toute différente dans le

1. Ap 12, 15.
2. Ap 12, 16.

mystère du Sépulcre, où le cadavre du Christ lui est remis. Marie seule peut garder le cadavre du Christ. Lors de la descente de Croix, Marie ne peut pas garder le trésor qu'elle aurait voulu garder : elle est obligée de le remettre à la terre par respect pour le grand sabbat, le dernier sabbat qui est le repos du cadavre de Jésus. Mais ce repos du cadavre du Christ, c'est Marie qui le reçoit au plus intime d'elle-même, au plus intime de son cœur, j'allais dire dans son cœur de chair : la terre! La terre dans ce qu'elle a de plus « terre », c'est le cœur de Marie; et le cadavre du Christ ne peut reposer que dans le cœur de Marie. C'est un aspect que l'on développe très peu parce qu'il reste caché (dans l'Écriture il n'y a que des allusions). Mais Marthe le manifestait très fort : recevoir le Christ, recevoir le cadavre de Jésus, c'est-à-dire recevoir celui qui est tout en attente de la Résurrection, tout en attente de son retour glorieux. Le cadavre du Christ attend la Résurrection, et Marie attend d'une manière unique le retour du Christ dans sa gloire. Nous, nous l'attendons très mal, parce que nous sommes toujours distraits. C'est tellement difficile de rester dans la nudité de la terre, dans son obscurité! Nous avons toujours besoin de nous raccrocher à quelque chose, parce que notre esprit n'est pas fait pour ces ténèbres, n'est pas fait pour cette nudité. Il y a là un absolu qui est terrible à porter. Cet absolu, Marthe ne l'a-t-elle pas porté d'une manière très forte? Elle n'avait plus rien, plus aucun soutien sur la terre... Rappelez-vous ces paroles de détresse de Marthe que je vous ai rapportées (à la fin de sa vie). Le mystère du Sépulcre était pour elle un grand secret où elle n'avait plus aucune aide. Elle ne savait plus... c'était la désolation. Marthe a vraiment vécu le grand silence de la terre.

– *Vous avez parlé de « paratonnerre ». Que voulez-vous dire?*

– Marthe était un paratonnerre en ce sens que tout le monde venait lui confier ses misères, ses difficultés, toutes les luttes de l'Église. Et, de fait, c'était étonnant de voir

l'action de Marthe quand on prêchait à Châteauneuf, surtout pendant la retraite des prêtres.

– Quel lien y a-t-il entre ce que Marthe a vécu et notre humanité, celle du XX^e^ siècle?

– Marthe vivait la très grande lutte (conséquence de la faute d'Ève) que l'Écriture, dès le point de départ, résume ainsi (Dieu s'adressant au Serpent, après la faute) : « Je mettrai une inimitié entre toi et la Femme, entre ta descendance et sa descendance [3]. » Cette lutte, l'Église l'a toujours vécue; mais ne la vivons-nous pas aujourd'hui d'une manière très spéciale? Cette lutte n'a-t-elle pas atteint son paroxysme (comme, dans la vie du Christ, la lutte atteint son paroxysme à la Croix)? Nous avons déjà parlé de cela [4]. Il y a bien actuellement une lutte extrême qui atteint un sommet, le mystère de la Femme qui est le mystère de l'amour, c'est-à-dire le mystère de la fécondité et de la fidélité – le mystère de la « terre ». La femme est liée à la terre d'une façon étonnante. Il y a un réalisme féminin qui va beaucoup plus loin que celui de l'homme parce qu'elle est liée à la terre. Elle est le chef-d'œuvre dernier de Dieu, et donc toute la création, en quelque sorte, se retrouve en elle. Dieu lui confie un secret à travers sa chair, à travers son être, un secret de surabondance d'amour, qui est un secret très enfoui en elle.

– Et c'est ce qui est le plus attaqué aujourd'hui?

– Oui, et c'est le mystère du Sépulcre (Jésus remis à la terre). La terre, je vous l'ai dit, c'est la « bonne terre » dans le mystère de l'Annonciation, et c'est aussi la terre de lutte où tout s'achève dans le Sépulcre. Marie est encore cela. Le Sépulcre est le symbole de ce qui s'est passé au plus intime de Marie en ces jours-là, et qui a continué d'être vécu par elle jusqu'au terme de sa vie.

3. Gn 3, 15.
4. Cf. pp. 356.

J'ai rencontré il y a quelques années quelqu'un qui revenait d'Amérique, où on avait consacré un grand journal à l'année 88, appelée l' « année de la terre ». On y constatait qu'il n'y avait jamais eu des phénomènes aussi extraordinaires qu'en 88. Des phénomènes telluriques, des cyclones, des tremblements de terre, des raz-de-marée, tout y passait. Cela n'avait jamais été aussi fort; il y avait des cyclones « au carré », des cyclones qui passaient et qui revenaient. Comme si l'atmosphère refusait certaines choses du mouvement naturel, entraînant alors des refoulements. Ce n'est plus seulement le refoulement de l'homme, c'est le refoulement de la terre. L'homme veut dominer l'homme, mais la terre, il ne peut pas la dominer. Il y a alors comme un langage nouveau de la terre pour nous faire comprendre les limites du pouvoir de l'homme. C'est en opposition avec l'orgueil terrible de l'homme dans l'exaltation de la science et la volonté de domination sur la vie. La terre vient alors « au secours de la Femme » pour proclamer que l'homme n'est pas le maître de la vie, qu'il n'est pas le maître de la procréation ni le maître de la mort. C'est la terre qui vient au secours pour proclamer la présence d'une toute-puissance qui dépasse l'homme.

Marthe vivait très fort cela. Elle était paratonnerre aussi en ce sens qu'elle empêchait cet orgueil : cela ne pénétrait pas dans sa chambre. Ayant l'humilité la plus grande, la pauvreté la plus grande, elle était le paratonnerre des hommes d'aujourd'hui. À partir de la mort de Marthe, le paratonnerre a disparu. Certes elle reste présente divinement, mystiquement, pour nous, pour tous ceux qui l'aiment et qui l'invoquent. Mais je veux dire que Marthe était le paratonnerre sensible qui pacifiait, et que cela a disparu.

– Vous avez dit tout à l'heure que le mystère du Sépulcre impliquait la séparation de l'âme et du corps. Pouvez-vous revenir là-dessus et préciser davantage ce que vous voulez dire?

– Le Sépulcre, c'est le dernier moment du mystère de la Croix, et donc tout y est présent. Mais il y a quelque

chose de nouveau : le Sépulcre est un mystère de séparation de l'âme et du corps. Jésus a *vécu* cette séparation dans le mystère du Sépulcre, et il a vécu cela pour l'Église.

– *J'aimerais vous faire développer ce point, parce que c'est quelque chose qu'on n'entend pas souvent... Mais d'abord, la mort et la mise au tombeau du Christ entraînent que la Vierge Marie soit comme radicalement séparée de son Fils.*

– En effet, pour Marie, c'est l'ultime séparation. On sait ce que peut être cette ultime séparation pour le cœur de la mère – surtout une mère qui est veuve et qui n'a qu'un seul fils. Pour elle, être séparée de son fils unique d'une manière définitive, dernière, c'est ce qu'il y a de plus rude. Marie a connu cela. Elle l'a vécu, dans l'obéissance à la volonté du Père; accepter la séparation fait partie de son mystère de Compassion. Elle avait accepté la séparation de l'Agonie, ici elle accepte de se séparer du cadavre de son Fils. Si elle avait pu rester seule auprès de lui, elle serait restée, c'est sûr... mais elle doit accepter d'être séparée de lui, par respect pour le sabbat, par respect pour la Pâque, la Pâque religieuse, une Pâque qui pour elle n'avait plus de sens puisque cette Pâque ancienne avait été achevée par la Pâque nouvelle, la Cène et la Croix. Par respect pour la grande tradition religieuse du sabbat, Marie accepte d'être séparée du cadavre de Jésus, et qu'il soit remis à des mains étrangères [5]... Mais ce n'est pas tout : Marie va elle-même vivre, dans sa foi, son espérance et son amour, cette séparation de l'âme et du corps que son Fils vit, et qu'il vit pour nous, pour nous libérer de toute séparation d'avec lui, de toute opposition à son égard. C'est pour son Corps mystique, pour l'Église, que Jésus a vécu le mystère du Sépulcre, il faut bien se dire cela.

5. Voir *Mystère de Marie*, pp. 264-265.

– *Que voulez-vous dire précisément?*

– Dans le Corps mystique il y a âme et corps, et les chrétiens ont perpétuellement la tentation de séparer, dans le mystère de l'Église, l'âme du corps. Facilement on opterait pour une Église purement spirituelle, sainte, divine, et on rejetterait le corps cadavérique de l'Église, son aspect visible, hiérarchique, un aspect qui s'impose et qu'on trouve pesant. On oppose dialectiquement l'âme, qui est sous le souffle de l'Esprit Saint et qui est quelque chose de tout à fait intérieur, et l'aspect visible. Pierre Goursat, qui a été à l'origine de *l'Emmanuel,* avait très fort senti cela, en présence de certains chrétiens qui étaient presque pour la séparation d'une Église spirituelle, charismatique, mue par l'Esprit Saint, et de l'Église visible, hiérarchique, celle de Rome. Comme si la seule chose intéressante était d'être sous l'emprise de l'Esprit Saint, alors que la seule chose intéressante est d'être sous l'emprise de l'Esprit Saint *pour* faire pleinement la volonté du Père, pour être entièrement relatif à la volonté du Père. Cela, c'est le fruit du don de sagesse, et cela passe aussi par des instruments : le mystère de l'obéissance (dont nous avons parlé précédemment) implique l'aspect hiérarchique de l'Église. Mais non : on voudrait une Église purement spirituelle, une Église « pneumatique », et on ne veut plus de l'Église hiérarchique, on ne veut plus de l'institution... À un certain moment, devant cette tendance de certains charismatiques, il a fallu un groupe de charismatiques très attachés au Saint-Père pour sauver la situation, rappeler l'unité substantielle de l'Église, et la parole du Christ : « Ce que Dieu a uni, que l'homme ne le sépare pas [6]. »

La tentation n'est pas nouvelle : c'était déjà celle de Luther; et, comme le Christ lui-même nous le dit, quand le démon a été chassé d'une maison (cette maison de Dieu qu'est l'Église), il revient sept fois plus fort [7].

6. Cf. Mt 19, 6; Mc 10, 9.
7. Mt 12, 43-45; Lc 10, 23-24.

Marthe n'a-t-elle pas porté très fortement cette tentation? Elle comprenait combien la tentation était forte et elle la portait dans sa fidélité à l'Église, à l'Église reçue et aimée dans sa totalité et son unité.

– Mais que peut bien signifier, pour le Christ, Homme-Dieu, la séparation de l'âme et du corps?

– L'union de l'âme et du corps, dans le Christ, est une union substantielle plus parfaite que celle de n'importe quel autre homme, puisque cette union se réalise dans le Verbe de Dieu et donc dans l'indivisibilité la plus parfaite qui soit : celle du Verbe. La mort ne peut rien contre cette unité, et la mort se réalise *à l'intérieur même* du mystère du Verbe assumant la nature humaine. C'est donc le Verbe de Dieu qui porte la brisure qui a été vécue au plus intime de l'âme de Jésus. Il faut que Jésus accepte cette séparation de l'âme et du corps pour que toutes les tentatives de séparation de l'âme et du corps de l'Église soient rachetées, soient reprises. Et Marie a « achevé », « complété [8] », ce mystère du Sépulcre.

Le Christ étant à la fois prêtre et victime [9], il faut toujours voir en Marie une double complémentarité : du côté victimal et du côté sacerdotal. C'est normal, puisque la grâce de Marie est à la fois une grâce de pur amour, par où elle peut compléter l'état victimal de Jésus, et une grâce qui la lie au sacerdoce du Christ, par où elle peut compléter et achever ce sacerdoce. Il faut être très sensible à cela pour pouvoir contempler en vérité le mystère de la Compassion : non pas seulement le vivre d'une manière sensible, dans une affectivité sensible – qui est particulièrement belle par rapport au mystère du Sépulcre, mais qui n'est pas suffisante, parce qu'on ne contemple pas avec ses émotions, avec sa sensibilité! La sensibilité et les émotions, si Dieu nous les donne, acceptons-les, mais s'il ne nous les donne pas, ne les recherchons

8. Cf. Col 1, 24.
9. Cf. He 7, 27, etc. SAINT THOMAS, *Somme théologique*, III, q. 22, a. 2.

pas et acceptons de marcher tout droit dans la béatitude de la foi.

C'est un mystère de foi, la Compassion! Marie, dans sa plénitude de foi, d'espérance et d'amour, et donc dans une extraordinaire pauvreté, vit cet état ultime de Jésus déposé dans le Sépulcre. Elle le vit dans sa foi, son espérance et son amour, c'est-à-dire qu'elle accepte de mourir à elle-même, de mourir quant à son intelligence, de faire cet holocauste. Jésus, lui – selon les Pères de l'Église et tous les grands théologiens –, n'a pas vécu le mystère de la Croix dans la foi : il est au-dessus de la foi.

– N'y a-t-il pas actuellement des théologiens qui prétendent que le Christ vivait dans la foi?

– Si, mais c'est récent. Il y en a eu dans le passé mais ils n'étaient pas nombreux, tandis que maintenant ils se multiplient. S'appuyant sur les versets de l'Apocalypse qui présentent le Christ comme « le témoin fidèle [10] », ils prétendent que s'il est témoin fidèle c'est qu'il est croyant. Mais ce n'est pas juste, parce qu'il y a la fidélité de l'amour et la fidélité de la foi, qui sont deux fidélités différentes (l'une, celle de la foi, est au niveau d'une intelligence affective, et l'autre est fidélité dans un don). Jésus a la vision béatifique; il vit donc le mystère du Sépulcre dans la vision béatifique. Son âme séparée subsiste dans le Verbe, et son corps, séparé de l'âme, subsiste aussi dans le Verbe, et donc vit pleinement ce mystère de séparation, porté par l'amour et offert au Père. À cela on ne peut rien ajouter; mais il peut y avoir une complémentarité dans la foi et l'espérance du cœur de Marie. Il faut donc se demander ce que Marie, grâce à sa foi, peut vivre et que Jésus ne pouvait pas vivre puisqu'il était dans la vision béatifique.

Il est très important de bien préciser cela du point de vue théologique. Marie vit ce mystère dans sa foi, c'est-à-dire en *ne comprenant rien* mais en adhérant pleinement à

10. Ap 1, 5; 3, 14; 19, 11.

la volonté du Père, et elle accepte cet état de victime – une victime morte, inanimée, exsangue. Tout est offert au plus intime de son cœur pour glorifier le Père et sauver ceux qu'elle aime. Marie, à travers sa foi et la pauvreté de son espérance, vit dans l'amour ce mystère cadavérique du Christ. La foi de Marie a connu à ce moment-là une obscurité totale (les ténèbres de la terre en sont une image), elle a connu quelque chose d'ultime dans l'obscurité.

À partir du moment où le cadavre est remis à la terre, il est en harmonie avec le tout, il n'a plus de vie propre (c'est le propre du cadavre). Jésus a accepté cela pour son propre corps et Marie l'accepte au plus intime de son âme pour vivre de cette grâce – puisque le cadavre du Christ devient, est pour elle, un instrument de grâce. Cette grâce qui passe par le cœur blessé, le cœur qui ne bat plus, ce cœur mort, Marie la reçoit pour vivre dans une petitesse unique et une pauvreté absolue : elle *n'a plus rien*, puisque le seul sens de sa vie et son seul secours, c'était Jésus. Et Jésus meurt.

C'est un abîme, ce mystère du Sépulcre vécu dans le cœur de Marie, vécu dans sa foi, dans la pauvreté de son espérance et dans la plénitude de l'amour. C'est un mystère victimal, et en même temps Marie est « complément » du sacerdoce de Jésus. Jésus, étant mort, ne peut plus faire d'acte sacerdotal; il faut donc que son cadavre soit offert par Marie dans le sacerdoce mystique de la Femme, le sacerdoce royal du chrétien. Elle doit offrir au Père le cadavre de son Fils bien-aimé, l'offrir pour le louer, l'offrir pour reconnaître cette volonté aimante du Père sur Jésus et sur elle. Il y a là un achèvement du sacerdoce de Jésus par Marie, par la Femme. Il est évident que tout vient du sacerdoce du Christ, mais en Marie il y a quelque chose qui s'explicite d'une manière nouvelle : elle offre la blessure du cœur, elle offre le cadavre ensanglanté couvert de crachats et de boue, elle offre cet état ultime d'amour de son Fils, par amour pour l'Église, par amour pour nous. Elle a offert tout cela dans l'obscurité la plus totale qui soit, en acceptant de ne pas comprendre...

Je crois que Marthe a vécu d'une manière toute spéciale ce mystère du Sépulcre. Si j'osais, je dirais que c'est ce qui lui avait été comme réservé par la Providence. L'Église a toujours vécu du mystère du Sépulcre, mais elle en vivra d'une façon toute spéciale quand elle vivra sa « dernière semaine » sur la terre. Alors est-ce que Marthe, comme « prophète » de ces temps ultimes, n'a pas vécu d'une façon très particulière ce moment ultime de la Compassion, ce moment ultime de l'holocauste du Christ : la remise du cadavre au tombeau et la descente aux enfers de l'âme de Jésus? Ces deux mystères se tiennent : le cadavre du Christ est remis au tombeau et l'âme de Jésus descend aux enfers. Nous le disons souvent dans le *Credo*, mais ordinairement nous le disons sans bien savoir ce que nous disons! Nous ne contemplons pas beaucoup l'âme de Jésus descendant aux enfers – pas dans l'enfer mais aux enfers, c'est-à-dire dans ce qu'on pourrait appeler l'Hadès, dans le lieu où les âmes des justes attendaient d'être délivrées. C'est un geste de miséricorde que Jésus fait, un geste ultime d'amour qui fait partie de son sacerdoce. Les prémices du mystère de la Croix sont pour Adam et Ève.

– *Il y a de très belles icônes qui représentent cela?*

– Oui, l'icône où l'on voit Jésus descendant aux enfers et prenant Adam et Ève par la main... Marie vit cette descente aux enfers. L'Esprit Saint lui donne une miséricorde unique pour être la mère de tous ceux qui ont attendu Jésus.

Ne peut-on pas dire que Marthe a vécu ce mystère d'une manière unique? L'obscurité a été si grande qu'à certains moments elle ne voyait plus du tout le sens de sa vie, le sens des souffrances de la Croix que Jésus lui demandait de porter. Mais à travers cette obscurité elle gardait un sens étonnant de la miséricorde. C'était peut-être ce qu'il y avait de plus frappant : Marthe, qui ne faisait pas partie de la hiérarchie, pouvait, d'une certaine manière, avoir toujours l'attitude de la miséricorde.

C'était visible, cela : plus les retraitants étaient blessés, plus Marthe les prenait avec amour et plus elle les guérissait, dans la miséricorde divine qui habitait son cœur.

Il me semble que c'est dans cette lumière-là qu'on doit saisir ce qui est propre à la mission de Marthe pour l'Église d'aujourd'hui. La tentation de diviser l'Église est sûrement une des plus terribles. Elle apparaît comme quelque chose de très spirituel, et c'est le spirituel qu'on met en avant, mais on oublie que l'Esprit Saint veut l'unité.

Marthe, à travers tout, restait pleinement et totalement d'Église, tout en ayant une très grande liberté intérieure. Je me souviens de lui avoir parlé de quelqu'un qui, ayant été l'objet de calomnies terribles, avait aussi été l'objet, de la part d'hommes d'Église, de jugements qui allaient très loin. Devant cela Marthe avait dit : « C'est terrible : je ne vois pas ici de miséricorde ! » mais tout de suite elle s'était reprise : « Autant que je puis en juger, avec tout le respect que je dois à l'autorité de l'Église. » C'était beau, ce souci de respecter parfaitement ce que l'Église demandait, tout en étant blessée de ce qui, à première vue, lui était apparu comme une absence de miséricorde. À ce moment-là, j'ai saisi combien Marthe était « fille de l'Église ».

– Quelle est, pour vous, la place de Marthe dans l'Église?

– Quand quelqu'un reçoit les charismes que Marthe a reçus (les stigmates, la couronne d'épines, le coup de lance) c'est toujours pour toute l'Église. C'est pour une œuvre particulière, mais cela s'étend à toute l'Église; et le jour où Marthe sera béatifiée ou canonisée, ce sera encore beaucoup plus pour toute l'Église. Certes les Foyers de Charité seront toujours particulièrement proches d'elle ! Mais elle sera – et elle est déjà – pour toute l'Église. Cela encore relève du mystère du Sépulcre : on n'appartient plus à tel ou tel, on est remis à la terre, et la terre, notre petite planète, est pour tous les hommes.

– Vous venez d'évoquer les stigmates. Marthe n'était pas la seule stigmatisée de son temps. Qu'avait-elle de spécial, par rapport à d'autres?

– D'habitude les stigmatisés sont marqués aux pieds et aux mains, à la tête, au cœur, mais ils ont encore une possibilité d'autonomie. Ce qui était très particulier chez Marthe (et je pars de là parce que cela, c'est le signe visible, personne ne peut le nier), c'était que tout son corps était pris par le charisme, puisque normalement elle aurait dû mourir. Si Marthe vivait, et avec une telle vitalité humaine et divine, c'était au-delà de son état : son état était l'état de quelqu'un qui, d'une certaine manière, n'était plus de cette terre, puisqu'elle vivait uniquement de l'oxygène de l'air, ne mangeant plus, ne dormant plus, et définitivement immobilisée dans son lit, dans la position de l'enfant dans le sein de sa mère, repliée sur elle-même.

– Quelle signification peut bien avoir cette position, inhabituelle chez les stigmatisés?

– Cela a sûrement, comme signification, d'être la position de l'enfant dans le sein de sa mère. Marthe a été comme cela depuis 1930 jusqu'à sa mort. C'était, je crois, pour que nous comprenions la petitesse que Dieu réclamait d'elle, la grâce de petitesse qu'il lui donnait (c'est sa très grande parenté avec Thérèse de l'Enfant-Jésus). Elle a vécu cet abandon jusque dans toutes les fibres de sa sensibilité, remise entre les mains du Père comme une petite enfant bien-aimée du Père, et son âme était dans la joie d'être dans cette attitude d'abandon bien que ce fût très rude pour sa psychologie humaine, pour l'épanouissement de sa vie humaine. Elle le sentait, mais elle l'acceptait pleinement.

L'appétit naturel par lequel l'homme se détend en mangeant, cela même, cette détente même, lui était refusée; et la détente du sommeil aussi. Dieu lui avait pris toutes les possibilités d'une détente naturelle, pour que tout soit

repris dans l'intériorité. Extérieurement, le corps de Marthe était comme une prison, pour que toute sa vie s'épanouisse dans une intériorité d'abandon, de remise totale entre les mains du Père. La pauvreté de Marthe était donc quelque chose d'inouï : dépendance absolue au niveau matériel, et dépendance intérieure totale, dans le souci de ne rien faire qui soit contraire à la volonté du Père. D'elle on peut bien dire que la volonté du Père était sa nourriture [11] !

Pour que cette remise totale entre les mains du Père soit pleinement vécue, elle avait une docilité extraordinaire à l'égard de celui qui était son père spirituel. Elle s'était totalement remise entre les mains du père Finet, et voulait vivre une obéissance qui aille jusqu'au bout. Jésus est mort dans l'obéissance, et je crois que Marthe a vécu cette mort dans l'obéissance depuis 1930 jusqu'au moment où elle a remis toute sa vie entre les mains du Père (des Cieux), d'une manière violente (le grand mystère de la mort de Marthe !). Ce qui est sûr, c'est qu'elle a vécu dans une obéissance qui allait très loin. Marthe ne faisait rien sans référence à son père spirituel ; elle lui était remise pieds et mains liés, par le mystère des stigmates. De l'extérieur on aurait pu être tenté de dire que c'était exagéré, mais non. Il y avait en elle une liberté intérieure très extraordinaire, mais elle acceptait d'être, extérieurement, entièrement remise. Ne pouvant pas vivre une obéissance religieuse, elle vivait une obéissance mystique, une obéissance interne qui allait très loin. Je l'entends encore dire, avec un certain accent de joie : « Oui, très bien, *si le père le permet.* » Mais quand elle voyait le père Finet elle n'hésitait pas à garder sa spontanéité, et à dire les désirs de son cœur. J'ai été plusieurs fois témoin de cette liberté intérieure très extraordinaire qu'elle gardait.

– *Vous avez dit tout à l'heure* [12] *que l'aspect charismatique, chez Marthe, n'était pas le plus important. Mais*

11. Cf. Jn 4, 34. Voir ci-dessus, pp. 229 et 328.
12. Ci-dessus, p. 515.

un charisme aussi extrême ne doit-il pas nous faire comprendre quelque chose?

– Le charisme de fragilité de Marthe a en effet quelque chose d'ultime : charisme de la précarité d'un petit être encore plus fragile que l'enfant dans le sein de sa mère, fragilité étonnante dont on n'avait pas assez conscience. Marthe devait souffrir de ce que beaucoup, quand ils venaient auprès d'elle, ne faisaient pas attention. Quand le père Finet faisait la remarque : « Ne touchez pas à son lit, faites attention parce qu'elle ressent tout et cela la fait souffrir », quantité de gens ne faisaient aucune attention à cela. Et Marthe ne disait rien...

Il y avait donc chez Marthe quelque chose de très particulier au niveau charismatique; le charisme était inscrit dans toute sa chair, dans tout son corps, et c'est à partir de là qu'on doit s'interroger au niveau théologique, et ensuite essayer de comprendre le message qu'elle a transmis.

Essayons donc de comprendre ce que peut signifier la fragilité de quelqu'un qui *devait* vivre dans l'obscurité, une obscurité totale à cause de la fragilité de ses yeux (depuis 1940 elle était aveugle; et le père Finet disait toujours que si la lumière avait frappé ses yeux, elle se serait évanouie). Elle ne pouvait donc plus vivre, comme nous, de la lumière du soleil. Vous savez bien ce que devient une plante quand elle ne reçoit plus la lumière du soleil : eh bien, Marthe était comme cela. Dieu l'avait comme coupée de ce qui, biologiquement, l'aurait fait vivre, puisque – d'après ce que l'on m'a dit – sa colonne vertébrale était brisée et que donc, normalement elle n'aurait pu vivre que dans un poumon d'acier; elle aurait dû vivre dans un hôpital, totalement dépendante. Si elle a pu vivre ainsi dans sa petite chambre pendant plus de cinquante ans, c'était grâce à l'action directe de Dieu, de la toute-puissance de Dieu. C'était donc un miracle permanent.

La vie de Marthe au milieu de nous a été, de 1930 à 1981, un miracle permanent. Cela, c'est très impressionnant, et cela dépasse le charisme. C'est aussi pour cela

que je dis qu'il y a chez Marthe quelque chose qui la lie au Sépulcre. Le corps du Christ, parce qu'il était lié au Verbe de Dieu, ne pouvait pas connaître la corruption. Saint Jean nous dit, dans le Prologue de son Évangile, que « le Verbe est devenu chair ». Ne peut-on pas dire que cela est éminemment réalisé à la mort du Christ, puisque alors le Verbe subsiste dans le cadavre, et que le cadavre c'est la chair, une chair non vivante et donc la chair au sens le plus radical, le plus fondamental? C'est très fondamental, le mystère de Marthe; c'est peut-être cela qui est si frappant : c'est quelque chose qui prend tout. Et c'était bien ce qu'il y avait de si impressionnant chez elle : c'était quelque chose qui prenait tout.

Si donc le mystère de Marthe est très lié au mystère du Sépulcre, ce n'est pas seulement parce que, quand on entrait dans sa petite chambre, on n'y voyait plus clair du tout et qu'on entrait comme dans des catacombes (cela, c'était impressionnant, mais on s'y faisait!). C'était parce que *tout son corps était saisi par la toute-puissance de Dieu*. Cela ne veut pas dire que son âme n'informait pas son corps; mais, de fait, il fallait une puissance spéciale de Dieu pour que son âme informe son corps et que son corps continue de vivre – d'une vie extraordinairement réduite au niveau biologique, mais extraordinairement forte au niveau spirituel. La chair et l'esprit! Une chair d'une fragilité extrême et un esprit complètement transformé. Je vous l'ai dit : j'ai été très impressionné par la qualité de son intelligence.

– *Marthe était donc si intelligente?*

– J'ai rarement vu quelqu'un d'aussi intelligent que Marthe! Et son intelligence se manifestait tout le temps, notamment dans son souci de précision et d'interrogation. Quand Marthe posait des questions, c'était au théologien qu'elle les posait. Elle avait toujours un peu peur des théologiens, parce qu'elle avait peur qu'ils lui posent des questions. Je ne lui en ai pas posé. Mais quand elle en posait,

c'était extraordinaire de voir la manière dont elle les posait, et la manière dont elle voulait toujours aller le plus loin possible dans la vérité. Elle avait un souci de vérité étonnant et donc une horreur du mensonge (c'est pour cela qu'elle n'aimait pas les journalistes, parce qu'ils falsifiaient, parce qu'en amplifiant ils ne disaient pas la vérité). Il y avait chez elle une rigueur de pensée qui m'a toujours beaucoup frappé. Je vous l'ai dit : elle me demandait parfois : « Père, est-ce que je peux dire cela? Est-ce bien la doctrine de l'Église? » On aurait plutôt eu envie de l'interroger, elle qui était plongée dans le Ciel! On avait envie de lui demander : « Ce que les théologiens disent, est-ce bien comme cela dans la Très Sainte Trinité? »

Et en même temps que cette intelligence, il y avait chez Marthe cette volonté aimante, ce cœur extraordinairement tendre et bon, et miséricordieux. La miséricorde de Marthe rappelait directement celle de Jésus, elle allait extrêmement loin. Je vous l'ai dit en vous parlant des retraites des prêtres : à tous elle redonnait l'espérance et la confiance.

On touche là, me semble-t-il, la grâce propre de Marthe. L'ultime miséricorde du Christ et de Marie, voilà ce qu'il y avait d'ultime dans son charisme. Car son charisme, encore une fois, est ultime; je crois que, parmi toutes les stigmatisées, Marthe est celle qui est allée le plus loin. Il y a chez elle quelque chose d'ultime dans l'ordre du temps, dans l'ordre de l'intensité et dans l'ordre de l'extension (tout le corps étant pris). Ce charisme était le signe de quelque chose de profond, de très grand : cette miséricorde de Marie. Et je suis sûr qu'en regardant très profondément le mystère de la Compassion dans son dernier achèvement – le mystère du Sépulcre –, on comprendrait quantité de faits dans la vie de Marthe, et cet aspect de la miséricorde dans ce qu'elle a d'ultime, la miséricorde sacerdotale de Jésus à travers son cadavre, le cadavre de l'Agneau qui porte l'iniquité du monde et qui, dans le sépulcre, est instrument de miséricorde, sacrement de la grâce. Il est dans un état ultime d'humilité, de peti-

tesse – le cadavre remis à la terre n'a plus aucune initiative (c'est le propre du cadavre) –, et le Verbe qui assume et fait subsister ce cadavre ne modifie en rien la condition du cadavre. Il le fait au contraire encore plus cadavre que tous les autres cadavres : de même que Jésus était l'Homme et le Vivant par excellence, son cadavre est aussi le cadavre par excellence, parce que ce cadavre subsiste dans le Verbe... Ce cadavre, dont saint Thomas dit qu'il est *totus Christus*, « le Christ tout entier », est donc bien instrument de la grâce et coopère à l'œuvre de la Résurrection...

Il me semble que c'est un mystère qui est comme réservé à l'Église de la fin des temps : le mystère du cadavre de Jésus et de la descente de son âme aux enfers (car les deux se tiennent). Il y a cette séparation vécue dans le mystère du Verbe de Dieu, et cette séparation vécue dans le cœur de Marie. Séparation de l'âme de Jésus, son âme qui subsiste dans le Verbe, et du cadavre divin de Jésus. Le Père qui veut se servir du cadavre de son Fils pour aller jusqu'au bout de sa miséricorde... On le sait bien : la miséricorde ultime prend une note de pauvreté. Quand on est très miséricordieux, on est pauvre dans l'exercice de la miséricorde. Vous n'avez qu'à réfléchir un instant à la manière dont un enfant qui tombe est relevé par son père et par sa mère. Cela me frappe toujours beaucoup. Il faut avoir assisté à cela ! L'enfant vient de tomber, il est par terre. Le père lui lance : « Allez ! Donne-moi la main. » Mais l'enfant, s'il est vraiment blessé, ne peut même pas donner la main. La mère, elle, se penche, elle se baisse et elle le prend. Elle descend plus bas que lui pour le ramasser et le relever. N'est-ce pas cela, le mystère du cadavre de Jésus comme instrument de la miséricorde ? Dieu descend plus bas que nous – « Il s'est anéanti lui-même », dit saint Paul [13] –, et donc aucune faute, aucune, n'est en dehors de cette miséricorde qui est maternelle, car il y a quelque chose qui relie le cadavre à la mère, comme le terme au point de départ.

13. Phi 2, 7.

Le rapprochement entre la « terre » de l'Annonciation et celle du Sépulcre n'est pas de moi : les Pères de l'Église ont souvent mis en parallèle les « catacombes » joyeuses dans le sein de Marie, et les catacombes ténébreuses de la terre. Jésus a connu en Marie des catacombes joyeuses, et Marie, quand elle attendait son « premier-né [14] », a été une mère plus joyeuse que toutes les mères. Mais c'était tout de même des catacombes : le Christ était caché. Le peuple d'Israël, qui avait la grâce de posséder la présence du Messie, du « Verbe devenu chair », n'en savait rien, continuait comme si de rien n'était. La Loi était dépassée et il n'en savait rien... Seuls Marie et Joseph savaient le grand mystère : quelle extraordinaire jalousie divine, et quelle joie prodigieuse pour Marie et Joseph!...

Les catacombes qui terminent la vie de Jésus (l'alpha et l'oméga se tiennent) ne sont plus une terre vivante et immaculée (en Marie la terre est d'une pureté absolue, et sa chair est source de vie d'une façon parfaite); c'est une terre glaciale, notre terre, qui est loin d'être immaculée puisque la faute d'Adam se répercute sur la terre. Certes on a eu la délicatesse et la magnanimité de déposer le corps de Jésus dans un tombeau qui n'avait encore jamais servi à personne [15]; mais il n'en est pas moins remis à l'obscurité et à l'anonymat de la terre : il n'appartient plus à personne, il est remis à tout le monde (les parents font durement l'expérience de cela, quand, après la mort de leur enfant, on l'emmène de la maison, du lieu familial, pour le porter au cimetière...).

Le cadavre du Christ est remis à la terre dans cette pauvreté, cet anéantissement ultime. Le Père se sert du cadavre comme instrument de miséricorde pour montrer que la miséricorde descend plus bas que le pécheur puisqu'elle enveloppe cette conséquence du péché qu'est la mort – « Tu retourneras à la poussière [16]. » Jésus a accepté cette condition du cadavre. Il ne retourne pas à la

14. Cf. Lc 2, 7.
15. Mt 27, 60; Jn 19, 41.
16. Gn 3, 19.

poussière – « Tu ne laisseras pas ton saint voir la corruption [17] » –, car cela aurait été contraire au mystère même du Verbe incarné, mais il accepte cette condition. S'il est ainsi remis à la terre, c'est donc bien pour exprimer cette miséricorde enveloppante, cette miséricorde maternelle, cette miséricorde qui va jusqu'au bout dans l'humilité et la pauvreté : l'ultime miséricorde.

L'âme du Christ, elle, descend aux enfers, et non pas en enfer comme certains le disent. Le Christ vient exercer la miséricorde à l'égard de tous ceux qui, depuis Adam et Ève, sont déjà morts et qui restent en attente d'un Sauveur. L'âme de Jésus vient leur apporter une miséricorde de libération, une grâce de délivrance : il fallait cela pour qu'ils puissent entrer dans la vision béatifique et être ainsi complètement libérés du temps : tant qu'on est en attente, on est encore comme « aliéné » par le temps, tandis que dans la vision béatifique on participe à l'éternité, on vit de l'éternité.

Marie a vécu de ces deux miséricordes. C'est cela que le mystère du Sépulcre apporte de nouveau à son mystère de Compassion : vivre cette ultime étape de pauvreté, d'humiliation (le cadavre) et cette ultime étape du sacerdoce de Jésus (son âme qui va aux enfers libérer tous les hommes du conditionnement du temps). Marie a vécu ce mystère du Sépulcre dans sa foi, son espérance et son amour, et je crois qu'elle était seule à le vivre. Marthe nous donne un sens très particulier de ce mystère du Sépulcre pour notre Église. Ce n'est pas pour rien que, d'une certaine manière, la vie de Marthe embrasse tout le XX^e^ siècle, de 1902 à 1981. C'est tout de même quelque chose d'assez extraordinaire! Avant le Concile et après le Concile. Et Marthe a été, prophétiquement, une grâce qui nous était donnée pour que nous comprenions le Concile, pour que nous ne nous durcissions pas, que nous acceptions cette transformation, ce renouveau voulu par l'Esprit Saint.

17. Ps 16, 10; cf. Act 2, 27 et 13, 35.

– Je vous interromps, car à plusieurs reprises vous avez employé à propos de Marthe le terme « prophétique ». Que voulez-vous dire par là?

– Il y a quelque chose de prophétique chez Marthe, comme chez la petite Thérèse. C'est la même ligne, la même « veine ». L'avantage de la petite Thérèse, c'est qu'elle est proclamée sainte par l'Église, tandis que Marthe ne l'est pas encore, de sorte que cela reste du domaine « privé ». Or, ne peut être considéré comme « prophétique » que ce qui a été soumis à l'Église et approuvé par elle. Vous avez donc eu raison de me reprendre, en ce sens que, pour le moment, toute parole de Marthe est à considérer comme « révélation privée ». Marthe elle-même était farouche sur ce point : on ne vit que de l'Évangile et de l'enseignement actuel de l'Église; et elle voulait que tout ce qu'elle disait soit soumis au théologien (comme Thérèse d'Avila, elle préférait avoir pour directeur un théologien, plutôt qu'un saint). Il faut donc être fidèle à ce que voulait Marthe. J'ai pris « prophétique » au sens large, celui de l'Apocalypse : « l'esprit de prophétie, c'est le témoignage de Jésus [18] ».

– Je comprends. Maintenant, que vouliez-vous dire à propos du Concile?

– Il est toujours très difficile, pour des hommes « adultes », d'accepter de retourner dans le sein maternel – les Nicodèmes de tous les temps! Il faut une grande souplesse d'amour (retourner dans le sein maternel!) pour accepter pleinement ce renouveau de l'Église. Ceux qui sont nés après le Concile respirent cela comme l'air normal! Mais ceux qui ont connu l'« avant-Concile » voient bien ce que cela représente comme souplesse divine. Marthe a beaucoup aidé à cela. On verra au Ciel que c'est peut-être la grâce de Marthe qui a permis qu'on ne « tombe pas dans le panneau » : progressisme ou traditio-

18. Ap 19, 10.

nalisme s'opposant l'un et l'autre à Vatican II. Pour certains, Vatican II marque la fin de l'Église, pour d'autres, c'est le début de l'Église et Vatican II (cela a été dit) doit se comprendre en fonction de Vatican III, qui regrouperait toutes les propositions que Vatican II a refusées! Pour échapper à ces deux erreurs il fallait la souplesse d'un petit enfant dans le sein maternel, et cela a été le rôle de Marthe dans l'Église. On voudrait pouvoir la donner comme modèle aux catholiques, aux chrétiens, et montrer ce qu'elle est dans l'Église : ce regard prophétique dans la contemplation, dans le silence. Marthe, encore une fois, c'est l'état victimal de Jésus, l'état victimal de Marie, et d'une manière ultime dans le mystère du Sépulcre. Comprenez-moi bien : je n'exclus pas l'Agonie et la Croix; l'Agonie et la Croix sont présentes dans le Sépulcre, mais le Sépulcre représente quelque chose d'ultime, et c'est cela que je souligne. Marthe représente quelque chose d'ultime, j'en suis convaincu. C'est pour cela, du reste, qu'il est si difficile d'entrer pleinement dans ce que Marthe, sous le souffle de l'Esprit Saint et en dépendance de Marie, voulait nous transmettre et *veut* nous transmettre encore actuellement.

– *Que voulez-vous dire?*

– Je veux dire que je fais souvent « le point » avec Marthe. On ne peut plus aller auprès d'elle à Châteauneuf mais on peut aller auprès d'elle intérieurement, et l'avantage c'est qu'on n'a pas à se déplacer, ni à attendre! On peut, n'importe où et n'importe quand, demander à Marthe de faire le point. C'est mieux que tous les conseils de faculté, ou les conseils de congrégation! C'est comme Jeanne d'Arc lorsqu'elle dit à ses juges : « Vous allez à votre conseil? Moi je vais au mien. » Elle avait sainte Catherine et sainte Marguerite; nous, nous avons Marthe. Et nous savons qu'elle est toute à notre disposition; et elle donne la lumière. Oh! pas une lumière extraordinaire! Non. Cela se fait d'une façon tout intérieure, et Marthe

nous demande d'avoir toujours une très grande attention aux événements, qui sont conduits par la Providence. C'est cela qui était si beau en elle : elle n'avait pas de projets. Et cela aussi relève du mystère du Sépulcre. Quand nous faisions des projets devant elle, elle disait : « Peut-être ! » Elle ne jouait pas du tout un rôle de prophétesse. Je me souviens d'un retraitant qui, après avoir vu Marthe, était revenu tout malheureux parce qu'il avait été chassé de la chambre de Marthe ! Marthe l'avait chassé (elle pouvait être terrible !). Pourquoi ? Parce qu'il était venu auprès d'elle pour savoir ce qui arriverait le lendemain ou dans quelques années, s'il y aurait une guerre ou d'autres catastrophes comme cela. Marthe lui avait répondu : « Je ne suis pas une diseuse de bonne aventure. Je ne suis pas là pour annoncer ce qui arrivera demain. Si vous venez pour cela, vous vous trompez » – et elle l'avait mis à la porte. Le messianisme temporel, c'est vite fait ! Et Marthe n'acceptait pas la compromission. Quand elle ne pouvait rien dire, elle se taisait. Et quand on lui demandait : « Est-il vrai que vous avez dit cela, Marthe ? », elle répondait, avec sa petite voix : « Vous savez bien, père : beaucoup, quand ils viennent, racontent leurs histoires, leurs projets, et si je me tais ils considèrent que c'est comme si je l'avais dit moi-même. » Puisqu'on ne lui demandait pas son avis, puisqu'on lui disait cela avec le désir qu'elle approuve, elle ne contredisait pas, elle ne disait rien. La correction fraternelle (saint Thomas le dit) ne se fait qu'à celui qui est capable de la recevoir ; autrement elle ne se fait pas. C'est pour cela que c'est toujours un signe de miséricorde de recevoir une correction fraternelle : cela prouve que celui qui nous la fait sait qu'on est capable de changer ! Autrement il ne dirait rien, il laisserait glisser...

Marthe, très souvent, se taisait. C'est pour cela qu'on a fait dire à Marthe des tas de choses qui n'étaient pas d'elle (comme dans l'histoire que je vous ai racontée tout à l'heure). J'en ai été témoin, et Marthe elle-même me l'a dit expressément. Et au fond, cela aussi était une miséri-

corde ultime : laisser les gens bavarder et ne rien dire, quand on ne peut rien dire.

Si Marthe avait dit : « ce n'est pas de moi », elle l'aurait dit toute la journée ! Et elle se serait défendue. Or Marthe ne se défendait jamais. Elle aimait mieux passer pour quelqu'un qui dit des choses quasi contradictoires. C'était extraordinaire, et cela aussi relevait d'un mystère ultime de miséricorde. C'est pour cela que certains l'ont opposée à Catherine de Sienne ; mais on ne doit jamais opposer une mystique à une autre, parce que chacune est pour le temps où elle a vécu. Catherine de Sienne, ce n'était pas le Sépulcre. Catherine de Sienne était donnée à l'Église pour le grand combat des papes, à Avignon et à Rome – elle le dit explicitement. Tandis que si Marthe est bien témoin du mystère du Sépulcre (le théologien ne peut pas dire plus, mais il essaie de comprendre), on comprend que son attitude ait dérouté certains, ait dérouté tous les rationalistes. Ceux-là ne pouvaient pas comprendre, parce que le mystère du Sépulcre, du point de vue de la raison... cela tient en trois mots : *et sepultus est,* « il a été remis à la terre », un point c'est tout. Pourquoi ? Quel sens cela a-t-il ?

Au point où nous en sommes du pèlerinage de l'Église, cet ultime moment de la Compassion ne nous est-il pas un peu réservé ? Et si l'Église doit vivre le mystère du Sépulcre comme Marie l'a vécu, on comprend que Dieu nous en ait donné un signe, un signe très profond et très divin, un signe vivant et inscrit dans la chair, et tout proche de nous. Vous comprenez alors que, pour moi, il soit important que la Communauté Saint Jean soit née auprès de Marthe. Et vous comprenez aussi pourquoi, dans cette communauté, on ne peut pas faire d'élitisme. Au Sépulcre il n'y a plus d'image de marque, plus du tout. À la Croix, à la rigueur, on pourrait encore en avoir une, mais au Sépulcre plus du tout. La miséricorde la plus maternelle de Marie qui reçoit les plus petits, les plus pauvres – car ce sont ceux-là qui sont à l'aise dans la Communauté –, ce n'est pas facile à vivre. Cela exige une

très grande pauvreté, et pour commencer une pauvreté de l'intelligence, qui nous fait abandonner tout a priori critique et qui éveille notre intelligence au mystère de l'amour, au mystère de la miséricorde; et une pauvreté qui – osons le dire – doit préparer le retour de Jésus. Je ne joue pas au prophète en disant cela, puisque toute la vie du chrétien est tendue vers le retour de Jésus.

– *J'ai entendu dire qu'il aurait été révélé à Marthe que personne, depuis la Vierge Marie, n'avait été aussi uni à la Croix du Christ que Marthe elle-même; et même, que personne après elle ne la vivrait plus intensément (un peu comme ce qui est dit de la sagesse de Salomon* [19]*). Que pensez-vous de cela?*

– Moi aussi j'ai entendu cette parole. Je l'ai reçue avec beaucoup de respect et je veux rester très discret, car ce n'est pas à moi de révéler ces choses-là. Ce qui est sûr, c'est que Marthe a répondu à un appel de Jésus et de Marie qui la faisait toute proche de la Croix – ce qui montre que le XX^e^ siècle peut être aussi proche de la Croix que Marie l'a été. N'est-ce pas magnifique, cela? C'est peut-être cela que Marthe nous apprend. Nous, nous sommes toujours portés à dire que le Christ est venu il y a deux mille ans. En réalité, pour le chrétien, il est là, il est vivant. Les deux mille ans, c'est notre psychologie, c'est notre manière humaine de regarder les choses, mais pour le croyant, le chrétien, il est là.

Marthe donnait cet enseignement-là, et c'est peut-être cela qu'elle avait le plus à donner au monde d'aujourd'hui. Nous avons tellement besoin de comprendre que, dans la foi, la distance historique qui nous sépare du Christ n'est rien du tout. La distance historique joue beaucoup aujourd'hui; par exemple, dans les études exégétiques, on dira : « Comment peut-on, au bout de trente ans, donner encore un témoignage? » Mais dès qu'on se place du côté de la foi, cela ne signifie plus rien. Les Évangiles sont-ils

19. 1 Ro 3, 12.

la parole de Dieu, ou non? Toute la question est là. Et Marthe était-elle un instrument de Dieu, ou non? Pour moi elle a été un instrument de Dieu, voilà ce que je peux dire. Je ne peux pas en juger pour les autres; c'est l'Église qui jugera. Mais je peux dire que pour moi elle l'a été.

– D'accord, Marthe nous rend la Croix du Christ présente. Mais en quoi la rend-elle plus présente que d'autres saints qui ont, eux aussi, vécu très profondément ce mystère?

– On ne peut pas avoir vécu le mystère de la Compassion pleinement et totalement si on n'a pas vécu le mystère du Sépulcre qui, nous l'avons vu, vient tout achever. Or beaucoup d'autres saints ont vécu la Croix, mais y en a-t-il beaucoup qui aient vécu le Sépulcre? Et y en a-t-il un seul qui l'ait vécu au point où Marthe l'a vécu?

Enfermée dans sa petite chambre comme dans un sépulcre, et dans une dépendance invraisemblable (on verra au Ciel combien cette dépendance a pu être dure pour Marthe, mais acceptée et portée dans l'amour), elle était l'Agneau immolé jusque dans le Sépulcre.

Marthe vivait dans un tel silence! Elle ne faisait pas beaucoup de confidences sur elle-même. De temps en temps on recevait comme un « cri de l'enfant [20] », un gémissement, mais autrement tout était offert, tout était donné. Elle parlait du Foyer, de ceux qu'on connaissait, de ceux qu'elle aimait – mais elle-même était dans une telle solitude! La solitude du Sépulcre. Elle était bien le symbole de cette grande période dans laquelle l'Église doit entrer, et est déjà entrée.

Il me semble qu'un signe de cela nous a été donné. Vous savez que, pendant le Concile, Paul VI a eu l'audace de proclamer Marie « Mère de l'Église ». Or ce qui l'y a décidé (il hésitait), c'est un texte d'un Père de l'Église que lui a montré un théologien (c'est le théologien lui-même qui me l'a dit). Ce texte disait que, pendant les jours du

20. Cf. ci-dessus, p. 476.

Sépulcre, toute la foi de l'Église était comme réfugiée dans le cœur de Marie, comme s'il n'y avait plus de foi *que* dans le cœur de Marie (ajoutons : et celui de Jean, mais il ne faisait plus qu'un avec le sien !).

En lisant ce texte, Paul VI a dit : « Ah oui ! Il faut proclamer Marie Mère de l'Église, pour que l'Église garde sa foi. » Il savait très bien vers quoi nous allions, vers un orage très noir... Si l'Église doit suivre l'Agneau « partout où il va », elle doit le suivre jusqu'au Sépulcre : la séparation de l'âme et du corps vécue dans l'*unité*.

Pour en revenir à cette parole que vous évoquiez au sujet de Marthe, tout ce que je peux vous dire c'est que, si cette parole est vraie, elle confirme bien que Marthe représente quelque chose d'ultime dans l'économie divine. Cela ne veut pas dire que la fin du monde arrive avec Marthe, mais que Marthe mûrit le mystère de l'Église et l'humanité, et qu'elle prépare le retour du Christ. C'est à partir du Sépulcre que le Christ ressuscite. Il faut que l'Église vive le Sépulcre, à travers et dans le cœur de Marie, pour que Jésus puisse revenir dans la gloire. C'est cela que nous devons essayer de comprendre.

– Vous avez dit : « C'est à partir du Sépulcre que le Christ ressuscite ». Pensez-vous que la Vierge Marie ait eu là un rôle spécial à jouer ?

– Oui. C'est dans les ténèbres de la terre que se réalise le premier moment de la Résurrection, loin des regards des hommes. Il n'y a aucun témoin. Le « comment » de la Résurrection nous reste complètement caché. Nous sommes comme Jean et Pierre, comme Marie de Magdala, devant le *fait* : « Il est vivant. » Jusque-là ils n'ont pas vécu du *mystère* de la Résurrection. La souffrance, la tristesse, avaient fait obstacle à l'exercice de leur foi et de leur espérance. Mais la Vierge Marie, dans la plénitude de grâce qui « divinise » son âme, dans la plénitude de sa foi, de son espérance et de son amour, n'a pas pu perdre de temps. Elle a tout de suite vécu du mystère de la Résurrection.

– *Vous ne parlez pas ici d'une première apparition?*

– Non. Le Christ ressuscité est-il apparu en premier lieu à sa Mère? Nous n'en savons rien, l'Évangile ne nous en dit rien, et je dirais qu'elle n'en avait pas besoin pour adhérer au *mystère* et en vivre. A-t-elle eu tout de même, par surabondance d'amour, une apparition du Christ? Nous ne pouvons pas le savoir. Mais ce dont nous pouvons être sûrs, c'est que Marie, dans la plénitude de sa foi et de son amour, a immédiatement vécu, au plus intime de son âme, du *mystère* de la Résurrection, de cette victoire de l'amour sur la mort et sur le péché. Le Père, en cette nuit de la Résurrection, lui redonne, et d'une manière toute nouvelle, celui qui est toute sa vie : son Fils bien-aimé, son Dieu.

Le corps du Christ qui a été labouré par la souffrance et offert en holocauste d'amour, ce corps reprend vie, une vie toute nouvelle, qui est la vie même de son âme subsistant dans le Verbe de Dieu.

Étant uni au Verbe de Dieu, le cadavre du Christ peut être cause instrumentale de la Résurrection. C'est l'instrument le plus radical qui soit puisqu'il est inanimé, mais il peut être instrument puisqu'il est uni au Verbe; il peut donc coopérer à sa propre Résurrection. « En trois jours je le relèverai », avait dit Jésus [21]. Et encore : « Je dépose mon âme (ψυχή) pour la reprendre (...) J'ai pouvoir de la déposer et pouvoir de la reprendre [22]. » Ce qui est vrai de son âme est vrai aussi de son corps cadavérique. Là le théologien veut aller le plus loin possible pour comprendre comment se réalise ce mystère de la Résurrection, dans la terre. Le Sépulcre, c'est le lieu de la Résurrection. C'est étonnant! Dans l'obscurité et la solitude de la terre, sans aucun témoin, uniquement pour glorifier le Père. Le premier instant – instant d'éternité – de la Résurrection est réservé au Père – puisque, dans le mystère de la Croix,

21. Jn 2, 19.
22. Jn 10, 17-18.

tout le désir du Christ est de glorifier le Père, dans son âme et dans son corps.

Et je crois qu'on peut dire que c'est aussi pour Marie. Là, comprenons bien. Marie n'est pas témoin oculaire. Elle est auprès de saint Jean (Jean, à partir de la Croix, l'a « prise chez lui [23] »); c'est là qu'elle veille, c'est là qu'elle supplie le Père de glorifier son Fils bien-aimé, de le glorifier dans son âme et dans son corps.

Mais cette nuit de la Résurrection est comme réservée à Marie. Au moment de l'Annonciation, elle avait gardé au plus intime de son cœur le secret de ce don que le Père lui faisait de son Fils bien-aimé, sans rien dire à Joseph [24]. Durant le temps du Sépulcre et de la Résurrection, elle a gardé dans son cœur la parole si forte du Christ à Marthe, sœur de Lazare : « Je suis la Résurrection [25]. » C'est parce qu'elle gardait cette parole dans son cœur, c'est-à-dire dans sa foi et son espérance, qu'elle a pu rester debout au pied de la Croix : il est la Résurrection et, par le fait même, la mort et toutes les souffrances de la Croix, toute la tristesse de l'Agonie, sont absorbées par cet amour victorieux de la mort. Marie, sans comprendre comment cela pourrait se faire, gardait cette parole au plus intime de son cœur : « Je suis la Résurrection. » Et au moment où la toute-puissance de Dieu, mise au service de son amour, glorifie le corps du Christ par son âme glorieuse, Marie, parce qu'elle vit du « Je suis la Résurrection », peut vivre ce mystère dans une unité parfaite avec Jésus. Et comme lors de l'Annonciation, mais d'une manière nouvelle, elle reste dans le silence pour être toute à Dieu, toute à Jésus.

La Résurrection, puisque c'est la grande victoire de l'amour – victoire éternelle –, est un mystère de contemplation qui ne peut être vécu qu'à travers une foi toute transformée par l'amour, une foi toute contemplative qui adhère au cœur blessé et glorieux de Jésus.

Ce cœur blessé et glorifié exerce, en cette nuit, une telle

23. Jn 19, 27.
24. Cf. Mt 1, 19-20.
25. Jn 11, 25.

attraction qu'elle ne peut que rester dans le silence. Mais si elle vit ainsi ce mystère, c'est pour Jean, celui qu'elle a reçu à la Croix comme fils. Elle est tellement saisie par ce mystère qu'elle ne va pas réveiller Jean; elle ne peut plus quitter cette unité d'amour qui la brûle du même feu que le cœur de son Fils bien-aimé (ce feu dont le « feu nouveau » de l'office de la Résurrection est le symbole). Et c'est sans doute aussi de sa part une délicatesse d'amour, d'attendre le moment où Jean, à son tour, vivra du mystère de la Résurrection – « il vit et il crut [26] ».

Ce mystère qu'elle a vécu pour nous, pour toute l'Église, pour tous les hommes, Marie veut nous y entraîner pour que nous le vivions et que nous puissions être de vrais témoins, dans le monde d'aujourd'hui, de cette victoire de l'amour divin sur la mort, sur le péché et sur tout mal – nous qui savons que cette victoire nous est *déjà* donnée dans la foi, l'espérance et la charité. Si nous ne vivons pas cela, nous ne sommes pas vraiment chrétiens.

– Autrement dit, Nietzsche avait raison de dire : « Je croirais volontiers à leur Dieu s'ils avaient l'air un peu plus sauvés » !

– Oui. Le chrétien est essentiellement lié à la Croix du Christ, mais la Croix du Christ, c'est la victoire de l'amour. Il ne s'agit pas de se complaire dans une tristesse morbide, mais de vivre la victoire de l'amour à travers la souffrance – la sagesse de la Croix. C'est pour cela qu'il y avait une telle joie dans le cœur de Marthe ! Et c'est pour cela qu'il doit y avoir une très grande joie dans notre cœur, si nous vivons en vérité le mystère de la Compassion. Dans la mesure où nous vivons ce mystère, nous sommes les êtres les plus joyeux du monde. Dans la mesure où nous serons unis au Christ dans l'offrande qu'il fait de lui-même au Père à la Croix, nous vivrons la nouvelle Pentecôte d'amour et nous serons les êtres les plus heureux du monde. L'humanité n'a jamais été aussi

26. Jn 20, 8.

grande, aussi épanouie (divinement), qu'à la Croix; la femme n'a jamais été aussi grande que quand elle a vécu le mystère de la Compassion, et nous ne sommes jamais aussi grands que quand nous vivons ce mystère auprès de Marie et avec elle. Tout le reste est peu de chose...

– *Vous avez dit tout à l'heure que le premier instant de la Résurrection était un « instant d'éternité ». Que voulez-vous dire?*

– Ce premier instant est un instant d'éternité, puisque à partir de ce moment-là l'humanité de Jésus entre dans la gloire. La glorification du *corps* du Christ n'est pas l'éternité, mais participe à l'éternité. À partir de ce moment-là le corps du Christ n'est plus de ce monde. Le corps glorieux du Christ ne fait plus partie de notre univers, il le transcende, il lui échappe complètement. Il est la terre nouvelle et le ciel nouveau dont parle l'Apocalypse.

C'est dans cette lumière que nous devons regarder la glorification de notre propre corps. Nous avons la certitude qu'un jour notre corps sera glorifié, et qu'il sera glorifié sur le modèle du corps glorieux du Christ.

Le corps de Marie a été glorifié sans connaître la corruption. Il a été glorifié sur le modèle du corps glorifié du Christ, et c'est la plus grande joie de Marie, d'être ainsi relative à Jésus dans son âme et dans tout son corps.

Ce qui est vrai de Marie sera vrai aussi de nos pauvres corps. À un degré inférieur, bien sûr; mais nous serons, nous aussi, glorifiés dans notre corps sur le modèle du corps du Christ et de Marie. Marie, dans sa gloire, nous fait comprendre comment, dans la sagesse de Dieu, c'est le plus petit et le plus pauvre qui est le plus glorifié par Dieu.

– *Que voulez-vous dire? Marie n'est-elle pas infiniment plus parfaite que nous, puisqu'elle est immaculée?*

– Oui. Mais son Immaculée Conception la met dans une dépendance totale à l'égard de la miséricorde du Père,

grâce à laquelle elle n'a jamais péché (alors qu'elle aurait pu : elle demeurait libre). Et en raison même de cette dépendance radicale et totale, elle était la créature qui avait le plus le sens de sa vulnérabilité, de sa petitesse. Et étant à ce point consciente de sa fragilité, elle l'offrait à Dieu bien plus que nous ne le faisons! N'est-ce pas cela que la petite Thérèse avait si bien compris?

– À propos de la petite Thérèse : vous avez, à plusieurs reprises, mentionné le lien de Marthe avec sainte Thérèse de l'Enfant-Jésus, mais en soulignant que son lien avec la Vierge Marie était premier. Pouvez-vous préciser quel ordre il y a entre ces deux liens?

– Le lien de Marthe avec la petite Thérèse est peut-être ce qui nous fait comprendre sa *mission.* Comprenez bien : il y a un *secret* tout intérieur, qui est le lien de son âme avec Dieu (la Très Sainte Trinité) et avec Marie : Marthe vivait le mystère de Marie dans sa Compassion, dans son unité avec Jésus dans le mystère de l'Agonie, de la Croix et du Sépulcre.

Mais Marthe avait une *mission,* et c'est là que se situe son lien avec la petite Thérèse. Il est très important de comprendre que Marthe est dans le prolongement de la petite Thérèse de l'Enfant-Jésus, et qu'elle a une mission pour toute l'Église, comme la petite Thérèse. La petite Thérèse a en quelque sorte une mission apostolique, qui a été la grande lumière donnée à l'Église avant Vatican II. Chaque fois que Dieu veut réaliser quelque chose de grand dans l'Église, il donne une lumière prophétique.

– Que voulez-vous dire?

– Je veux dire qu'il faudrait comprendre tout Vatican II dans la lumière de la petite Thérèse. Alors on comprendrait Vatican II! Quand nous ne regardons pas le Concile dans cette lumière, nous risquons toujours de le regarder

selon *notre* conception théologique. Il y a alors Vatican II... de droite et de gauche! Et on n'entre pas dans l'intention profonde.

Il me semble très significatif que Marthe ait été si liée à la petite Thérèse. La petite Thérèse lui était très présente, surtout quand Marthe n'en pouvait plus...

– Vous avez dit que Thérèse a une mission apostolique. Comment qualifieriez-vous la mission de Marthe?

– La petite Thérèse a été « apostolique », oui, mais d'une manière purement contemplative. C'est de cette manière contemplative qu'elle est une grande lumière pour Vatican II. Marthe, elle, a été une lumière par sa vie contemplative mais *aussi* d'une manière apostolique – car Marthe a eu une véritable vie apostolique, auprès de tous ceux qui, pendant cinquante ans, sont venus la trouver.

D'autre part, Marthe a vécu l' « avant » et l'« après » du Concile, et tout le temps du Concile. Tout ce temps si important et difficile pour l'Église, elle l'a vécu avec une intensité d'amour extraordinaire, dans cette union qu'elle vivait avec Jésus, par Marie.

Marthe priait beaucoup pour que, pendant le Concile, on proclame Marie Mère de l'Église. De fait, comme je viens de vous le rappeler, Paul VI a fait ce geste, qui rappelle celui du Christ à la Croix : « Voici ta mère ». Ce n'est pas le Concile, c'est le vicaire du Christ qui a lancé cet appel à tous les chrétiens; et Marthe avait beaucoup prié pour que cette parole de Jésus puisse se réaliser d'une manière nouvelle pour l'Église.

Marthe vivait tous les événements du Concile d'une manière très intense. Elle était liée à la vie de l'Église d'une manière étonnante, avec un désir intense de « porter » pour l'Église. Je crois vraiment qu'on peut dire qu'elle prolonge la mission de la petite Thérèse pour ce que l'Église doit vivre maintenant.

– J'aurais aimé vous poser encore deux questions... mais ces entretiens ont déjà été bien longs! Pouvez-vous

tout de même me dire deux mots de la « nouvelle Pentecôte » dont parlait Marthe?

– Je crois que la nouvelle Pentecôte, pour Marthe, la « nouvelle Pentecôte d'amour », c'était le renouveau qui se réalise actuellement dans l'Église, auquel Marthe elle-même a beaucoup contribué, à des niveaux différents. Déjà la fondation des Foyers était ce renouveau, annonçait cette nouvelle Pentecôte. Et Marthe elle-même a préparé l'Église à cette nouvelle Pentecôte, notamment en « portant » le Concile Vatican II pour qu'il soit vraiment vécu dans la lumière de l'Esprit Saint.

– *Vous avez devancé ma deuxième question. Pouvez-vous nous parler un peu de la spiritualité des Foyers, puisque vous l'avez prêchée pendant dix-sept ans?*

– Comme je vous l'ai dit, je demandais toujours à Marthe si ce que je prêchais était bien conforme à ce que l'Esprit Saint lui avait fait comprendre. Et de son côté, si elle a tenu à ce que je continue à prêcher aux Foyers (dix-sept ans à Châteauneuf, c'est beaucoup!) c'était *à cause de la doctrine*. J'ai bien des fois dit au père Finet que cela suffisait, que c'était la dernière année; j'avais rencontré ailleurs assez de vieux prédicateurs qu'on n'osait pas renvoyer, qui chaque fois disaient d'eux-mêmes : « Alors, l'année prochaine, ce sera à quelle date? » Je ne voulais pas faire la même chose! Mais le père Finet me disait de revenir...

Marthe aimait beaucoup la doctrine, parce qu'elle aimait intensément la vérité. Et selon la vision intérieure qu'elle avait eue, le premier rôle des Foyers était d'être des foyers de *lumière*, c'est-à-dire d'enseigner la doctrine au peuple chrétien. Aussi le père Finet m'a-t-il souvent dit : « Marthe tient beaucoup à ce que vous veniez, parce que vous maintenez la doctrine, et elle aime cela; et elle veut que vous donniez cette doctrine pleinement, et en

toute liberté. » Marthe avait perçu avec acuité que la doctrine manquait dans l'Église, que la doctrine faiblissait; et plus d'une fois elle m'a dit : « C'est pour cela que vous êtes ici. »

Comme je vous l'ai dit, Marthe était très exigeante au niveau de la vérité. Elle ne supportait pas les entorses faites à la doctrine, elle voulait que l'enseignement donné soit dans la Tradition de l'Église au sens le plus fort, et que ce soit une doctrine vivante, aimante.

– Quand Marthe disait que les Foyers devaient être des foyers de lumière, de charité et d'amour, quelle différence faisait-elle entre charité et amour? N'est-ce pas la même réalité sous deux mots différents?

– Vous n'êtes pas le premier à faire l'objection! Au moment où se décidait le statut des Foyers, un théologien venu de Rome avait objecté à Marthe que « charité et amour, c'était la même chose ». Marthe, alors, avait expliqué : foyer de lumière, c'est la doctrine; foyer de charité, c'est la charité fraternelle; et foyer d'amour, c'est le retour vers le Père, la contemplation.

Vous voyez comme c'est proche de saint Jean! Les exigences de la lumière, de la charité (de l'amour du prochain) et de l'amour, c'est toute la première Épître de saint Jean! C'est pourquoi je n'ai pas hésité à prêcher aux Foyers sur cette première Épître, comme sur l'Évangile et l'Apocalypse. Quand j'ai prêché aux Foyers sur la première Épître de saint Jean, j'ai montré que ce que Marthe avait reçu de Dieu sur la vocation des Foyers – foyers de lumière, de charité et d'amour –, c'était exactement la première Épître de saint Jean. Une communauté chrétienne est une communauté de lumière au milieu des ténèbres, une communauté d'amour en sens contemplatif – Dieu est Amour [27] – et une communauté de charité (entre frères) pour donner un témoignage de la présence du Christ, tout cela dans la lutte et au milieu des anti-

27. 1 Jn 4, 16.

Christ. La lumière reçue par Marthe n'est-elle pas l'application concrète de la première Épître de saint Jean?

Je vous ai raconté ce que le père Finet avait dit à la fin de la première retraite que j'ai prêché à Châteauneuf, aux prêtres (en 1964) : quand Marthe, apprenant que j'allais prêcher sur saint Jean, s'était exclamée : « Enfin [28] ! » Cela avait été pour moi une confirmation qu'il fallait prêcher saint Jean pour l'Église, et que les Foyers étaient le lieu de prédilection où l'on devait prêcher saint Jean. Cet « Enfin ! » de Marthe signifiait qu'il était grand temps de s'y mettre... Pour moi, cela a été très fort.

– Vous pensez que le mystère d'enfouissement que Marthe a vécu était lié à cela?

– Marthe, je le répète, a vécu d'une façon unique le mystère d'enfouissement et de petitesse du Sépulcre, et elle a comme annoncé que l'Église allait devoir vivre ce mystère d'une manière unique. Si on ne se place pas dans cette lumière-là, on comprend difficilement Marthe. C'est un mystère d'enfouissement et en même temps un renouveau de vie. Il y a les deux. Quand on pense à la pauvreté dans laquelle Marthe était enfouie ! Et à partir de là jaillissait la Résurrection, et à partir de là a jailli un renouveau de l'Église. Marthe est bien l'annonce de la dernière période de la vie de l'Église : un enfouissement à partir duquel se réalise un renouveau, un renouveau qui doit être une grande attente du retour du Christ.

– Vous parlez beaucoup du retour du Christ !

– Oui, et je dis même quelquefois que c'est l'espérance du retour du Christ qui permet de supporter toutes les imperfections de la Communauté Saint Jean !

– Mais quand vous en parlez sérieusement, que voulez-vous dire?

28. Cf. ci-dessus, p. 497.

– Je ne joue pas au prophète. « Nul ne sait le jour ni l'heure... même pas le Fils de l'homme [29]. » Du reste, pour que l'espérance eschatologique soit parfaitement vécue dans la foi, il faut que *nous ne sachions pas* l'heure du retour du Christ. Il veut cependant que nous soyons attentifs aux signes [30]. Marthe était sensible à cela.

Elle voulait que les Foyers soient ce renouveau de l'Église, le renouveau d'une *consécration*, en remontant à la source de toute consécration. Marthe avait compris que les Foyers devaient revenir à la source. N'est-ce pas pour cela qu'elle ne parlait pas de vie religieuse pour les Foyers? Elle avait perçu qu'il y avait dans la vie religieuse un risque de juridisme (parfois plus qu'un risque!) qui empêchait de comprendre vraiment ce qu'est l'*esprit* de la consécration. Elle avait compris, comme je vous l'ai dit tout à l'heure [31], qu'il fallait remonter à la *source* de la vie religieuse, c'est-à-dire à la Vierge Marie dans sa totale consécration. Les Foyers, pour Marthe, c'était cette consécration radicale et absolue de Marie. Et cela, ce n'est pas telle ou telle modalité de la vie religieuse, c'est l'*esprit* de la vie religieuse. Il n'y a donc aucune opposition.

– Tout au long de votre vie vous avez cherché à vivre des « trois sagesses » et à les communiquer : Parliez-vous avec Marthe de ces trois sagesses?

– Je lui en avais parlé, et ensuite c'est elle qui m'en a reparlé. Elle disait souvent : « Ce qui est merveilleux, dans ces trois sagesses, c'est que cela met tout en ordre. » Le père Finet, de son côté, a dit un jour à quelqu'un : « Ce que Marthe dit du père Philippe, c'est qu'il met tout en ordre, parce qu'il distingue bien le point de vue philosophique, le point de vue théologique et le point de vue mystique »; et il me disait que Marthe revenait souvent sur les trois sagesses : « Il faut ces trois sagesses », disait-

29. Cf. Mt 24, 36; Mc 13, 32.
30. Cf. Mt 24, 32 sq; Mc 13, 28 sq; Lc 12, 54 sq; 21, 29 sq, etc.
31. Cf. ci-dessus, p. 498.

elle. C'était d'autant plus étonnant que Marthe, petite paysanne, n'avait pas étudié. Mais elle avait une intelligence très pénétrante, très perspicace, très philosophique en ce sens qu'elle était réaliste, d'un réalisme extraordinaire! Il ne fallait pas lui raconter d'histoires!

La philosophie, la théologie, et la mystique : elle tenait à cela, elle y tenait profondément. Et tout cela pour qu'on puisse parler du mystère de Marie d'une manière qui soit juste.

– *En cela, ne rejoignait-elle pas le père Dehau?*

– Si! Vous vous en souvenez? Au moment où j'avais commencé mes études, une fois entré dans l'Ordre, il m'avait dit : « Fais de la métaphysique pour pouvoir parler de Marie »...

Ce qui m'avait aussi beaucoup frappé, chez Marthe, c'est quand elle m'avait dit que j'étais plus utile à l'Église en enseignant la philosophie qu'en allant prêcher aux contemplatives. Non pas du tout qu'elle ait considéré comme rien d'aller prêcher aux contemplatives! Mais elle percevait que la doctrine de l'Église était en péril, et que l'homme, tout simplement, était en péril parce qu'il ne cherchait plus la vérité...

ANNEXES

LECTURE DE L'ÉVANGILE SELON SAINT JEAN

I. STRUCTURE DE LA VIE CHRÉTIENNE

A. Charte de la contemplation	I, 1-18
B. L'espérance de Jean-Baptiste	19-34
C. Le choix des disciples	35-51

II. PRINTEMPS DE LA VIE APOSTOLIQUE DE JÉSUS : LES ÉCLOSIONS

A. Cycle de l'Agneau : les trois grandes miséricordes	
1. Cana (repas)	II, 1-12
2. La purification du Temple	13-22
3. Nicodème	23 – III, 21
B. Cycle de l'Époux : les trois grands actes d'amour face aux trois situations limites	
– Dernier témoignage de Jean-Baptiste	III, 22-36
1. La Samaritaine	IV, 1-42
2. Le père de l'enfant qui agonise	43-54
3. L'infirme de la piscine de Bézatha	V, 1-18
C. Révélation du Fils	19-47

III. LES GRANDES LUTTES : LES SEPT PRÉSENCES DE JÉSUS

– Multiplication des pains (repas)	VI, 1-21
1. « Je suis le Pain de vie »	22-71
2. « Je suis la Lumière du monde »	VII, 1 – VIII, 20
3. « Je suis »	VIII, 21-59
– Geste : guérison de l'aveugle	IX, 1-41
4. « Je suis la Porte »	X, 1-10
5. « Je suis le Bon Pasteur »	11-21
6. « Je suis le Fils de Dieu »	22-42
7. « Je suis la Résurrection »	XI, 1-57

IV. LA GRANDE SEMAINE : LE GRAND EFFACEMENT ET LES SEPT INITIATIVES

A. Trois réponses :
1. Béthanie (repas) XII, 1-11
2. L'entrée triomphale à Jérusalem 12-19
3. Jésus face aux Grecs 20-50

B. Les quatre initiatives pour les Douze :
1. Le lavement des pieds (repas) XIII, 1-30
2. Le nouveau commandement 31 – XV, 17
3. Jésus, prophète du Paraclet XV, 18 – XVI, 33
4. La prière du Fils bien-aimé XVII

C. Les grands abaissements
1. Jésus face à Judas : l'arrestation XVIII, 1-11
2. Jésus face aux grands prêtres : le rejet de la communauté religieuse 12-27
3. Jésus face à Pilate : l'Innocent abandonné par l'autorité temporelle 20 – XIX, 16

D. Le portement de croix et la crucifixion XIX, 16-24

E. Les trois ultimes initiatives dans la liberté de l'amour
1. Le don de Marie 25-27
2. Le cri de soif 28-29
3. L'offrande de sa vie 30

F. Les dernières passivités
1. Le coup de lance 31-37
2. La mise au tombeau 38-42

V. LES APPARITIONS

1. La pierre roulée : Marie de Magdala XX, 1-2
2. Le tombeau vide : Pierre et Jean 3-10
3. Jésus face à Marie de Magdala 11-18
4. La Pentecôte johannique : Jésus face aux Dix 19-23
5. Jésus face à Thomas 24-30
6. En Galilée : Jésus au bord du lac (repas) XXI, 1-14
7. « Pierre m'aimes-tu? » : Jésus face à Pierre 15-25

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES
des articles de l'auteur cités dans ce volume et de quelques autres en rapport avec les sujets traités

Articles de philosophie

L'athéisme de Feuerbach (extrait du vol. III de la Topique historique de *De l'être à Dieu*, à paraître). In : CESJ n° 98 (juin 83), pp. 25-58.

Comment une philosophie première conduisant à la sagesse est-elle encore possible? In : CESJ n° 108 (déc. 1985), pp. 1-10.

La redécouverte d'une philosophie réaliste dans un monde scientifique. In : CESJ n° 109-110 (mars-juin 1986), pp. 2-12.

L'amour de soi : obstacle ou moyen privilégié de la rencontre de l'autre? In CESJ n° 111 (sept. 1986), pp. 1-15.

Comment le philosophe peut-il parler de l'âme et du corps? In : Cahiers de l'ULSH n° 4 (mars 1988), pp. 4-10.

Enracinement ontologique de la liberté. In : Cahiers de l'ULSH n° 5 (juil. 1988), pp. 9-17.

Une philosophie réaliste est-elle encore possible dans le monde d'aujourd'hui? In : La philosophie d'inspiration chrétienne en France. Cahiers « Culture et religion », Desclée, Paris 1988, pp. 49-57 (propos recueillis par Patrick de Laubier).

Pour éviter le naufrage de l'homme, le monde d'aujourd'hui exige la redécouverte d'une philosophie réaliste. In : S 41 (ns. 29) n° 1 (janv.-mars 1989), pp. 54-69.

Sensations et intelligence. In : Louvain (avril 91), pp. 20-22.

L'homme aujourd'hui recherche-t-il Dieu et comment? In : Cahiers de l'ULSH n° 9 (juin 1991), pp. 7-14.

Découverte métaphysique de l'existence de Dieu. In : Cahiers de l'ULSH n° 9 (juin 1991), pp. 15-24.

Y a-t-il d'autres voies d'accès à la découverte de l'existence de Dieu? In : Cahiers de l'ULSH n° 9 (juin 1991), pp. 25-34.

Que pouvons-nous dire de Dieu au plan philosophique? Le Dieu des

philosophes est-il le Dieu des croyants? In : Cahiers de l'ULSH n° 9 (juin 1991), pp. 35-41.

Pouvons-nous parler philosophiquement de la création? In : Cahiers de l'ULSH n° 12 (juillet 1992), pp. 5-12.

Pouvons-nous parler philosophiquement de la Providence? In : Cahiers de l'ULSH n° 12 (juillet 1992), pp. 13-20.

Quelques éléments de réflexion pour une philosophie éthique. In : AL n° 1-2 (nov. 1992), pp. 9-44.

Une métaphysique de l'être est-elle encore possible? Conférence donnée en Sorbonne lors du Colloque « Métaphysique et Morale » le 21 novembre 1992. In : AL n° 3 (mars 1993), pp. 39-56.

La preuve de l'existence de Dieu chez Descartes. In : Revue philosophique de l'ULSH n° 13 (janv. 1993), « Descartes. Approches thématique et critique », pp. 64-93 (extrait du vol. III de la Topique historique de *De l'être à Dieu*, à paraître).

La philosophie de la religion de Hegel. In : Revue philosophique de l'ULSH n°15 (juin 1993), « Hegel, approche thématique et critique », pp. 55-89.

Le problème de la personne, sommet de la philosophie première. In : AL n°4 (déc. 1993), pp. 9-39.

Postface à : M. SCHATTNER, *Souffrance et dignité humaine.* Ed. univ.-Mame 1993, pp. 275-283.

Postface à : Jean d'ALANÇON, *L'outil et l'homme au travail dans l'industrie, expériences et réflexions.* Ed. Saint-Paul 1994, pp. 285-288.

Is a Realistic Philosophy Necessary to the Art of Healing? In The Liga Medicorum Homeopathica Internationalis journal. Spring 1994, pp. 10-17.

Is Medicine a Science or an Art? In The Liga Medicorum Homeopathica Internationalis journal. Summer 1994. Pp. 32-36.

Articles de philosophie sur Aristote

La nature de l'amitié selon Aristote. In : NV 22 (1947), pp. 338-365.

'Αφαίρεσις, Πρόσθεσις, Χωρῖζειν (abstraction, addition, séparation) dans la philosophie d'Aristote. In : RT 48 (1948), pp. 461-479.

La participation dans la philosophie d'Aristote. In : RT 49 (1949), pp. 254-277.

Nature de l'acte de contemplation philosophique dans la perspective des principes d'Aristote. In : RT 49 (1949), pp. 525-541. Aussi in : Cahiers de l'ULSH n° 10 (janvier 1992), pp. 37-46.

La sagesse selon Aristote. In : NV 20 (1954), pp. 325-374.

Le relatif dans la philosophie d'Aristote. In : RSPT 42 (1958), pp. 689-710.

Analogon and Analogia in the Philosophy of Aristotle. In : The Thomist 3 (1969), pp. 1-74.

Fantasia in the Philosophy of Aristotle. In : The Thomist 35 (1971), pp. 1-42.

« Theoria » et « praxis » dans la philosophie d'Aristote. In : BCTC n° 94-95 (mars-juin 1982), pp. 1-18; et : Cahiers de l'ULSH n°10 (janv. 1992), pp. 19-31.

Philosophie première, théologie et sagesse selon Aristote. In : Cahiers de l'ULSH n° 10 (janv. 1992), pp. 31-36; et d'abord in : *Paradigmes de théologie philosophique.* Vol. publié par O. Höffe, R. Imbach, Editions universitaires, Fribourg 1983, pp. 21-31.

Quelques remarques sur les divergences philosophiques de saint Thomas et d'Aristote. In : Littera Sensus Sententia. Studi in onore del prof. Clemente J. Vansteenskiste, o.p., A cura di A. Lobato O.P. Studia universitatis S. Thomae in Urbe 33. Massimo-Milano 1991.

Articles de théologie

Foi et intelligence. In : Cahiers de l'ULSH n° 8 (mai 1991), pp. 5-14. Déjà paru in : « Recherche et culture », Tâches d'une université catholique. Études publiées par N. A. Luyten, o.p., Éditions universitaires, Fribourg 1965, pp. 49-74.

Comment la foi chrétienne réclame-t-elle une métaphysique? In : Cahiers de l'ULSH n° 8 (mai 1991), pp. 25-31. Paru d'abord en espagnol in : *La filosofia del cristiano hoy.* Actas del primer congreso mundial de filosofia cristiana.

Articles de théologie sur saint Thomas

Saint Thomas et le mystère de la Très Sainte Trinité. In : « Le mystère de la Sainte Trinité ». Lumière et Vie 30 (nov. 1956), pp. 73-96. Paru corrigé, avec la première partie non encore publiée, in : CESJ n° 102 (juin 1984), pp. 41-52 et n° 103 (sept. 84), pp. 32-50.

Reverentissime exponens Frater Thomas. In : FZPhTh (1965), pp. 240-258.

Peut-on prouver l'existence de Dieu? Considérations critiques sur les cinq voies de saint Thomas. In : « Problèmes actuels de la connaissance de Dieu ». Six conférences publiées par N.A. Luyten, o.p., Éditions universitaires, Fribourg, 1968, pp. 43-72. Repris dans *De l'être à Dieu*, Topique II.

L'immutabilité de la Providence divine ne supprime pas l'utilité de la prière. Étude du *Contra Gentiles* III, ch. 95-96. In : BCTC n° 57 (mars 1972), pp. 13-25.

Saint Thomas et l'adoration eucharistique. In : Résurrection n° 43-44 (1974), pp. 93-105.

Saint Thomas et le mystère de la sainteté. In : BCTC n° 65 (mars 1974), pp. 3-31.

L'anthropologie de saint Thomas. In : « Personne et interpersonnalité ». Huit conférences publiées par N.A. Luyten, o.p., Éditions universitaires, Fribourg 1974, pp. 124-160.

Analyse de l'être chez saint Thomas. Communication donnée au Congrès thomiste international de 1974. In : BCTC n° 68 (déc. 1974), pp. 1-22. (Revu et corrigé).

La théologie comme science selon saint Thomas. In : BCTC n° 73 (mars 76), pp. 1-19. Aussi in : Cahiers de l'ULSH n° 8 (mai 1991), pp. 15-24.

Saint Thomas : Vérité révélée et vérité philosophique. In : BCTC n° 74-75 (juin-sept 1976), pp. 1-22.

La lecture de la Somme théologique. In : S 29 (n.s. 17) (juil.-sept. 1977) 3, pp. 898-917.

Les motifs de l'Incarnation selon saint Thomas (1-3). In : CESJ n° 112 (déc. 1986), pp. 35-47; n° 113 (mars 1987), pp. 17-38; n° 115-116 (sept.-déc. 1987), pp. 1-23.

La liberté selon saint Thomas. In : Les libertés au Moyen-Age. Actes du Colloque d'Histoire médiévale (Montbrison, 1er au 5 oct. 1986), pp. 445-455. Reproduit (avec une erreur de titre : *La vérité chez saint Thomas*) dans CESJ, n° 117 (mars 1988), pp. 1-12.

L'âme humaine selon saint Thomas. Conférence prononcée lors du Congrès de la Société internationale saint Thomas d'Aquin à Rome, du 2 au 5 janv. 1986 et parue dans ses Actes. In : CESJ n° 118 (juin 1988), pp. 1-18.

Saint Thomas, théologien du mystère de Dieu. In : CESJ n° 121-122 (mars-juin 1989), pp.13-27. Aussi in : FL n° 9 (déc. 1991), pp. 5-12.

Étude de la Somme théologique

BCTC :

- *La science de Dieu.* Ia, q. 14 (a. 4 à 15), n° 18 à n° 27 (sept. 61-juin 64).
- *Les idées divines.* Ia, q. 15, n° 30 (mars 65).
- *La vérité.* Ia, q. 16, nos 31 et 33-34 (juill. 65-mars 66).
- *La vie de Dieu.* Ia, q. 18, a. 1-4, n° 35 (juin 66).
- *La volonté de Dieu.* Ia, q. 19, a. 1 à 7, nos 37-39, nos 41, 43-45 (déc. 66-déc. 68).
- *L'amour en Dieu.* Ia, q. 20, n° 47-50 (juin 69-mars 70).
- *La justice et la miséricorde en Dieu.* Ia, q. 21 (a. 1, 3-4), nos 51-53 (juin 70-mars 71).
- *La providence de Dieu.* Ia, q. 22, nos 54-57 (juin 71-mars 72).
- *La prédestination.* Ia, q. 23, nos 58-64, 70-71 et 76 (juin 72-déc. 76).
- *Le livre de vie.* Ia, q. 24, n° 77-78 (mars-juin 77).
- *La puissance divine.* Ia, q. 25, a. 1 à 6, nos 82-91 (juin 78-mars 81).
- *Le sacerdoce du Christ.* IIIa, q. 22, a. 1, n° 96 (déc. 82).

CESJ :
- *Le sacerdoce du Christ* (II à VI). Ia, q. 22 et IIIa, q. 22, nos 97-99 (mars 83-sept. 83).
- *La création* (I à III), Ia, q. 44, n° 104-105 (déc. 84-mars 85), n° 107 (sept. 85), n° 119-120 (sept.-déc. 88).

Articles de théologie mystique

COMMENTAIRE DE L'ÉVANGILE DE SAINT JEAN
- *Suivre l'Agneau* (voir liste « Du même auteur »).

- Suite dans CESJ :

Les noces de Cana : n° 111 (sept 1986), pp. 32-39 ; n° 112 (déc. 1986), pp. 47-54 et n° 113 (mars 1987), pp. 39-52.

La purification du Temple (I et II) : n° 114 (juin 1987), pp. 38-53 ; n° 115-116 (sept.-déc. 1987), pp. 54-60.

Nicodème : n° 117 (mars 1988), pp. 35-48 ; n° 118 (juin 1988), pp. 23-36 ; n° 119-120 (sept.-déc. 1988), pp. 41-49 ; n° 121-122 (mars-juin 1989), pp. 42-51.

Dernier témoignage de Jean-Baptiste : n° 123-124 (sept.-déc. 1989), pp. 45-57.

La Samaritaine : n° 125-126 (mars-juin 1990), pp. 61-72 ; n° 127-128 (sept.-déc.1990), pp. 6-72.

Le père de l'enfant qui agonise (I et II) : n° 127-128 (sept.-déc. 1990), pp. 72-81.

- Puis dans AL :

Commentaire de l'Évangile de saint Jean, du Prologue au chapitre 5 (I). In : AL n° 1-2 (nov. 1992), pp. 99-114.

Commentaire de l'Évangile de saint Jean, du Prologue au chapitre 5 (II). In : AL n° 3 (mars 1993) pp. 123-126.

Commentaire de l'Évangile de saint Jean du Prologue au chapitre 5 (III). In : AL n° 4 (déc. 1993) pp. 83-98.

AUTRES
- *Il mistero d'amore della Santissima Trinità.* In : R VIII (1973) 2, pp. 223-232.
- Documents-Paternité (Téqui) :

n° 197 (nov.-déc. 77) I. *Dieu parmi nous. Jésus de Nazareth,* pp. 3-28. Aussi in : LA n° 27 (déc. 1992), pp. 3-19.
II. *Dieu, le Pauvre des pauvres. La Croix qui nous libère,* pp. 29-58.

n° 202 (sept.-oct. 78) I. *Dieu rejeté par l'homme : la mort de Dieu,* pp. 3-31.
II. *Jésus don du Père : Lumière de la lumière,* pp. 33-58.
n° 203 (déc. 78) I. *Jésus nous révèle et nous donne l'Esprit Saint,* pp. 5-34.
II. *L'Esprit Saint procède du Père et du Fils,* pp. 35-69.
n° 204 (fév.-mars 79) I. *Baptisez-les au nom du Père et du Fils et du Saint-Esprit,* pp. 3-31.
II. *L'Église : Mystère de Marie et de Pierre,* pp. 33-58.
n° 207 (déc. 79) I. *Bienheureux les pacifiques, car ils seront appelés fils de Dieu. Fruit du don de sagesse,* pp. 3-32.
II. *Bienheureux les pauvres en esprit, car le royaume des cieux est à eux. Fruit du don de crainte,* pp. 33-61.
n° 208 (janv. 80) I. *Bienheureux les miséricordieux, car il leur sera fait miséricorde,* pp. 3-26.
II. *Bienheureux ceux qui ont faim et soif de la justice, car ils seront rassasiés,* pp. 27-60.
n° 211 (sept.-oct. 80) I. *Bienheureux les doux, car ils recevront la terre en héritage,* pp. 3-37.
II. *Bienheureux les cœurs purs, car ils verront Dieu,* pp. 39-70.
n° 214 (avril 81) *L'Eucharistie dans l'Économie divine,* pp. 5-28.

– *Jean le théologien. L'Évangile des rencontres personnelles.* In : Turchia : la Chiesa e la sua storia II. Atti del I Simposio di Efeso su S. Giovanni apostolo, a cura di L. Padovese. Sotto il patrocinio dell'associazione culturale eteria et dei fratri cappuccini. Parma. Instituto francescano di spiritualità. Pontificio ateneo Antoniano, Roma 1991, pp. 57-74.
– «*Abba, Père!* ». *L'Esprit Saint nous fait crier* : «*Abba!* », In : FL n° 12 (oct. 1992), pp. 8-30.

ABRÉVIATIONS

AL : Aletheia. Revue de formation philosophique, théologique et spirituelle.
BCTC : Bulletin du Cercle thomiste Saint-Nicolas de Caen.
CESJ : Cahiers de l'École Saint Jean.
FL : Le Fou de la lumière, Revue de philosophie et d'art sacré. Sagesse et art chrétien, Cenves, 69840 Juliénas.

FZPhTh : Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie.
NV : Nova et vetera.
RSPT : Revue des sciences philosophiques et théologiques.
RT : Revue thomiste.
S : Seminarium (Commentarii pro seminariis, vocationibus ecclesiasticis, universitatibus), Città del Vaticano.
ULSH : Université libre des sciences de l'homme.

TABLE DES MATIÈRES

Première partie

SAGESSE PHILOSOPHIQUE
Vie religieuse et philosophie

Chapitre premier

QU'EST-CE QUE LA PHILOSOPHIE?

Deux registres : vie chrétienne et réflexion philosophique, 17. Ne pas faire d'apologétique ni de philosophie chrétienne, 22. La foi chrétienne réclame une réflexion philosophique, 23. Qu'est-ce que la philosophie?, 26. L'erreur des sophistes, 29. Différence entre philosophie et sciences humaines, 30. La psychologie, 31. Finalité et conditionnement, 33. Deux exemples : l'art et l'amour d'amitié, 34. La question du « pourquoi » et la question du « comment », 41.

Chapitre II

REDÉCOUVERTE D'ARISTOTE

Les études dans l'Ordre de Saint Dominique, 45. La scolastique, 46. Retour à la philosophie d'Aristote pour comprendre saint Thomas, 50. L'ordre d'une pensée philosophique réaliste, 53. Son point de départ : l'expérience, 53. L'importance de l'interrogation, 56. Les idéologies n'interrogent plus, 57. Analogie et dialectique, 59. Hegel, source de la

philosophie contemporaine, 61. Structure de la pensée philosophique d'Aristote, 63. Réponse à deux critiques faites à Aristote, 67. Un maître qui forme, 71. Aller plus loin qu'Aristote, 71.

Chapitre III

RÉFLEXION PHILOSOPHIQUE SUR LES GRANDES EXPÉRIENCES HUMAINES

L'expérience du travail, 73. Philosophie de l'activité artistique, 74. Le travail artisanal et l'art, 76. La grande tentation d'aujourd'hui : l'efficacité, 78. Le vrai sens du travail humain, 83. La place de l'outil et de la technique, 86. L'ordinateur, 89. Le travail intellectuel, 92. L'expérience de l'amour d'amitié, 94. Philosophie éthique, 96. Les différents moments de l'analyse de l'amour d'amitié : les grandes orientations de l'éthique, 99. Pourquoi acquérir des vertus, 105. La philosophie politique, 109. La famille, fondement de la communauté politique, 109. La notion de « bien commun », la justice, 114. La dimension de solidarité, 118. Marxisme et capitalisme, 119. La place de la culture, 119. Le critère d'une vraie culture, 120.

Chapitre IV

PHILOSOPHIE THÉORÉTIQUE

Philosophie pratique et philosophie théorétique, 123. La recherche de la vérité pour elle-même, 124. Philosophie de la nature : l'homme lié à l'univers par son corps, 128. Philosophie du vivant : les trois degrés de vie, 131. La découverte de l'âme, 133. Sens du mot « spirituel », 137. Intelligence et volonté, 139. Différence entre l'homme et l'animal, 142. Philosophie première et compréhension de la personne humaine, 149. Etapes de la philosophie première, 155. Philosophie et psychologie, 167. De l'être à Dieu : la découverte de l'existence d'un Etre premier, 175. Regard philosophique sur des questions actuelles de bio-éthique, 184. Statut de l'embryon, 184. Avortement, 187. Euthanasie, 189.

Deuxième partie

SAGESSE THÉOLOGIQUE
Théologie et renouveau de l'Église

Chapitre premier

VOCATION DOMINICAINE

Vocation, 195. Pourquoi l'Ordre de Saint Dominique?, 199. Le Père Dehau, 200. Quelle est la vocation dominicaine?, 204. Le Père Chenu et les études au Saulchoir, 207. La crise de l'Ordre, 213.

Chapitre II

QU'EST-CE QUE LA THÉOLOGIE?

Recherche théologique et réflexion philosophique, 225. Qu'est-ce que la théologie?, 227. Théologie biblique : les onze premiers chapitres de la Genèse, 230. L'histoire du peuple d'Israël, 241. Théologie de l'économie divine, théologie scientifique et théologie mystique, 243. Les différentes parties de la théologie et leur lien avec les dimensions de la parole de Dieu, 249. Peut-on utiliser les philosophies contemporaines pour faire une théologie du XX^e^ siècle?, 251. La pensée dialectique peut-elle être au service de la théologie?, 253. La critique de l'herméneutique, 255. Le renouveau de la théologie passe par le renouveau de la philosophie, 257. Témoignages d'un chartreux, d'un prêtre-ouvrier, de Jean Paul II, 261.

Chapitre III

SAINT THOMAS D'AQUIN, THÉOLOGIEN DE LA PERSONNE HUMAINE

Saint Thomas, le « docteur commun », 265. Disciple d'Albert le Grand, 266. Sa confiance dans l'intelligence humaine, 267. Ses principales œuvres, 268. Le théologien de la personne, 271. Personnes divines et personne humaine, 275. Le « je suis » chrétien, inséparable du « Je suis » du Christ, 279. L'unité de vie avec le Christ, 281. La finalité

ultime de la personne, 282. Comment saint Thomas a assumé la philosophie d'Aristote, 284. L'intelligence *capax Dei*, 288. La contemplation du théologien, 291. Le thomisme, 293. Actualité de saint Thomas, 295.

Chapitre IV

L'AMOUR DE L'ÉGLISE

Qu'est-ce qu'être catholique?, 301. Le Corps mystique, 305. Les trois alliances : l'Eucharistie, Marie, Pierre, 306. Les sacrements, moyens divins, 308. Aimer l'Église, 310. Le testament d'amour du Christ, 310. Pourquoi le Christ a-t-il voulu l'Église?, 312. Le conditionnement de l'Église, 313. Le Saint-Père face aux problèmes humains actuels : le sida, 314. Jésus face à la femme adultère et à la Samaritaine : la miséricorde, 315. La finalité de l'Église, 321. Les trois nourritures, 325. Le Concile Vatican II, 332. Dialogue avec les autres religions, 336. Relations avec Israël, 340. L'humanité en situation limite, 345. Les enjeux d'aujourd'hui, 347. La puissance des idéologies athées, 350. La « dernière semaine » de l'Église, 356.

Chapitre V

LA COMMUNAUTÉ SAINT JEAN

Naissance de la Communauté Saint Jean, 357. Métaphysique et compassion, 365. Les critiques, 367. L'esprit de la Communauté Saint-Jean, 371. Discernement des vocations, 373. En quoi la vie religieuse peut-elle rendre pleinement heureux?, 376. L'esprit des vœux, 377. Importance de la formation de l'intelligence, 378. Obstacle à une vraie vocation : le formalisme, 381. Le handicap de l'angoisse, 384. Pourquoi entre-t-on aujourd'hui dans la vie religieuse?, 384.

Troisième partie

SAGESSE MYSTIQUE
Contemplation chrétienne et témoignage

Chapitre premier

JEAN, DISCIPLE ET AMI DE JÉSUS

Jean, disciple de Jean-Baptiste, 389. La vocation de Jean, 391. L'ami de l'Époux, 393. Jalousie de Judas et des grands prêtres, 394. La place de Jean dans la « dernière semaine », 397. Le lavement des pieds, 397. L'institution de l'Eucharistie, 398. Pierre et Jean, 398. La Croix, 400. Marie et Jean, 401. Le cri de soif, 403. Le coup de lance, 404. La Résurrection, 405. Jean et Marie de Magdala, 405. Apparitions aux Apôtres, 405. Les trois raisons de la prédilection de Jésus pour Jean, 407. L'auteur du quatrième Évangile et l'Apocalypse, 408. L'unité des écrits johanniques, 410. L'Apocalypse, 414. La vision de Jésus dans la gloire, 416. La correction des sept Églises, 417. La prédestination, 418. La Bête de la mer et la Bête de la terre, 421. La Babylone, 423. Le retour du Christ, 425. Les deux grandes attaques du démon, 426. Le mystère de la paternité, 430.

Chapitre II

L'ÉVANGILE DE LA LUMIÈRE ET DE L'AMOUR

L'ordre caché de l'Évangile de Jean, 433. La ponctuation par les repas, 434. Ch. 1 à 5 : première période de la vie apostolique de Jésus, 435. Ch. 6 à 12 : les grandes luttes et les présences de Jésus, 448. Ch. 12 à 19 : la dernière semaine, 455. Ch. 20 et 21 : la Résurrection, 466. Théologie des apparitions, 466. L'Évangile de la lumière et de l'amour, 470. Regard de Jean sur le mystère du Père, 473. Regard de Jean sur Jésus, 478. Regard de Jean sur Marie, 480. Victoire de la charité fraternelle sur les luttes, 483.

Chapitre III

LA SAGESSE DE LA CROIX ET LE TÉMOIGNAGE DE MARTHE ROBIN

Le mystère de la Croix, 485. La prière de l'Agonie, 487. Le mystère de la Compassion, 489. L'amour divin se sert de la mort, 490. Rencontre avec Marthe Robin, 491. Première retraite, 496. Marthe et Thérèse, 497. La consécration à Marie de saint Louis-Marie Grignion de Montfort, 500. Retraites prêchées aux prêtres : Marthe, source de miséricorde, 502. Simplicité et réalisme de Marthe, 504. Sa soif de vérité, 508. Marthe ne critiquait jamais, ne donnait pas d'ordres, 512. Elle s'adaptait à tous, 518. Marthe, témoin du mystère de la Croix, 519. Comment Dieu a fait son œuvre en Marthe, 520. L'importance de l'oraison, 522. Le mystère des Saints Innocents et l'abandon, 524. La joie de Marthe à l'intérieur de la souffrance, 528. Sa souffrance augmente, 530. Le « bientôt » de Dieu, 533.

Chapitre IV

L'ULTIME PAUVRETÉ DU SÉPULCRE ET LA RÉSURRECTION

Le Sépulcre, 535. Marthe, paratonnerre pour l'humanité d'aujourd'hui, 537. Le Sépulcre, séparation de l'âme et du corps, 540. La place de Marthe dans l'Église, 547. Les stigmates, 548. L'aspect charismatique de Marthe, 549. L'intelligence et le cœur de Marthe, 551. Le Sépulcre, ultime pauvreté et ultime révélation de la miséricorde, 552. L'aspect prophétique de Marthe, 556. La nuit de la Résurrection, 562. La joie de la victoire de l'amour, 565. La glorification du corps, 566. La mission de Marthe prolonge celle de Thérèse, 567. La nouvelle Pentecôte d'amour, 569. Foyers de lumière, de charité et d'amour, 569. Marthe et les trois sagesses, 572.

ANNEXES

Lecture de l'Évangile de saint Jean..... 577
Bibliographie..... 579

Collection « Aletheia »

« La recherche de la vérité (Aletheia) est en un sens difficile et en un autre sens facile. Le signe est que nul ne peut l'atteindre adéquatement ni la manquer tout à fait. À partir de toutes les recherches assemblées, naît quelque chose de grand. »

Aristote

La collection « Aletheia » propose des ouvrages de formation à la recherche des trois sagesses philosophique, théologique et mystique.

Composition réalisée par la
SOCIÉTÉ NOUVELLE FIRMIN-DIDOT
Mesnil-sur-l'Estrée

Impression réalisée sur CAMERON par
BRODARD ET TAUPIN
La Flèche

pour le compte des Éditions Fayard
en janvier 1995

Imprimé en France
Dépôt légal : janvier 1995
N° d'édition : 5873 – N° d'impression : 1031 L-5
35-28-9252-02/4
ISBN : 2-213-59252-7

Marie-Dominique Philippe est l'une des figures marquantes de l'ordre dominicain au XX^e siècle. Professeur de philosophie à l'université de Fribourg pendant quarante ans, théologien et prédicateur, le père Philippe est aussi un maître spirituel qui touche de très nombreux jeunes. Il a fondé en 1978 une nouvelle congrégation religieuse, la «Communauté Saint Jean», qui regroupe aujourd'hui plus de cinq cents frères et sœurs dans une trentaine de prieurés répartis sur les cinq continents.

Dans ce livre d'entretiens, très vivant et accessible, le père Philippe transmet l'essentiel de ses recherches sur l'homme et le mystère du Christ. Trois maîtres l'ont profondément marqué : Aristote, saint Thomas d'Aquin et l'évangéliste Jean. Partant de l'œuvre de ces hommes exceptionnels, Marie-Dominique Philippe expose le développement de sa propre pensée, originale et inclassable, en quête incessante des trois grandes sagesses philosophique, théologique et mystique. Comment une telle quête ne rejoindrait-t-elle pas celle de tant d'hommes et de femmes qui aspirent à une véritable sagesse, de quelque nature que ce soit, qui les rendra enfin libres ?

Interrogé sans concession par Frédéric Lenoir, Marie-Dominique Philippe livre ici, sous la forme très directe et parfois émouvante du témoignage, son véritable testament intellectuel et spirituel, tout en révélant des aspects méconnus de la vie des grands témoins dont il fut l'ami, comme Marthe Robin ou le père Marie-Dominique Chenu.

9 782213 592527

94-X
35-9252-4
150,00 FF TTC