

revue
catholique
internationale



communio



Le christianisme sans la foi

www.communio.fr

revue
catholique
internationale



communitio

Le christianisme sans la foi

« Vous me demandez ce que j'entends par le néant de la Révélation? J'entends par là un état où elle apparaît comme dépourvue de sens, où elle s'affirme encore, où elle est encore valide, mais a perdu toute signification. Un état dans lequel elle a perdu la richesse de son sens et où ce qui est en train d'apparaître (en quoi consiste la Révélation) n'a pas tout à fait disparu, mais est réduit au niveau zéro de son contenu ».

*Lettre de Gershom Scholem à Walter Benjamin,
20 septembre 1934, in Briefwechsel,
Suhrkamp, 2018, p. 142
(Théologie et Utopie. Correspondance 1933-1940,
Paris, Éd. de l'Éclat, 2011, p. 157-158).*

Un enterrement à Ornans (1849-1850 au Musée d'Orsay, Paris) de Gustave Courbet (1819-1877) est une scène religieuse. Mais où est la foi ? Ce tableau « marque que, désormais, la mort commence à ne plus ressembler qu'à elle-même, sans plus vouloir ni consentir à apparaître dans l'attente de la Résurrection. Le curé Bonnet n'enterre pas qu'un mort, il enterre, insensiblement, l'espérance chrétienne » (Jean-Luc Marion, *Courbet, ou la peinture à l'œil*, Flammarion, Paris, 2014, p. 67).

Publication diffusée avec le soutien
de la Fondation des Monastères



www.fondationdesmonasteres.org

*Le christianisme
sans la foi*



9 Jean Duchesne : La foi telle qu'on la voit sans l'avoir ni s'en priver



Le christianisme sans la foi

- 15 Cardinal Gianfranco Ravasi : La foi chrétienne entre culture et témoignage

En prenant chair, le Verbe « s'est fait culture » mais n'en exclut aucune. La foi est donc toujours en dialogue avec l'incroyance comme avec toutes les autres croyances. Dans ces confrontations, le témoignage chrétien ne porte pas que sur les vérités « dernières » (l'au-delà, le bien, le vrai et le beau) mais aussi sur les « avant-dernières » (les épreuves, la souffrance et la mort).

- 29 Vincent Aucante : Christianisme culturel et cultures chrétiennes

Dans nos sociétés sécularisées et pluralistes, la foi n'est plus portée par la culture ambiante mais devient affaire de choix individuel dans un contexte concurrentiel. Cette situation n'a rien de nouveau : comme saint Paul, le chrétien est appelé à s'impliquer dans le monde pour y apporter les semences de la culture de vie.

- 37 Hugues Derycke : Sur le dialogue entre théologie et philosophie aux xx^e et xxi^e siècles

Aux frontières entre philosophie et théologie, un athéisme critique sans négation absolue et une théologie en quête d'une subversion radicale ont reposé la question de Dieu à la lumière de sa « kénose ». Un christianisme culturel a ainsi réévalué la révélation chrétienne sans pour autant adhérer à ses interprétations formellement religieuses.

- 49 Charles Personnaz : Les pierres ont-elles une âme ? Quelques enjeux en France des liens entre le patrimoine et le christianisme

Beaucoup de ceux qui visitent les monuments du patrimoine religieux viennent d'abord admirer un héritage historique, architectural et artistique. Comment faire le lien entre contemplation esthétique ou mémorielle et expérience spirituelle ? Il faut accepter que l'ouverture religieuse passe par la médiation des œuvres et des images.

- 59 Dominique de Courcelles : Retrouver et garder le sens des objets de foi

La valeur historique et esthétique des objets conçus et fabriqués pour exprimer et nourrir la foi justifie-t-elle d'en faire des pièces de musée, voire des marchandises donnant lieu à des trafics illicites, comme on le voit en Amérique latine ? Ces œuvres d'art sacré doivent rester dans les lieux religieux où elles ont tout leur sens et sont accessibles à tous.

- 71 Marion Dapsance : Le bouddhisme occidentalisé – Un autre exemple de désintégration religieuse ?
Le bouddhisme occidentalisé n'est pas sans analogie avec le christianisme culturel. Mais sa promesse d'une sérénité personnelle qui, en se répandant, rendra infailliblement le monde meilleur, est un complet contre-sens. L'absence de dogmes et d'autorité institutionnelle facilite le prosélytisme, mais n'offre à la culture aucune spiritualité authentique.
- 83 Dominique Bourel : Du culte à la culture. Les Juifs allemands comme vecteur d'une modernité
À partir du XVIII^e siècle, un travail scientifique (philologique, historique, critique) et bientôt philosophique a permis aux érudits juifs en Allemagne de montrer que leur tradition avait sa place dans la culture européenne. S'est alors posée la question de la compatibilité entre la loi juive et la pensée moderne. Le nazisme a mis fin à cette acculturation qui se poursuit cependant ailleurs.
- 95 Antoine de Rosny : André Suarès : si loin, si proche
Considéré dans la première moitié du XX^e siècle comme l'égal des plus grands écrivains, André Suarès a été un des premiers à se situer vis-à-vis du christianisme non pas dans un rapport simpliste d'opposition ou d'adhésion, mais dans une combinaison complexe et chatoyante d'attraction et de répulsion.
- 107 Yann Raison du Cleuziou : Une impossible conversion ? Michel Houellebecq, la sacramentalité des femmes et l'obsolescence du catholicisme
Dans l'œuvre romanesque de Michel Houellebecq, le catholicisme est une religion qui s'efface, compromise dans la décadence de l'Occident, et même la foi n'offre pas de refuge durable aux personnages en errance. L'idéal chrétien demeure cependant à l'état de rémanence dans un désir de communion qui prend la forme de la recherche amoureuse.



15 Cardinal Gianfranco Ravasi: The Christian faith between culture and testimony

By making himself flesh the Word of God became cultural but does not rule out any specific culture. As a result, faith is always coping with unbelief as well as other beliefs. In such dialogue, Christian testimony does not bear on the “last ends” (the hereafter, the good, true and beautiful) only, and also the “previous-but-last” ones (hardships, suffering and death).

29 Vincent Aucante: Cultural Christianity and Christian cultures

In our secularized pluralistic societies, faith is no longer supported by the dominant culture, but becomes a matter of personal choice on a competitive market. This is not new: just as St. Paul was, Christians are called to get involved into this world in order to sow the seeds of the culture of life.

37 Hugues Derycke: On the dialogue between theology and philosophy in the 20st and 21st centuries

On the frontiers between philosophy and theology, critical but not denialist atheism and theology in search of radical subversion have both renewed the questioning about God under the light of his kenosis. This cultural Christianity has thus brought about re-assessments of Christian revelation, beyond the formal religious approach.

49 Charles Personnaz: Do stones have a soul? Some of the stakes in the French relationship between heritage and faith

Many of those who visit the monuments of our religious heritage come to admire historic, architectural and artistic works. How can the gap be bridged between aesthetic contemplation or memorial tourism and genuine spiritual experience? One must accept that stones and images are needed to introduce to religious insights.

59 Dominique de Courcelles: Retrieving the value of devotional objects

Does the historic and aesthetic value of the items fashioned to express and foster faith justify turning them into museum pieces, or even marketable goods exciting traffickers' greed, as can be seen in Latin America? Such sacred artworks must be kept in churches where they are truly meaningful and accessible to all.

71 Dominique Bourel: From cult to culture. German Jews as modernity's promoters

From the 18th century on, scientific (philological, historical, critical) then philosophical work allowed Jewish scholars to prove that their religious traditions could become significant parts of European culture. This raised the question of the compatibility between Jewish orthodoxy and modern thought. Nazism put an end to this acculturation, which nevertheless continues elsewhere.

83 Marion Dapsance: Westernized Buddhism – Another case of religious disintegration?

Westernized Buddhism is not unsimilar to cultural Christianity. But the promise of a personal serenity, supposedly bound to give way to a better world as it spreads, is a total misunderstanding. The absence of dogmas and a centralized institutional authority facilitates proselytism but fails to provide contemporary culture with the spirituality it craves for.

95 Antoine de Rosny: André Suarès so close, so far

Hailed as a peer to the first-half-of-the-20th-century's greatest writers, André Suarès was prominent among the first to come out with a position on Christianity that was neither rejection nor adherence, but subtly and brilliantly combined deep affinities and insuperable revulsion.

107 Yann Raison du Cleuziou: Impossible conversion? Michel Houellebecq, the sacramentality of women and the obsolescence of Catholicism

In Michel Houellebecq's novels, Catholicism is a religion on the decline, because it is compromised in the decadence of the West, and even faith offers no lasting shelter to the disoriented characters. And yet the Christian ideal remains alive underground as a longing for communion under the form of a quest for a woman's love.

Prochain numéro
septembre-octobre 2021

Les larmes

La foi telle qu'on la voit sans l'avoir ni s'en priver

Jean Duchesne

Éditorial

Le monumental (près de sept mètres de largeur et plus de trois en hauteur) tableau de Gustave Courbet, *Un enterrement à Ornans* (1849-1850), reproduit en couverture de ce numéro de *Communio*, illustre un tournant dans l'histoire non seulement de la peinture mais encore du christianisme occidental. C'est une scène religieuse : elle est dominée par une croix, on y voit un prêtre et des enfants de chœur. Et pourtant, tout cela « marque que, désormais, la mort commence à ne plus ressembler qu'à elle-même, sans plus vouloir ni consentir à apparaître dans l'attente de la Résurrection. Le curé Bonnet n'enterre pas qu'un mort, il enterre, insensiblement, l'espérance chrétienne¹ ».

Cette œuvre annonce un phénomène aujourd'hui de plus en plus manifeste et dont il convient de prendre la mesure. C'est qu'est révolu, après le temps où la foi n'était ouvertement remise en cause par personne, celui où, à partir des Temps modernes, il n'y avait qu'une seule autre option : refuser en bloc tout ce qu'enseigne l'Église. De multiples positions intermédiaires se font maintenant connaître : neutralité compréhensive et bienveillante, appropriation sélective, acceptation épisodique... Les réticences, doutes et refus intimes ont sans doute toujours existé. Ils ont été bien moins refoulés lorsque les convictions n'ont plus été dictées par l'appartenance familiale, sociale ou nationale, mais sont devenues affaire privée, tandis que le développement des moyens de communication et d'expression personnelle leur permettait d'être publiés et donc partagés.

Cette individualisation² a été facilitée par l'industrialisation et l'urbanisation qui procurent davantage de confort, de sécurité, d'autonomie et de facilités en tout genre, y compris dans le choix des priorités. Mais ces libertés ont aussi largement aidé à résister aux tentations des dogmatismes (notamment idéologiques) qui prétendaient remplacer la croyance traditionnelle. Et l'on s'aperçoit maintenant que le besoin religieux est universel et irrépressible. Le christianisme apparaît alors, là où il a imprégné l'histoire et les mentalités, comme une ressource toujours disponible pour sacrifier les moments-clés de l'existence (naissance avec le baptême,

1 Jean-Luc MARION, *Courbet, ou la peinture à l'œil*, Flammarion, Paris, 2014, p. 67. Édouard Manet, catholique non pratiquant ou « sociologique » et sans doute peu croyant (alors que Courbet était anticlérical), a lui aussi peint deux enterrements – ceux de Baudelaire (1867) et de Daumier (1879) – d'où la foi semble encore plus absente qu'à Ornans (elle peut y être discernée chez les femmes à droite). Chez Manet, la divinité de Jésus est représentée de façon conventionnelle

dans *Le Christ jardinier* (1858). Mais la figure est tout humaine dans *Les Anges autour du Christ* (1864), *La Tête du Christ* (1864) et *Jésus insulté par les soldats* (1865), où le réalisme est d'une crudité sans recul qui ne laisse rien transparaître, à la différence par exemple du retable d'Issenheim, où l'horreur n'est pas escamotée par la composition, le cadrage, et la mise en scène inspirés par la foi.

2 Voir l'article de Vincent AUCANTE, ci-dessous, p. 29.

Éditorial ● mariage, funérailles), assumer le passé qu'il a façonné et dont on hérite, orienter la morale commune et les relations sociales, et enfin nourrir des aspirations spirituelles ou quêtes métaphysiques.

Le phénomène

Cette religiosité floue prend bien des formes : la participation occasionnelle, à la fois passive et décomplexée, à des cérémonies dans une église ; un intérêt pour les œuvres architecturales et artistiques inspirées par la foi, soit sincère et soutenu en raison de leur ancienneté et/ou de leur qualité esthétique³, soit rapace à cause de leur valeur marchande⁴ ; des temps de marche vers Compostelle pour la seule beauté de la pérégrination à pied et des sites d'étape ; l'observance de coutumes festives pour Noël (le sapin, les cadeaux aux enfants) et Pâques (les œufs et, plus encore, huit jours avant, les rameaux bénis), etc. Plus largement, on notera de la sympathie, ou du moins un certain respect, souvent mêlé de regret ou de nostalgie, pour les pratiquants apparemment imperturbables, le clergé, les moines et moniales, voire un attachement affectif à la Vierge ou à telle ou telle figure de sainteté.

Il ne faut pas s'empresse de voir là une simple dégénérescence du « catholicisme populaire » honni et abandonné à sa superficialité sans avenir par un postconciliarisme épris d'authenticité radicale aussi bien que par l'athéisme militant. Car cette attention bienveillante pour certains aspects ou effets de la foi – en écartant des articles essentiels mais jugés un peu raides du Credo, comme l'Incarnation, la Rédemption et la mission de l'Église – se trouve théorisée et confortée par des élites : des « autorités » intellectuelles et littéraires intègrent et exploitent dans leur « philosophie » ou leur œuvre des éléments du christianisme, sans nier leur origine ni reconnaître en dépendre, et des artistes incroyants travaillent volontiers pour des églises⁵.

Dans ce registre, l'illustre Victor Hugo est un pionnier et une référence : farouchement déiste et anticlérical à la fois, il emprunte à l'Évangile – entre autres – pour développer et promouvoir sa mystique à lui⁶. Cependant, un athéisme systématique et également prophétique, annonçant comme inéluctable la disparition des religions ou du moins leur recul jusqu'à l'insignifiance, prend de l'ampleur au XX^e siècle et se voit confirmé par l'érosion puis l'écroulement de la fréquentation des églises en Europe

3 Voir l'article de Charles PERSONNAZ, ci-dessous, p. 49.

4 Voir l'article de Dominique de COURCELLES, ci-dessous, p. 59.

5 On peut marginalement ajouter l'accueil du soutien de l'Église par les mouvements de sauvegarde de la planète, de critique du libéralisme « sauvage » et de défense des

migrants, malgré de nettes divergences en matière de morale privée (spécialement sexuelle).

6 Le cas d'André Suarès, dont la relation au christianisme n'est pas doctrinaire sans être moins profondément personnelle et contrastée, est sans doute plus exemplaire : voir l'article d'Antoine de ROSNY, p. 95.

occidentale. Mais l'effondrement du communisme marxiste, principal détracteur et concurrent du christianisme, un désenchantement vis-à-vis de la « société de consommation » non moins matérialiste et un imprévu mais irrécusable « retour du religieux » (notamment islamique, mais aussi en Inde) changent la donne au début du XXI^e siècle.

La foi peut alors être regardée comme, non pas un obstacle à la sécularisation, mais comme une de ses justifications, avec le « rendez à César... » du Christ, la distinction augustinienne entre les deux cités (de Dieu et des hommes) et la légitimation thomiste de « l'autonomie du temporel ». Simultanément, certains des idéaux qui peuvent être tirés de la lecture autonome des Évangiles sont reconnus faire partie du patrimoine, au même titre que les cathédrales, les abbayes et les œuvres d'art des musées. Celles-ci ont presque toutes été conçues et réalisées jusqu'à la Renaissance pour nourrir des dévotions qu'on ne pratique plus guère, mais gardent une valeur historique et esthétique incontestée, tandis que leur motivation intrigue les plus curieux (ou honnêtes).

Christianisme sans Église et même sans le Christ

Cette assomption limitée et surtout formelle mais en partie substantielle transparait dans l'émotion et la mobilisation suite à l'incendie de Notre-Dame de Paris le 15 avril 2019. Elle se manifestait déjà dans le discours du président Macron aux Bernardins un an plus tôt, et plus largement à travers une « laïcité positive ». Au niveau des productions littéraires et intellectuelles, le titre d'un livre de François Jullien est des plus significatifs : *Ressources du christianisme, mais sans y entrer par la foi*⁷. Mais on peut encore mentionner (trop brièvement) quantité d'auteurs : Régis Debray, Marcel Gauchet, Claude Lefort, Luc Ferry, Julia Kristeva, André Comte-Sponville, Michel Houellebecq⁸, Emmanuel Carrère, François Bégaudeau... – sans prétendre être exhaustif.

Ces constats de l'existence irrécusable et en partie féconde du « fait chrétien » dans l'histoire et au présent, les réflexions qu'il inspire et le parti qui en est tiré appartiennent au domaine de la culture, si l'on veut bien entendre par là l'ensemble des données et activités non utilitaires qui permettent à une collectivité de se situer dans son environnement spatial et temporel et y suscitent des attitudes et comportements faisant l'objet d'échanges et de débats. Il y a dès lors lieu de parler d'un « christianisme culturel », au sens de « non essentiellement religieux », dans la mesure où il s'agit de divers modes d'accueil positif mais sélectif et de discussions de certains contenus et de certaines expressions de la foi, tout en excluant *a priori* d'y souscrire entièrement.

7 Collection « Cave Canem », L'Herne, Paris, 2018.

8 Voir l'article de Yann RAISON DU CLEU-ZIOU, ci-dessous, p. 107.

Éditorial ●

Cette appellation est toutefois équivoque. En premier lieu, l'attention porte principalement sur des retombées et prolongements de la foi, plutôt que sur le Christ lui-même qui en est l'objet et la source. Il ne s'agit donc pas d'un christianisme au sens strict : la désinence en *-isme* compte plus que la racine. C'est une nette différence avec la position déjà ancienne des « chrétiens sans Église », qui se défient de toutes les médiations. Ensuite, même sans institutions visibles, le christianisme est toujours et nécessairement culturel⁹, en raison de son impact dans toute société et donc dans la culture de celle-ci¹⁰. Dans les rapports humains et la façon de les concevoir, la pleine adhésion de foi a un poids plus direct que l'intérêt qu'elle peut susciter de l'extérieur.

Il est donc plus précis de décrire le phénomène examiné dans ce numéro comme un « christianisme sans la foi ». C'est le titre général qui a été retenu. Et lorsqu'il est question de « christianisme culturel » dans les contributions rassemblées ci-après, il convient de comprendre qu'il s'agit de récupérations partielles, qui restent dans l'ordre strictement culturel – ou le religieux n'est qu'une sous-catégorie – de points de vue particuliers où chacun s'exprime à titre personnel et où nul n'est censé détenir la vérité. On pourrait aussi bien appeler cela un « christianisme culturalisé », « tronqué », « sur mesures », « à la carte », « à la foi incomplète » ou « édulcorée ». On pourrait dire encore que la foi se trouve là débitée au détail et que les morceaux sont mis aux enchères sur le marché des idées, des goûts esthétiques et des convictions. Ou enfin que c'est la foi telle qu'on la voit sans l'avoir ni tenir à s'en débarrasser, parce que quelques bouts peuvent encore être utiles.

Les défis

Pour les chrétiens, cette situation est nouvelle : c'est sans doute la première fois qu'une proportion non négligeable de gens continuent à se déclarer croyants, du moins jusqu'à un certain point, mais sans qu'on sache trop à quoi, puisqu'ils ne professent pas une foi à proprement parler et ne vont pour la plupart que très irrégulièrement à l'église. Simultanément, cette désaffection relative ou fidélité distanciée, autrefois cantonnée dans le for intérieur, est indirectement justifiée dans la culture désormais consciente de ne pouvoir être totalement areligieuse. C'est, en un sens, la fin du « tout ou rien » en matière de foi. Le rejet féroce apparu aux Temps modernes persiste bien sûr : un athéisme militant, un anticléricalisme viscéral et un laïcisme intransigeant demeurent. À l'occasion, ils

9 Le livre de Leszek KOLAKOWSKI, *Chrétiens sans Église* (dont la traduction française est parue en 1969), montre précisément l'impact dans la culture du mouvement de refus des affiliations confessionnelles au XVII^e siècle.

10 Voir l'article du cardinal RAVASI, ci-dessous, p. 15. Un aspect significatif de l'interpénétration entre culture et foi est le rapprochement entre philosophie et théologie étudié dans l'article d'Hugues DERYCKE, voir p. 37.

révèlent des instincts répressifs¹¹. Mais malgré son côté spectaculaire et donc médiatique, cette hostilité désormais bien enracinée dans un coin de la culture occidentale n'est pas majoritaire.

Ce qui l'est, c'est bien le « christianisme culturel », et il prend de court pour plusieurs raisons, outre le fait qu'il est sans précédent. D'abord, il se présente plutôt en ami, ou du moins en proche compréhensif et même secourable. Quand tel ou tel auteur trouve des ressources dans la foi de l'Église sans y appartenir, ses analyses et intuitions paraissent souvent non seulement justes mais encore réconfortantes, si ce n'est stimulantes¹². Ces éclairages de l'extérieur mettent en lumière des aspects du catholicisme orthodoxe que le manque de recul empêchait de percevoir. Reste que le décisif est le plus souvent escamoté : l'intérêt pour l'Évangile est vain s'il évite la Résurrection (voir *1 Corinthiens* 15, 14 et 17) – et la Croix par laquelle elle passe. Cela revient à connaître le chemin, y entrer et renoncer à le suivre jusqu'au bout. C'est le drame du « jeune homme riche » (*Luc* 18, 18-30).

D'où une deuxième difficulté : le « chrétien culturel », qui a examiné les données de la foi et fait ses choix, estime savoir d'avance tout ce que peut lui raconter le croyant convaincu. Celui-ci ne peut donc pas recourir aux arguments de l'apologétique classique qui vise à remettre en cause une position établie (religieuse ou philosophique) en lui présentant des éléments qu'elle ignorait ou refusait de prendre en considération. Le « christianisme incomplet » ne peut pas non plus être traité comme une hérésie – c'est-à-dire une opinion (*haïresis* en grec) particulière sur certains articles de la foi, qui la dénature et est donc à réprouver. Il s'agit en effet de démarches foncièrement individuelles et donc très diversifiées, sans prétentions doctrinales, qui restent extérieures à l'Église, ne s'opposent frontalement pas à elle et n'entendent rien lui imposer.

Il convient dès lors de situer le « christianisme sans la foi » dans le cadre plus large du « christianisme culturel » qui se définit comme retentissement de la foi dans la culture et n'est donc pas abandonné aux incroyants et mal-croyants. La foi se manifeste par le témoignage sous de multiples formes par-delà l'annonce explicite de l'Évangile : le culte ouvert à tous et la pratique sacramentelle, les monuments et d'œuvres d'art non seulement du passé mais encore nouveaux, les expériences spirituelles partagées, la charité au quotidien, les réactions aux événements à la lumière du donné révélé, lequel est toujours lui-même à recevoir et repenser... Finalement, l'intérêt porté de l'extérieur n'est pas indépendant de ce qui est manifesté de l'intérieur. C'est pourquoi les croyants sont concernés. Ils ne sont certes pas

11 Comme on le voit ces temps-ci avec le projet de loi sur le « séparatisme ». Il est piquant de relever ici une inversion de la loi de 1905 où l'État se séparait des Églises et les contraignait à l'autonomie : maintenant, c'est la République qui reproche aux religions de se séparer d'elle.

12 Charles Péguy, Henri Bergson et Simone Weil sont des cas limites dans la première moitié du XX^e siècle : ils ont incontestablement nourri, chacun à sa manière, la foi des catholiques, mais ils ne sont jamais entrés formellement dans l'Église.

Éditorial ● les seuls à se faire entendre, mais ne peuvent ignorer les images de leur foi que leur renvoie le miroir culturel, si ce n'est pas par malveillance qu'elles sont partielles et déformées.

Et maintenant ?

Pour élargir la perspective, il convient de noter que le christianisme n'est pas la seule religion à être l'objet de réductions perçues comme des altérations. La « mondialisation » a donné de découvrir les spiritualités asiatiques, et elles aussi – spécialement le bouddhisme – ont été « culturalisées »¹³. L'islam semble encore y échapper. Un des enjeux des décennies qui viennent est de savoir si et comment il pourrait, conformément à sa vocation universaliste, s'ouvrir sans se renier aux cultures où il est et restera sans doute minoritaire. Le judaïsme a également été confronté, à partir de l'ère des « Lumières », à la « modernité » culturelle de l'Europe centrale et de l'Est où il s'était implanté un peu partout, dans des marginalités qui se sont avérées perméables¹⁴.

Cette expérience des « frères aînés » est instructive. D'abord et longtemps critiques de ce qu'on peut appeler le « judaïsme culturel », les écoles rabbiniques traditionnelles ont fini par en tirer parti. Pour faire très (et trop) court, cela a donné, dans le domaine public et profane, l'audience qu'a trouvée Emmanuel Levinas en tant que philosophe et, dans le monde juif, l'autorité reconnue au *Rav* Joseph B. Soloveitchik, maître de ce qui a été nommé l'« orthodoxie moderne »¹⁵. Le « christianisme sans la foi » est-il comparable, *mutatis mutandis*, aux « Lumières » juives de la *haskalah* qui ont permis au judaïsme de se régénérer quelques siècles plus tard ? Ce qui incite à ne pas désespérer du christianisme qui n'en est pas pleinement un est que, si le Christ a dit que qui n'est pas pour (l'Église, la foi et lui-même au bout du compte) est contre (*Luc* 11, 23 ; *Marc* 9, 40), il a dit aussi que qui n'est pas contre est pour (*Luc* 9, 50 ; *Matthieu* 13, 20).

Jean Duchesne, né en 1944, exécuteur littéraire du père Louis Bouyer et du cardinal Lustiger, est professeur honoraire de chaire supérieure (anglais). Marié, cinq enfants, treize petits-enfants. Co-fondateur de l'édition francophone de Communio. Dernières publications : Le catholicisme minoritaire ? Un oxymore à la mode, Paris, DDB, 2016 ; Chrétiens, la grâce d'être libres, Perpignan, Artège, 2019.

13 Voir l'article de Marion DAPSANCE, ci-dessous, p. 71.

14 Voir l'article de Dominique BOUREL, ci-dessous, p. 83.

15 Joseph B. Soloveitchik (1903-1993), descendant de rabbins lithuaniens, émigré aux États-Unis après une thèse sur le

philosophe juif et kantien Hermann Cohen (1842-1918), a promu, à travers son rayonnement à la Yeshiva University de New York, une « culturalisation » sans compromissions d'un judaïsme fermement orthodoxe.



La rencontre entre le christianisme et des typologies socio-culturelles variées a constamment marqué l'histoire de l'Occident. Une histoire difficile à reconstituer, en raison du nombre et de la complexité des étapes : d'une contamination réciproque, on est passé parfois au conflit, du dialogue au rejet, de l'opposition à la conversion et vice versa. Par rapport à d'autres formes de religion, la foi chrétienne ne tombe ni dans l'excès du retranchement dans la pure transcendance (on pense à l'islam) ni dans son antipode, une immanence panthéiste (comme cela arrive dans certains aspects de l'hindouisme). Selon la phrase johannique du Logos qui devient *sarx* (1, 14), dans la personne de Jésus Christ se trouvent la double nature, humaine et divine, l'éternel et le contingent, l'infini et le spatial. C'est cette donnée fondamentale qui motive et justifie l'« incarnation » constante de l'Église, son corps mystique et historique, dans l'histoire.

A. L'inculturation : son fondement théologique

Renvoyons d'abord, pour commencer, à une thèse centrale et structurelle de la Révélation biblique et en particulier évangélique : la Parole de Dieu n'est pas un aérolithe sacré tombé du ciel mais la rencontre entre le Verbe divin et la chair historique de l'humanité. La conception grecque n'admettait pas que le Logos éternel et transcendant puisse se confondre avec la temporalité et la matérialité de l'histoire. Nous avons au contraire dans la Bible une confrontation dynamique entre la Révélation et les diverses civilisations, du nomadisme au syro-phénicien, de la mésopotamienne à l'égyptienne, de la hittite à la perse et à la gréco-hellénistique, au moins pour l'Ancien Testament, tandis que la révélation néotestamentaire s'est croisée avec le judaïsme de Palestine et de la Diaspora, avec la culture gréco-romaine et même avec des formes culturelles païennes.

En 1979, saint Jean-Paul II affirmait devant la Commission pontificale biblique qu'avant de se faire chair en Jésus Christ, « la Parole divine s'était faite auparavant langage humain, assumant les façons de s'exprimer des diverses cultures qui, d'Abraham au Voyant de l'Apocalypse, ont offert au mystère adorable de l'amour salvifique de Dieu la possibilité de se rendre accessible et compréhensible pour les générations successives, malgré la diversité multiple de leurs situations historiques¹ ». La même expérience d'osmose féconde entre christianisme et culture – qui permet l'inculturation du message chrétien dans des civilisations lointaines (on pense à

1 Discours du 26 avril 1979 (sur vatican.va).

Matteo Ricci dans le monde chinois) – est une donnée constante de la tradition depuis les Pères de l'Église, aussi bien dans leur dialogue avec la culture classique qu'avec la catégorie de la *synkatabasis/condensensio* pour décrire la Révélation et l'Incarnation, jusqu'au décret *Ad gentes* (n. 22) de Vatican II qui avait choisi les termes latins d'*adaptatio* et d'*accommodatio*. Le mot « inculturation » est ensuite devenu populaire, et même une sorte de stéréotype : il est apparu pour la première fois dans un document officiel à l'occasion du *Message au peuple de Dieu* (n. 5) du Synode des Évêques en 1997.

Pour témoigner de cette rencontre culturelle et spirituelle et de ses résultats inattendus, il suffit de citer un passage de la *Première Apologie* de saint Justin (II^e siècle) :

Le Christ est le premier-né de Dieu, son Verbe, auquel tous les hommes participent [...]. Ceux qui ont vécu selon le Verbe sont chrétiens, eussent-ils passé pour athées, comme, chez les Grecs, Socrate, Héraclite et leurs semblables, et, chez les barbares², Abraham, Ananias, Azarias, Misaël, Élie et tant d'autres dont il serait trop long de citer ici les actions et les noms (46, 3).

Ce que disait Chesterton, dans *Orthodoxie*, est bien suggestif :

Thème

Toute l'iconographie chrétienne représente les saints avec les yeux ouverts sur le monde, tandis que l'iconographie bouddhiste représente tout être les yeux fermés.

Il s'agit, en fait, de deux typologies différentes : d'une part, une conception plus délicatement transcendante qui cherche, en fermant les yeux, à aller au-delà du monde visible. Et d'autre part, au contraire, c'est la vision chrétienne, profondément enracinée dans les diverses sociétés et dans la multiplicité des cultures, au point de constituer une présence de dialogue, souvent indissociable.

Nous pouvons alors, avec quelque liberté, transposer ainsi le mot de saint Jean : « Le Verbe s'est fait culture », au sens anthropologique général qu'assume désormais cette catégorie. Et Jésus lui-même, parce que vrai homme autant que vrai Dieu, est le Logos devenu juif (*Jean* 4, 22 et 19, 21), incarné dans des coordonnées historiques et géographiques ponctuelles (un Galiléen du I^{er} siècle sous l'occupation romaine), lié au statut social de « laïc » (de la tribu de Judas et non pas de celle de Lévi : *Hébreux* 7, 14 ; 8, 4), d'abord un artisan de profession (*Marc* 6, 3) avant de devenir un prédicateur itinérant. Il est mentalement structuré selon les caractéristiques culturelles sémitiques, comme l'atteste son langage qui préfère les *logia* en parataxe, avec des parallèles, la symbolique des paraboles, la corporéité, à la différence d'un monde grec qui privilégiait la subordination syllogistique, l'abstraction spéculative, l'intériorité.

Le cœur même de son message, le « Royaume de Dieu » (*Marc 1, 15*), repose sur un thème typique de l'Ancien Testament, qui relevait des conditions socio-politiques du Proche-Orient, configuré comme le projet divin de salut, dynamique à l'intérieur du temps (l'histoire) et de l'espace (la création). L'existence historique même de Jésus s'est croisée avec les événements d'une société où il s'est situé soit en syntonie (comme l'atteste la « Troisième recherche » et le critère historiographique de la *continuité*) soit comme détonateur explosif, avec une originalité non seulement théologique mais aussi culturelle (ce que confirme le critère historiographique de la « rupture » et de l'« embarras »). *Un Juif marginal*, certes, pour utiliser l'expression bien connue de John P. Meier³, mais aussi une présence inédite et dérangement, comme en témoigne sa double condamnation finale.

D'autre part, il avait lui-même voulu que son message soit inculturé, à partir de sa destination initiale vers Israël : « Je n'ai été envoyé qu'aux brebis perdues de la maison d'Israël » (*Matthieu 15, 24*) ; « Allez vers les brebis perdues de la maison d'Israël » (*Matthieu 10, 6*). Mais il élargira ensuite, avec son Église, l'annonce pascale à tout l'*oikoumène* : « Allez et faites mes disciples de tous les peuples de la terre » (*Matthieu 28, 19*). C'est ce que saint Paul fera, de manière exemplaire, en incarnant dans la culture gréco-romaine le message chrétien, par une opération complexe et très sophistiquée d'inculturation, avec toutes les difficultés de réaction que comportait une telle entreprise (*Actes 17, 16-34*). Prenaient alors toute leur actualité dans l'histoire et la culture trois métaphores fulgurantes utilisées par Jésus, qui sont comme de vrais résumés codés de l'inculturation de l'annonce évangélique : le sel dans la nourriture (*Matthieu 5, 13*), le levain dans la pâte (*Matthieu 13, 33*), le grain dans la terre (*Jean 12, 24*).

Cardinal
Gianfranco
Ravasi

B. La rencontre dans le « Parvis des Gentils »

Le contact entre foi et raison, entre communauté croyante et société est donc structurel et les réactions de l'autre interlocuteur ont été bien diverses. Nous nous en tiendrons ici à l'horizon contemporain, de façon nécessairement simple, plus sous forme d'exemples que par une analyse ample et détaillée. Nos réflexions proviennent surtout d'expériences limitées, liées à des modèles spécifiques comme le Parvis des Gentils qui est un département, mais aussi une réalité autonome, dans le Conseil pontifical de la culture.

Cette réalité, on le sait, a pour origine une suggestion du pape Benoît XVI lors de son discours à la Curie romaine pour Noël 2009 :

³ John P. MEIER, *Un certain juif. Jésus. Les données de l'histoire*, tr. fr. Paris, Le Cerf, 2004-2018, 5 vol. (Titre original : A

Marginal Jew: Rethinking the Historical Jesus) (NdT).

Je pense que l'Église devrait aujourd'hui aussi ouvrir une sorte de « parvis des Gentils » où les hommes puissent d'une certaine manière s'accrocher à Dieu, sans le connaître et avant d'avoir trouvé l'accès à son mystère au service duquel se trouve la vie interne de l'Église. Au dialogue avec les religions doit aujourd'hui surtout s'ajouter le dialogue avec ceux pour qui la religion est une chose étrangère, pour qui Dieu est inconnu et qui, cependant, ne voudraient pas rester simplement sans Dieu, mais l'approcher au moins comme Inconnu.

L'enceinte du Temple hérodien à Jérusalem – qui est la matrice symbolique – comprenait un espace accessible aux gentils, aux païens. Mais il était nettement séparé par un mur du parvis des Juifs, donc la rencontre était toujours à distance. C'est ce à quoi l'apôtre Paul voulut mettre fin avec l'entrée du Christ qui est venu « abattre le mur de séparation qui divisait » Juifs et Gentils, « pour créer en lui un seul homme nouveau, en établissant la paix et les réconcilier avec Dieu tous les deux en un seul corps » (*Éphésiens 2*, 14-16). La reconnaissance primordiale est celle de la dignité des deux « magistères », celui de la foi et celui des diverses conceptions anthropologico-éthiques.

Thème

Il faut souligner d'emblée que, s'il est nécessaire de dépasser le prosélytisme comme l'exclusivisme, il est néanmoins important de comprendre que la confrontation ne doit pas se réduire à un simple exercice académique, fût-il de qualité. On ne devrait pas sortir indemne d'un dialogue sérieux et fondé, ce qui se produirait en adoptant une attitude strictement phénoménologique ou apologétique, de la part du croyant ou de celle du « laïque ». Les thèmes abordés devraient être en mesure de susciter des réactions qui ne soient pas juste théoriques, tout en se tenant à une recherche systématique et culturelle. Nous pensons, en particulier, aux questions anthropologiques fondamentales sur lesquelles la foi chrétienne a un message très riche et identifiable à offrir.

On pense, bien sûr, aux thèmes qui ne sont pas seulement spéculatifs, comme la vie et la mort, le bien et le mal, la vérité et l'erreur, la sexualité et l'amour, le mal et la douleur, la science et la technique, la communication à l'heure de l'infosphère, le sens du monde et de l'histoire, l'art, le symbole. Mais il faut aussi pénétrer dans l'horizon ultérieur, comme celui de la transcendance et de l'immanence, du sacré, de la morale, de la bioéthique, de l'eschatologie, de la présence de Dieu, affirmée ou niée, de la foi elle-même, de la révélation divine et ainsi de suite. Nous rappelons, bien sûr, que le premier pas important est celui de la rencontre culturelle dans laquelle les deux modèles proposés s'explicitent et s'affrontent avec leurs caractéristiques et leurs arguments. Cette étape initiale est nécessaire et il n'est pas si évident qu'elle puisse se développer dans notre époque plutôt divisée.

C. Sacralisme magique et indifférence religieuse

Il existe encore, de fait, une sorte de condescendance intellectuelle à l'égard de la foi, comme une zone d'intégralisme religieux. C'est pourquoi approfondir les notions de croyance et de savoir, l'articulation de la laïcité authentique par rapport à la sécularisation et au sacralisme et les questions évoquées ci-dessus en identifiant les structures, les nœuds, les conséquences, est un préalable nécessaire qui n'est pas évident. Mais en poursuivant la comparaison, on découvre – surtout à notre époque – deux phénomènes dominants qui mettent en crise non seulement la religion mais, par certains aspects, aussi l'incroyance consciente et cohérente.

D'une part, nous parlons de l'indifférence, une laïcité neutre bien définie dans des pages fameuses de l'essai de Charles Taylor *A Secular Age* (2007)⁴. Il faut, d'autre part, enregistrer un phénomène opposé, une tendance spiritualiste qui semble infirmer la vulgate reçue il y a quelques décennies sur la mort de Dieu (surtout en théologie), et d'un Dieu tué par les hommes, comme l'affirmait Nietzsche dans *Le Gai Savoir*, ou enseveli dans l'oubli d'un homme scientifiquement évolué. Commençons donc par considérer cette tendance manifestée par des phénomènes religieux qui excitent le goût spirituel de beaucoup, en leur offrant une foi à la carte, avec laquelle chacun peut composer un menu personnel de vie intérieure.

C'est par exemple le Dieu fluide et inconsistant du *New Age*, semblable à une Méduse, enveloppé dans des mélodies un peu simplistes, installé sur des autels au *design* raffiné dans des temples qui ressemblent à des fitness clubs pour l'âme, avec comme « eucharistie » une sorte de diète purificatrice, mélangeant message et massage, yoghourt et yoga. Ou, au contraire, il y a un dieu orageux et menaçant, prêt à faire exploser ce monde et son histoire, qui s'avance sous la bannière du Dragon rouge satanique, comme l'enseignent les groupes millénaristes et fondamentalistes. Ou encore le dieu aux théophanies multipliées, amateur de visions, d'apparitions, de miracles, de coups de théâtre, comme le voudrait un certain piétisme diffus.

De larges secteurs de la société contemporaine n'hésitent pas à abandonner le message, jugé trop « pesant », des religions traditionnelles pour recourir à ces formes de sacralité magique ou à un Dieu conçu comme le « bouche-trou » de notre impuissance, comme le soupçonnait Dietrich Bonhoeffer. On pourrait poursuivre longtemps le catalogue de ces phénomènes religieux, comme une espèce de kaléidoscope : un rien suffit pour en changer les images, mais les règles fondamentales restent identiques.

Mais comme nous l'avons dit, on constate aussi un autre phénomène, opposé, qui est l'indifférence superficielle. Kierkegaard notait dans son *Journal* :

4 Tr. fr. *L'âge séculier*, Paris, Seuil-Boréal, 2011.

Le bateau est aux mains du cuisinier de bord, et ce que transmet le porte-voix du commandant n'est plus la route du navire, mais le menu de demain.

Les mains levées en signe d'adoration devant le Moloch de la communication de masse, l'homme contemporain sait tout sur la nourriture et l'habillement, sur les modes et les biens de consommation, mais il n'est plus capable de se poser les questions authentiquement « humaines », spirituelles et culturelles qui tourmentent la conscience, il ne sait plus (ou n'a plus aucun intérêt à) découvrir le sens de la vie, les racines de l'être, la route du bien et celle du mal, le but de l'existence. Il connaît le prix de chaque chose mais ignore la valeur vraie de la réalité.

D. Vérités « dernières » et « avant-dernières »

Devant ces deux options, la sacralité spiritualiste et l'indifférence sécularisée, comment doit se comporter le croyant authentique ? Le choix ne doit pas être seulement culturel (ce qui, répétons-le, demeure indispensable) mais aussi de témoignage. Mais ce n'est possible que si le christianisme et, à leur place, les différentes dénominations religieuses, demeurent eux-mêmes dans l'authenticité de leur cœur, en cherchant et proclamant les vérités « dernières » de Dieu et de sa Parole, de la vie, de la mort et de l'au-delà, du bien et du mal, de la justice et de la vérité, en conduisant vers l'Autre par excellence, le transcendant, en évitant les raccourcis de la foi « lyophilisée », commerciale ou tout simplement ésotérique dont nous avons parlé. Ces vérités « dernières » doivent cependant être coordonnées avec les vérités « avant-dernières » de l'engagement concret, conduisant l'homme vers l'autre, vers le frère.

C'est encore Kierkegaard qui, dans *La Maladie mortelle*, rappelait surtout à l'Occident chrétien :

Ne savez-vous pas qu'être chrétien est l'inquiétude la plus haute de l'esprit ? C'est l'impatience de l'éternité, une crainte et un tremblement continu, aggravé par le monde pervers où il se trouve, qui crucifie l'amour !

C'est la tension augustinienne, c'est la véritable recherche du mystère de Dieu, de la transcendance. Et ainsi, si l'indifférence, le braillement vide et vain sont le contraire de la religion authentique, il se vérifie pour le croyant ce qu'écrivait Julien Green dans son *Journal* : « Tant qu'ils sont inquiets, ils peuvent rester tranquilles ».

Cela dit, il faut exorciser le risque opposé : cette spiritualité, si fréquente aujourd'hui, qui fait décoller de l'histoire vers des cieux mythiques et mystiques, une religiosité qui, par un spiritualisme vague ou par fondamentalisme, ignore la complexité du réel et des relations et dissout dans l'impératif de l'oracle sacré la dignité de la liberté personnelle. Sans doute,

Thème

les Églises et les fois religieuses ne peuvent pas se réduire à des agences caritatives et ramener leurs exigences morales à une mission d'assistance sociale. Mais elles ne peuvent pas non plus planter leur Croix, leur Étoile de David, leur Croissant ou leurs mantras et autres enseignes du sacré sur les places des villes pour convoiter une théocratie, au mépris de l'unique *logion* politique de Jésus : « Rendez à César ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu » (*Matthieu 22, 21*). Le prophète Élie qui rêvait d'un Dieu du tonnerre, de la tempête et du tremblement de terre, dut découvrir, au contraire, que le vrai Dieu est *qol demamah daqqah*, « le murmure d'une brise légère » (*1 Rois 19, 12*).

Ce n'est pas pour autant un Dieu abstrait ou intimiste. En ce sens, le christianisme est original avec la doctrine de l'Incarnation, comme nous l'avons indiqué plus haut. Une incarnation profonde et « scandaleuse » conduit jusqu'à la souffrance et la mort. « Dieu se fait impuissant et faible dans le monde », écrivait Bonhoeffer dans *Résistance et soumission*, « et il reste ainsi à nos côtés pour nous aider. Dieu ne nous aide pas par son omnipotence, mais par son impuissance ! ». Simone Weil voyait dans la croix du Christ la seule réponse au mystère menaçant de la douleur. Et c'est bien à cause de cette « historicité » de Dieu que l'homme et la divinité doivent se rencontrer non pas dans les cieux dorés mais dans les rues poussiéreuses des œuvres et des jours. L'annonce de l'Évangile doit être pour cela comme une écharde dans le flanc de la société et de la culture contemporaine.

Cardinal
Gianfranco
Ravasi

En bref, la foi chrétienne doit dire Dieu sans taire l'homme, doit chanter le grégorien, mais s'engager aussi pour la justice et la paix, doit proclamer le Règne de Dieu en l'enterrant comme le grain dans la terre pierreuse et encombrée d'ordures de l'histoire. Pour emprunter une image à Wittgenstein, le christianisme aborde sur la côte de cette île qu'est l'homme, en scrute les limites finies, les longe et jette l'ancre, mais en même temps il montre que là, sur cette côte, battent les vagues de l'Océan, c'est-à-dire de l'éternel et de l'infini.

E. Le chemin du témoignage : *Evangelii Gaudium*

Pour illustrer ce chemin du témoignage de la foi chrétienne, nous voudrions proposer trois exemples concrets.

I – Le premier est l'exhortation apostolique *Evangelii Gaudium* qui constitue à la fois chronologiquement (24 novembre 2013) et logiquement le programme théologico-pastoral du pape François. Ce document contient une ample description socio-culturelle du monde où nous vivons, qui est présenté dans un cadre très détaillé, comme sont relevés les défis actuels, à partir du sécularisme et d'indifférence que nous avons présentés plus haut.

Le pape s'engage pourtant aussi à suivre le chemin du témoignage, pour que l'Évangile ne soit pas seulement une référence culturelle, le « grand code » de la culture occidentale, comme on dit, mais développe aussi ses capacités de salut ou, au moins, d'attraction spirituelle. *Evangelii gaudium* suit la ligne que nous avons nous-même suivie jusqu'à présent : ne jamais dissocier culture et témoignage. Le document fourmille de suggestions presque à chaque page – et il convient d'y joindre l'ouverture de l'encyclique suivante *Laudato si'*, sur la réalité du monde physique, cet extraordinaire héritage remis en nos mains par le Créateur, fondement nécessaire de toute expérience humaine.

Si nous voulons tirer de l'exhortation quelques propositions concrètes de témoignage de l'Église dans le monde, nous pouvons proposer une trilogie de parcours culturels parmi toutes les propositions du texte pontifical.

1 – Le premier est le chemin de l'inculturation qui repose sur la conviction, réaffirmée dans tout le texte, de la richesse féconde de l'Évangile et de la présence de « semences du Verbe » répandues par l'Esprit saint sur toutes les créatures humaines et toutes les cultures (n. 68). C'est dans cette perspective que le pape – conscient que « ce n'est pas faire justice à la logique de l'Incarnation que de penser à un christianisme monoculturel et monocorde » (n. 117) et que « le christianisme n'a pas un modèle culturel unique » (n. 116) – s'associe à la déclaration des évêques d'Océanie pour inviter l'Église à « faire comprendre et présenter la vérité du Christ en s'inspirant des traditions et des cultures de la région » et à inviter « tous les missionnaires à travailler en harmonie avec les chrétiens autochtones pour faire en sorte que la foi et la vie de l'Église soient exprimées selon des formes légitimes appropriées à chaque culture ».

Ainsi, « ce à quoi on doit tendre, en définitive, c'est que la prédication de l'Évangile, exprimée par des catégories propres à la culture où il est annoncé, provoque une nouvelle synthèse avec cette culture » (n. 129). À ce stade, « quand un peuple a inculturé l'Évangile, dans son processus de transmission culturelle, il transmet aussi la foi de manières toujours nouvelles ; d'où l'importance de l'évangélisation comprise comme inculturation » (n. 122). C'est par ce chemin « inculturant » de l'Évangile que l'on pourrait pénétrer dans l'horizon ascétique de la sécularisation avec une proposition forte. En bref, le pape François ne cesse d'insister sur la nécessité du « besoin impérieux d'évangéliser les cultures pour inculturer l'Évangile. Dans les pays de tradition catholique, il s'agira d'accompagner, de prendre soin et de renforcer la richesse qui existe déjà et, dans les pays d'autres traditions religieuses ou profondément sécularisés, il s'agira de favoriser de nouveaux processus d'évangélisation de la culture, bien qu'ils supposent des projets à très long terme » (n. 69).

2 – La stricte conséquence est le deuxième parcours, celui du dialogue, qui traverse constamment l'exhortation, mais aussi le magistère du pape

François, comme le cœur du christianisme qui n'est pas une religion du pouvoir mais de la rencontre, de la charité et de la réciprocité. Le principe en est formalisé par saint Paul quand il affirme : « Évaluez chaque chose et retenez ce qui est bon/beau (*kalon*) » (1 *Thessaloniens* 5, 21). Comme le dit l'étymologie grecque du mot, le dialogue suppose le lien (*dia-*) entre deux *logoi*, c'est-à-dire des visions différentes de la réalité, mais sans irénismes ni concordismes faciles car la préposition *dia-* signifie aussi la descente en profondeur dans le discours. Le dialogue s'oppose donc au duel et se présente comme un duo où les voix même opposées, comme une basse et un soprano, coexistent, s'interpellent, ne perdent pas leur identité mais créent une harmonie.

Alors « c'est le moment de savoir comment, dans une culture qui privilégie le dialogue comme forme de rencontre, projeter la recherche de consensus et d'accords, mais sans la séparer de la préoccupation d'une société juste, capable de mémoire, et sans exclusions » (n. 239).

C'est ainsi que se crée une communauté nouvelle dans la charité où tous sont impliqués dans une rencontre ouverte, afin que le dialogue devienne aussi l'âme de la politique, de la pastorale, de la société. Naturellement, le pape n'exclut pas les formes de dialogue plus spécifiques, comme celui de la théologie avec les autres disciplines et expériences (n. 133). En particulier, il mentionne le « Parvis des Gentils » comme un des « nouveaux Aréopages » (n. 257), qui doit se développer avec des typologies différentes, soit générales, liées à des métropoles et de vastes groupes sociaux, soit sectorielles, pour des catégories précises (enfants, jeunes, travailleurs, détenus, magistrats, économistes, enseignants, sportifs, artistes, scientifiques, philosophes, cadres, etc.).

3 – Enfin une troisième trajectoire, classique, mais désormais rajeunie et toujours attrayante, est la *via pulchritudinis*. Tout un paragraphe d'*Evangelii Gaudium*, le 167, rappelle combien ce choix est précieux pour la tradition de l'Église et pour le pontife lui-même qui s'appuie sur les paroles d'Augustin : « Nous n'aimons que ce qui est beau » (*De musica* VI, 13, 38). Il ne s'agit pas de promouvoir un relativisme esthétique, une théologie purement esthétique à la Herder ou à la Chateaubriand, qui n'est pas insignifiante car elle vise à constituer un christianisme esthétisant capable de susciter l'imagination, de toucher le sentiment, de créer des œuvres d'art, un aspect important comme l'atteste toute la tradition occidentale.

Il s'agit au contraire, comme l'affirme Hans Urs von Balthasar dans *La gloire et la croix*, d'une esthétique théologique qui, à côté des universaux du *verum* et du *bonum*, prend en considération aussi le *pulchrum*. C'est en fait la Révélation elle-même, son sujet fondateur, Dieu, qui est et illumine la beauté théophanique, c'est-à-dire la manifestation glorieuse de la réalité divine transcendante, ouverte au regard et à l'engagement des hommes,

Cardinal
Gianfranco
Ravasi

à la *Wahrnehmung*, à la « perception de la vérité », à la *Schau*, la « vision », qui contemple la *Gestalt*, la « figure » suprême d'une telle beauté dans la figure humano-divine du Christ, révélation parfaite de la « gloire » divine transcendante. C'est ce « sentier » que le pape invite à suivre, malgré les laideurs et les horreurs de la culture contemporaine et les épreuves de la vie. Concrètement, le pape appelle l'Église à « l'utilisation des arts dans son œuvre d'évangélisation, en continuité avec la richesse du passé, mais aussi dans l'étendue de ses multiples expressions actuelles, dans le but de transmettre la foi dans un nouveau "langage parabolique"⁵ » (n. 167).

Il n'est pas sans intérêt de relever que les *Statuti d'arte* des artistes siennois du XIV^e siècle commençaient par cette déclaration : « Nous sommes ceux qui manifestent aux hommes qui ne savent pas lire les miracles opérés par la foi ». Déjà Jean Damascène avait suggéré : « Si un païen vient et te dit : montre-moi ta foi !, conduis-le dans une église, montre-lui la décoration dont elle est ornée et explique-lui la série des sacrées icônes » (PG 95, 325). Le pape François poursuit :

Il faut avoir le courage de trouver les nouveaux signes, les nouveaux symboles, une nouvelle chair pour la transmission de la Parole, diverses formes de beauté qui se manifestent dans les milieux culturels variés, y compris ces modalités non conventionnelles de beauté, qui peuvent être peu significatives pour les évangélisateurs, mais qui sont devenues particulièrement attirantes pour les autres (n. 167).

Thème

II – Un deuxième exemple du témoignage chrétien pourrait être sa présence, complexe, délicate, mais absolument nécessaire, dans la science et la technique qui constituent un horizon dominant de la culture contemporaine. Nous nous contentons de renvoyer à trois chapitres de première importance au niveau éthique et anthropologique, où la vision chrétienne ne doit pas craindre d'exercer sa fonction positive et critique.

1 – Nous pensons d'abord à la génétique et à l'éventuelle manipulation de l'ADN : il faut reconnaître l'importance des interventions qui guérissent de si nombreuses pathologies, mais il faut également proposer contre toute tentation d'*hybris* la vision noble et élevée de la personne selon les catégories bibliques. Un document de la Commission biblique est à cet égard très significatif : *Qu'est-ce que l'homme (Ps 8, 5) ? Un itinéraire d'anthropologie biblique* (30 septembre 2019).

2 – Les neurosciences sont un autre domaine. Selon la tradition platonicienne et chrétienne, esprit/âme et cerveau appartiennent à des plans divers, un plan métaphysique et un plan biochimique. La conception aristotélico-chrétienne, tout en reconnaissant l'autonomie substantielle de l'esprit par rapport à la matière cérébrale, admet que celle-ci soit une

5 Expression de BENOÎT XVI, *Discours à l'occasion de la projection du documentaire « Art et foi – via pulchritudinis »* (25 octobre 2012), *L'Osservatore Romano* (27 octobre 2012), p. 7 (NdT).

condition instrumentale pour exercer les activités mentales et spirituelles. Un modèle de nature plus « physicaliste », répandu dans l'horizon contemporain, n'hésite pas en revanche, parfois à partir de la théorie de l'évolution, à réduire l'esprit et l'âme à une simple donnée neuronale.

L'enjeu est ici l'identité humaine qui possède certainement dans la relation esprit-cerveau (de quelque manière que l'on comprenne la connexion) une liaison fondamentale qui, si on agit structurellement sur cette réalité, revient à redéfinir l'être humain. La séquence des problèmes philosophiques, théologiques et éthiques sur lesquels la foi doit intervenir avec sa vision propre s'allonge : comment situer dans une telle approche la volonté, la conscience, la liberté, la responsabilité, la décision, l'interprétation des informations acquises et surtout l'origine de la pensée, de l'interprétation symbolique, de l'art et, en ultime analyse, du « moi » ?

3 – Enfin, cette perspective nous conduit, sans solution de continuité, au dernier stade, celui des « machines pensantes », c'est-à-dire de l'intelligence artificielle. La « troisième génération de la machine » et la robotique ont produit à l'heure actuelle des machines toujours plus autonomes. Les retombées positives sont indéniables, dans les domaines de la médecine, de la production, des fonctions de gestion et d'administration. Mais, dans ce dernier secteur surtout, surgissent des questions sur l'avenir du travail qui est conçu dans la vision classique et biblique comme une constituante de l'humanisation (le « cultiver et conserver » biblique, et le « donner un nom » à toutes les créatures).

Cardinal
Gianfranco
Ravasi

Les questions deviennent encore plus urgentes dans le domaine anthropologique, d'autant qu'aujourd'hui déjà certaines machines ont une capacité notable à « s'approprier » le langage, créant ainsi de l'information en mode autonome. Les domaines éthique et spirituel sont encore plus pertinents. Quelles valeurs morales peuvent bien être programmées dans les algorithmes qui portent la machine pensante à prendre des décisions devant des scénarios qui se présentent à elle et devant lesquels elle peut être appelée à opérer un choix capable de concerner la vie de créatures humaines ? Les questions portent en particulier sur ce qu'on appelle l'« intelligence artificielle forte » (*Artificial General Intelligence*, ou *Strong AI*) dont les systèmes sont programmés pour une autonomie de la machine allant jusqu'à améliorer et recréer de sa propre initiative la gamme de ses performances, de manière à atteindre une certaine « conscience de soi ».

F. Le kérygme chrétien en temps de pandémie

Nous pouvons conclure ce panorama – incomplet, au sens où nous aurions pu encore présenter le monde de la communication et des réseaux sociaux comme un autre domaine où le christianisme peut exercer sa force de témoignage et son attraction – avec un troisième exemple qui est par certains côtés un corollaire du précédent. Il est lié à une expérience

contingente qui a frappé toute la planète : la pandémie de la Covid-19 qui a atteint beaucoup de fondamentaux de nos sociétés. Certes, il n'y a plus aujourd'hui de grands intellectuels capables d'extraire de la réalité vécue une interprétation symbolique, comme Camus dans *La peste* (1947), à la lumière de la théodicée, dans la ligne des *Frères Karamazov* de Dostoïevski.

Au niveau chrétien, cependant, une présence forte s'est manifestée, avec une puissance d'évangélisation authentique à l'ère de la communication informatique. C'est l'image, en Mondovision, du pape François dans une place Saint-Pierre déserte, sous la pluie battante avec l'emblème du Crucifix et la méditation des paroles de l'Évangile sur la tempête apaisée ; cette scène du 27 mars 2020 contient une synthèse admirable et unique d'une approche spirituelle de la pandémie. Le pape, à plusieurs reprises, a resitué l'événement, pour croyants et non croyants, au cœur même du christianisme. Car le Dieu des chrétiens est différent de ceux des païens, des divinités du Panthéon classique, reléguées dans leur monde doré de l'Olympe et insensibles aux souffrances humaines. C'est, au contraire un Dieu qui a choisi dans l'Incarnation d'assumer notre propre identité faite de joie, mais surtout de limites, de douleur et de mort.

Thème

Le Christ aussi a eu peur de la mort qui s'est présentée à lui comme à nous, malgré la demande préalable : « Père, s'il est possible, que cette coupe s'éloigne de moi ». Il a lui aussi connu l'éloignement des amis, des disciples, il fut, lui aussi comme tant de malades isolés, abandonné de tous. Il a lui aussi été meurtri dans sa chair, connaissant la pire des solitudes, le silence du Père (« Mon Dieu, mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ? »). Et à la fin, lui aussi, crucifié, est mort comme tant de malades du Coronavirus, par l'asphyxie, après avoir émis un dernier souffle. Dans ce moment-là, il ne s'est pas penché sur un malade pour le guérir, comme il l'avait fait tant de fois auparavant, c'était lui, désormais, qui était souffrant et mortel. Il ne libérait pas du mal mais il était, comme nous, soumis au mal physique et intérieur.

Et cependant lorsqu'il n'était plus qu'un cadavre porté ici ou là, comme tant de victimes du virus le furent dans ces derniers temps, il était toujours le Fils de Dieu. C'est pour cela que, tout en faisant dans sa chair l'expérience de notre humanité pauvre, fragile et mortelle, il a déposé dans notre humanité une semence d'éternité et d'espérance destinée à croître. C'est le sens de la Pâque, « cette autre face de la vie par rapport à celle qui est tournée vers nous », comme disait Rilke. Dans le témoignage du pape François et dans celui de beaucoup de chrétiens consacrés au service de la charité envers les pauvres, les malades, les exclus, apparaît toute la vigueur du message évangélique. Il faut reconnaître que l'expérience de l'épreuve, de la douleur, du mal – qui dans le christianisme devient en Jésus Christ une mystérieuse épiphanie, comme elle l'était déjà, dans une perspective différente, dans le *Livre de Job* – a été et est encore une occasion pour présenter le cœur de la vision chrétienne.

La grandeur de la science a été révélée mais aussi ses limites : la pandémie a réécrit l'échelle des valeurs qui n'a plus à son sommet l'argent ou le pouvoir ; le confinement qui a fait vivre ensemble jeunes et vieux, pères et fils, a reproposé les peines et les joies de relations qui n'étaient plus seulement virtuelles ; elle a simplifié le superflu et nous a reportés à l'essentiel ; elle nous a tous contraints à deviner dans les yeux de nos proches notre propre mort, elle nous a rendus frères et sœurs de Job, nous donnant le droit de protester contre Dieu, de lui adresser nos demandes et nos peines.

Mais elle a surtout révélé une valeur suprême qui est humaine et religieuse tout à la fois, qui se situe au cœur du kérygme essentiel et moral du christianisme. On connaît le roman de l'écrivain colombien Gabriel García Márquez, *L'amour au temps du choléra* (1985), un titre qui pourrait être adapté au coronavirus. Un titre qui s'est révélé adéquat pour tant de médecins, infirmières, personnels de service, chrétiens ou non, prêts à dépasser la loi d'« aimer son prochain comme soi-même » pour suivre la parole extrême de Jésus : « Il n'y a pas de plus grand amour que de donner sa vie pour ceux qu'on aime ».

Nous voudrions, à titre d'exemple et sans prétention, jeter sur l'actualité un regard au prisme d'une lecture christologique simple, susceptible de toucher croyants et non croyants. Un mot est apparu ces derniers temps, que des gens utilisent sans toujours bien le comprendre, le mot « résilience ». Il vient du latin *resilire*, « rebondir », utilisé pour désigner la capacité de certains matériaux, comme les métaux, pour absorber un coup sans se rompre et reprendre leur forme originelle. Transposé en psychologie, ce serait ce processus cognitif, émotif, comportemental qui retravaille la douleur, la perte, le deuil, le choc mental en les dépassant, pour reconstruire sa structure intérieure et développer des énergies intérieures insoupçonnées.

On peut donc espérer que la capacité humaine de résilience permettra une reprise totale de la vie personnelle et communautaire. Mais il faut associer à cette catégorie psycho-physique la mission que la foi met en œuvre dans la vertu théologale d'espérance et la connaissance du primat de la grâce et du salut que Dieu donne. À 365 reprises, dans la Bible, dans des termes différents, résonne cette exhortation divine : « n'ayez pas peur ! ». C'est quasiment le « bonjour » que Dieu répète chaque matin. Il le répète aussi dans les temps difficiles que nous vivons. Et pour qui n'a pas, ou a perdu, la foi, peut servir la confession de l'écrivain García Márquez cité plus haut : « Malheureusement, Dieu n'a pas de place dans ma vie. J'espère seulement avoir une place dans la sienne ».

(Traduit de l'italien par Jean-Robert Armogathe. Titre original : *La fede cristiana tra cultura e testimonianza*).

Cardinal
Gianfranco
Ravasi

Gianfranco Ravasi, né en 1942, exégète, membre de la Commission biblique pontificale, préfet de la Bibliothèque ambrosienne (Milan) de 1989 à 2007, créé cardinal par Benoît XVI en 2010, président des Conseils pontificaux pour la culture, l'archéologie sacrée et le patrimoine culturel de l'Église. De 1988 à 2001, il a dirigé le Nuovo dizionario di teologia biblica. Parmi ses nombreuses publications, retenons en français (Robert Michaud éd.), Les psaumes : adaptation de l'œuvre en trois volumes de Gianfranco Ravasi, Éditions Paulines, Montréal, 1993 ; L'Église, cité du Dieu vivant : splendeurs et misères des communautés du Nouveau Testament, Saint-Maurice, Ed. Saint-Augustin, 2004.

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'Association *Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).



L'Église catholique de rite latin ainsi que les Églises traditionnelles de la Réforme, des adventistes aux luthériens en passant par les anglicans, font le même constat : l'assiduité aux offices dominicaux décroît d'année en année et les vocations se font rares. Le christianisme a bien marqué nos sociétés d'une empreinte profonde, visible dans des monuments, des œuvres d'art, une riche littérature et même certaines manières de concevoir la solidarité¹. Mais la vaste demeure paraît s'être vidée de ses fidèles, tout comme la cathédrale Notre-Dame ravagée par l'incendie. Sombrant dans un christianisme qui ne serait plus que culturel, nous serions devenus « des héritiers sans testament », suivant le mot de René Char. Les signes et les symboles que nous ont livrés des siècles de vie chrétienne sont devenus muets pour la plupart de nos contemporains. À tel point qu'il a fallu par exemple introduire des cours de théologie à l'École du Louvre afin que les étudiants puissent comprendre le sens des œuvres religieuses qui emplissent nos musées.

Certains pointent du doigt le processus de sécularisation qui, poussé à l'extrême, aurait conduit les Églises sur le chemin de l'extinction. Les catholiques mis en minorité se seraient dissous dans le kaléidoscope du multiculturalisme ambiant où le christianisme ne serait qu'une composante culturelle parmi d'autres. Si bien qu'inversement, la tentation est grande parmi les croyants de se tourner vers un passé idéalisé et forcément meilleur. Et d'entrer en résistance en formant des îlots de « parfaits » séparés du reste de la société, adeptes d'un christianisme absolu et uniforme s'incarnant dans toutes les sphères de la vie personnelle et communautaire. Cette tentation nostalgique, qui mésinterprète la théologie du « petit reste » (*Isaïe* 1, 9 ; *Ézéchiel* 5, 3-4 ; *Michée* 4, 7 ; *Romains* 9, 27 ; etc.), rappelle le temps des cathares. Elle est d'autant plus vive qu'elle est partagée en islam par les salafistes et dans le judaïsme par les *haredim*.

Face à de telles réductions simplistes qui veulent nous faire croire à la manière d'Hésiode que l'âge d'or appartient au passé, il convient de revenir à la nature profonde de la culture, terme polysémique qui recèle plus d'une chausse-trappe. Toute religion naît, vit et se développe au sein d'une culture vivante. L'Église le confirme amplement : née dans un univers juif, elle s'est aussitôt épanouie dans la rencontre avec les cultures gréco-romaine, syriaque, perse, guèze et tamoule, dessinant autant de formes d'expression de la foi chrétienne sans cesse réactualisées. Aussi

1 Voir V. AUCANTE, *De la solidarité*, Paris, Parole et Silence, 2006, p. 151-163 ; Id., « De la solidarité en économie », Postface

in *L'économie peut-elle être solidaire ?*, Paris, Parole et Silence, 2006, p. 117-130.

considérer que le retour vers un passé idolâtré serait la planche de salut pour l'Église est une illusion trompeuse. Par exemple la messe en grec de saint Jean Chrysostome est bien plus authentique que la forme extraordinaire du rite romain qui est en latin, quoi qu'en disent les catholiques traditionalistes. Et dans cette course à l'antique, les syriaques pourraient revendiquer l'ancienneté extrême de l'anaphore de Jérusalem en vieil araméen qui date du temps des apôtres.

Un autre piège se cache dans le rejet d'un « christianisme culturel » supposé amoindri. Tous les chrétiens sont unis autour de la figure du Christ, vrai Dieu et vrai homme, venu sauver l'humanité des chaînes de la mort. Il n'est de christianisme sans cette foi qui s'exprime de multiples manières selon que l'on vit au Kerala, en Iran, en Norvège ou au Mexique. La réforme de Vatican II elle-même s'applique diversement selon les rites : les maronites sont devenus très proches des latins, tandis que les gréco-catholiques ukrainiens et roumains et les syro-malabars restent ancrés dans leurs traditions apostoliques. C'est le paradoxe de l'Église catholique : être mondialisée sans être du monde, être universelle en respectant les différences. Il ne peut donc y avoir de christianisme culturel sans chrétiens qui, au fond de leur cœur et dans leurs actes, rendent vivante et présente leur foi.

Thème 1. La culture de l'âme

L'adhésion au christianisme révèle une première dimension de la culture, liée à la liberté de chaque personne. C'est en ce sens qu'on dit d'une personne qu'elle est cultivée ou qu'elle demande le baptême. Cette acception remonte à Cicéron qui est un des premiers auteurs à employer le mot « culture » en un sens figuré, par analogie avec le travail de la terre :

Pareillement [aux champs], toutes les âmes que l'on cultive ne donnent pas de récolte. De plus, un champ, si fertile qu'il soit, ne peut être productif sans culture, et c'est la même chose pour l'âme sans enseignement... Or la culture de l'âme (*cultura animi*), c'est la philosophie : c'est elle qui extirpe radicalement les vices, met les âmes en état de recevoir les semences, leur confie et, pour ainsi dire, sème ce qui, une fois développé, jettera la plus abondante des récoltes.²

Il n'est pas vain de revenir tant à la métaphore agricole qu'à la référence philosophique : par la culture, qui implique l'effort, l'être humain élargit son horizon intérieur. Il s'agit bien d'un travail sur soi, par lequel chacun peut « recevoir les semences » de l'esprit et donc s'élever et grandir en humanité. La conversion au christianisme rejoint cet idéal philosophique, en lui ajoutant une dimension spirituelle et sans renier pour autant le travail intérieur. Tel était l'idéal des ermites syriens comme saint Maron dont il est dit « qu'en pratiquant l'art de la culture des âmes, il fit pousser

de nombreuses plantes de philosophie³ ». La conversion de saint Augustin, déployée tout au long des *Confessions*, s'inscrit dans cette perspective. Dans ce sens ramené à l'individu, la culture chrétienne renvoie à la vie chrétienne d'une personne, qui englobe à la foi l'oraison personnelle, l'engagement dans le monde et l'étude de la Bible, du christianisme, de son histoire. Cette culture résulte d'un effort, d'une conversion toujours renouvelée, d'un travail sur soi.

Dans cette première acception, la culture concerne l'individu et son humanité propre. Être cultivé touche toutes les sphères de la personne, son esprit, ses sens, son intériorité. L'éveil de l'intelligence, de la sensation, de la spiritualité, sera l'enjeu de la culture. Si celle-ci oublie la spiritualité et rejette la religion, elle est réduite aux dimensions matérielles, ludiques et rationnelles.

L'orientation individuelle de la culture comme effort d'humanisation est-elle unanimement partagée ? En plaçant bien haut l'exigence de la culture de l'âme, ne risque-t-on de la réserver à une poignée d'élus, un « petit reste » de privilégiés ? Revenons à Cicéron : il ne faisait pas référence à la *païdeïa* des Grecs, dont il n'ignorait rien. Celle-ci désignait l'apprentissage de la culture, réservée aux aristocrates des cités grecques, par laquelle les jeunes gens devenaient des citoyens. Aussi pouvait-elle être maîtrisée aussi bien par le *basileus* que par un citoyen ordinaire. La *païdeïa* visait l'*arété*, l'excellence, tant de l'esprit que du corps ; elle animait les héros homériques face à leur destin, les joutes poétiques ou les premiers jeux olympiques.

Vincent
Aucante

Au contraire, Cicéron fait référence à une culture accessible à tous et pas seulement à une caste aristocratique. Rejetant la distinction grecque entre hommes et barbares, il élargit même l'ambition de l'accès à la culture à toute l'humanité. Le christianisme s'est inscrit dans cet horizon universel à partir du concile de Jérusalem, en annonçant la Bonne Nouvelle à tous les hommes, libres ou esclaves, juifs ou païens (*Galates* 3, 11 ; *Actes* 15, 3-21). Le Christ est bien venu sauver tous les hommes sans exception.

L'idéal cicéronien d'une démocratisation de la culture a fini par triompher en Occident, et l'utopie d'un savoir universel partagé sur la toile en est l'héritière. Mais avec la mondialisation, de multiples sources d'influence ont acquis pignon sur rue. Dans un tel environnement, la transmission du christianisme devient problématique car la référence chrétienne n'est qu'une alternative parmi d'autres, comme au temps d'Augustin. L'autorité de l'Église reste circonscrite au cercle des croyants et peine à se faire entendre à l'échelle des nations. Même la puissance de séduction du message chrétien universel reste trop souvent inaudible pour nos contemporains. Dans le contexte sécularisé et mondialisé de nos sociétés occidentales, la voie chrétienne n'est plus une évidence : elle entre dans un

3 THÉODORET DE CYR, *Histoire religieuse*, c. XVI, PG, t. LXXXII, p. 1418-1426.

débat permanent. C'est dans cette perspective que Jean-Paul II en appelait à la conscience de chaque personne devant choisir entre culture de vie et culture de mort, entre le Bien et le Mal, entre le christianisme et l'indifférence athée.

Le contexte culturel et religieux est très différent sous d'autres cieux. Au Guatemala, en Italie, au Liban ou au Kerala, on est chrétien comme le reste de sa famille, comme les autres habitants de son quartier, de son village. Les disputes théologiques n'ont pas cours, l'Église est intimement présente dans la vie quotidienne de chacun et l'adhésion est spontanée dans ces sociétés qui baignent dans un christianisme culturel. À l'opposé, au Sri Lanka, dans l'Inde du Nord, en Erythrée, au Pakistan, en Turquie, où les minorités chrétiennes subissent de terribles persécutions, les cultures environnantes sont hostiles au christianisme. L'adhésion de la personne porte le sceau du martyr : être chrétien, c'est risquer quotidiennement sa vie. Vivre chrétiennement est là-bas un combat où le croyant, et *a fortiori* le converti, sont exposés aux violences les plus extrêmes.

2. Une culture chrétienne ?

La culture n'est pas seulement liée à un effort individuel, elle est aussi, au sens de Kant, l'ensemble des acquis d'une société humaine :

[La culture] réside au fond dans la valeur sociale de l'homme ; c'est alors que se développent peu à peu tous les talents, que se forme le goût et que [...] commence même à se fonder une façon de penser qui peut avec le temps transformer la grossière disposition naturelle au discernement moral en principes pratiques déterminés [...] ⁴.

La culture ne s'entend pas ici comme une dimension individuelle de la personne mais comme l'acquis d'une communauté, d'un peuple. La culture est alors ce qui est en partage, ce qui rassemble les membres d'une même communauté, ce qui est en commun. Tous les croyants d'une même Église, à commencer par les catholiques, partagent la même foi, vivent les mêmes célébrations, ont des valeurs communes, se reconnaissent les uns les autres membres de la même communauté.

Une culture familiale peut ainsi être imprégnée de christianisme, ce qui repose généralement sur la prière en commun, l'assiduité aux offices, l'éducation et la transmission des valeurs. Tous les membres de telles familles auront en partage la même référence religieuse, certains s'engageant plus que d'autres, mais partageant tous la même adhésion au Christ.

Dans une communauté de plus grande dimension, les liens communs ne renvoient plus à des histoires familiales partagées. Le rapport culturel entre

4 I. KANT, *Idée d'une histoire universelle au point de vue cosmopolitique*, in *Œuvres philosophiques*, Gallimard-Pléiade, t. II, p. 192.

des membres, qui souvent s'ignorent, est tissé d'une somme d'influences collectives allant de la langue aux usages domestiques. Ceci comprend aussi bien la manière de manger ou de saluer que le comportement en société ou les modèles de référence, et même la manière de penser, de présenter ses arguments. De telles communautés ne sont pas limitées aux ethnies, aux nations ou aux continents. Deux voyageurs chrétiens qui se rencontrent à l'étranger se découvrent immédiatement proches l'un de l'autre, sans partager nécessairement la même culture nationale, ni la même langue. Chacun peut en faire l'expérience : vivre une messe dite dans une langue inconnue vous rend aussitôt solidaire du reste de l'assistance.

Ces considérations générales permettent d'éclairer la place du christianisme dans la culture. Relevons tout d'abord avec Rémi Brague qu'il n'y a pas de culture purement chrétienne : le christianisme s'est déployé au sein de cultures préexistantes et les a ensemencées en les transformant, sans pour autant les effacer⁵. D'où des expressions culturelles très diverses entre, par exemple, le rite assyrien qui garde trace du judaïsme antique, le rite syro-malabar influencé par les traditions hindoues ou le rite guèze qui intègre des danses religieuses.

L'idéal d'une pureté collective et uniforme est une utopie dangereuse, source de communautarisme et de violence. Toute culture est le fruit d'une histoire, d'une sédimentation, d'une combinaison complexe d'apports hétérogènes qui finissent par former un ensemble commun où peuvent survivre des incohérences. Ainsi l'égalité réciproque entre l'homme et la femme, proclamée par saint Paul (*1 Corinthiens* 7, 3-5), a été ensevelie sous la misogynie du patriarcat romain. De même la libération des esclaves, appelée par saint Paul (*Galates* 3, 28), a eu peu d'effet immédiat, le pape Léon IX justifiant même ouvertement la pratique de l'esclavage. Et l'édit de saint Louis proclamé en 1315, qui affranchit tout esclave mettant le pied sur la terre française, est longtemps resté en sommeil dans le très chrétien Royaume de France. Il n'y a jamais eu d'âge d'or du christianisme : les chrétiens ont toujours été dans le monde sans être du monde. Si bien que chaque siècle peut revendiquer une moisson de saints reprenant chacun pour son époque l'œuvre d'évangélisation.

Le pape Benoît XVI a proposé une puissante réflexion sur le rapport entre christianisme et culture dans son *Discours au monde de la culture*, prononcé le 12 septembre 2008 à Paris. Il y rappelle que les monastères médiévaux ont été certes des lieux de conservations des trésors de la pensée antique, mais que les moines ne recherchaient ni une culture nouvelle, ni la préservation d'une culture du passé : « Ils étaient à la recherche de Dieu ». Et cette recherche de Dieu passe par « une culture de la parole, son exploration dans toutes ses dimensions ». L'accès à la Parole divine implique l'étude de la

5 R. BRAGUE, « La culture comme produit dérivé », in *Des vérités devenues folles*, Paris, Salvator, 2019, p. 111-126.

parole des traditions chrétiennes et profanes. Et Benoît XVI précise que « la Parole ne conduit pas uniquement sur la voie d'une mystique individuelle, mais elle nous introduit dans la communauté de tous ceux qui cheminent dans la foi ». L'articulation des deux dimensions de la culture, individuelle et communautaire, est au cœur du christianisme.

On ne devrait donc pas parler de culture chrétienne au singulier, mais d'une présence chrétienne au sein des cultures. Cette présence est plus ou moins vive, selon le contexte politique et le dynamisme des croyants, notamment leur aptitude à inspirer la culture de leurs contemporains. L'existence dans nos territoires d'un riche patrimoine témoignant de la foi apporte un véritable soutien voire un réconfort à ceux qui œuvrent en ce sens. Dans tout l'Occident, la littérature, l'architecture et les arts sont marqués par le christianisme. On comprend qu'inversement ceux qui rejettent la liberté de religion en général et le christianisme en particulier s'acharnent à en détruire les signes visibles qui rappellent trop aux consciences de nos contemporains égarés le choix quotidien qu'ils ont à faire entre une culture de vie (inspirée par le christianisme) et une culture de mort (qui le rejette). Pour certains, portés au laïcisme, le respect des différences imposerait leur disparition de l'espace public et médiatique qui devrait être indifférent et vidé de toute présence du religieux. Pour d'autres, portés au salafisme, la figuration religieuse serait proscrite, en particulier la croix des chrétiens, et les signes visibles du christianisme devraient être effacés. Et à l'extrême surgit le vandalisme des croix, des tabernacles, des cimetières, des statues de saints. Cet activisme anti-chrétien, qui peut devenir destructeur, montre malgré lui que le christianisme compte assez dans nos sociétés supposées déchristianisées pour faire l'objet de telles violences.

Thème

3. Sécularisation et mondialisation

La complémentarité des deux dimensions de la culture, individuelle et communautaire, soulignée par Benoît XVI, pose la question de la transmission de la Parole dans des sociétés mondialisées où coexistent des apports multiples et hétérogènes. Nos cultures occidentales sont écartelées entre la reconnaissance de la diversité et une histoire chrétienne dont elles sont les héritières. Le cardinal Angelo Scola parle à ce sujet du « métissage » des cultures dont les apports se trouvent de fait entremêlés sur les mêmes territoires. Politiquement, les démocraties libérales doivent relever une gageure : maintenir la cohésion entre tous les citoyens par-delà des différences incompatibles entre elles. Quelles normes, quelles valeurs invoquer lorsque des groupes de pression revendiquent la légalisation de l'euthanasie, de la gestation pour autrui ou encore de la polygamie ? La voix de l'Église et des chrétiens, quand elle ose se faire entendre, entre alors en opposition avec d'autres communautés qui revendiquent des valeurs différentes. Même le recours au bon sens ou au bien commun peut alors

devenir problématique lorsque les passions et les affects imposent leur joug à la raison.

Avec la sécularisation de nos sociétés occidentales, les Églises se sont éloignées du pouvoir et ont pu développer leur richesse spirituelle. Perdant leur autorité, elles se trouvent aussi confrontées à une double concurrence : d'une part, l'adhésion au christianisme est devenue libre et volontaire et n'est plus acquise comme composante d'un héritage commun, d'autre part les autres religions se posent en alternatives et mènent des entreprises prosélytes jusque dans les rangs des familles traditionnellement chrétiennes. Inversement, ce contexte offre aussi de manière inattendue de nombreuses opportunités pour annoncer l'Évangile à des personnes en recherche qui sont souvent loin de l'Église. Ainsi l'on observe un ample mouvement de conversions et de baptêmes, notamment parmi les musulmans.

Cette situation n'a rien de nouveau. L'apôtre saint Thomas l'a rencontrée lors de son périple missionnaire le long de la route de la soie⁶. Saint Paul a été confronté de même à cette diversité et son discours devant l'Aréopage d'Athènes est toujours d'actualité : Dieu est toujours inconnu pour la majorité de nos contemporains (*Actes 17, 23*). Et nous sommes appelés à annoncer le Christ, à temps et à contretemps, sans jamais nous lasser.

Revenons au discours de Benoît XVI qui nous livre un indice capital pour cette entreprise. Le pape insiste sur la nécessité de pratiquer une « culture de la Parole » et prend le chant monastique comme modèle. Le chant unit en effet la parole et la musique, l'esprit et le corps vivant. En lui s'unissent, sans disparaître, les différences autour d'une harmonie commune. Ainsi la vie chrétienne doit-elle devenir un modèle pour la chorale du monde et y rayonner de toute sa splendeur.

Le christianisme ne peut rester refermé sur lui-même, sa nature le porte à témoigner. L'Église s'est mondialisée depuis les origines, en s'acclimatant à la diversité culturelle afin d'annoncer la Bonne nouvelle. Déjà saint Paul revendiquait cette nécessité de se faire proche des différentes cultures : « Avec les juifs, j'ai été un juif... Avec les sans-loi, j'ai été un sans-loi » (*1 Corinthiens 9, 20-21*). Le chrétien est appelé à s'impliquer dans le monde pour y apporter les semences de la culture de vie. Face aux vents contraires, le témoignage chrétien individuel et communautaire permet d'éveiller « l'oreille du cœur » et de renouer le lien fragile entre l'intelligence et l'amour. La tension entre ce lien et la liberté individuelle peut être appri-voisée dès lors que la culture de l'âme rencontre l'audace de la vie chrétienne. C'est en donnant la priorité à l'annonce de la Bonne nouvelle que l'Église rayonnera dans la société, en professant un christianisme culturel, comme « la lumière brille dans les ténèbres » (*Jean 1, 5*).

6 Voir V. AUCANTE, *Thomas l'apôtre, l'athlète du Christ*, Le Plessis-Robinson, France-Empire, 2021.

Vincent Aucante, né en 1964. Ingénieur, docteur en philosophie. Ancien directeur du Centre Saint-Louis à Rome et conseiller culturel à l'Ambassade de France près le Saint-Siège. Ancien directeur culturel du Collège des Bernardins à Paris. Directeur d'un centre de formation au Ministère de la défense. Spécialiste de Descartes et d'Edith Stein. Collaborateur du magazine France-catholique. Membre de l'Observatoire Foi et Culture de la Conférence des évêques de France. Dernières publications : Barbares : le retour, DDB, 2016 ; Les chrétiens d'Orient en France, Salvator, 2018 ; Edith Stein, la grâce devant soi, Éditions du carmel, 2019 ; Thomas l'apôtre, l'athlète du Christ, France-Empire, 2021

La Revue est maintenant distribuée régulièrement et gratuitement sous forme numérique à 151 missionnaires et centres de formation à travers le monde : 53 en Afrique, 43 en Asie (dont 6 en Chine continentale et 29 au Vietnam) et 55 aux Amériques (Centre et Sud).

Vous pouvez aider cette diffusion missionnaire par un don à l'Association *Communio* (qui donne lieu à un reçu fiscal).

Sur le dialogue entre théologie et philosophie aux ^{xx}^e et ^{xxi}^e siècles

 Hugues
Derycke

Il n'est pas ici question de chercher à récupérer une foi non-confessante : ce que certains avaient nommé un « christianisme anonyme » – plus exactement, ignorant le Christ comme Dieu. Il s'agit plutôt de percevoir le « mouvement » que le christianisme introduit dans l'humanité. Le terme « mouvement » peut faire penser au « moment » dans la phénoménologie de Hegel, avec le risque de penser que le moment chrétien est un épisode de l'histoire humaine, certes déterminant mais déjà en train de s'effacer. Il reste pourtant dans le christianisme une forme de subversion qui lui est essentielle et qui dépasse la foi.

Pour discerner ce mouvement, il faut revisiter les passerelles entre théologie et philosophie. Une forme de sécularisation de l'université française a éloigné puis séparé les deux disciplines. Une pression laïque conduit à promouvoir un athéisme de fait ou d'ignorance dans l'espace public. Qu'est-ce qui conduit, depuis le champ de la théologie, à prendre pied dans celui de la philosophie, pour y entretenir un apport qui ne cherche pas d'abord la confession de foi mais simplement l'accueil de ce que le christianisme porte comme proposition plus large que lui-même dans l'ordre de la culture ? La réflexion ainsi engagée amène à circuler au ^{xx}^e et ^{xxi}^e siècles dans des espaces culturels français, allemand et anglo-saxon (avec en particulier la réception de la théologie européenne en Amérique du Nord). Autant dire d'emblée que ce qui est proposé ici n'est pas une étude exhaustive de la question mais une orientation impressionniste.

Deux théologiens majeurs, qui marquèrent la réflexion du concile Vatican II, Karl Rahner (1904-1984) et Joseph Ratzinger (né en 1927), traversèrent une crise profonde qui entraîna leur engagement en théologie. Rahner fut meurtri que sa thèse en philosophie sur l'auto-transcendance comme possible interprétation de Kant soit refusée. Et le futur Benoît XVI décrivit comme une blessure le refus de son interprétation de saint Thomas d'Aquin dans sa thèse en philosophie. Ces drames les ont poussés l'un et l'autre à explorer avec rigueur la théologie dans laquelle ils furent conduits à s'investir. La philosophie au ^{xx}^e siècle aurait-elle pris congé de la théologie comme un effet inéluctable de la sécularisation ?

On sait qu'il y a eu deux grands moments de convergence entre les deux disciplines. Le premier au ^{iv}^e siècle autour de saint Augustin d'Hippone, qui « embarque » Platon dans le christianisme comme prolongement naturel de la philosophie grecque. Le second quand saint Thomas d'Aquin, au ^{xiii}^e siècle, oblige la théologie à accueillir Aristote, enfin retrouvé pour lui-même ; cet accueil permet une démarche scientifique

qui n'est plus soumise à une immédiateté de Dieu. Cette autonomie de la raison scientifique rend possible l'« humanisme » de la Renaissance.

Karl Rahner centrera toute son œuvre sur la rencontre entre l'auto-communication de Dieu, Jésus-Christ et l'auto-transcendance de l'homme, lequel trouve en cet homme-Dieu la plénitude de l'accomplissement de la révélation de Dieu qui assume tout de l'humanité. Tel est ce mouvement de Dieu vers l'homme et de l'homme vers Dieu. Ce mouvement passe par le paradoxe de la Croix : le signe de la mort devient le signe de la résurrection.

Quand l'Incarnation devient pensable dans la modernité

Le mot « mouvement » correspond à ce que Marcel Gauchet (né en 1946) a explicité dans *Le Désenchantement du Monde* :

Une idée aussi bizarre et gratuite d'allure que l'union hypostatique devient une idée évidente et nécessaire lorsqu'on la replace dans son cadre matriciel. Elle correspond à un lieu géométrique parfaitement précis et à un rôle exactement défini. Il faut et il suffit pour l'obtenir de retourner terme à terme la figure plus habituelle, mais tout aussi strictement déterminée, du souverain médiateur. Concevez, comme l'humanité ordinaire de Jésus conjoint de le recevoir, un être qui, à l'instar du roi des rois, unit en lui le ciel et la terre, mais qui occupe la place exactement opposée à la sienne, et vous ne pourrez le penser autrement que comme un être en lequel il y a, au lieu de la simple participation du médiateur classique, entière conjonction de l'humain et du divin dans une disjonction complètement maintenue. Osons soutenir que ce mystère de la foi n'en est pas un. Nul défi à la raison là-dedans, mais au contraire la logique implacable d'un système culturel, dont il faut évidemment épouser les repères pour comprendre les enchaînements. De par la position sans précédent dont il se désigne l'occupant dans le champ humain, le Christ ne peut être compris que comme réalisant l'union parfaite (« sans division ni séparation ») de deux natures qui tout aussi forcément demeurent parfaitement distinctes (« sans confusion ni changement »). C'est la contradiction qui a ici la logique pour elle, en tant que la seule résultante adéquate des exigences requises pour penser tout à la fois le fait, le lieu et le rôle qu'il y a à penser – la rencontre de l'ici-bas et de l'au-delà, dans un corps, et dans un point indifférent de l'espace humain, donc au pôle opposé du pôle de pouvoir. Elle est traduction fidèle, et dans son ordre, apodictique [c'est-à-dire allant de soi], d'un imparable effet de structure. Le dogme de l'Incarnation n'a pas été cru parce qu'il était absurde ; il a été reçu parce qu'il était à sa façon raisonnable¹.

Thème

La « kénose » de *Philippiens 2, 5-11* se tient en arrière-fond de cette proposition. En quelque sorte, le texte de Marcel Gauchet en assure une réception raisonnable dans la modernité, sans forcer à passer par la foi. Ce mouvement de la « kénose », tel que la théologie l'acquiert dans sa lecture de l'hymne retranscrit dans *l'Épître aux Philippiens*, est une des expressions de ce qui est au cœur de la foi chrétienne. Il s'agit vraisemblablement d'un chant liturgique qui introduit un mémorial de la Passion dans l'Eucharistie. Nous trouvons ici une circulation entre le dogme de l'Incarnation et sa formulation dans le Credo, et aussi entre sa forme vocale dans le chant liturgique et son expression sacramentelle dans la célébration de l'Eucharistie.

Le projet de cet article est de saisir la résonance culturelle de la prise en compte de la « kénose », selon son énoncé dogmatique et théologique, et donc aux frontières entre la philosophie et la théologie. Aujourd'hui, par exemple, André Comte-Sponville (né en 1952) reconnaît qu'il doit sa foi d'athée pourtant attiré par les religions au philosophe Alain (1868-1951) : critique de l'irrationalité des croyances, celui-ci s'avouait ému par les célébrations de Noël des pauvres prêtres de campagne qui restituent un Dieu enfant et fragile, loin des pouvoirs ecclésiaux². Le même thème apparaît dans la théologie dialectique aussi bien protestante – Karl Barth (1886-1968), Dietrich Bonhoeffer (1906-1945) – que catholique – Hans Urs von Balthasar (1905-1988) et également les dernières propositions de Karl Rahner. La prise au sérieux de l'abaissement de Dieu dans la mort et le néant dépasse l'affirmation habituelle de la foi, ou tout au moins déplace la distinction entre foi et incroyance. Autant de démarches intellectuelles qui illustrent ce que Marcel Gauchet nomme « une façon raisonnable » d'accueillir le cœur du christianisme sans obliger à la confession de foi.

Hugues
Derycke

Le discours sur la mort de Dieu

Il faut revenir aux fondements, à Nietzsche et bien entendu avant lui à Paul, et mesurer l'influence de la dialectique de Hegel. « Dieu est mort ! » : le cri de Nietzsche n'est pas une proclamation d'athéisme. Il est d'abord une protestation face à un christianisme endormi qui ne voit plus ce qu'a de subversif l'hymne de *Philippiens 2* : en Jésus, Dieu se fait esclave obéissant jusqu'à la mort ignoble sur une croix, lui qui est le seul Juste. La « kénose » n'échappe pas à un Nietzsche qui s'est rêvé pasteur et se réveille polémiste : « Vous l'avez tué ! ». La mort de Dieu, perçue comme l'émergence de l'athéisme moderne, est d'abord une déception et une protestation radicale face à l'embourgeoisement chrétien.

On en trouve un écho chez Dominique Collin, o.p. (né en 1975) qui, à la suite de Kierkegaard, conteste un christianisme institué qui a désarmé la transgression chrétienne et promu une Église d'État et une religion

2 André COMTE-SPONVILLE, « J'ai cru que laïcité, l'antisémitisme, L'Herne, Paris, c'était un homme ». Alain, les religions, la 2020.

formelle et de convenances³. Dans tous les cas, nous sommes loin de l'athéisme tranquille, méthodique et systématique d'un Jean-Paul Sartre (1905-1980) qui, le temps d'attente d'un autobus, détruit l'hypothèse « Dieu » comme absolument insignifiante : une non-pertinence évidente qui s'impose de soi à la pensée moderne. Ce récit se trouve dans *Les Mots* (1963.) La position de Sartre sur l'athéisme et Dieu est plus complexe. On n'en garde ici que l'aspect significatif.

Y aurait-il, aux frontières entre la philosophie et la théologie, une forme d'athéisme critique sans négation absolue et une théologie en quête d'une subversion radicale, qui l'une et l'autre exposent la question philosophique de Dieu au risque de la « kénose », remettant en cause le Dieu pensé par les chrétiens, et ceci au-delà de sa nomination ? Une forme de christianisme culturel qui perçoit la radicalité de la révélation chrétienne sans pour autant adhérer à ses formes les plus religieuses, notamment ecclésiales ? Ce déplacement de la question peut surprendre un athéisme de convenance.

La subversion chrétienne a trouvé dans la dialectique hégélienne une approche libérée de la scolastique qui subordonnait la question de Dieu aux preuves de son existence. Le mouvement essentiel de la révélation chrétienne apparaît comme celui d'un Dieu qui, en se risquant dans l'insignifiance du néant, suscite une interrogation métaphysique. Celle-ci dépasse les cadres de la théologie comme de la philosophie, et particulièrement de la philosophie dite chrétienne et de la théologie dogmatique. Cette révélation, véritablement telle puisqu'elle prend au dépourvu, devient le lieu d'une exploration culturelle qui maintient ouverte la question de Dieu.

Thème

Le moment Barth

La théologie fondamentale du début du XX^e siècle est marquée tout à la fois par la critique de l'athéisme, par la séduction hégélienne et par l'expérience traumatisante des guerres mondiales et enfin de la Shoah. « Penser Dieu après Auschwitz » : Barth côté protestant et Balthasar côté catholique vont explorer ce chemin d'une reprise de la dialectique pour appréhender la révélation selon son expression kénotique. Ils l'ont fait en dialoguant ensemble, notamment durant le temps où ils étaient voisins à Bâle. Leur réelle complicité intellectuelle et leur amitié les autorisèrent à jouer du piano à quatre mains !

Barth émerge en théologie en 1919. Tout juste auréolé de son premier commentaire de l'*Épître aux Romains*, il a découvert, comme jeune pasteur à Safenwill en Suisse, la condition ouvrière. Invité à une rencontre des pasteurs sociaux et modernes des Églises de la Réforme, dans une Allemagne troublée par la défaite, par la montée des révolutionnaires et par

³ Dominique COLLIN, *Le Christianisme n'existe pas encore*, Salvator, Paris, 2018.

le désir de construire le « règne de Dieu » sur les ruines de l'Empire, Barth a le redoutable privilège de devoir prononcer la conférence majeure sur « le chrétien dans la société⁴ ». Il a sans doute pressenti que la confusion entre le socialisme, le nationalisme allemand et une construction immédiate du royaume de Dieu peut conduire à l'absurde d'un national-socialisme. Alors il s'arc-boute sur l'Évangile de Luc (17, 20-25) :

Les pharisiens lui demandèrent : « Quand donc vient le Règne de Dieu ? » Il leur répondit : « Le règne de Dieu ne vient pas comme un fait observable. On ne dira pas : "Le voici" ou : "Le voilà". En effet, le règne de Dieu est parmi vous ». Puis il dit aux disciples : « Des jours vont venir où vous désirerez voir ne fût-ce qu'un seul des jours du Fils de l'homme, et vous ne le verrez pas. On vous dira : "Le voilà, le voici". Ne partez pas, ne vous précipitez pas. En effet, comme l'éclair en jaillissant brille d'un bout à l'autre de l'horizon, ainsi sera le jour du Fils de l'homme lors de son Jour. Mais auparavant, il faut qu'il souffre beaucoup et qu'il soit rejeté par cette génération ».

On peut comprendre que cette citation donne lieu à une interprétation en termes de dialectique hégélienne et aussi à une articulation avec le mouvement de la « kénose ».

Dans ce contexte de l'après-« Grande Guerre », Barth radicalise son approche théologique dans une formule saisissante : « Le chrétien dans la société, c'est le Christ en moi ; c'est ce que je ne suis pas ». Bref, il récuse toute récupération du Christ dans l'immédiateté d'un projet politique ou social. L'outil dialectique est sa compréhension de Hegel, à savoir une dialectique d'exacerbation des tensions qui laisse apparaître le mouvement d'un Dieu qui, en Christ, se dit dans l'abaissement de la « kénose », un Dieu tout autre qui se livre dans le mouvement d'un abaissement. Cette rencontre intime est pensée comme celle d'un Dieu qui se dit dans l'histoire sans qu'on puisse mettre la main sur lui et qui bouleverse les inerties du temps. Barth déploie son œuvre sur plus de trente ans, dans une gigantesque *Dogmatique ecclésiale* en vingt-six volumes et quatre sections : Doctrines de la Parole de Dieu, de Dieu, de la Création et de la Réconciliation. L'impact de ce travail universitaire fut majeur en Allemagne. Il demeure remarquable qu'un théologien réformé se soit engagé dans une dogmatique, genre plus catholique que protestant, et qui plus est ecclésiastique, c'est-à-dire dans le champ d'excellence du catholicisme romain. Barth est fidèle au primat de la Parole de Dieu, cependant il prolonge sa radicalité dans une « dogmatique » où la réconciliation de Dieu se déploie dans le régime propre à la « kénose », selon une architecture qui est proche de celle de saint Thomas d'Aquin. Par l'abondance de son œuvre et le projet organique d'une nouvelle « somme », Barth est de son vivant une

Hugues
Derycke

4 Repris dans *Parole de Dieu et parole humaine*, tr. fr., Paris, éditeur, Les Bergers et les Mages, 1933, p. 43-88.

autorité reconnue et célébrée dans le monde de la culture. Sa contestation de la théologie scolastique comme système ultime et clos sur lui-même se centre sur la notion d'analogie de l'être, l'*analogia entis*. Il craint au début qu'elle enferme Dieu dans la raison. À la fin de sa vie, cette analogie de l'être lui paraît manquer Dieu par excès de catégorisation⁵.

Retour à saint Thomas d'Aquin

Dans ce panorama d'un christianisme culturel, il faut faire place, en France, à la pensée scolastique et à saint Thomas d'Aquin. Ses ouvrages sont classés en philosophie à la Bibliothèque nationale. Jacques Maritain (1882-1973) et Étienne Gilson (1884-1978) dans l'université publique, Marie-Dominique Chenu, o.p. (1895-1990) dans la théologie catholique sont les figures d'un renouveau des études thomistes au XX^e siècle. Ils s'écartent d'une scolastique qui ne cesse de se retourner sur elle-même. Ce retour « historique » à la pensée de saint Thomas pour lui-même est en résonance avec une nouvelle approche de l'histoire comme science. Ces trois auteurs seront invités à intervenir en Amérique. Ce dépoussiérage rend saint Thomas disponible pour étayer des approches libérales, voire révolutionnaires outre atlantique, par exemple chez Dorothy Day (1897-1980) au sein du mouvement du *Catholic Worker* (initié en 1933). Le retour à saint Thomas et à son œuvre originelle ouvre la modernité à une autonomie de la pensée scientifique, historique et sociale, en reprenant la « contestation » que saint Thomas avait introduite par la redécouverte d'Aristote au XIII^e siècle.

Thème

Une place particulière est tenue par un jésuite allemand : Erich Przywara (1889-1972). Il interprète l'*analogia entis* d'une façon non pas rigide mais fluide, que les disciples de Barth reprendront comme la dynamique qui gouverne « la doctrine de la réconciliation⁶ » sur le mode de la « kénose ». Przywara part d'un commentaire du concile du Latran IV en 1215, qui développe : « Soyez parfaits comme votre Père céleste est parfait » (*Matthieu* 5, 48) en : « Soyez parfaits dans la perfection de la grâce, comme votre Père céleste est parfait dans la perfection de la nature, chacun à sa manière. Car si grande que soit la ressemblance entre le Créateur et sa créature, on doit encore noter une plus grande dissemblance entre eux⁷ ». Przywara trouve dans cette forme d'analogie une fluidité dynamique que Barth n'aurait point reniée. Son disciple Eberhard Jüngel (né en 1934) la reprend en citant le théologien jésuite :

5 « Le dernier Barth craignait que l'*analogia entis* laissât échapper la différence entre Dieu et l'homme en négligeant la proximité de Dieu » (Eberhart JÜNGEL, *Dieu, mystère du monde*, tr. fr., Paris, Cerf, 1983, tome I, p. 94).

6 Rappelons que « La Doctrine de la réconciliation » est le titre de la quatrième partie de la *Dogmatique ecclésiale* de Barth : Dieu s'abaisse pour nous réconcilier avec lui.

7 *Les Conciles œcuméniques*, tome II : *Les Décrets*, Paris, Cerf, 1994, p. 499.

Il y a seulement le rythme perpétuel selon lequel la ressemblance, si grande soit-elle, [...] vient se briser radicalement sur le radical dépassement d'une dissemblance toujours plus grande du Dieu qui est au-dessus de tout ce qui peut être pensé, mais de manière à ce que [...] cette dissemblance toujours plus grande ne soit pas transformable dans un principe illogiquement logique d'un absolu totalement autre, mais fasse redescendre sans cesse l'homme, avec son expérience et sa pensée, des hauteurs vertigineuses à une expérience toujours nouvelle de ressemblances encore si grandes, dans la profondeur féconde (même religieusement et théologiquement) de l'expérience⁸.

Moment exceptionnel de fluidité et aussi de rencontre entre la scolastique et la phénoménologie de la réconciliation chez Barth.

Revenir à saint Augustin pour lui-même

Avant de retrouver ce retour de la théologie dans la pensée philosophique en ce début de XXI^e siècle, il y a lieu de faire une trop brève mention de l'approche des Pères de l'Église dans les universités publiques aussi bien que catholiques. Tout au long du XX^e siècle se développe, autour d'Henri-Irénée Marrou (1904-1977), une collaboration féconde entre patrologie (scientifique) et patristique (croyante) en France et aussi en Angleterre, notamment avec une reprise de l'œuvre du saint évêque d'Hippone : « Il faut en revenir de tous les augustinismes à Augustin pour lui-même⁹ ».

Hugues
Derycke

Au livre VII de ses *Confessions*, saint Augustin décrit sa découverte de la pensée de Platon en soulignant à quel point toute cette philosophie se trouve contenue dans le prologue de saint Jean, à l'exception notable de l'Incarnation du verbe, et que l'hymne de la « kénose » en *Philippiens 2* ne rencontre la philosophie que par la mention que « le Fils, étant dans la condition du Père, n'a pas cru que c'était une usurpation d'être l'égal de Dieu ». Mais « ce que ces livres [platoniciens] ne disent pas », c'est toute la suite de l'hymne¹⁰ ».

Lucien Jerphagnon (1921-2011, traducteur des *Confessions* et de *La Cité de Dieu* dans les éditions de la Pléiade) quitte la foi chrétienne, tout comme Peter Brown (né en 1934) à Oxford (auteur d'une *Vie de saint Augustin* et de *La Genèse de l'Antiquité tardive*). Cependant l'un et l'autre maintiennent la reconnaissance du génie pluraliste de saint Augustin. Il y a lieu d'associer d'autres figures, dont celle de Paul Veyne (né en 1930) qui restitue l'Antiquité tardive dans sa cohérence et en particulier avec l'interprétation qu'il donne à la « conversion de Constantin ». Lui aussi prend ses distances avec la foi chrétienne. Pour ces trois penseurs, le christianisme

8 Eberhard JÜNGEL, *op. cit.*, tome I, p. 97.
9 Henri-Irénée MARROU, *Saint Augustin et l'augustinisme*, Seuil, Paris, 1955.

10 SAINT AUGUSTIN, *Confessions*, VII, IX, 14.

demeure un moment essentiel de la pensée qui irrigue encore spirituellement et culturellement la modernité actuelle.

Henri-Irénée Marrou, de l'intérieur de la foi, ose une *Théologie de l'histoire* parue au Cerf en 1968. Paul Ricœur (1913-2005), de tradition protestante, participe à l'aventure de la cohabitation qui réunit des intellectuels chrétiens autour d'Emmanuel Mounier (1905-1950)¹¹. L'époque est encore celle de la visibilité et de la réception du christianisme dans le débat culturel français jusqu'aux années 1970. Cependant déjà se dessine un mouvement d'exportation de ce courant vers les universités américaines qui, sans *a priori*, articulent explicitement philosophie et théologie. C'est des États-Unis que Paul Ricœur poursuit son œuvre philosophique qui réintroduit la pensée symbolique dans un débat souvent confisqué en France par une certaine arrogance des sciences humaines : « Le symbole donne à penser, donne à bien penser, donne à penser plus que lui-même¹² ». D'autres intellectuels catholiques vont enseigner outre-Atlantique, dont René Girard (1923-2015) qui y trouve un accueil réceptif à sa thèse du « sacrifice interdit », et plus récemment, au XXI^e siècle, Pierre Manent (né en 1949) et Jean-Luc Marion (né en 1946.) Comme d'autres innovations intellectuelles et culturelles, un christianisme qui dépasse le cadre confessant et qui se pense en français se trouve mieux reçu en France s'il est « labélisé » par de grandes institutions américaines.

Thème

Penser la théologie après le drame de la Shoah et assumer Heidegger

Il nous faut faire droit aux figures qui, en Allemagne et en France, ont osé réintroduire la théologie dans le débat philosophique. Il s'agit de Hans Urs von Balthasar, d'Eberhard Jüngel (dernier assistant de Karl Barth) et de Jean-Luc Marion (*D'ailleurs, la révélation*, Grasset, 2020). Cette réception fut plus naturelle en Allemagne où la théologie chrétienne a gardé rang de science – ce qui rend plus manifeste l'apport de Jean-Luc Marion pour justifier un apport théologique de la notion de révélation dans la culture française. Ce point d'aboutissement s'est imposé en cours de rédaction du présent article.

Karl Barth et Hans Urs von Balthasar ont été proches sur bien des points. Par exemple, la théologie de la Création de Balthasar cite et reprend celle de Barth. Mais c'est surtout l'articulation globale de leurs œuvres qui indique une même visée, si l'on intègre la poursuite de la réflexion de Barth par ses assistants et collaborateurs : Wolfhart Pannenberg (1928-2014 ; *Esquisse d'une christologie*, 1971), Jürgen Moltmann (né en 1926 ; *Le Dieu Crucifié*, 1972) et Eberhard Jüngel (*Dieu, mystère du*

11 Sur cette communauté, voir Léa et Hugo DOMENACH, *Les Murs blancs*, Paris, Grasset, 2021.

12 Paul RICŒUR, *La Métaphore vive*, Seuil, Paris, 1975.

monde, 1977). Ces trois disciples de Barth vont développer chacun un « moment » : dialectique chez Pannenberg, dramatique chez Moltmann, conceptuel chez Jünger, là où Balthasar assume seul un triptyque, proche dans sa structure : une dialectique de l'image dans *La Gloire et la Croix*, la *Dramatique divine* d'une narrativité poétique et romanesque, et enfin la conceptualisation de la *Théologie*.

Les démarches des trois disciples de Barth et celle de Balthasar sur l'ensemble de son œuvre sont parallèles ou en résonance. Le point de départ est celui d'une dialectique hégélienne, poussée aux extrêmes de la philosophie chez Pannenberg et de l'esthétique chez Balthasar, à travers l'image du Christ dans le vertige d'une défiguration du crucifié qui quête sa réception dans la gloire de Dieu. Le moment de ce vertige philosophique ou esthétique doit céder la place au moment narratif et dramatique chez Moltmann – reprenant le récit d'Elie Wiesel (1926-2016) qui place le lecteur devant l'adolescent pendu entre deux adultes au camp d'Auschwitz où le cri « où est Dieu ? » troue le silence, tandis qu'une voix anonyme annonce simplement : « Il est là pendu devant toi¹³ » – tandis que Balthasar trouve chez Bernanos les paraboles qui conduisent au dernier souffle du curé de campagne : « Tout est grâce ». Alors intervient le dernier moment : celui du passage au concept, le « théologique » de Balthasar, le « Dieu, mystère et secret du monde » de Jünger. Il s'agit dans les deux cas d'engager la théologie à « penser la vérité », celle qui révèle la « kénose » en dialogue avec la philosophie.

Hugues
Derycke

Dans tous les cas, le point de départ n'est plus l'ontothéologie critiquée par Martin Heidegger (1889-1976) car il s'agit d'honorer la « kénose » comme cœur de la révélation pour penser Dieu après Hegel, après Nietzsche, après la Shoah et après Heidegger. On peut dire « en assumant » ces remises en cause tout autant qu'après elles : la théologie allemande contemporaine assume la mutation culturelle et philosophique du xx^e siècle. Pour Balthasar, l'image du Christ en agonie est l'aurore d'une nouvelle esthétique, comme celle du Christ d'Issenheim, d'apparence cadavérique, mais dont les doigts que distend la douleur quêtent déjà la réconciliation. C'est une image qui ornaît la table de travail de Barth. Cette esthétique radicalement neuve ne gomme pas le gouffre du néant et de la mort, et au contraire s'y livre pour laisser apparaître une trace de rédemption, de réconciliation, voire de salut et de résurrection. C'est dans cette plongée aux abîmes où Dieu s'expose à la mort que les larmes de sang du Christ au Jardin des Oliviers peuvent se coaguler en cristaux d'espérance. Loin, très loin de la foi chrétienne, le peintre Francis Bacon (1909-1992), dans des triptyques d'un extrême crudité qui se présentent comme des étals de boucherie, propose de revisiter ces trois « carcasses humaines » comme une réinterprétation de la crucifixion du Christ et des deux larrons.

13 Élie WIESEL, *La Nuit*, Éditions de Minuit, Paris, 1957, p. 122-125.

Blasphème et provocation pour certains, mais cependant manifestation possible d'une violence que ne peut rendre aucune esthétique classique.

Balthasar et Jüngel éprouvent la nécessité de passer par le récit et la « mise en drame ». Jüngel trouve cette approche narrative dans les paraboles où il voit un mode éminent d'annonce du règne de Dieu : « Paraboles et métaphores font accéder au langage plus que ce qui était réel jusque-là ». On ne peut pas séparer Parole de Dieu et pensée de Dieu : « Penser Dieu renouvelle ce que penser veut dire ». Cette confrontation au néant déplace le rapport entre théologie et philosophie : celle-ci n'est plus servante de celle-là en lui fournissant les catégories d'être ou d'étant. En assumant le non-sens et le néant, la révélation chrétienne accepte que la « pensée soit emmenée », que « la foi n'ignore pas la non-foi » et qu'elle se propose non plus comme un surplus de sens qui comblerait les vides mais comme une « absence de garantie¹⁴ ».

Pour Jüngel, la « kénose » permet une superbe confrontation avec le néant, mouvement unique où Dieu s'engage et sort vainqueur. Jüngel est celui qui risque la théologie dans les catégories de Heidegger, proposant une approche de la résurrection qui détermine le néant. Celui-ci s'en trouve asservi, alors qu'il est par nature indéterminé. La résurrection est un événement de langage, dans le sens où elle est librement confiée par Dieu aux hommes en charge de son annonce. On peut discerner la responsabilité ainsi confiée aux disciples, dans la première finale de l'*Évangile de Marc* (16, 6-8) : « “Vous cherchez Jésus de Nazareth, le crucifié ? Il est ressuscité”... Elles sortirent et s'enfuirent loin du tombeau, car elles étaient toutes tremblantes et bouleversées, et elles ne dirent rien à personne car elles avaient peur ». Cependant, d'autres, ou peut être ces femmes plus tard, ont parlé, et la nouvelle est parvenue jusqu'à nous. Telle est la confiance ultime de Dieu : remettre la résurrection à son annonce de génération en génération. « Dieu, mystère du monde » reste une main tendue de la théologie vers la philosophie.

Thème

Oser le phénomène de la révélation en philosophie

D'ailleurs, la révélation (Grasset, 2020), le récent ouvrage de Jean-Luc Marion, explicite une démarche qui, depuis trente ans, se risque à penser *Dieu sans l'être* (1991), à savoir un « au-delà » de la métaphysique et de l'ontothéologie, qui accepte de se confronter avec l'expérience : celle du sport comme dépassement de soi, du *Phénomène érotique* (Grasset, 2003), et qui surtout assume le tournant phénoménologique de la philosophie pour repenser la théologie en dialogue avec la philosophie. La révélation, notion dont la philosophie se méfie, voire qu'elle ignore car violant la raison, peut être signifiée comme cet « ailleurs » que livre la Parole biblique.

¹⁴ Ces citations sont tirées d'Eberhard JÜNGEL, *op. cit.*, tome I, successivement p. 92 s., 235 s. et 262 s.

Cette Parole est disponible comme expérience d'une interprétation sollicitée. Dans l'œuvre d'appropriation exégétique de Marion, la Parole de Dieu est libérée d'un corset de traditions préalables. Le concile Vatican II, dont la constitution dogmatique *Dei Verbum* (1965) représente pour Marion un apport majeur dans la doctrine catholique, corrige la prééminence de la Tradition sur la Parole de Dieu en les inscrivant toutes deux dans une dynamique de révélation. L'étude de la Bible est libérée : elle est possible selon les méthodes de l'exégèse et elle est désormais encouragée pour chaque chrétien. Toute liturgie nécessite la proclamation de la Parole et renouvelle son interprétation dans des célébrations sacramentelles qui peuvent être reçues comme des « performances » dans l'art contemporain. La Parole met à jour une expérience de Dieu, une révélation qui peut être pensée comme un phénomène « sursaturé »¹⁵ – un « ailleurs ». L'apport culturel et philosophique renouvelle l'intelligence du christianisme et réintroduit la possibilité d'une théologie en dialogue avec le moment universitaire et intellectuel.

Jean-Luc Marion entreprend une approche phénoménologique de la révélation. Oser penser le Christ comme phénomène oblige à en préciser chaque caractéristique ou en accueillir les inflexions qui se manifestent quand il s'agit de le penser comme Fils de Dieu. Le Christ est présenté comme « phénomène saturé » qui ne clôt jamais sur lui-même et ouvre sans cesse à plus que lui-même. La réflexion assume la Parole de Dieu. L'exégèse est rigoureusement scientifique en même temps qu'elle constitue un engagement personnel. Cette jointure entre théologie et philosophie dans la réception de la Parole de Dieu est un aspect significatif de l'ouvrage. Face à l'ignorance des religions qui imprègne les débats sur leur place dans l'espace public, l'auteur offre une culture rationnellement exégétique qui requiert un engagement personnel. Le Christ des Écritures s'impose alors comme contenu de la révélation. Une telle intelligence de la Parole de Dieu offre une approche culturelle renouvelée du christianisme, dépassant le clivage entre confessant et non-confessant. Nous voici ramenés au point départ de notre réflexion : y a-t-il une culture chrétienne ? Oui, si les textes bibliques restent une référence. Cette culture biblique fait sens au-delà d'elle-même. Il y a de la parole, et la révélation chrétienne indique que cette parole est Parole de Dieu. Un « ailleurs » est recevable comme révélation d'une ouverture.

Hugues
Derycke

Hugues Derycke, né en 1953, prêtre de la Mission de France, fut curé du Mirail, puis vice-recteur de l'Institut catholique de Toulouse, secrétaire général-adjoint de l'Enseignement catholique et directeur d'études à l'ESSEC. Actuellement curé (diocèse d'Arras) et membre de l'Observatoire Foi Culture de la Conférence des évêques de France.

15 On se risquera à indiquer qu'alors que le « phénomène commun » apparaît dans un cadre maîtrisé par le regardant, à l'inverse le

« phénomène saturé » s'impose au regardant, mais sans l'asservir.

Les pierres ont-elles une âme ?

Quelques enjeux en France des liens entre le patrimoine et le christianisme¹



Charles
Personnaz

R elativement récente, la notion de patrimoine telle qu'on l'applique aujourd'hui à la préservation des biens culturels et naturels implique une protection particulière, exorbitante du droit commun, pour le legs que nous recevons des générations passées et que nous choisissons de préserver afin de le transmettre à nos successeurs. Au cours des deux derniers siècles, ce processus volontaire de sélection collective a embrassé des domaines de plus en plus larges : œuvres d'art, monuments historiques, archives, bibliothèques mais aussi désormais patrimoine naturel, industriel ou immatériel.

Pour autant, cette extension du domaine patrimonial ne doit pas occulter ce fait toujours décisif : le patrimoine chrétien occupe une place essentielle dans notre paysage culturel. Dans un pays christianisé depuis plus de quinze siècles, les traces et les vestiges de la foi chrétienne sont innombrables et structurent le territoire et le paysage français, à l'exception des environnements urbains récents et du périurbain pavillonnaire où la marque de l'Église reste très discrète. Notre arrière-plan culturel est toujours largement chrétien. Les musées des Beaux-Arts, les grandes bibliothèques, les services d'archives se sont constitués sur la dislocation des fonds et des collections des institutions religieuses, régulières et séculières, durant la Révolution Française.

On connaît l'ambivalence du sentiment des catholiques face à cet état de fait. C'est d'abord le soulagement de ne pas avoir à porter la charge d'un tel héritage quand les forces vives se font moins nombreuses, que l'argent manque, et que l'affirmation de la nécessité d'une nouvelle évangélisation paraît devoir, sinon faire table rase du passé, du moins tenir éloignée toute tentation nostalgique de revenir à une forme de christianisme qui n'est plus. Et pourtant, dans le même temps, sourd le regret de ne plus maîtriser ce patrimoine, la crainte de le voir vidé de sa substance spirituelle, que les visiteurs des églises ne soient que des touristes. Cette ambivalence s'accompagne, chez les chrétiens comme chez les autres, d'une baisse du niveau de culture générale et singulièrement lorsqu'il s'agit de culture chrétienne. Les repères iconographiques s'estompent et nos concitoyens peinent à reconnaître même les épisodes les plus importants de la vie du Christ, de la Vierge Marie ou des saints.

Pour nombre de chrétiens d'Europe occidentale, le recours au mot de « patrimoine » porte la marque du déclin du christianisme. Patrimonialiser

¹ Cet article a été relu par Mmes Christine Personnaz, Séverine Blenner-Michel et Aude-Marie Lafforgue ainsi que par M.

Emmanuel Pénicaud. Qu'ils soient remerciés de leurs remarques toutes précieuses.

les églises, ce qu'elles contiennent, voire les rites qu'elles accueillent, reviendrait, soit à renoncer à ce qu'elles fussent réellement chrétiennes, soit à pencher pour un coupable attrait à l'égard d'une tradition trop encombrée du bric-à-brac des représentations imagées, fût-il constitué des œuvres des plus grands artistes, impropre à plonger notre foi dans le bain revigorant de la modernité. Dans le premier cas, on se plaint d'une réduction *ad museum*. Dans le second, on ironise sur le goût suranné et excessif de quelque clerc pour les dentelles des surplis et la paramentique d'antan.

Pourtant, avant la Révolution française, l'Église a été la seule institution à penser et assurer la conservation des œuvres artistiques et intellectuelles. C'est à son imitation que les familles, au premier rang desquelles les familles régnantes, ont peu à peu constitué des archives, des bibliothèques et légué certaines œuvres et certains objets, mais rien de comparable avec l'entreprise de transmission à travers les siècles menée par le christianisme. Observons à ce propos que les rois de France abritent les *regalia*, ces objets qui ont part au caractère sacré de la monarchie dans les trésors des cathédrales ou de la Sainte Chapelle. Après la Révolution, l'irruption de la puissance publique dans ce champ, qui n'était pas le sien jusque-là, a fait refluer progressivement la place de l'Église. Dépossédée en large part, manquant de moyens, limitée dans son intervention par une administration qui ne souhaitait plus la consulter, il lui était difficile de maintenir son rôle de gardien des trésors de la culture occidentale. D'autant que s'ouvraient de nouveaux défis comme l'évangélisation d'une société ébranlée dans les fondements de sa foi et l'ensemencement des classes ouvrières naissantes. Cela n'a toutefois pas empêché la passion pour l'art médiéval et la production d'authentiques chefs d'œuvre d'art chrétien au XIX^e siècle, au prix d'une uniformisation de notre patrimoine chrétien sur un modèle romain gommant bien des particularités significatives.

Thème

En France, la loi de 1905 et ses prémices ont amplifié ce mouvement. L'Église, soulagée de la gestion de ses édifices et de ses œuvres, s'est tournée vers des terrains nouveaux. Certes, le dialogue avec les artistes et les intellectuels ne s'est pas tari ; bien au contraire, l'histoire religieuse a connu une floraison de travaux et l'étude des Pères et de la philosophie chrétienne s'est vue renouvelée. Mais ce que nous appelons le patrimoine chrétien a largement été laissé à l'intérêt général qui ne pouvait que le laïciser et le tirer vers l'histoire de l'art, d'abord soucieuse du contexte de création historique, intellectuel et spirituel, mais de plus en plus happée par la stricte connaissance des conditions de création, des formes et des matières. À ce stade, l'intérêt pour le patrimoine chrétien ne se dissociait plus de l'intérêt pour le patrimoine en général, sous toutes ses formes, d'où un rejet chez certains chrétiens de ce qu'ils considèrent comme un appauvrissement, une dévitalisation ou une confiscation quand d'autres, héritiers d'une interprétation personnelle de Vatican II, se satisfont de cette dépossession vue parfois comme une libération de formes artistiques que les

années post-conciliaires avaient parfois méprisées. Comment, dès lors, repenser l'apport de cet héritage considérable, au-delà de sa dimension historique, se le réapproprier et le faire résonner d'une nouvelle manière pour que sa dimension spirituelle puisse jaillir à nouveau ?

I. Rappel romain, détour oriental

Avant de nous concentrer sur la France, rappelons tout d'abord que l'enseignement du magistère s'est, depuis Paul VI, beaucoup enrichi sur la question du patrimoine. Le pape François a rappelé les grandes étapes de ce développement dans un message de novembre 2018² en y inscrivant le passage de son encyclique *Laudato si'* consacré au rôle de la beauté (n° 215). Avant lui, Jean-Paul II et Benoît XVI avaient fréquemment rappelé la fonction pastorale des biens culturels : « [...] le patrimoine culturel dans ses multiples expressions [...] constitue une composante très importante dans la mission évangélisatrice et de promotion humaine qui est propre à l'Église³. » Dans le cadre de cette définition, la commission sur les biens culturels de l'Église, créée par Jean-Paul II en 1988⁴, devenue commission pontificale pour les biens culturels de l'Église en 1993⁵ et intégrée au Conseil pontifical de la Culture en 2012⁶ a produit plusieurs documents déclinant la réflexion dans les divers domaines patrimoniaux : l'inventaire, les archives, les bibliothèques, les musées, la formation des séminaristes dans ces domaines⁷.

Charles
Personnaz

Depuis 2010, le patrimoine du christianisme oriental, au Moyen-Orient, a connu des menaces majeures du fait des guerres, des pillages et du reflux des administrations chargées de sa protection. L'Œuvre d'Orient, asso-

2 Message du Saint Père François aux participants au congrès : « Dieu n'habite plus ici ? Désinvestissement des lieux de culte et gestion intégrée des biens culturels ecclésiastiques », Université pontificale grégorienne 29-30 novembre 2018. On peut se reporter au texte d'orientation très important : <https://www.droitcanonique.fr/sources-droit/dcmodele-autresource-83-83> (NDR).

3 Discours du pape Jean-Paul II à l'Assemblée plénière de la commission pontificale pour les biens culturels de l'Église, 31 mars 2000.

4 Constitution apostolique *Pastor Bonus*.

5 Motu proprio « *Inde a pontificatus* ».

6 Motu proprio « *Pulchritudinis fide* ».

7 *Inventariazione dei beni culturali degli Istituti di Vita Consacrata e delle Società di Vita Apostolica: Alcuni Orientamenti Pratici* (15 septembre 2006), tr.fr. *Inventoriage des biens culturels des instituts de vie consacrée et des sociétés de vie apostolique: quelques orientations pratiques* (15 septembre

2006), *La funzione pastorale dei musei ecclesiastici* (15 agosto 2001), [*La fonction pastorale des musées ecclésiastiques* (15 août 2001)], *Necessità e urgenza dell'inventariazione e catalogazione dei beni culturali della chiesa* (8 dicembre 1999).

[*Nécessité et urgence de l'inventoriage et du catalogage des biens culturels de l'Église* (8 décembre 1999)], *La funzione pastorale degli archivi ecclesiastici* (2 febbraio 1997), [*La fonction pastorale des archives ecclésiastiques* (2 février 1997)], *I beni culturali degli istituti religiosi* (10 aprile 1994), [*Les biens culturels des instituts religieux* (10 avril 1994)], *Le biblioteche ecclesiastiche nella missione della Chiesa* (19 marzo 1994), [*Les bibliothèques ecclésiastiques dans la mission de l'Église* (19 mars 1994)], *La formazione dei futuri presbiteri all'attenzione verso i beni culturali della Chiesa* (15 ottobre 1992). [*La formation des futurs prêtres au souci des biens culturels* (15 octobre 1992)].

ciation française qui soutient les communautés chrétiennes dans la région, s'est engagée dans la protection de leurs richesses patrimoniales. Cette action, en sus de l'aide caritative, éducative ou pastorale, a suscité des interrogations. Elle a d'abord été vue comme un outil de communication en pensant que l'intérêt esthétique ou intellectuel porté aux œuvres pouvait être un point d'entrée afin de faire connaître la situation et les difficultés des chrétiens de ces régions. Dans un deuxième temps, avec l'exposition *Chrétiens d'Orient* présentant vingt siècles d'art et d'histoire du christianisme oriental à l'Institut du monde arabe, beaucoup de visiteurs ont mieux compris comment le détour de ces témoignages matériels les ancrerait à nouveau dans une filiation trop oubliée. Enfin, en me rendant en Irak, au Liban, en Égypte, un peu intimidé de venir travailler sur ces questions de patrimoine au milieu de tant d'urgences qui paraissaient plus immédiates, j'ai été rassuré par les conversations qui me faisaient comprendre que la reconstruction de l'église ou le sauvetage des manuscrits étaient, à rebours de ce que nous pouvons penser, un premier acte indispensable à la reconstruction et à la perpétuation de la communauté toute entière, non pas des pierres ou des pages mortes mais un cœur battant. Dans le monastère arménien catholique de Bzommar au Liban, on voit les manuscrits et mêmes les cloches que les Arméniens ont portées durant les centaines de kilomètres de leur exil sanglant. Transporter ces objets malgré tout, dans les conditions les plus atroces, indique bien l'importance vitale qui leur était attachée.

Thème

II. Un pacte à réanimer

Entre 1911 et 1913, le débat suscité par les trois discours de Maurice Barrès à la Chambre sur la « grande pitié des églises de France » visait à faire adopter par la nation l'idée que la protection des édifices religieux lui incombait pour des motifs esthétiques, moraux et politiques, au-delà des aspects proprement religieux de la question. Aujourd'hui, dans un contexte de sécularisation, une recherche bibliographique sur le patrimoine religieux montre par ailleurs une prédominance des ouvrages sur la transformation des lieux de culte en lieux de culture ou sur l'intégration de l'art contemporain au sens de l'art conceptuel dans les églises. Très peu d'écrits en revanche sont publiés sur la manière dont l'Église peut se saisir du patrimoine dont elle a l'usage, à l'exception notable des ouvrages de Dominique Ponnau⁸ et de certaines notes diffusées par la conférence des évêques de France. Les textes statutaires des commissions d'art sacré sont davantage tournés vers l'adaptation des lieux de culte à la liturgie et l'accueil de la création artistique, même si dans la pratique, inégalement selon les personnes et les diocèses, elles se montrent aussi actives pour la protection du patrimoine et sa mise en valeur, en jouant un rôle de conseil auprès des

⁸ Citons par exemple, sous sa direction *dimension religieuse du patrimoine culturel*, scientifique, *Forme et sens : la formation à la* éditions La documentation française (1997).

desservants comme des pouvoirs publics. Au contraire du XIX^e siècle où ils étaient éveillés à la question de l'entretien des églises dans le respect de leur « archéologie », la formation des séminaristes ne comporte pas de réflexion sur la manière dont le patrimoine religieux peut être intégré dans l'action pastorale et la vie quotidienne des paroisses, alors que l'affectation prévue par la loi de 1905 va beaucoup plus loin que le simple usage. Et pourtant, beaucoup de ceux qui entrent dans les églises y pénètrent d'abord pour les visiter et admirer les richesses artistiques qu'elles recèlent. Comment, dès lors, faire le lien ? Considérer le sujet comme relevant de la pastorale du tourisme ne suffit pas. Il faut à nouveau considérer le message spirituel que les arts portent en eux-mêmes et accepter que l'ouverture religieuse passe par la médiation des œuvres et des images. La réalité observée dans les églises de France est parfois très différente. Dans certaines, l'accent a été mis sur la commande contemporaine. Le résultat est souvent décevant. Comme le dit Dominique Ponnaud, « ne croyons pas qu'entre l'univers formel ancien et les formes qui se cherchent, une conciliation fondamentale puisse être trouvée à l'heure actuelle⁹ ». On peut être aussi frappé par la multiplication de la présence d'icônes orientales dans nos églises, copies ou originales d'inégale facture, alors que les images de la tradition latine sont remises ou oubliées. On observe aussi le demi-abandon de beaucoup de monuments religieux, faute d'attention. Combien d'églises en France sont sales, pas même balayées ? Combien de chapelles latérales servent d'entrepôts ? Combien de panneaux insignifiants et bricolés sont mis en exergue quand les œuvres d'art sont reléguées ? Cette situation connaît de nombreuses exceptions : églises entretenues et ouvertes, tableaux et sculptures restaurés et présentés convenablement. Loin de s'exclure, attention pour le patrimoine et ouverture des églises à la prière des fidèles et des passants semblent au contraire se compléter. Saint François d'Assise ne s'est pas trompé en inaugurant son aventure spirituelle par la reconstruction très matérielle d'une chapelle abandonnée.

Charles
Personnaz

Depuis son origine, le christianisme a noué un pacte entre l'œuvre et le fidèle pour la transmission de la foi que seule la crise iconoclaste dans l'empire byzantin ou l'irruption du protestantisme ont voulu rompre. Dans les deux cas, la réaction a été vive et la tradition a replacé au plus haut la représentation figurée du mystère de la foi. Néanmoins, la crise de la représentation dans l'art contemporain tout comme une certaine intellectualisation de la foi chrétienne ont éloigné les fidèles comme le clergé d'une contemplation religieuse des œuvres d'art présentes dans les églises et de l'architecture même de ces églises. Tout cela a été considéré comme faisant partie du décor, comme étant non essentiel. Bien sûr l'essentiel réside dans la célébration du culte et dans l'Eucharistie. Cela dit, cette manière de considérer le legs artistique des siècles précédents comme un décor a

9 Le difficile inconnaissable, in *Area Revue* n°25, page 171 sq., entretien avec Brigitte GILARDET, 2011

conduit à une patrimonialisation des œuvres, puis du christianisme tout entier. C'est parce que les chrétiens ont considéré que cela relevait d'une culture chrétienne non fondamentale pour une rencontre personnelle avec le Christ que le risque d'une dévitalisation du patrimoine religieux a pu prendre corps.

Or, ce n'est pas absolutiser notre culture que de penser qu'elle peut être nécessaire à la croissance de la foi, à l'entretien de l'espérance et au déploiement de la charité. L'intérêt pour la culture chrétienne, et notamment pour les œuvres d'art et les monuments créés au nom du Christ, demeure une porte d'entrée ouverte vers un approfondissement de la foi. Non d'une manière raisonnée mais d'une manière sensible, à travers la vision de l'architecte ou le geste du peintre. Car, ainsi que le dit Maurice Denis dans son *Histoire de l'art religieux*, « le génie des grands artistes chrétiens est comme un miroir où se reflètent, en même temps, leur propre expérience religieuse, leur vision personnelle de l'univers et la foi collective de leur époque. » Beaucoup de chrétiens se sont étonnés de l'émotion suscitée par l'incendie de Notre-Dame, parfois avec des commentaires durs à l'égard de leurs contemporains, considérant paradoxalement leur tristesse comme le reflet d'une idolâtrie du patrimoine et de leur oubli de la foi chrétienne. En analysant ainsi l'événement, on fait la part belle à une lecture qui estime acquise la sécularisation de notre société : la destruction de la cathédrale de Paris n'aurait suscité qu'une « émotion patrimoniale ». Dans l'amour porté à Notre-Dame, dont témoigne la réaction mondiale à la catastrophe, se mêlent en fait de manière indissociable un legs de souvenirs individuels et collectifs, l'émotion esthétique et la dimension spirituelle. Cette émotion personnelle et partagée témoigne *a contrario* de la puissance spirituelle que porte le patrimoine religieux. Le comprendre ainsi permet de réunifier la question de la préservation du patrimoine religieux et la question de la vie spirituelle qui se nourrit des œuvres d'art, elles-mêmes reflets de la vie spirituelles de leurs créateurs. On insiste aujourd'hui beaucoup sur la contemplation de la puissance divine dans la nature. Pourquoi ne pas concéder qu'il en va de même pour les œuvres de culture, elles-aussi miroirs impurs mais miroirs tout de même de l'amour et de la présence de Dieu ? Ce lien renouvelé avec le patrimoine des églises implique des actes concrets pour le manifester : attention nouvelle à l'entretien et à la propreté des lieux de culte, mise en lumière des œuvres et de l'architecture, mention de ces œuvres dans les actions pastorales, dialogue permanent avec les propriétaires juridiques des lieux (État, communes) pour garder ouvertes les églises, pour assurer leur sécurité et pour permettre que les œuvres d'art y demeurent et soient exposées.

On rétorquera que cela demande un investissement sans mesure avec la réalité des moyens. L'exemple donné par certains diocèses, pourtant ruraux et désargentés, en coopération avec les collectivités territoriales, pour maintenir l'ouverture et entretenir le patrimoine prouve que cela est

Thème

possible, comme nous le voyons par exemple dans les diocèses de Coutances ou de Saint Flour. Dans ces lieux, la chaleur des sanctuaires maintient possible une rencontre avec le Christ, où que l'on se trouve. Lorsque cet effort n'a pas été fait, que les pierres et les œuvres ne peuvent plus parler et que partout le visiteur trouve porte close, l'impression qui demeure est que le christianisme a déserté les lieux. Et cette sensation profonde ne s'efface pas à la lumière des raisonnements. Il en va de même pour la question des musées d'art sacré. Autant certains d'entre eux relèvent plus du dépôt que du musée, autant d'autres sont réellement pensés pour permettre, par leurs collections, une meilleure compréhension du christianisme, dans ses aspects artistiques et historiques mais aussi spirituels, liturgiques et théologiques. Pour n'en retenir que deux exemples, citons les musées de la Visitation de Moulins ou du Hiéron à Paray-le-Monial. Dans le même ordre d'idée mais dans le domaine de la médiation à l'égard des visiteurs, il faut relever l'écart entre une visite touristique classique et le supplément d'âme apporté par l'engagement de guides qui expliquent au public la source chrétienne des œuvres et des églises comme le font depuis cinquante ans les guides bénévoles des communautés d'accueil dans les sites artistiques (CASA), créées par le père Ponsar en 1967. L'engouement pour la Nuit des églises en témoigne aussi. Dans le domaine des publications, l'immense succès de la collection *Zodiaque* à partir de 1951 tient certainement à ce qu'elle alliait iconographie de haute qualité et texte rigoureux à un authentique langage spirituel, se différenciant en cela du classique livre d'art. D'une autre manière, la collection « La grâce d'une cathédrale », dirigée par Mgr Doré aux éditions de la Nuée Bleue renoue avec ce fil en laissant la direction de chaque ouvrage à l'évêque du lieu et en montrant comment la vocation religieuse de l'édifice se poursuit jusqu'à nos jours. Rappelons enfin les expériences réussies de réinstallations de communautés religieuses dans des lieux parfois hautement touristiques mais vidés un temps de dimension spirituelle : le Mont-Saint-Michel, Saint-Guilhem le désert, l'abbaye du Boscodon ou celle de Lagrasse.

*Charles
Personnaz*

III. Le fruit du travail des hommes : la démonstration des valeurs chrétiennes

Outre le lien entre contemplation esthétique et expérience spirituelle, le patrimoine chrétien exprime aussi un certain nombre de vertus que le christianisme met en exergue. Dans la peine engendrée par l'incendie de Notre-Dame, la dimension esthétique joue incontestablement un rôle clé tout comme le sentiment soudain de l'impermanence mais d'autres facteurs entrent en compte, notamment le malheur engendré par la perte d'un exceptionnel achèvement du travail humain. Depuis le XIX^e siècle, l'artisanat des bâtisseurs de cathédrales est devenu l'idéal-type de ce que devrait être un travail parfait : le souci de la perfection, l'humilité de

l'ouvrier qui s'efface devant sa création et dont on ne reconnaît la présence que par les marques énigmatiques qu'il grave sur les pierres, l'alliance entre les conceptions intellectuelles et spirituelles les plus hautes et le travail manuel le plus accompli, la durée de l'œuvre réalisée qui survit à toutes les vicissitudes.

Dans le monde industriel et post-industriel, les églises représentent un exemple de ce que peut être une conception du travail différente de celle que nous connaissons. Le but de ce travail n'est pas le profit ; il a un objectif spirituel et, sur un plan plus humain, celui de se distinguer par l'excellence de la réalisation, d'une autre paroisse, d'une autre ville. Il s'agit d'un travail collectif, dont la durée s'étend parfois sur plusieurs générations, mais chaque collaborateur de ce travail a la maîtrise de la part qui lui revient et qu'il conduit de bout en bout : taille de pierre, charpente, vitrail. Notre époque reconnaît dans le patrimoine religieux un autre rapport au réel, à la matière qui résiste, au bien commun et à la réalisation individuelle et pressent que certaines leçons de ce mode d'action répondent aux besoins de notre temps. Le remarquable film documentaire *Sauver Notre-Dame*, diffusé à l'été 2020, illustre cela. Les ouvriers du chantier de la cathédrale expriment un mode de travail renouvelé. Comme le dit l'un d'eux, ils ont un métier et non un emploi. Le patrimoine religieux est l'expression d'un autre rapport au monde qui peut être compris de tous, croyants et non croyants. Dans les premières pages de *L'Argent*, Péguy revient magnifiquement sur cette question en évoquant l'atelier de sa mère :

Thème

Nous avons connu un honneur du travail exactement le même que celui qui au Moyen-Âge régissait la main et le cœur. C'était le même conservé intact en dessous. Nous avons connu ce soin poussé jusqu'à la perfection, égal dans l'ensemble, égal dans le plus infime détail. Nous avons connu cette piété de *l'ouvrage bien faite* poussée, maintenue jusqu'à ses plus extrêmes exigences. J'ai vu toute mon enfance rempailler des chaises du même esprit et du même cœur, et de la même main, que ce même peuple avait taillé ses cathédrales.

IV. La permanence du beau et de la gratuité

En occupant une place prépondérante dans le patrimoine de nos sociétés européennes, le patrimoine religieux ouvre partout à la beauté révélée par le travail des artistes. Et cela dans un contexte de gratuité. Grâce à quoi, la plupart de nos contemporains ont, sans qu'ils s'en rendent compte, un rapport presque quotidien avec la beauté. Notre paysage tout entier est sculpté par des siècles de christianisme, croix de chemin ou paroisses urbaines. Sans nous en rendre compte, nous bénéficions de cette beauté, de cette harmonie déposée par nos prédécesseurs. Sans même entrer dans une église, en passant simplement à sa proximité, nous en ressentons l'harmonie. Cela peut sembler ténu, insignifiant. Imaginons un seul instant de nous priver de cela. Imaginons l'Europe sans l'art chrétien.

Que reste-t-il ? Ne serions-nous pas amputés de l'épaisseur du temps et d'une partie de la beauté du monde ? Malgré tous leurs attraits, les grands paysages vierges de Russie ou des États-Unis traduisent d'abord l'omnipotence divine mais non cette longue familiarité de l'homme avec son Dieu, ce dialogue créatif qui dans le secret des âmes fait jaillir dans toutes les œuvres les éclats de la beauté divine. Et tout cela, en France du moins, est offert. Il suffit de passer devant une église, de pousser sa porte. Il n'y a pas de guichet, il ne doit pas y en avoir car les œuvres présentes dans le sanctuaire participent à la liturgie, au culte rendu par la créature à son créateur. Et dans une société mercantile, les églises demeurent pour tous des lieux de gratuité où le plus pauvre d'entre nous a le droit d'entrer sans qu'on lui demande rien et dans lequel, si le cœur lui en dit, il peut se laisser happer par la beauté des lieux. C'est pourquoi, il est désastreux de bâcher les églises de pancartes publicitaires et aucun utilitarisme ne peut le justifier. Dans nos cités modernes, l'église, même pour celui qui ne croit pas, est le seul lieu de gratuité et de beauté gratuite. Et la beauté, nous n'en pouvons douter, est un chemin de Dieu.

Conclusion. *Un élan de préservation du patrimoine religieux avec lequel dialoguer*

En France et en Europe, de nombreuses associations agissent pour la préservation et la mise en valeur du patrimoine chrétien. Rassemblant dans un but commun croyants et incroyants, leurs motivations sont variées : religieuses, artistiques, patrimoniales, environnementales. Elles participent à un mouvement en faveur du patrimoine naturel et culturel né à la fin des années soixante-dix et qui ne cesse de prendre de l'ampleur. Cette mobilisation a eu des bénéfiques certains pour le patrimoine religieux, à tel point que les régions dans lesquelles ces associations ont fleuri ont vu mener des campagnes de restauration des édifices et des œuvres qu'ils contiennent, accompagnées de l'ouverture et de la mise en valeur des monuments. Les pouvoirs publics, État et collectivités territoriales, ont tenu compte de ces actions en y investissant des sommes considérables, considérant que cela répondait à une réelle demande sociale, alors même que les priorités sont nombreuses. À l'échelle européenne, on retrouve le même engouement. Que les motivations puissent être parfois identitaires et révélatrices d'un certain « esprit de clocher » n'occulte pas le dévouement et l'enthousiasme des acteurs de cette préservation de notre patrimoine qui a l'avantage de concerner toutes les générations depuis les plus jeunes, engagés dans des chantiers de restaurations, jusqu'aux plus âgés, qui y consacrent une partie du temps de leur retraite. L'Église doit encourager systématiquement cette action et profiter de cet engouement pour y rejoindre des hommes et des femmes de bonne volonté avec lesquels le dialogue peut se nouer. Peu importe les raisons qui conduisent les uns et les autres à s'intéresser à l'église ou à la chapelle de leur rue, de leur village ou du vallon d'en face. Le fait est

Charles
Personnaz

qu'ils s'y intéressent et consentent à y donner du temps, gratuitement le plus souvent. Comme pour la contemplation des œuvres, le premier mouvement peut être social ou esthétique mais la rencontre avec des chrétiens et la Grâce peuvent le transformer. De l'amour des églises, on passe à l'intérêt pour la liturgie sans laquelle on ne peut sentir vivre les monuments comme le rappelait Marcel Proust dans *La mort des cathédrales*, et de cet intérêt peut jaillir la rencontre avec le Christ. Tout cela est bien fragile mais il n'existe pas de raison valable d'en exclure la possibilité.

Par ailleurs, le patrimoine est un terrain fécond de dialogue avec les collectivités publiques qui sont souvent propriétaires des édifices culturels. En faisant la part des responsabilités qui incombent aux uns et aux autres, ce sujet peut amener une meilleure compréhension mutuelle et entraîner la mise en pratique d'un principe de laïcité qui ne nie pas la source chrétienne mais au contraire participe à sa reconnaissance dans l'espace public.

Il existe de nombreuses raisons de réaffirmer un intérêt pour le patrimoine religieux et d'y prêter une attention renouvelée. Certains considéreront qu'il s'agit d'une préoccupation identitaire, que restaurer les pierres relèverait d'une nostalgie d'un ordre chrétien essentialisé. C'est de leur part une méconnaissance idéologique de ce qui se joue ici. L'intérêt de nos contemporains pour le patrimoine chrétien n'est ni un repli identitaire ni une idolâtrie pour les traces du passé. Il doit être pris d'autant plus au sérieux qu'il traverse tous les milieux sociaux et exprime une quête certes diffuse mais qu'il nous appartient de relier à la diffusion du message de l'Évangile. Rappelons pour finir les mots du cardinal Journet : « Un mystère, une présence habite la plus pauvre des églises catholiques. Elle ne vit pas d'abord du mouvement que lui apporte le va-et-vient des foules. Elle est elle-même, antérieurement, source de vie et de pureté pour ceux qui franchissent son enceinte¹⁰. »

Thème

Charles Personnaz, né en 1978, ancien élève de l'École nationale d'Administration (promotion Léopold Sédar Senghor), titulaire d'un DEA d'histoire à la Sorbonne (Paris IV), a œuvré dans le domaine de la culture et du patrimoine au Ministère de la Défense (Direction de la Mémoire, du Patrimoine et des Archives) puis au Ministère de la Culture (Direction des Musées de France). Ancien directeur de l'association de préfiguration de la Maison de l'Histoire de France, puis rapporteur extérieur à la Cour des Comptes, il dirige, depuis 2019, l'Institut national du Patrimoine. À titre bénévole, il est chargé de mission à l'Œuvre d'Orient, en charge du patrimoine et de la culture. Il est l'auteur de plusieurs ouvrages parmi lesquels L'empereur Nicéphore Phocas, Byzance face à l'Islam, Belin, Paris 2013 ; L'histoire de France ne passera pas, François Bourin, Paris 2014 ; Sauver la rue de Valois ? Emmanuel Lemieux, Paris, 2017.

¹⁰ Charles JOURNET, *La messe, présence du sacrifice de la Croix*, Paris, DDB, 1957.



Dans un monde sécularisé, souvent étranger à toute transcendance, foi et pratique religieuse, la créativité culturelle du christianisme n'apparaît plus comme l'expression de l'adhésion existentielle des personnes au christianisme. Les objets sacrés du christianisme, qu'ils soient de peinture, sculpture, littérature ou musique, etc., matériels et immatériels par les valeurs qu'ils expriment, sont désormais considérés, y compris, trop souvent, par les chrétiens eux-mêmes, comme dépourvus de toute valeur autre qu'artistique et culturelle, historique. Contre un relativisme qui les marginalise dans un environnement pluraliste, qui les fragilise par des régimes juridiques dépendant des relations entre l'Église et l'État, qui les relègue dans le domaine du privé et du musée, qui les assigne à un christianisme culturel et non existentiel, comment reconnaître à ces objets de foi leurs valeurs existentielles d'ouverture, de vérité et de vie ?

1. Le concile de Trente

Relisons d'abord quelques passages du « décret sur les saintes images¹ » du concile de Trente, en date du 2 décembre 1563. La doctrine de l'Église y est rappelée, telle qu'elle a été bien établie dans les conciles antérieurs, plus spécialement dans le 2^e concile de Nicée de 787. Les images du Christ, de la Vierge et des saints, également celles des anges, sous leurs différentes formes, peuvent légitimement faire l'objet de la vénération des fidèles, dans la mesure où, représentant les mystères de la rédemption, elles instruisent les fidèles et les invitent à méditer les articles de la foi et à s'en inspirer dans leur vie quotidienne.

De toutes les saintes images on retire un grand avantage, non seulement parce que le peuple y trouve l'enseignement des bienfaits et des faveurs qui lui ont été conférés par le Christ mais encore les miracles que Dieu a opérés par les saints, les exemples salutaires qu'ils ont donnés, sont ainsi mis sous les yeux des fidèles, afin qu'ils en rendent grâce à Dieu, qu'ils conforment leur vie et leurs mœurs à l'imitation des saints, qu'ils s'excitent à adorer et aimer Dieu et à cultiver la piété[...]. Toute superstition devra être bannie [...] de l'usage sacré des images ; toute recherche du lucre en sera éliminée ; toute indécence enfin en sera écartée. Ainsi les images, dans leur peinture et leurs

1 « Décret sur l'invocation, la vénération et les reliques des saints, et sur les saintes images », Session XXV, 2 décembre 1563, dans Carl Joseph HEFELE, *Histoire*

des conciles, X *Les décrets du concile de Trente, Décrets du concile de Trente sous Pie IV*, Hildesheim – New York, Georg Olms Verlag, 1973, p. 592-597.

ornements, n'auront rien d'une élégance profane provocante ; ainsi les fidèles ne devront pas abuser de la célébration des fêtes de saints pour les transformer en jours de festins et d'ivrognerie...²

D'art il ne saurait être question pour ces objets de foi qui participent de l'économie du salut des fidèles, pas plus qu'il ne saurait être question d'œuvre, d'artiste, d'auteur, d'une quelconque revendication de création individuelle. Dans chaque territoire, un ou plusieurs artisans sont capables de les fabriquer et de les restaurer. Représentant des histoires sacrées ou de saints personnages, intégrés à la liturgie sacramentelle, c'est-à-dire au culte divin, ces objets ont une fonction précise d'enseignement et d'édification, ils participent de la vie des églises qui les abritent et de leurs fidèles. Ceux qui les touchent, les changent de place, les transportent en procession en reçoivent une protection assurée, mais ils ont alors le devoir de se comporter selon le bien, le bon, le vrai. Ces objets sont sacrés. D'eux dépendent la vie et la mort des corps et des âmes.

Les conciles provinciaux de l'Amérique latine se sont attachés, dès le XVI^e siècle et tout au long des siècles qui ont suivi l'arrivée des Espagnols et la christianisation des sociétés, à transmettre aux artistes espagnols et indigènes les directives du concile de Trente. Si, dans l'élaboration des objets de foi, les motifs des cultures préhispaniques se mêlent à ceux des cultures européennes, on constate le souci récurrent de la représentation juste des mystères de la rédemption. Par exemple, le concile provincial de Mexico déclare en 1555 dans son Canon XXXIV « Sur les images » :

Enfin, *sancto aprobante concilio*, nous décidons et mandons qu'aucun espagnol ni indien ne peigne des statues ni des retables en aucune église de notre archevêché et province ni que l'on vende des images sans avoir auparavant examiné le peintre et lui avoir donné licence[...] et nous mandons à nos visiteurs que, dans les églises et les lieux pieux qu'ils visiteront, ils voient et examinent bien les histoires et les images qui y sont peintes ; et celles qu'ils trouveront apocryphes, mal ou indécentement peintes, qu'ils les fassent jeter hors de ces lieux et remplacer par d'autres qui conviendront à l'instruction et à la dévotion des fidèles ; et ainsi même les statues qu'ils trouveront, si elles ne sont pas honnêtes ou décentement arrangées, spécialement sur les autels, ou les autres qui se portent en procession, ils doivent les rendre décentes. Il faut enlever de l'église de Dieu toutes les choses qui sont cause ou occasion d'indévotion, qui induisent les personnes simples en erreurs, comme le sont les abus de peintures et l'indécence des statues...³

2 « Décret... », *op. cit.*, p. 594-595.

3 *Colección de cánones y de todos los concilios de la Iglesia de España y de América,*

Madrid, 1860, t. V : Concile provincial de Mexico, 1555, p. 148.

Les conciles provinciaux de l'Amérique latine ne cesseront pas de reprendre les directives de ce concile de Mexico. C'est ainsi que les objets de foi ont été conçus par l'Église comme ayant valeur d'enseignement et d'édification, valeur existentielle et spirituelle. Ils ne doivent pas faire l'objet de spéculation marchande, ils ne sauraient s'inscrire dans la marchandisation du monde ; ils n'ont rien à voir avec une esthétique profane. Ils ne doivent pas être détournés de leur sens.

2. *Oh toque delicado / que a vida eterna sabe – ô touche délicate / qui de vie éternelle a saveur*

Car c'est bien le même frémissement – *Oh toque delicado/ que a vida eterna sabe – ô touche délicate/ qui de vie éternelle a saveur* – selon le mystique saint Jean de la Croix (*Oh llama de amor viva* str. 2), suscité par la présence de l'objet sacré si intensément chargé de sens, qui rassemble les pèlerins devant la Vierge noire – la *Moreneta* – de Montserrat, les confrères et consœurs de la Archicofradia de la Virgen de Guadalupe devant la *tilma* (manteau ou cape portant imprimée miraculeusement l'image de la Vierge) du visionnaire Juan Diego Cuauhtlatoatzin dans la Basilique de Guadalupe de Mexico le 12 décembre de chaque année, l'Ensemble Moxos de la forêt amazonienne bolivienne (Departamento del Beni), fiers et inspirés interprètes des partitions sacrées baroques des XVII^e-XVIII^e siècles conservées dans leur église paroissiale, les pénitents des longues processions du vendredi saint à Antigua de Guatemala, etc. On pourrait multiplier les exemples.

Dominique
de Courcelles

L'histoire nous apprend qu'en 1711, à Lima au Pérou, un voleur déroba un ciboire en argent dans l'église San Francisco. Or il découvrit avec terreur que le ciboire contenait quelque deux cents hosties. Toute la ville de Lima apprit le forfait et fut en effervescence, elle-même terrifiée par les possibles conséquences de ce sacrilège. La foule voulut tuer le voleur car elle ressentait qu'il avait véritablement attenté au corps mystique de l'Église, à la société. C'est ainsi que les objets de foi, tel ce vase sacré contenant le corps du Christ, ressortissent, selon les sociétés qui les détiennent, à leur identité, à leur cohésion et à leur salut. Ils constituent un patrimoine sacré dynamique, énergique. Ils ont valeur existentielle.

J'ai pu observer, en Espagne comme en Amérique latine, que les participations aux grandes processions de la Semaine sainte ou du Corpus Dei (Fête-Dieu selon la tradition française) ou des saints sont très familiales et que les enfants y sont soigneusement instruits par les parents non seulement de l'histoire qui se représente mais également des valeurs morales de bien, de juste, de vrai, qui y sont impliquées et doivent déterminer les comportements. Il est remarquable que les processions de la Semaine sainte qui précèdent la fête de Pâques constituent autour des représenta-

tions du Christ en passion des moments particulièrement dramatiques, où les sociétés et les groupes affirment leur foi pour triompher de la mort dans l'attente de la résurrection.

Est-ce qu'ils n'expérimentent pas aussi ce *toque delicado*, / *que a vida eterna sabe*, ces chrétiens que j'ai vus, dans tel village du Mexique, du Guatemala, de Colombie, de Bolivie, d'Équateur, du Pérou, d'Argentine, etc. où m'avaient portée mes pas, occupés à repeindre avec une très soigneuse dévotion tel visage ancien de la Vierge ou du Christ ou d'un saint, occupés à coudre, broder et garnir de plumes et de perles des vêtements d'étoffes précieuses pour les statues de ces mêmes saints ? Car ces chrétiens américains, selon les recommandations bien établies par le concile de Trente au XVI^e siècle, prient avec ferveur devant ce que signifient les objets de foi grâce à la « décence » de leur représentation. Ce n'est qu'ensuite qu'ils admirent, en tant qu'hommes et femmes du XXI^e siècle, ce qui date de l'époque dite baroque.

3. La mémoire et l'oubli, le christianisme culturel

Nous avons oublié que ces dispositifs de croyance ont, pendant des siècles, donné aux hommes des raisons de vivre et d'aimer, de lutter, d'espérer de créer ; que la foi qui a édifié les cathédrales vibre dans les cantates de Bach et les toiles de Raphaël ; que les révoltes contre l'injustice ont pris pendant longtemps une forme religieuse, portées par la croyance en un Dieu qui *renverse les puissants de leur trône et élève les humbles*,

reconnait le philosophe Jacob Rogozinski à propos de « l'aveuglement des Lumières » dans une tribune parue dans *Le Monde* le 9 novembre 2020.

Interrogeons-nous sincèrement. Que nous disent les représentations peintes des grands mystères de la foi chrétienne, ces mystères dénommés douloureux, joyeux, glorieux ? Que nous disent les statues de bois ou de pierre, les chapiteaux de pierre ? Si nous les qualifions seulement de beaux, c'est parce que nous ne savons plus les nommer ni, sans doute, nous nommer nous-mêmes. Ils sont ce que nous appelons de l'art pour échapper, en nous tenant devant eux et en les regardant, à l'expérience spécifique au christianisme et émouvante d'un mystère. Et pourtant ils désignent bien la présence d'un ailleurs, transcendant, éternel et infini, d'une sagesse, d'une intelligence et d'une force auxquelles nous aspirons profondément. Mais nous nous hâtons, au nom de la liberté et du développement, de les réduire à la catégorie d'œuvres et de les recouvrir et étouffer de gloses et commentaires admiratifs, pour mieux les tuer et faire disparaître l'appel et l'interrogation exigeante qu'ils proposent. C'est ainsi qu'ils ressortissent désormais à un « christianisme » que l'on peut qualifier de culturel. Ceux à qui ils montraient dans les églises, les chapelles et les oratoires le chemin, la vérité et la vie, et aussi la vie, la mort et la résurrection, ceux

dont ils accompagnaient la vie sacramentelle, sont morts. Est-ce que ces morts n'ont plus d'héritiers de leur foi et de leurs valeurs ? La culture nous a fait perdre la mémoire.

En effet, est-ce que la culture en s'emparant des objets de foi ne les empêche pas définitivement de nous dire qu'autre chose a un sens ? Est-ce que l'Europe, sous couvert de tolérance, d'universel et de droits, ne contribue pas à l'effacement du religieux et des hommes de croyance ? Est-ce que ce ne serait pas le moyen le plus efficace d'en finir avec la religion, avec le sacré et avec la foi qui les accompagne, que de faire des objets de foi, avec la caution du droit, une seule affaire d'art ? Là où tout était représentation de l'invisible, où la beauté n'était recherchée que pour ce qu'elle révélait de la transcendance, nous nous attachons à la seule matière, à l'accident, à l'immanent. C'est le christianisme culturel.

4. Condescendance et muséification

Ceux qui n'ont aucune adhésion personnelle ou intime au christianisme, ni peut-être aucune animosité à son égard mais beaucoup de condescendance – et l'on sait bien à quel point la condescendance est efficacement meurtrière – considèrent logiquement, avec une « bienveillance » logique, au nom de la liberté et du développement de l'humanité, au nom de la dénommée laïcité et de régimes juridiques fragilisateurs, que les objets de foi sont des objets exclusivement de culture et d'art. Ils contribuent ainsi à tuer ceux qui ont fait ces objets, qui en les faisant leur ont donné la force de leurs interrogations, de leurs doutes et de leurs craintes, qui leur ont donné la sagesse et l'intelligence des grandes valeurs existentielles et spirituelles du message christique. Certes, même si l'idéologie très correcte de ces intellectuels cultivés est bien différente d'une idéologie de type évangélique (la mouvance la plus agressive et radicale du protestantisme) ou de type marxiste (la version castriste explicitement destructrice), telle qu'elle peut exister en Amérique latine, elle n'en est pas moins annihilatrice. Si, en visitant les musées, on oublie et on ignore que les objets de la foi chrétienne ont recueilli les prières d'espérance, de foi et de charité des chrétiens et ont ainsi exprimé les angoisses et le drame de toute vie, c'est réduire par là-même ces objets à n'être que d'art décoratif, matière, consommables en un mot. Les merveilleux retables catalans conservés dans le Musée des arts décoratifs de Paris en constituent une illustration significative, leurs saints intercesseurs étant désormais oubliés ou méconnus.

Car les objets de foi, lorsqu'ils sont conservés dans un musée, semblent attendre une vie qui ne reviendra plus, depuis qu'ils sont devenus objets de musée, depuis qu'on les regarde comme des œuvres d'art. Ils ne servent plus à rendre l'espérance, la foi et la charité, le salut à quiconque, depuis que nul ne prie plus devant eux, n'implore plus aucune intercession auprès

*Dominique
de Courcelles*

de Dieu, Père Fils et Esprit. Ils demeurent cependant les témoins d'un autre monde, le monde du lien avec le divin et de la présence du sacré et du saint, tant que les visiteurs sont encore capables d'identifier leur témoignage.

Est-ce que la mise en musée oubliée de toute perspective historique à la fois existentielle et spirituelle, la massification de la culture, la marchandisation mondialisée de l'art n'impliquent pas la sortie du sacré, la sortie du christianisme et de toute religion, ne ruinent pas définitivement les conditions d'un sentiment religieux fondé sur l'incarnation de Dieu transcendant ? Les nouvelles formes d'incroyance qui se présentent comme suffisamment informées et prétendent ne pas exclure toute recherche ou expérience d'ordre spirituel ne s'emploient-elles pas en fin de compte, au nom d'une « laïque » supériorité, à vider le ciel ? Significative est la pensée correcte du Musée des arts premiers de Paris qui note les dates « de la nouvelle ère ». Le remarquable tableau de plumes du Musée des Jacobins d'Auch, qui y était présenté de novembre 2016 à janvier 2017, n'était-il pas ici qu'un consommable de l'art et du beau, perdu entre d'autres objets ? Car on ne pouvait soupçonner son extraordinaire histoire politique, théologique, existentielle, spirituelle, de Mexico à l'Europe, ni que les âmes des croyants étaient en jeu dans sa représentation, puisque rien n'en était indiqué. En effet, ce tableau, composé en 1539 à Mexico à l'intention du pape Paul III et pour le remercier, a confirmé symboliquement la courageuse bulle *Sublimis Deus* de 1537 dans laquelle il était affirmé que les Indiens sont « des hommes véritables » et ont « une âme raisonnable⁴ ». Si le sacré est épuisé après le religieux, est-ce que l'art peut encore résister à une condition humaine qui veut ignorer l'invisible et l'indicible, le transcendant ?

Thème

Et pourtant certains musées peuvent favoriser la méditation et la prière. Le Museo de Artes de la Universidad de los Andes à Santiago de Chile est tout à fait exemplaire en ce qu'il conjugue une belle muséographie contemporaine et le souci de dépasser la simple conservation des objets de foi qui ont « valeur spirituelle et patrimoniale », afin d'« engager la dévotion à partir du sentiment des spectateurs », comme le soulignait le Recteur José Antonio Guzmán Cruzat en 2015. Mais, dans la même ville, un crucifix en vermeil conservé dans le Musée des arts décoratifs a fait l'objet d'un vol avec violence en 2015, comme le rappelle la brochure éditée en 2018 par la Mesa de Trabajo de Lucha contra el Tráfico Ilícito de Bienes Patrimoniales du Chili à des fins de sensibilisation du public.

4 Je me permets de renvoyer ici à mon étude parue dans *Habiter merveilleusement le monde - Palais, jardins, demeures spirituelles en Espagne (XVI^e-XVII^e siècle)*, Paris, Garnier, 2019, « Scintillement de plumes

et messe au sommet de la pyramide : une mosaïque de plumes mexicaine offerte à un pape au XVI^e siècle », p. 155-173. Cette étude a fait l'objet d'une conférence au Collège des Bernardins en 2015.

5. Pillage et trafic illicite pour la marchandisation du monde

Il est bien reconnu que le trafic illicite des objets sacrés chrétiens est aujourd'hui aussi lucratif que le narcotraffic ou la traite des êtres humains, non seulement en Amérique latine mais dans le monde entier. Ainsi les narcotrafiquants, soucieux de diversifier leurs activités, rejoignent les collectionneurs privés dans le détournement de ces objets. Les perquisitions effectuées chez les plus importants d'entre eux, lorsqu'ils sont capturés, font état de riches collections de peintures et statues sacrées provenant des églises et des couvents de toute l'Amérique latine. Des études de cas ont montré que, bien souvent, les collections ou certaines œuvres des collections s'inscrivent dans les trafics illicites de la criminalité organisée, quand elles ne « dorment » pas dans les ports francs de certaines grandes villes européennes, afin de permettre sans risque les transferts d'argent et le blanchiment. C'est ainsi que le marché, puis le crime se substituent au sacré. Les musées se plaisent souvent à indiquer dans leurs bulletins le dernier prix atteint en salle des ventes par une œuvre du même auteur que telle autre qu'ils conservent. Autre exemple : les œuvres d'art très correctement exposées dans les salons des banques ne sont pas là seulement pour « le bien-être des salariés et des clients » ; il est notoire que les collections des banques constituent des actifs utiles et participent de cette marchandisation du monde à laquelle les institutions financières trouvent un si grand intérêt.

*Dominique
de Courcelles*

Rappelons ici l'article du journaliste Gilles Biassette dans *La Croix* du 8/11/2017, rédigé à l'occasion du congrès international dont j'ai eu l'initiative en 2017 avec la Universidad San Carlos de Guatemala à Antigua de Guatemala, sur « La préservation et la conservation des patrimoines de l'époque coloniale ». La directrice d'un musée explique :

L'ancienne possession espagnole est dotée d'un riche patrimoine colonial qui suscite la convoitise des voleurs [...] et des « narcos » [...]. Ces pillages alimentent un trafic très juteux à l'échelle du continent. Mais les « narcos », des nouveaux riches qui aiment afficher leur réussite, passent parfois directement « commande » d'un tableau ou d'une statue à des bandes criminelles, non pas dans le but de revendre cette œuvre, mais pour l'avoir chez eux...

Les collectionneurs et marchands d'art, sans oublier les commissaires-priseurs parmi les plus influents, n'hésitent pas à revendiquer le « rôle protecteur » pour « l'histoire des civilisations » du trafic illicite et du vol qui permettent d'alimenter les collections, et il est souvent malaisé aux archéologues et historiens de l'art, sans parler des philosophes et des théologiens, de s'élever ouvertement contre ces propos. Je rappellerai seulement ici les ouvrages de Karl Meyer (1973) ou Michel et Emmanuel Hoog (1991) et la belle et courageuse intervention du savant mayaniste Dominique Michelet,

président de l'Association des Amis du Mexique en France, à la journée d'étude franco-mexicaine qui avait lieu sous ma direction et celle de Juan Manuel Gómez Robledo, ambassadeur du Mexique à Paris, à la Maison de l'Amérique latine en décembre 2018⁵.

6. Le renoncement au christianisme ?

Après le renoncement au sacré, après le renoncement à la religion, le renoncement à un christianisme existentiel, qui est un renoncement à toute mémoire de chrétienté, s'exhibe désormais dans une culture de masse qui choisit le matériel contre l'immatériel, le simulacre contre le réel, le monde contre l'éternité. Dès lors, quel intérêt pour les expressions de foi pourrait-il être sincère de la part de personnes qui n'ont aucune adhésion personnelle ni intime au christianisme parce qu'elles se revendiquent des Lumières et de la raison « laïque » et donc de l'unité-uniformité de la raison, de l'espace et du temps ? Ne s'agit-il pas, de leur part, simplement d'un intérêt d'ordre exotique qui, dûment médiatisé, leur permet de se faire paradoxalement valoir et de faire valoir leur « tolérance » ? Si la collection d'objets de foi en elle-même est un faire-valoir en Amérique latine, en France ce sont surtout les rencontres d'incroyants affirmés et fiers de leur incroyance et bienveillante tolérance avec des personnes ou dans des lieux considérés comme exotiques/symboliques – la confusion condescendante entre exotisme et symbolisme est ici remarquable – et donc muséaux et donc appropriables, qui constituent des faire-valoir médiatiques appréciables. L'étrangeté, avec son parfum de scoop, est en effet valorisante. Mais on peut se demander : jusqu'à quand ? Nul doute que l'étrangeté sera bientôt renvoyée et engloutie dans la profondeur opaque de l'ignorance incroyante et laïciste. Il convient alors de se demander quel est le but de ceux qui, éloignés de la foi chrétienne, dans un monde laïcisé, étranger à toute transcendance, vidé de pensée, en proie à l'imprécation et non à la discussion, demandent que l'Église affirme avec plus de cohérence la proposition chrétienne. Pourquoi prétendraient-ils vérifier la qualité de ce qu'elle propose alors qu'ils ne lui proposent qu'un avenir muséifié ?

Est-ce que l'ouverture systématique à l'altérité, pratiquée en raison des exigences existentielles, éthiques et spirituelles propres au christianisme, ne doit pas être repensée par les chrétiens eux-mêmes ? Est-ce qu'ils ne doivent pas prendre garde à ne pas se laisser muséifier, pétrifier par naïveté ? Jésus recommande aux apôtres :

Je vous envoie comme des brebis au milieu des loups ; soyez donc rusés comme les serpents et candides comme les colombes...
(Matthieu 10, 16).

5 Voir l'article d'Eric TALADOIRE, « El concepto de patrimonio : diversidad, ambigüedad y contradicciones », *El Patrimonio : Diálogo cultural entre México y Francia*,

Hernán Salas Quintanal, Mari Carmen Serra Puche et Alberto Vital coord., UNAM, 2018, p. 9-22.

Prudence et sagesse selon l'Esprit doivent accompagner la pure orientation vers Dieu. Car, sans prudence ni sagesse, bientôt, les retables, les tableaux, les statues, les reliquaires, les vitraux, y compris les églises, les cloîtres et les chapelles, devenus objets de musées comme dans le Cloisters Museum de New York, seront en risque de seulement se juxtaposer et s'offrir aux files de visiteurs qui les « feront » les uns après les autres, les photographieront et se photographieront en train de photographier, s'étonneront de leur « étrangeté » et même de leur « barbare cruauté » ; ainsi les représentations du Crucifié deviendront peu à peu incompréhensibles et insoutenables, comme le paraissent bien souvent aux visiteurs du Museo Nacional de Antropología à Mexico les représentations des divinités aztèques. Ils ne seront plus que de l'art et de la culture, du christianisme culturel.

Les déclarations successives, les 15 et 22 avril 2020, dans le journal *La Croix*, de Michel Pastoureau, historien renommé et qui a reçu une formation de conservateur du patrimoine, sont bien révélatrices d'un renoncement qui s'ignore lui-même. Le 15 avril, son raisonnement à propos de la cathédrale Notre-Dame de Paris, en cours de restauration après le terrible incendie des 15 et 16 avril 2019, est le suivant :

En ce lieu unique, culte et tourisme ne semblent pas compatibles [...] Non pas chasser les touristes mais expulser les fidèles. Pour ce faire il faudrait déconsacrer Notre-Dame et la transformer en musée, comme cela s'est fait dans certains pays voisins – tous protestants il est vrai (Royaume-Uni, Pays-Bas, Norvège). Moi qui suis historien et chrétien, catholique qui plus est, j'avoue qu'une telle mesure ne me choquerait pas outre mesure. Il ne me vient jamais à l'idée d'entrer à Notre-Dame pour prier : non seulement la cathédrale a été abandonnée au tourisme de masse mais elle a aussi été confisquée par la République pour y organiser différentes cérémonies dont on attendrait qu'elles se déroulent ailleurs.

*Dominique
de Courcelles*

Mais le 22 avril, l'historien revient sur sa déclaration, n'hésitant pas à se contredire.

En effet, Notre-Dame, musée des arts chrétiens, consacrerait le christianisme culturel et la perte de la mémoire vive. Contre ce christianisme culturel, en contrepoint de l'historien « catholique », l'archevêque de Paris Mgr Michel Aupetit affirme avec clarté et fermeté, dans une tribune du même 15 avril 2020 dans *La Croix*, que Notre-Dame doit rester au XXI^e siècle

celle qu'elle a toujours été, ce pour quoi elle a été bâtie : la louange de Dieu et le salut des hommes[...] Elle recueille la mémoire de nos pères, elle tourne nos regards vers l'espérance du Royaume. Elle invite l'homme au pèlerinage et empêche l'histoire de se refermer dans l'illusion d'un salut intramondain, dans l'idéologie d'un progressisme

qui court frénétiquement vers le néant [...]. La cathédrale est bien un lieu de culture ouvert à l'universel, au-delà de l'appartenance spécifique à une communauté. Sa splendeur gratuite attire le peuple des petits et des humbles, qui ont droit eux aussi à la beauté. Mais elle est infiniment davantage. Elle est d'abord un lieu de culte. La culture n'est en aucun cas un rempart contre la barbarie[...]. *L'église-mère* de la ville nous élève par le Christ jusqu'à la gloire du Père, dans l'unité de l'Esprit. Elle parle au cœur des croyants comme des incroyants, tous au seuil d'un même mystère, tous dépassés par la splendeur de la beauté. La foi ne se garde qu'en la cherchant toujours, l'incroyance doit se laisser questionner par la soif de sens qui constitue le désir de l'homme.

Soulignons l'affirmation de l'archevêque de Paris : si la cathédrale est « un lieu de culture ouvert à l'universel », elle est « infiniment davantage ».

7. Pour un maintien des objets de foi *in situ*

Conserver, autant qu'il est possible, les objets de foi *in situ* dans l'espace et le temps de leur mission – Notre-Dame est, selon Mgr Aupetit, « l'église-mère de la ville » –, c'est affirmer avec fermeté que la France comme les pays d'Europe, comme les pays d'Amérique latine sont des pays de tradition chrétienne. Préserver le sens dynamique et énergique de ces objets est une lutte qui convoque la raison, les vertus théologiques de foi, d'espérance et de charité, avec une finalité empreinte des valeurs sacramentelles et transcendantes portées par ces objets, « au seuil d'un même mystère », pour citer encore Mgr Aupetit.

Parmi d'autres en Amérique latine, la Commission de la culture de la Conférence des évêques du Guatemala affirme avec courage l'importance du maintien *in situ* des objets sacrés, retables, statues, tableaux, orfèvrerie liturgique, etc. Elle déplore les vols et les pillages, les déprédations volontaires, les constitutions de grandes collections privées, parfois sous couvert de protection des objets. Elle travaille à rendre les populations conscientes de la valeur religieuse et sociale de leur patrimoine sacré. Rappelons ici que les idéologies évangéliques ou castristes qui sévissent en Amérique latine encouragent à la destruction ou au moins au désintéret. Un exemple : la magnifique croix de mission du XVI^e siècle de la cathédrale d'Escuintla au Guatemala se trouve dans une décharge d'ordures, à côté de la cathédrale, sans que l'on puisse obtenir de la restaurer en son lieu, sur le parvis de la cathédrale. Ce n'est qu'un exemple parmi d'autres, innombrables. L'Église est ici amenée à approfondir son message dans l'appel à la préservation des objets de la foi chrétienne qui appartiennent au patrimoine culturel d'un pays.

Ce patrimoine sacré atteste de valeurs partagées non seulement par les chrétiens mais par l'ensemble des citoyens dont il constitue l'environne-

ment et la culture. Les historiens et les sociologues observent que leur perte par destruction ou vol, perçue comme dépossession sinon comme profanation, porte atteinte au lien social avec tout ce que cela implique d'instabilité émotionnelle, d'insécurité ressentie et donc de violence et d'insécurité réelle augmentée. C'est pourquoi les pouvoirs publics ne peuvent qu'être très directement intéressés à la préservation et à la conservation des objets de foi. Le chercheur Francisco Aguilar (INAH, Coahuila), à l'occasion du 3^e colloque « Camino Real de Tierra Adentro » le 1^{er} octobre 2019 au Centro de Estudios de Historia de México – Fundación Carlos Slim, a bien souligné que la restauration des édifices baroques, en particulier religieux, à Coahuila au Mexique sur le trajet du Camino Real a permis de rétablir plus de sécurité dans cette zone particulièrement difficile. Désormais, le narcotrafic y a diminué, l'activité économique locale s'est renouvelée, les familles laissent les enfants jouer dans les rues et n'hésitent plus à se déplacer la nuit. Il a rappelé qu'il ne s'agit pas là d'un cas isolé.

Dans ce contexte, le projet de Ruta del Barroco – qui réunit les pays d'Amérique latine en lien avec la France, l'Espagne, l'Allemagne et le Conseil de l'Europe, sur le modèle des Itinéraires culturels du Conseil de l'Europe (APE)/ Institut Européen des Itinéraires Culturels (IEIC) – est non seulement académique et culturel mais politique, économique et social⁶. Attaché à la conservation, à l'inventaire et à la préservation du patrimoine baroque des pays latino-américains, il en souligne les valeurs matérielles et immatérielles, l'importance des savoirs symboliques et techniques. Ce patrimoine constitue un environnement à la fois culturel et existentiel, spirituel, ouvert à la transcendance ; il est facteur d'éthique et d'espérance pour une vie paisible, fructueuse et heureuse. Il est remarquable que les objets de foi contribuent à la fierté de ceux qui s'en considèrent les détenteurs et à la conscience de leur dignité, à l'attractivité, la compétitivité et la sécurité des territoires, contre les trafics criminels de toutes sortes. Travailler à leur conservation *in situ*, au développement des activités qui les valorisent et valorisent leur lieu propre, ne peut que contribuer à confirmer le christianisme dans sa spécificité de libération, de spiritualisation, d'harmonisation des personnes et des sociétés, et donc de résilience des sociétés. D'où l'importance du projet dans un monde globalement marchandisé. C'est aussi une réponse possible, crédible, des chrétiens à l'interpellation du christianisme par les non croyants.

Dominique
de Courcelles

En conclusion

Parce que le christianisme doit garder sa spécificité existentielle et spirituelle, signifier le chemin de la foi, de l'espérance et de la charité, la vérité et la vie, il est important que les chrétiens osent clarifier leurs relations à la

6 Ce projet est coordonné par Norma Campos, directrice de la Fundación Visión Cultural, La Paz, Bolivie, et moi-

même, avec le soutien du GRULAC (Groupe des Pays d'Amérique Latine et des Caraïbes) de l'UNESCO.

culture et comprennent qu'un christianisme exclusivement culturel serait à plus ou moins long terme la fin du christianisme. Non ! Les objets de foi ne seront pas que de l'art ou de la culture, évalués par les commissaires-priseurs et les marchands, commentés avec gourmandise par des historiens de l'art ou des intellectuels incroyants, voués à la seule exposition dans les musées ou intégrés dans les trafics criminels du monde.

Les objets sacrés du christianisme qui ouvrent à la transcendance divine, qui disent la vie, la mort et la résurrection, qui affirment les grandes valeurs qui donnent sens à l'existence des personnes et en préservent la dignité, sont les supports de la transmission éclairée des mystères de la foi. La formation des chrétiens, envoyés comme des brebis au milieu des loups, est plus que jamais d'une extrême importance, d'une extrême urgence. Dans un monde en crise, la prière devant les représentations des grandes histoires de la rédemption, du Christ, de la Vierge et des saints, constitue l'expérimentation de la fidélité et de la mémoire chrétienne en acte. Supports de la prière, matériels et immatériels, entre visible et invisible, les objets de foi sont bien les vecteurs des dons de l'Esprit :

Tout ce que vous demanderez en priant, croyez que vous l'avez reçu et cela vous sera accordé (*Marc 11, 24*).

Thème

Il appartient à tous les membres de l'Église corps du Christ, dans la logique de l'Incarnation, de la Résurrection et de la Pentecôte, de relever le défi de leur conservation et de leur présence dans la riche tradition de l'Église, dans l'existence et la spiritualité chrétienne d'aujourd'hui. Car ce sont ces objets de foi, manifestations historiques de culture, qui contribuent à faire du monde le lieu de notre sanctification et de notre rencontre avec Dieu.

*Dominique de Courcelles, née en 1953. École nationale des chartes. Membre de la Casa de Velázquez. Doctorat d'État ès lettres et sciences sociales, École des hautes Études en Sciences sociales, Paris. Licence canonique de théologie, Institut catholique de Paris. Membre correspondant de l'Observatoire Foi et Culture de la Conférence des évêques de France. Professeure directrice de recherche, Université de Paris Sciences Lettres (CNRS-École normale supérieure). Collège international de philosophie, Paris. Reial Acadèmia de Bones Lletres de Barcelone, Espagne. Academia Hispanoamericana de Ciencias, Artes y Letras du Mexique. Mariée, deux enfants, cinq petits-enfants. Dernières publications : *Mystique*, Millon, 2020 ; *Habiter merveilleusement le monde : Palais, jardins, demeures spirituelles en Espagne (xv^e-xvii^e siècle)*, Garnier, 2019 ; *traduction espagnole : Habitar maravillosamente el mundo : Jardines, palacios, moradas espirituales en la España del siglo XV al XVII*, Siruela, 2020 ; *La Raison du merveilleux*, éd. Garnier, 2019.*

Le bouddhisme occidentalisé *Un autre exemple de désintégration religieuse ?*



Marion
Dapsance

Le bouddhisme à l'occidentale et le christianisme culturel paraissent tous deux relever d'une même désintégration religieuse. Dans un cas comme dans l'autre, en effet, leurs porte-parole choisissent ce qui, selon eux, a le plus de valeur dans les traditions qu'ils exploitent. Et ce qui aurait de la valeur, dans les deux cas, c'est tout ce qui reste quand on a retiré « la religion ». Pour les adeptes du christianisme culturel, la religion du Christ devient intéressante quand on retire ses dogmes. Il reste des « valeurs » utiles pour la vie en société et éventuellement des motifs commodes pour le développement de l'art. Pour les partisans du bouddhisme occidentalisé, la « religion » dont on doit se défaire pour accéder à « l'essence du bouddhisme », ce sont les rituels et les complexes élaborations métaphysiques des écoles bouddhiques asiatiques. On accède ainsi à une pratique mentale, pure et nue (« la méditation ») qui garantirait le bien-être mental et émotionnel des personnes et, par extension, de la société tout entière. Cette pratique ancestrale dépouillée de ses oripeaux « moyenâgeux » sort ainsi de l'orbite de « la religion » pour se mettre sous l'égide de « la Science ». L'avenir d'une religion résiderait donc dans sa « laïcisation », quelque forme que cette dernière puisse prendre. La logique du bouddhisme à l'occidentale semble alignée sur celle du christianisme culturel. Est-ce pourtant bien le cas ?

La « méditation de pleine conscience » : une mode américaine issue des pseudosciences

Il est de bon ton, de nos jours, de « faire de la méditation ». On entend par là s'asseoir en tailleur sur le sol, le dos droit, le regard fixé devant soi ou bien les yeux fermés, en silence. L'objectif est d'atteindre une sérénité à toute épreuve. La personne entraînée à la méditation est censée parvenir à faire face avec détachement à tous les événements mentaux ou extérieurs qui se présentent à elle : pensées, émotions ou sensations désagréables, agitation, adversité, danger. La pratique de la « méditation de pleine conscience », comme on l'appelle aujourd'hui, consiste à s'habituer à regarder son esprit comme un grand ciel imperturbable, capable d'accueillir la pluie comme le soleil, les tempêtes comme le calme plat, les nuages de toutes sortes, sans jamais s'identifier à eux. Le pratiquant est un témoin qui ne juge pas, qui ne participe pas aux émotions qui le traversent. Il se tient pour ainsi dire à la limite de lui-même, développe patiemment ses capacités de concentration et d'équanimité, analyse pas à pas le fonctionnement de son esprit, gagnant ainsi en indépendance et en stabilité face aux mouvements du monde. Cet entraînement à la maîtrise de soi se passerait de tout enseignement. Il

suffirait, par la répétition et par l'imprégnation, de programmer son cerveau pour qu'il soit capable de s'ajuster automatiquement aux circonstances changeantes de son environnement. Cette programmation reposerait sur un fondement biologique commun à tous les êtres humains : la neuro-plasticité, fonction du cerveau lui permettant de reconfigurer ses connexions neuronales en fonction des exercices auxquels il est soumis. Toute personne pourrait ainsi, quelles que soient sa culture et ses croyances, reprogrammer ses neurones pour mieux contrôler ses émotions, réduire son stress et établir des relations plus harmonieuses avec son entourage. La science aurait même « prouvé l'efficacité de la méditation », et de nombreux savants s'en font aujourd'hui les porte-parole, quelles que soient d'ailleurs leurs spécialités (médecine, psychothérapie, biologie, philosophie, sociologie, etc.). L'une des instances principales qui regroupent aujourd'hui les chercheurs et les pratiquants de cette méditation s'appelle le *Mind and Life Institute*. Cette association à but non lucratif, fondée en 1990 par l'entrepreneur américain R. Adam Engle, le neuroscientifique chilien Francisco Varela et le 14^e dalaï lama, s'est donné pour but d' « unir la science et la sagesse contemplative pour mieux comprendre l'esprit (*mind*) et créer un changement positif dans le monde ». Pour faire émerger ce qu'elle appelle « une science contemplative » (autrement dit une pseudoscience), l'association finance des projets de recherches sur les effets de la méditation sur le cerveau, des conférences académiques, des publications et des conversations avec le dalaï lama et d'autres figures du bouddhisme tibétain¹.

Thème

Ainsi conçue, cette pratique nous vient des États-Unis. Appelée tour à tour *Mindfulness-Based Cognitive Therapy for Depression (MBCT)*, *Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR)* ou simplement *Mindfulness Meditation*, elle a d'abord été promue par Jon Kabat-Zinn, docteur en biologie moléculaire, adepte du yoga et d'une forme occidentalisée de la méditation *vipassana* originaire d'Asie du Sud-Est. Jon Kabat-Zinn fut également disciple de Philip Kapleau, journaliste américain devenu « maître » du bouddhisme zen et de Thich Nhat Hanh, moine bouddhiste vietnamien devenu icône du bouddhisme à l'occidentale. À la croisée de ces différents univers, Jon Kabat-Zinn développa dans les années 1970 une discipline hybride appelée d'abord *Stress Reduction and Relaxation Program* puis *Mindfulness-Based Stress Reduction (MBSR)*. Pour faire connaître cette « méditation de pleine conscience », Jon Kabat-Zinn ne se prévalut pas des traditions bouddhiques ou hindoues dont se réclamaient ses propres maîtres, mais de son diplôme de biologie moléculaire. Cette discipline n'a évidemment aucun rapport ni avec le bouddhisme ni avec l'hindouisme, mais le diplôme en biologie moléculaire de Jon Kabat-Zinn lui offrait le prestige de la science, supposément objective et donc à même d'imposer sa

méthode sur le vaste marché mondial des thérapies de l'esprit². Il suffisait de prouver, chiffres et diagrammes à l'appui, que « la méthode fonctionnelle », ce que n'ont cessé de faire depuis ses épigones, toutes nationalités confondues.

Les porte-parole de la « méditation » en France : entre médecine et religion

En France, les porte-parole les plus connus de la « méditation de pleine conscience » sont Christophe André, psychiatre et psychothérapeute ayant d'abord écrit sur la phobie, le trac, la timidité, l'estime de soi et le stress, et Matthieu Ricard, fils du philosophe Jean-François Revel, docteur en génétique n'ayant pas exercé sa profession de chercheur depuis 1972 et moine bouddhiste de tradition tibétaine, tous deux auteurs de nombreux ouvrages à succès sur la méditation comme méthode de bien-être³. Ces deux auteurs se sont accordés sur l'idée que la « méditation de pleine conscience », d'origine bouddhique, aurait des effets curatifs supérieurs à toute autre thérapie et à toute autre médication. Ils s'en sont faits les porte-parole reconnus, l'un en raison de sa formation et de son expérience médicales, l'autre en vertu de sa pratique confirmée du bouddhisme tibétain. Les deux auteurs ont surtout profité d'une médiatisation personnelle antérieure à leur intérêt pour la « pleine conscience », qui a favorisé non seulement la publication de leurs idées mais également leur accession au statut de « spécialistes de la méditation ». Christophe André et Matthieu Ricard partagent le même éditeur, s'écrivent mutuellement des préfaces, écrivent ensemble et quelque fois avec d'autres (lorsqu'il s'agit de promouvoir la méditation comme ferment de renouveau social, qu'il s'agisse des ouvrages écrits avec l'écrivain et philosophe Alexandre Jollien, traitant de la quête d'une « sagesse » à conséquences pratiques, qu'il s'agisse d'éducation « alternative » ou « bienveillante », avec la pédagogue Céline Alvarez, ou encore d'écologie avec Jean-Marie Pelt et Pierre Rabhi). Enfin, ils organisent des stages, des formations et répondent activement aux sollicitations de différents médias et organismes, tel le Forum économique de Davos. Promouvoir la pratique de la méditation n'est pas seulement pour eux une activité commerciale, c'est d'abord une mission : ils souhaitent généraliser sa pratique pour « transformer le monde ». Leur postulat est le suivant : si chacun transforme son cerveau pour le rendre capable de réagir de manière adéquate aux événements, alors, par effet boule de neige, le monde entier deviendra automatiquement meilleur.

2 Jeff WILSON, *Mindful America : The Mutual Transformation of Buddhist Meditation and American Culture*, Oxford University Press, 2014.

3 Voir notamment : Christophe ANDRÉ, *Méditer, jour après jour : 25 leçons pour vivre en pleine conscience*, Paris, L'Icono-

claste, 2011, *Trois minutes à méditer*, Paris, L'Iconoclaste, 2017 et Matthieu RICARD, *L'art de la méditation*, Paris, Éditions du Nil, 2008 et *Cerveau et méditation : dialogue entre le bouddhisme et les neurosciences*, avec Wolf SINGER, Paris, L'Iconoclaste-Allary Editions, 2017.

Naissance de la « méditation » dans les milieux contestataires des années 1960

À lire attentivement leurs ouvrages, on découvre en effet que la « méditation de pleine conscience » n'est pas seulement une thérapie de l'esprit visant à soigner les personnes angoissées, agitées ou phobiques, mais un outil de transformation radicale et globale du monde. Le but visé par ces auteurs est d'ordre utopique : il s'agit ni plus ni moins d'établir une société parfaite où règneraient enfin l'harmonie, la paix, la justice et l'altruisme⁴. Il s'est ainsi passé pour la méditation ce qu'il s'est passé pour le yoga : nous avons glissé d'un contexte religieux et ascétique visant l'accession à un état transcendant (l'union à la divinité pour le yoga, la découverte définitive de la vacuité pour la méditation bouddhique) à un contexte psychothérapeutique à connotations politiques, centré sur la « technique » et visant l'amélioration du monde⁵. On aurait tort de croire que la « méditation » n'est qu'une gymnastique mentale idéologiquement neutre, comme le yoga ne serait qu'une gymnastique physique ne véhiculant aucune vision du monde. Le yoga fut popularisé dans les années 1960-70 par de jeunes Occidentaux aisés et éduqués qui souhaitaient une « contre-culture ». Il fut pratiqué de pair avec les grandes manifestations publiques en faveur de la paix, la pratique et la défense de « l'amour libre », l'usage de drogues. Ces dernières étaient utilisées comme des moyens d'« élargir sa conscience ». Ces jeunes en quête d'une culture nouvelle croyaient en effet qu'il était nécessaire de sortir des « cadres de pensées occidentaux » et étaient convaincus que la consommation de drogues pouvait les aider à y parvenir. La « méditation » d'origine hindoue, que l'on qualifiait alors de « transcendantale », fut ainsi adoptée comme une méthode de substitution, plus fiable, permettant d'accéder à des « états de conscience modifiés » sans les effets néfastes de la drogue. D'abord enseignée par des maîtres hindous, elle fut ensuite, pour des raisons essentiellement politiques (l'émigration de Japonais en Amérique après-guerre, l'invasion du Tibet par la Chine à partir de 1959), enseignée également par des moines zen et des lamas tibétains qui remplacèrent dans une large mesure les gourous venus d'Inde. Est-ce parce que ces maîtres bouddhistes furent plus actifs ou inventifs que leurs prédécesseurs hindous ? Parce qu'ils étaient plus « modernes » – c'est-à-dire moins connus – que ces derniers ? Ou encore parce que l'hindouisme laissait encore trop de place à la notion de divinité, que de nombreux *hippies* justement rejetaient ? Toujours est-il

Thème

4 Les titres de certains ouvrages collectifs sont à cet égard éloquents : Laurent MURATET et Étienne GODINOT, avec Matthieu RICARD, Christophe ANDRÉ, Stéphane HESSEL, AKHENATON, Jean-Marie PELT, Pierre RABHI et Jean ZIEGLER, *Un nouveau monde en marche*, Éditions Yves Michel, 2012, et Christophe ANDRÉ, Matthieu RICARD, Jon KABAT-

ZIN et Pierre RABHI, *Se changer, changer le monde*, Paris, L'Iconoclaste-Allary Editions, 2013.

5 Voir notamment la récente étude de Suzanne NEWCOMBE, *Yoga in Britain: Stretching Spirituality and Educating Yogis*, Equinox Publishing, 2019 et Véronique ALTGLAS, *Le nouvel hindouisme occidental*, Paris, CNRS Éditions, 2005.

que la méditation est restée centrale pour cette génération de révolutionnaires aisés (celle des Matthieu Ricard et des Jon Kabat-Zinn). Loin de n'être qu'une pratique psychothérapeutique personnelle, elle servit aussitôt de point de ralliement pour diverses entreprises de rénovation sociale, dans une veine assez proche des revendications *hippies*, quoique d'un abord plus sérieux. Médecine et psychothérapie, éducation, art, économie, monde militaire, monde des affaires, tous ces pans respectables de la culture occidentale devaient devenir « positifs » par la généralisation d'une « technique » éprouvée. Le caractère « positif » d'une action ou d'une pensée signifie essentiellement sa capacité à produire les effets recherchés. La marginalité et les provocations adolescentes ne sont plus au programme, mais l'utopie contre-culturelle reste de mise, avec la « méditation » comme principale arme de changement social.

Naissance de l'utopie révolutionnaire « bouddhique » au XIX^e siècle

Cette tendance à interpréter le bouddhisme comme un vaste programme de réforme sociale voire de révolution anarchiste ne date pas, cependant, des années 1960. Elle remonte au XIX^e siècle, et particulièrement au contexte de ce que les contemporains ont appelé « la Renaissance orientale ». Cette dernière consista, chez certains savants et notamment chez les indianistes, à renouer avec les « racines indo-européennes » de l'Occident, c'est-à-dire à faire fi de l'héritage « sémitique » (biblique), jugé néfaste. Il s'agissait de revenir à la vision du monde et au culte des grands ancêtres aryens. C'est dans ce contexte que le personnage du Bouddha fut découvert et immédiatement identifié comme un « sage hindou ». Sans Dieu créateur, sans Incarnation, sans l'espérance d'un salut proposé par un Sauveur, sans résurrection, le bouddhisme apparut à de nombreux intellectuels anticléricaux et francs-maçons comme le *nec plus ultra* de la « pensée aryenne », c'est-à-dire, selon eux, de la « rationalité ». L'un des propagandistes les plus connus de ce « bouddhisme rationnel » fut la voyageuse et écrivain Alexandra David-Neel (1868-1969). Intellectuelle intéressée dans sa jeunesse aux idées religieuses, elle devint athée et matérialiste au contact de groupes anarchistes vers l'âge de trente ans, tout en étant franc-maçonne et membre de la Société théosophique. Elle découvrit à la même époque le bouddhisme dans des livres et au musée Guimet et projeta sur lui la vision du monde anarchiste qu'elle s'était constituée à partir des écrits de Bakounine et de Stirner. Ce bouddhisme-anarchisme, dont elle fit l'éloge dans de nombreux livres était évidemment sans commune mesure avec les pratiques et les croyances religieuses qu'elle rencontra en Asie. Pour elle, les rituels pratiqués dans l'Himalaya ou en Indochine n'étaient rien d'autre que des « jeux d'enfants » destinés à asseoir le pouvoir des autorités religieuses sur la population. Seule comptait pour Alexandra David-Neel et les premiers propagandistes occidentaux des « sagesse orientales »

Marion
Dapsance

« la philosophie » que l'on y voyait alors et que l'on considérait comme « rationnelle » parce qu'athée. La « méditation » avait pour ces « convertis » occidentaux un autre sens : il s'agissait d'une réflexion méthodique sur ce que devait être une société juste, égalitaire et fondée sur la science⁶. Ce n'est qu'à partir des années 1950, avec les générations *beat* et *hippie*, que les pratiques de concentration zen et hindoue (appelées « méditation » alors qu'il ne s'agit pas de réfléchir) furent associées à la « philosophie » bouddhique et devinrent incontournables.

La « méditation » inconnue des bouddhistes asiatiques

L'idée que la « méditation » est une pratique bouddhique centrale, accessible à tous et visant l'amélioration de la santé mentale n'a rien de traditionnel. D'abord, la grande majorité des bouddhistes à travers l'histoire n'a pas « médité ». Seuls les moines et les ascètes avaient traditionnellement accès à la pratique de rituels, et ces derniers ne se réduisaient pas à cette pratique popularisée aujourd'hui, que l'on nomme aussi « méditation du calme mental » (*chiné* en tibétain) ou « de la vue profonde » (*vipassana* en pali). Pour les Tibétains, cette observation de l'esprit était surtout un préliminaire à la pratique de liturgies tantriques, incluant propitiation de démons, récitation de prières, confession de fautes, offrandes, absorption de diverses substances, prosternations, vénération du lama, visualisation d'union charnelle avec une déité. Les laïcs, à moins qu'ils ne soient yogis (« tantristes »), n'étaient pas autorisés à pratiquer ces rituels garantissant à plus ou moins brève échéance la sortie définitive du *samsara* (le cercle sans fin des renaissances). L'immense majorité des laïcs tibétains devaient (et doivent encore) se contenter de prières, de pèlerinages, de vénération de reliques et d'offrandes aux monastères afin d'obtenir une meilleure renaissance (comme moine). Le but recherché par tous les pratiquants, qu'ils soient ou non des professionnels de la religion, n'a en tout cas jamais été d'améliorer leur santé mentale en luttant contre le stress, l'anxiété et la dépression. C'est à vrai dire un contre-sens total que de proposer un rituel bouddhique pour obtenir ces résultats⁷. En effet, tout bouddhiste doit se convaincre que la vie est non seulement insatisfaisante et déplaisante mais même insupportable : c'est précisément la raison pour laquelle ils doivent rechercher à la quitter définitivement en sortant du cycle des renaissances. Le bien-être en ce monde n'est pas seulement impossible : le rechercher est une erreur fondamentale. Cette erreur provient de la croyance illusoire en la réalité d'un « moi », racine, selon les bouddhistes, de toutes les souffrances.

Thème

6 Sur la généalogie de ce bouddhisme à l'occidentale et sur Alexandra David-Neel, voir mes deux ouvrages : *Qu'ont-ils fait du bouddhisme ?*, Paris, Bayard, 2018, rééd. Gallimard 2019 et *Alexandra David-Neel, l'invention d'un mythe*, Paris, Bayard, 2019.

7 Comme le rappelle notamment Gananath OBEYKESERE, professeur d'anthropologie émérite de l'Université de Princeton et bouddhiste d'origine sri-lankaise, cité par Robert H. SHARF, « Is mindfulness Buddhist? (and why it matters) », *Transcultural Psychiatry*, Vol. 52 (4), pp. 470-484, 2015.

frances en ce monde. C'est de cette illusion du « moi » que doivent se défaire les bouddhistes. Ils doivent réaliser que ce qu'ils pensent être (ce que nous appelons chez nous « une personne », cet être unique aux traits bien établis et à l'existence bien concrète) n'est en réalité qu'un mirage, la réunion temporaire et accidentelle de différents composés (*skandha*, agrégats) appelés à se désintégrer au fil du temps. Rechercher le confort de cet être qui n'a aucune réalité consistante revient alors à nourrir un fantôme. Ce qu'il faut au contraire, c'est comprendre qu'il n'y a là qu'un fantôme. C'est cette compréhension qui conduit à la libération définitive du *samsara*. En prétendant lutter contre le stress et l'anxiété, les promoteurs de la « méditation de pleine conscience » vont ainsi à contre-courant des principes de base du bouddhisme traditionnel. Ils entretiennent le goût pour le *samsara*. Le contact intime avec l'incertitude face à la vie, avec le sentiment de peur ou d'inconsistance, que ces savants appellent « le stress », n'est pas pour les bouddhistes une découverte qu'il faut fuir ou éviter. Au contraire, ce « stress » est au fondement de la pratique : il doit inciter le bouddhiste à persévérer dans sa quête de la libération. Les réactions psychologiques auxquelles devaient d'ailleurs conduire les textes bouddhiques étaient précisément l'inverse de celles qu'annoncent aujourd'hui les promoteurs de la « méditation » : la contemplation du monde et de l'existence humaine ne devait provoquer que l'envie d'en sortir, autrement dit un dégoût profond et un stress aigu⁸.

Marion
Dapsance

Conflits entre la « pleine conscience » et les bouddhismes asiatiques

Certains spécialistes du bouddhisme, asiatiques et occidentaux, ont manifesté leur scepticisme à l'égard de la « méditation de pleine conscience » utilisée comme thérapie⁹. Ils sont cependant peu nombreux. La plupart des intellectuels occidentaux intéressés par le bouddhisme et, ce qui est plus étonnant, des maîtres asiatiques, ont en effet accueilli avec enthousiasme cette mode antibouddhique de la « méditation ». Nombreux sont ainsi les moines tibétains qui participent aux activités du *Mind and Life Institute* et des autres organismes de ce type. Nombreux sont aussi les maîtres bouddhistes qui proposent, en Occident et en Asie même, des cours de « méditation » thérapeutique pour laïcs de toutes origines. On trouve ainsi en Europe et aux États-Unis des communautés monastiques, des « centres zen » et des « centres du dharma » dirigés par des maîtres venus de Thaïlande, du Vietnam, du Japon ou du Tibet, qui proposent à leurs membres des cours de « méditation » conçus sur le modèle américain.

8 Ce que rappelle le bouddhologue américain Donald LOPEZ dans plusieurs de ses ouvrages, notamment *The Story of Buddhism*, New York, Harper Collins, 2002 et dans *The Scientific Buddha: His Short and Happy Life*, Yale University Press, 2012.

9 Citons notamment le bouddhologue et tibétologue américain Donald S. LOPEZ, le bouddhologue et philosophe franco-américain Bernard FAÛRE, le bouddhologue et sinologue américain Robert H. SHARF et Gananath OBEYKESERE.

Un cas original est celui de l'engouement récent pour la *maindofurunesu* au Japon. Le terme de *maindofurunesu* (マインドフルネス) est la translittération de *mindfulness* en *katakana*, le syllabaire utilisé pour transcrire en japonais les mots d'origine étrangère. L'appropriation de cette expression américaine, laissée telle quelle en langue japonaise pour en souligner l'exotisme alors que d'autres mots, plus traditionnels, auraient pu être employés (tels *zazen*, 座禅 ou *meiso*, 瞑想), révèle la conscience qu'ont les Japonais de la nouveauté et de l'étrangeté radicales de cette pratique¹⁰. Mais, de manière générale, les maîtres bouddhistes venus d'Asie parlent de la « méditation » sans aucune prise de distance, comme si sa légitimité ou son orthodoxie allait de soi. Comment expliquer que des porte-parole d'une religion très ancienne s'associent aux inventions récentes de quelques hippies devenus scientifiques ? N'est-ce pas là contribuer à la dissolution de leur foi, porter atteinte à l'intégrité de leur doctrine ? Que se passe-t-il donc réellement dans cette « rencontre du bouddhisme et de l'Occident », si souvent saluée comme l'avènement d'une ère nouvelle¹¹ ? Deux hypothèses peuvent être ici considérées.

Utilité de la confusion entre la « méditation » et les pratiques religieuses asiatiques

Thème

Tout d'abord, une certaine confusion peut être utile à l'implantation en Occident des écoles bouddhistes asiatiques – écoles qui rapportent des revenus à leurs dirigeants et aux diasporas asiatiques sous forme de dons et de règlements d'inscriptions divers. C'est particulièrement le cas aujourd'hui pour le bouddhisme tibétain qui s'implante en masse dans les pays développés au moyen de stratégies de développement comparables à celles de grandes entreprises¹². La rencontre qui se fait entre Occidentaux demandeurs de « mieux-être » et Asiatiques pourvoyeurs de rituels est souvent fondée, dans ces centres, sur des malentendus productifs qui rappellent, toutes proportions gardées, ce qui a pu se passer entre colons européens et Indiens d'Amérique entre le XVII^e et le XVIII^e siècles. On peut en effet parler de ces « centres » comme de *middle ground*, de milieux intermédiaires où deux parties interagissent sans s'entendre exactement sur le sens de ce qu'ils font

10 Je m'appuie ici sur les travaux non publiés de Karen JENSEN, titulaire d'un *master's degree* en sciences religieuses de l'Université de Columbia, notamment son étude « Looking at Zen and Mindfulness in a Japanese Magazine », 2017, et son mémoire de *master*, « The Meaning of Maindofurunesu », Université de Columbia, New York, 2018.

11 Voir l'enthousiasme lyrique de Frédéric LENOIR dans *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*, Paris, Fayard, 1999 et l'ana-

lyse que j'en fais dans « "La rencontre du bouddhisme et de l'Occident" dans la sphère médiatico-académique française : une sotériologie théosophique », *Revista dell'Associazione Nazionale Universitaria Antropologi Culturali*, Juin 2015. Signalons que Frédéric Lenoir a emprunté le titre de son livre au Cardinal Henri de LUBAC, qui l'utilisa le premier en 1952.

12 Voir mon premier ouvrage, issu de ma thèse de doctorat en anthropologie, *Les dévots du bouddhisme*, Paris, Max Milo, 2016.

ensemble¹³. Tous font de la « méditation », mais chaque partie met sous ce terme des réalités bien différentes. La confusion sur la notion de « méditation » permet ainsi, paradoxalement, le développement du bouddhisme en Occident. Concrètement, les maîtres asiatiques proposent souvent la « méditation » comme produit d'appel (on la pratique quelques mois, un an ou deux tout au plus), avant de réorienter les disciples vers des pratiques traditionnelles (tels les rituels tantriques, pour les « centres du dharma » tenus par des tibétains)¹⁴. Pour les maîtres, la « méditation » n'est alors rien d'autre qu'un « moyen habile » (sanskrit *upaya*), pédagogie ou ruse employée pour convertir à la doctrine véritable.

La « pleine conscience » comme simple variante régionale de la religion bouddhique

On peut aussi expliquer ce soutien étonnant des maîtres asiatiques à la « méditation de pleine conscience » par le fait que les doctrines et les pratiques bouddhiques ont toujours été très variées. Ont été considérés « bouddhiques » par les observateurs occidentaux des phénomènes culturels aussi disparates que les rituels tantriques impliquant des dieux et des démons, les « pèlerinages-marathons » effectués au Japon par certains moines, la lecture des vies du Bouddha, la récitation en boucle d'un mantra, le culte des reliques, l'auto-momification, la libération d'animaux, les prières pour les défunts, etc. Ce que l'on appelle chez nous « le bouddhisme » n'a pas de doctrine clairement établie ou, du moins, ne dispose d'aucune structure centralisée ayant le pouvoir de dire une fois pour toute ce qu'est et n'est pas le bouddhisme, ce qui est acceptable et ce qui ne l'est pas en matière de bouddhisme. Il n'y a aucun magistère. Il n'y a aucun dogme au sens où nous l'entendons dans l'Église catholique. Personne ne sait d'ailleurs si le Bouddha a réellement existé¹⁵, encore moins en quoi aurait consisté son « éveil ». Le mot « bouddhisme » n'existe d'ailleurs dans aucune langue asiatique. Ce que l'on constate, c'est que les communautés pratiquant les rituels cités précédemment se réfèrent toutes au personnage (historique, mythique ou mystique) du Bouddha. Le reste – théories sur « l'éveil » et sur le déploiement de l'univers, rituels, lois, modes de vie – tient surtout à l'invention de tel ou tel auteur et aux contextes variés dans lesquels les enseignements du Bouddha se sont propagés. Le syncrétisme occupe ainsi dans le bouddhisme une place importante. Il n'est

Marion
Dapsance

13 Richard WHITE, *The Middle Ground: Indians, Empire, and Republics in the Great Lakes Region, 1650-1815*, Cambridge University Press, 1991.

14 Sur la réorientation de la « méditation » vers des pratiques religieuses traditionnelles, voir mon livre, *Les dévots du bouddhisme*, op. cit.

15 Voir l'article de synthèse de David DREWES, « The Idea of the Historical Buddha », Paper presented at the XVIIth IABS' Congress in Vienna, 2014, *Journal of the International Association of Buddhist Studies*, Vol. 40, 2017, 1-25.

donc pas étonnant que la « méditation » se soit acclimatée sans trop de difficultés aux cultures occidentales. Du moment que la référence au Bouddha reste de mise, au moins discrètement, personne ne peut déclarer hérétique ou déviante cette « méditation de pleine conscience ». Ni la question de l'intégrité doctrinale ni celle de l'orthodoxie ne semble donc se poser dans ce contexte.

Conclusion : Du bien-fondé des dogmes et de leur inscription dans la culture

Que peut-on en tirer comme enseignement, relativement au problème du « christianisme culturel » ? Quelles sont les différences entre ce dernier et le bouddhisme acclimaté à l'Occident sous forme de « méditation » ? Dans les deux cas, il s'agit d'une sélection partisane, d'un prélèvement effectué sur un ensemble religieux, qui lui font perdre sa cohérence et sa signification profonde. Dans la « méditation de pleine conscience », le sens même de la pratique est renversé : on cherche à rendre le monde confortable, alors qu'il faut y échapper. Chez certains défenseurs de la « culture chrétienne » dont on aurait évacué les dogmes, le Salut proposé par le Christ, à laquelle ladite « culture » essayait pourtant de participer, n'a plus non plus aucun intérêt. Les deux cas semblent ainsi parallèles. On choisit l'accessoire en rejetant l'essentiel. Pourtant, une différence notable se fait jour quand on écoute attentivement les discours des divers protagonistes. Si les défenseurs du « christianisme culturel » savent et admettent publiquement qu'ils effectuent une sélection dans l'héritage chrétien, il semble que les porte-parole de la « méditation » ne soient pas aussi conscients de faire un choix. Les militants occidentaux paraissent convaincus que cette « méditation » est authentiquement bouddhique, et que la science ne fait que l'étudier avec d'autres outils. Quant aux enseignants asiatiques qui la proposent à leurs ouailles, rien n'indique qu'ils soient conscients de son caractère innovant (pour ne pas dire hérétique) – à part peut-être dans le cas subtil de la *maindufurunesu*. Cela s'explique, nous l'avons vu, par le fait que la confusion sur le sens même de la pratique concourt au succès du bouddhisme en Occident et par l'absence d'autorité doctrinale dans le monde bouddhique. La souplesse d'interprétation, la part belle faite à l'invention et la tendance au syncrétisme jouent ainsi en faveur de l'implantation du bouddhisme dans le monde, tout en portant gravement atteinte aux idées premières de cette tradition. Dans le cas du christianisme, en revanche, ces idées premières demeurent un noyau intangible (dogmes, vérités de la foi). Les rejeter implique un choix qui ne peut être que conscient – d'abord parce qu'il existe une institution capable de définir, de protéger et de continuer à proclamer ce noyau intangible (l'Église), ensuite parce que ces vérités de la foi ont été matérialisées pendant des siècles dans divers domaines de la culture (architecture, arts plastiques, littérature, musique,

Thème

droit, art militaire, relations hommes-femmes, économie)¹⁶, si bien qu'il a très longtemps été impossible de les ignorer. Le bouddhisme, quant à lui, ne dispose pas de dogmes protégés par une institution. Les idées clés qu'il avance (*dharm*a, *nirvana*, état de *buddha*) ne sont même pas définies et ont donné lieu à diverses interprétations, parfois radicalement opposées, suivant les contextes dans lesquels cette religion s'implanta. Dans le cas particulier du bouddhisme en Occident, l'acculturation confine à la dissolution, parce que ce « bouddhisme » ne s'accompagne d'aucune sorte de culture, la « méditation » étant présentée comme une « science ». En conservant ce qu'ils pensent être la belle enveloppe du christianisme (la culture à laquelle ce dernier donna naissance), les partisans du « christianisme culturel » conservent malgré tout l'empreinte des dogmes dans le tissu social, empreinte qui sera peut-être réactivée plus tard. En revanche, en conservant uniquement ce qu'ils pensent être « l'essence » du bouddhisme, les partisans de la « méditation » éradiquent à la fois ses idées fondamentales et son empreinte culturelle, se condamnant à plus ou moins long terme à stériliser tout à fait le bouddhisme. L'avantage de la tradition chrétienne, tant spirituelle que « culturelle », réside ainsi dans sa lucidité. Ses dogmes clairement définis et préservés, son inscription dans la culture, lui garantissent une certaine lisibilité. Le bouddhiste a beau méditer, voit-il vraiment bien clair ? S'il ne sait pas précisément ce que sont les fondements de sa foi, s'il ne les voit pas incarnés (ni ne les incarne lui-même) dans la société qui l'entoure, comment peut-il espérer faire la lumière sur sa propre existence ?

Marion
Dapsance

Marion Dapsance, née en 1981, est docteur en anthropologie de l'École Pratique des Hautes Études (Paris). Elle a enseigné l'histoire du bouddhisme en Occident à l'Université de Columbia (New York) et l'anthropologie à l'Institut Catholique de Paris. Elle est l'auteur de trois livres sur le bouddhisme en Occident : Les dévots du bouddhisme, Paris, Max Milo, 2016, Qu'ont-ils fait du bouddhisme ?, Paris, Bayard, 2018, rééd. poche Gallimard, 2019 et Alexandra David-Neel, l'invention d'un mythe, Paris, Bayard, 2019. Elle prépare actuellement un ouvrage sur l'histoire de la dévotion au Sacré-Coeur et a publié un récit autobiographique intitulé Je m'appelais Kaoutar. Des fleuves du paradis à la source de vie, Les Un-pertinents, 2020. Elle vit en Italie avec son mari et ses deux enfants.

16 Sur ce point, voir le superbe livre de William SLATTERY, *Comment les catholiques ont bâti une civilisation*, Paris, Mame, 2020 (édition originale américaine :

Heroism and Genius: How Catholic Priests Helped Build, and Can Help Rebuild, Western Civilization, Ignatius Press, 2016).

Prochain numéro
septembre-octobre 2021

Les larmes

Du culte à la culture¹

Les Juifs allemands comme vecteur d'une modernité



Dominique
Bourel

À Loïc de Kérimel (1948-2020)
in memoriam

Quand le Baal Shem avait une tâche difficile devant lui, il allait à une certaine place dans les bois, allumait un feu et méditait en prière, et ce qu'il avait décidé d'accomplir était fait. Quand une génération plus tard, le « Maggid » de Meseritz se trouva en face de la même tâche, il alla à la même place dans les bois et dit : « Nous ne pouvons plus allumer le feu, mais nous pouvons encore dire les prières » – et ce qu'il désirait faire devint la réalité. De nouveau une génération plus tard, Rabbi Moshe Leib de Sassov eut à accomplir cette même tâche. Et lui aussi alla dans les bois et dit : « Nous ne pouvons plus allumer un feu et nous ne connaissons plus les méditations secrètes qui appartiennent à la prière, mais nous savons la place dans les bois où cela s'est passé, ce doit être suffisant » ; et ce fut suffisant. Mais quand une autre génération fut passée et que Rabbi Israël de Rishin, invité à accomplir la même tâche, s'assit sur son fauteuil doré dans son château, il dit : « Nous ne pouvons plus allumer le feu, nous ne pouvons plus dire les prières, nous ne savons plus la place, mais nous pouvons raconter l'histoire, comment cela s'est fait ». Et, ajoute le conteur, l'histoire qu'il raconta eut le même effet que les actions des trois autres².

Lisons un des rares poèmes de Hegel, contemporain de cette description.

Muette est devenue la confiance dans les lois éternelles des dieux,
aussi bien que la confiance dans les oracles qui devaient connaître le
particulier. Les statues sont maintenant des cadavres dont l'âme
animatrice s'est enfuie, les hymnes sont des mots que la foi a quittés.
Les tables des dieux sont sans la nourriture et le breuvage spirituels, et

1 On reconnaîtra le sous-titre d'une anthologie de textes de Jacob TAUBES dont j'ai pu suivre le séminaire jadis, à Berlin ! *Le Temps presse*, Paris, Seuil, 2009, trad. Maria Köller et Dominique Ségard, introduction de ALEIDA, Jan ASSMAN et Wolf-Daniel HARTWICH. Pour ne pas surcharger les notes, il faut renvoyer une fois pour toutes à Michael MEYER, maître d'œuvre d'une magnifique *Histoire germano-juive dans le monde moderne*, en quatre volumes, disponibles en allemand, en anglais et en hébreu, ainsi que son

magistral *Response to Modernity. A History of the Reform Movement in Judaism*, Oxford, Oxford U.P., 1988, rééd. en Livre de poche, 1990.

2 Gershom G. SCHOLEM, *Les Grands Courants de la mystique juive*, trad. Marie-Madeleine Davy, Paris, Payot, 1950, plusieurs rééditions, ici 1977, p. 368 (correction corrigée). Rabbi Israël ben Eliezer, (1698-1760, Pologne), appelé « Baal Shem Tov » (Maître du Saint Nom), est un rabbin fondateur du hassidisme, courant mystique du judaïsme (NdÉ).

les jeux et fêtes ne restituent plus à la conscience la bienheureuse unité d'elle-même avec l'essence. Aux œuvres des muses manque la force de l'esprit qui voyait jaillir de l'écrasement des dieux et des hommes la certitude de soi-même. Elles sont désormais ce qu'elles sont pour nous : de beaux fruits détachés de l'arbre ; un destin amical nous les a offertes, comme une jeune fille présente ces fruits³.

Sommes-nous du côté des rabbins miraculeux chers à Martin Buber ou de la jeune fille carpophore⁴ souvent citée par Xavier Tilliette ?

L'une des spécificités de la tradition juive allemande est sa proximité, souvent subtile, parfois assumée, avec le christianisme, notamment du début du XIX^e siècle jusqu'à la fin de la République de Weimar. Alors que les Juifs français entrent presque sans difficulté dans la société et la culture française⁵, le cas allemand offre la particularité d'avoir vu une prodigalité notamment culturelle et savante du monde juif, on devrait dire des mondes juifs, en symbiose plus ou moins réussie avec l'intelligence allemande et autrichienne. On ne sera pas surpris de la rupture historiographique en 1933. En effet, l'émancipation entée sur la figure de Moses Mendelssohn (1728/29-1786), la mise en science du judaïsme (à partir de 1818, la célèbre *Wissenschaft des Judentums*), le courant de libéralisation dont les prodromes se repèrent dès 1810, attaqué par une orthodoxie extrêmement éloquente à défaut d'être nombreuse, puis les débats sur les nationalismes – allemand après la victoire de 1870 ou juifs après la parution de *L'État des Juifs* (1896) de Theodore Herzl (1860-1904) – offrent une histoire non seulement pleine de richesses mais montrant aussi la grandeur, à laquelle on croyait avant 1933, d'une acculturation réussie. Une ou deux générations suffirent pour que la plus grande partie de la société juive accède à la culture, souvent au prix d'un éloignement de sa religion comprise comme pratique des *mitzvot*, les 613 commandements. Les *Kulturjuden* étaient-ils simplement très cultivés et très peu juifs, ou très juifs et moins cultivés ?

Thème

I. Vers l'émancipation

Mendelssohn, grand père du musicien, philosophe, traducteur de la Bible et grand prosateur allemand, rédige dans sa *Jérusalem ou Pouvoir Religieux et Judaïsme* (1783) la charte du judaïsme moderne. Kant lui-même lui écrit :

Monsieur Friedländer vous dira combien, en lisant votre *Jérusalem*, j'en ai admiré la pénétration, la subtilité et l'intelligence. Je considère ce livre comme la proclamation d'une grande réforme – certes lente

3 G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. Jean Hyppolite, sans date, Paris, Aubier-Montaigne, tome II, p. 261.

4 « Carpophore » signifie apportant des fruits (NdÉ).

5 Voir les ouvrages de Phyllis ALBERT, Pierre BIRNBAUM et les recherches, exponentielles, sur l'Affaire Dreyfus et son temps.

dans son instauration et son progrès – qui ne concernera pas seulement votre nation mais d'autres aussi. Vous avez su concilier votre religion avec une liberté de conscience telle qu'on ne l'aurait jamais cru possible de sa part, et dont nulle autre ne peut se vanter. Vous avez en même temps exposé la nécessité d'une liberté de conscience illimitée à l'égard de toute religion, d'une manière si approfondie et si claire que de notre côté aussi l'Église devra enfin se demander comment purifier sa religion de tout ce qui peut opprimer la conscience ou peser sur elle ; ce qui ne peut manquer d'unir finalement les hommes en ce qui concerne les points essentiels de la religion⁶.

Mendelssohn formulait plusieurs exigences : le refus d'une religion d'État contraignante, la liberté de conscience et la valeur de l'orthopraxie, l'idée qu'on peut observer parfaitement les *mitzvot* en vivant très à l'aise dans l'Europe moderne. Il a lancé, entre autres, le célèbre débat sur l'existence ou l'absence de dogme dans le judaïsme. Il était un homme du XVIII^e siècle allemand – dans lequel l'athéisme est presque inexistant – beaucoup moins antireligieux que son « équivalent » français. Le judaïsme, par son histoire et ses injonctions, était une religion non prosélyte et parfaitement rationnelle, plus éclairée même que les soi-disant Lumières. Le *Phédon ou de l'immortalité de l'âme* (1767) de Mendelssohn fut un *best-seller* du Siècle des Lumières européen, traduit dans une dizaine de langues avant la fin du XVIII^e siècle !

Mendelssohn sera une figure tutélaire du judaïsme allemand, sorte d'archange qui fut constamment invoqué pour montrer l'insertion féconde des Juifs en Allemagne. C'est au prix d'une double allégeance qu'il est original : leibnizien presque orthodoxe, il est aussi un juif respectant les observances, à la grande stupéfaction de ses contemporains qui se demandaient comment un Juif si « éclairé » pouvait en même temps suivre des usages si anciens et même primitifs. Contrairement à ce qui est souvent rapporté, il n'a jamais dit qu'il fallait être « juif chez soi et citoyen dehors⁷ ». On verra au contraire que la grandeur du judaïsme fut toujours d'allier ce particulier religieux avec l'universel de la culture européenne, illustrant parfaitement la célèbre phrase de Léon Bloy : « Le peuple juif barre l'histoire des nations comme fait un barrage sur le cours d'un fleuve, pour en élever le niveau⁸ ».

Avec Mendelssohn commence le mouvement de la *Haskalah*, lumières juives, aux noms de plus en plus connus : Markus Herz, Lazarus Bendavid, David Friedländer, Salomon Maimon, Isaac Euchel sont les premiers à inaugurer une identité « à trait d'union » (*hyphenated*), juive et allemande. Les philosophes et politiques non juifs : Christian Wilhelm von Dohm, le

6 KANT à Mendelssohn, 16 août 1783. Voir notre traduction de *Jérusalem* avec une préface d'Emmanuel LEVINAS, Paris, Les Presses d'aujourd'hui, 1982, rééd. Folio, 2007.

7 Les érudits savent qu'elle vient du poète juif Yehuda Leib GORDON dans un poème

de 1861 : « Sois un homme au dehors et un juif dans sa tente ». Voir Jeanine STRAUSS, *Yehudah Leib Gordon. Poète hébreu* (1830-1892). *Son œuvre de fabuliste*, Paris, Didier, 1980, p. 262, 367, n. 6.

8 *Le Salut par les Juifs*, édition des Archives Karéline, 2008, p. 44-45 (NdÉ).

Dominique
Bourel

comte de Mirabeau et même l'abbé Grégoire réfléchissent aux implications diverses de l'émancipation des Juifs. Réglé en quelques heures durant la Révolution, ce débat restera très fourni en Allemagne. Un manque de place empêche de traiter ici du phénomène, lui aussi presque spécifiquement allemand, des salons tenus par des femmes juives, à commencer par la propre fille de Mendelssohn, Dorothee von Schlegel, ainsi que Henriette Herz, Rahel Varnhagen von Ense, née Levin ; on trouvera aussi cette tradition dans une moindre mesure à Vienne et à Budapest. Il s'agit d'une contribution essentielle à une véritable culture européenne. La place des femmes, et pas seulement celle des épouses, sera aussi un des enjeux importants dans cette histoire des *Kulturjuden*, à intégrer dans l'histoire de l'émancipation des femmes en Europe. En effet, on sait que le judaïsme se transmet par les femmes puisqu'elles conservent leur rôle de vecteur de la tradition.

II. La science juive

Second mouvement vers une culture juive non limitée aux observances, la science juive devait montrer que la tradition hébraïque et juive valait largement la tradition grecque puis romaine et surtout devait être traitée sinon uniquement par des Juifs du moins par des chercheurs non prosélytes adeptes du *Verus Israel*. C'est la philologie et l'historicisme allemand qui furent les outils de cette opération qu'on peut résumer avec humour : on ne sait pas si Homère a existé mais on sait qu'il était aveugle ; donc, on ne sait pas si Moïse a existé mais on sait qu'il était bègue ! Ce courant – irradiant dans tout l'orientalisme – fut longtemps une spécificité de l'Allemagne. En 1819 se réunira à Berlin une « Association pour la Culture et la Science des Juifs » promue par quelques jeunes Juifs⁹. Elle se nomma ensuite « Association pour la Culture et la Science du Judaïsme ». Les statuts de 1822 écrivent bien *Cultur* (sic). Certains se sont convertis comme Heinrich Heine, souhaitant un « billet d'entrée dans la société européenne », et Eduard Gans. Le premier l'a regretté très vite et le second fut donc professeur d'université à la chaire de... son maître Hegel. Un court article de Leopold Zunz en 1818 avait lancé ce mouvement, qui existe encore aujourd'hui, de la *Wissenschaft des Judentums*. Il précisait : « Nous ne craignons pas d'être mal compris. Il s'agit ici de considérer l'ensemble de la littérature des Juifs, dans son acception la plus large, comme objet de la recherche, sans nous préoccuper de savoir si la totalité de son contenu doit être ou peut être aussi la norme de notre propre jugement¹⁰ ». Bien entendu

Thème

9 On trouvera en français une partie des textes afférents à ce mouvement traduits dans la revue *Pardès*, 19-20 (1994). Voir les ouvrages de Maurice R. HAYOUN, Céline TRAUTMANN-WALLER, et pour la France, Perrine NAHUM et Sylvie Anne GOLDBERG, « Comment (et pourquoi) écrire l'histoire des Juifs ? » in id.

(éd), *Comment s'écrit l'histoire juive*, Paris, Albin Michel, 2019, p. 3-33.

10 Leopold ZUNZ, « Quelques mots sur la littérature rabbinique », in *Pardès*, op. cit., p. 45-62 ; le centenaire de ces textes et de ce geste donna lieu à des colloques et des (re) publications.

cette science du judaïsme a accompagné le mouvement de la Réforme, indispensable, du moins Zuns le croyait-il, à cette sorte de « culturalisation » du judaïsme et attaquée pour ces raisons mêmes. Soit la Torah est inspirée et donc intouchable, soit on peut et on doit la traiter comme un texte de l'Antiquité. Ce problème sera aussi valable tant pour le christianisme, lorsque l'on connaît son enracinement dans le monde juif, que pour l'islam, alors que l'on mesure désormais avec précision la généalogie du Coran. L'importance centrale du texte est frappante, ce qui n'allait nullement de soi, surtout dans la culture française catholique savante. Lorsqu'Ernest Renan voulut utiliser la science allemande dans ses cours, il fut révoqué avec fracas du Collège de France. Lorsque le Père Lagrange voulut, avec son école biblique et archéologique, dialoguer avec les savants non catholiques, il fut rappelé immédiatement en France, et lorsque de jeunes jésuites voulurent publier des éditions populaires de traductions de textes patristiques, ils furent sèchement morigénés.

La première urgence était donc de lutter contre la monopolisation de la culture juive par les théologiens et philosophes... chrétiens. Ici aussi, une enquête plus fine révélerait une différence de traitement entre le calvinisme et le luthéranisme, en ce qui concerne la question juive et la connaissance de l'hébreu. Le premier dénominateur commun, une fois établie la conquête de la langue allemande absolument incontestée, fut l'impératif de la *Bildung*¹¹. On sait qu'il n'y avait pas d'analphabétisme chez les Juifs (surtout mâles) ainsi que le montre le célèbre *habitus* de la discussion qui structure les milliers de pages des deux talmuds, accompagnant parfois la remise en cause des dogmes anciens.

Dominique
Bourel

III. Les courants de libéralisation

La seconde urgence et presque la condition de la première semblait être une réforme au sein du judaïsme, participant de la « culturalisation » du judaïsme. Mais il ne faut pas limiter la réforme à la culturalisation, car on peut alors attaquer cette science comme produit de la réforme, ce qui fut une tentation et serait une grave erreur, encore aujourd'hui. En effet on verra des Juifs, très grands savants, restés orthodoxes. Ce point pourrait être partagé d'ailleurs avec les savants chrétiens et musulmans. Ce n'est qu'en 1845 qu'est créée une véritable communauté réformée qui polémique avec les orthodoxes dès 1838, donc avant la formalisation de l'association. C'est d'ailleurs à Hambourg, ville commerçante et mixte (sépharades et ashkénazes) qu'on peut repérer les prodromes du débat.

Le débat était théologique car il fallait prendre position sur les découvertes formidables concernant le monde biblique. Certes l'Esprit était Saint, mais son niveau d'hébreu pas toujours parfait. Ce n'est pas parce

11 « Bildung » désigne à la fois l'éducation, la formation, l'enseignement.

qu'on lit des textes mésopotamiens en regard de la Genèse qu'on est antisémite, même si le débat *Bibel/Babel* du tournant du siècle déborda rapidement hors du domaine scientifique. La question du retour en Palestine posait une interrogation au moins aussi importante que la place à donner à Jésus, Juif qui était déjà pour certains un maître à respecter et dont les disciples firent leur Dieu¹². La prière invoquant « l'an prochain à Jérusalem » n'allait-elle pas menacer la bonne réception des Juifs dans la culture allemande et européenne ? Mais alors on ne pouvait plus évoquer une grande partie de la tradition juive et de son attente. Il serait alors très facile de montrer comment les Juifs n'étaient pas vraiment des Allemands et qu'on ne pouvait donc pas leur accorder l'égalité des droits. En effet après la Révolution française et « l'exemple » français – qui était loin d'être une recommandation positive en Allemagne –, il devenait difficile de ne pas les considérer comme des citoyens. On assiste alors d'une part à la confessionnalisation du judaïsme et de l'autre à son immersion parfois lente, parfois rapide, dans la culture allemande où il n'est alors qu'une subculture, si bien qu'on allait peut-être pouvoir intégrer les Juifs. Il convient de se souvenir, en cette année 2021, que la première émancipation complète fut implantée en Westphalie dont le roi Jérôme, frère de Napoléon, appliqua le système consistorial dès 1808. La Prusse devra attendre 1812. En 1828, le Wurtemberg crée un *Israelitische Oberkirchlichen-behörde*¹³(sic).

Thème

L'intégration sera sociale et culturelle, économique et intellectuelle, mais très tardivement politique. En réalité, les Juifs furent traités administrativement comme une partie d'une Église plus large, parfois même dans les termes et souvent dans le costume « clérical¹⁴ ». Simultanément furent fêtés les jubilé de Moses Mendelssohn, de son ami Lessing (né lui aussi en 1729) dont *Nathan le Sage* (1779) célébrait la tolérance, et bien entendu Goethe et Schiller. Ces derniers seront érigés en icônes, cités en chaire, édités par des fils de rabbins et travaillés par des sociétés savantes créées, animées (et souvent subventionnées) par des Juifs. On trouve dans l'onomatistique des résultats extraordinaires, puisque des Juifs se prénommeront Sébastien, Wolfgang, Friedrich et bien entendu Siegfried. Adolf venant de Gustaf Adolf ! On verra alors une armée de philologues juifs jusqu'aux confins de l'Orient et des disciplines orientalistes atteindre rapidement un niveau remarquable : en effet, rapidement ces fils de rabbins ou de cantors imprimeront leur marque dans les grandes éditions et traductions, mais sans pouvoir accéder au magistère suprême de *Professoren*, des demi-dieux dans l'université allemande. Le premier sera Hermann Cohen, le grand

12 L'expression vient de David Flusser. Voir Dan JAFFÉ, *Jésus sous la plume des historiens juifs du XX^e siècle*, préface de Daniel MARGUERAT, Paris, Cerf, 2009.

13 Qu'on pourrait traduire à peu près : Autorité de l'Église supérieure israélite ou Autorité ecclésiastique suprême d'Israël ou

encore Autorité religieuse suprême israélienne.

14 Comme souvent en Allemagne, il conviendrait de marquer les différences régionales, le grand-duché de Bade étant plus libéral que la Prusse, de même que les terres catholiques (Bavière, Autriche).

philosophe de Marbourg. Les autres seront *Honorarprofessoren*, *Extraordinarius*, payés en grande partie par les étudiants, sauf lorsqu'ils étaient des grands bourgeois berlinois, comme Georg Simmel dont la famille était convertie. Ce n'est qu'à la fin de sa vie qu'il sera nommé à... Strassburg (ainsi que l'écrivait l'allemand !). Cette tradition d'excellence académique va se poursuivre après 1933, mais *in partibus*, notamment aux USA, en France (où on n'a pas le droit de l'évoquer) et bien entendu à l'université hébraïque de Jérusalem.

La Révolution avortée de 1848 va marquer un coup d'arrêt dans l'intégration politique, mais l'entrée des Juifs dans la culture allemande n'en continue pas moins. Après avoir fréquenté les lycées publics, ils entreront à l'université, investiront les métiers « libres », dont la médecine, le droit, le journalisme, et trouveront dans le champ artistique de quoi se développer, tant du côté des acteurs que des conservateurs de musée et des mécènes. La réussite économique couplée d'une croissance démographique influencera l'entrée en bourgeoisie¹⁵ des Juifs allemands. Au milieu du siècle, plus de quarante synagogues seront construites. À la fin du XIX^e siècle, ils sont 500 000 très urbanisés à Berlin, Francfort, Breslau, Hambourg, Munich.

Ainsi la sortie du ghetto chère à Jacob Katz fut l'affaire d'une ou deux générations. Dans ce groupe, une élite intellectuelle et financière prendra son essor surtout après la guerre de 1870-1871 qui a créé un Empire, une nationalité, de l'Allemagne victorieuse. Peter Gay¹⁶, né Fröhlich à Berlin, puis professeur à Yale, a bien montré que beaucoup de ce qui est porté au crédit de la République de Weimar est né avant 1918 dans le Reich finissant.

Dominique
Bourel

Une fois montré, grâce à la science du judaïsme utilisant les moyens « modernes » (philologiques, historiques et critiques), que les trésors hébraïco-juifs valaient largement la tradition européenne et s'inscrivaient parfaitement à l'intérieur de celle-ci, il convenait de tenter de reprendre un discours plus théologique qui ne se limite pas aux commentaires de la Bible et des observances. La philosophie, celle de Kant en particulier, était un outil majeur et dans une moindre mesure celle de Hegel.

Avec ses *Dix-Neuf Lettres sur le judaïsme*, Samson Raphael Hirsch (1808-1888) va, lui aussi, enfourcher la question de la compatibilité entre la loi juive et la pensée moderne ; par sa théorie de *Tora im Derech Eretz*, « la Torah dans le monde », il reprend l'affirmation de Mendelssohn qu'on pouvait être juif et moderne. Il fut surtout suivi à Francfort, où son gendre Salomon Breuer (1850-1926) et son petit-fils Isaak Breuer (1883-1946)

15 Daniel AZUELOS, *L'entrée en bourgeoisie des Juifs allemands ou le paradigme libéral (1800-1933)*, Paris, PUPS, 2003. Jacob KATZ, *Hors du ghetto. L'Émancipation des Juifs en Europe*, trad. Jean-François Sené, introduction Pierre VIDAL-NAQUET,

Paris, Hachette, 1984 (original 1973), qui reste un classique.

16 Peter GAY (1923-2015), *Weimar Culture: The Outsider as Insider*, 1968 (NdÉ).

continuèrent son œuvre. Mais il souhaita sortir de la communauté classique, la *kehilla*, qu'il trouvait trop molle et dont l'orthodoxie était, disait-il, lentement contaminée par le libéralisme. Ainsi, dans certaines villes, deux communautés se faisaient face : l'une voyant vivre plus ou moins bien ensemble réformés et orthodoxes, l'autre tenant d'une néo-orthodoxie plus ferme et agressive. Cette dernière était souvent renforcée par les *Ostjuden*, Juifs de l'Est issus d'un tout autre monde, plus pieux et yiddishophones, donc lisant parfaitement les caractères hébraïques. Cet « hyperconservatisme » venait souvent de Hongrie où un célèbre rabbin qui détestait Mendelssohn disait : « Tout ce qui est nouveau est contre la Torah ». La recherche récente a montré toutefois une certaine élasticité de cette rigidité !

Outre les questions de l'origine et de l'inspiration du texte sacré, d'autres pierres d'achoppement apparurent : pouvait-on continuer à prier pour la venue du Messie et le retour en Palestine ? Devait-on continuer à séparer les femmes des hommes dans une synagogue ? Et cette dernière pouvait-elle être munie d'un orgue ? Les hommes et les femmes pouvaient-ils chanter ensemble ? Mais il y a longtemps que les sermons étaient en allemand, alors pourquoi ne pas décaler le shabbat au dimanche ? C'est ce que proposa Samuel Holdheim (1806-1860).

Thème

Puisque le judaïsme ne pouvait pas entrer dans le cursus universitaire, les Juifs allaient eux-mêmes créer revues et établissements d'enseignement et surtout cultiver leur histoire coextensive avec le monde moderne qu'ils découvraient, donc autre chose que la mémoire sacrée d'un peuple. C'est l'origine de la gigantesque *Revue mensuelle pour l'histoire et la science du judaïsme* (83 volumes en presque 90 ans : 1851-1939 !), du Séminaire théologique de Breslau (1854), fondé par Zacharias Frankel (1801-1875) et de deux établissements à Berlin : la grande école pour la Science du Judaïsme (1872) dirigée par Abraham Geiger (1810-1874) et le séminaire rabbinique (1873) inauguré par Azriel Hildesheimer (1820-1899). Sur ce modèle furent créées des institutions de ce type à Budapest (1877) et Vienne (1893), elles aussi d'un haut niveau de savoir. Bien entendu, il fallait suivre en même temps les cours de l'université locale, ce qui créa des générations de *Rabbiner Doktor*, de prodigieux érudits en sciences religieuses et orientales, mais aussi excellents médecins, chercheurs dévoués. Certains avaient d'ailleurs fréquenté aussi des *yeschivot* (écoles religieuses). Mais il fallait à tout prix bien marquer la différence entre un établissement de formation de rabbins et une institution plus laïque qui formerait aussi des rabbins, plus libéraux, mais aussi, par un système d'auditeurs libres, façonnerait des Juifs conscients de leur culture, système selon lequel tout était bon pour montrer les textes et les philosophèmes juifs « *salonfähig* » – socialement acceptables – quitte à raboter un peu et faire disparaître ce qui était trop mystique. Une formule datant du troisième siècle – *dina demalkuta dina*, la loi du pays est la loi – aiderait à harmoniser la juridiction

de la Torah avec celle des hommes. La venue du Messie pouvait attendre, comme le retour en Palestine ! C'est ainsi que la cabale fut la grande perdante de cette ascension au *cursus honorum*. Dès 1855 était fondé un Institut pour la Promotion de la Littérature juive, afin de faire passer tout cet acquis dans des milieux plus populaires qui étaient déjà bien au courant par la lecture du journal *Allgemeine Zeitung des Judentums* (1837) dirigé par Ludwig Philippson (1811-1889) à qui on doit une *Israelitische Religionslehre* (1861) et bien entendu une traduction de la Bible (ce sera celle qu'utilisera Freud !). En deux générations, les Juifs devenaient tout à coup des modernes. Ils incarneront ensuite la rationalité de cette modernité mais aussi seront la cible privilégiée de tous les conservatismes. Ils partageront l'enthousiasme de 1870 et seront même des *Kaiserjuden* (Juifs impériaux), puisque le Reich octroiera l'émancipation complète des Juifs en 1871. Qu'il suffise de mentionner l'extraordinaire banquier de Bismarck, Gerson von Bleichröder (1822-1893)¹⁷, anobli sans se convertir ! De même en 1867, le baron Carl de Rothschild (1822-1893) entre sans changer de religion à la Chambre des Seigneurs de Prusse. Moritz Ellstätter (1827-1905) sera à partir de 1868 le ministre de la justice du grand-duc de Bade. Il sera le seul ministre juif en Allemagne avant 1918.

C'est cette « théogéographie » qui va d'abord se répandre en Europe puis dans le monde, surtout aux USA, avec les réformés, les conservateurs, les orthodoxes et la tradition de Francfort – ceux qui imitèrent Mendelssohn, comme Salomon et Isaak Breuer – éloquente mais sans beaucoup d'adhérents.

Dominique
Bourel

IV. Les débats sur les nationalismes

Le sionisme va rebattre les cartes mais reprendre des questions identiques : la culture peut-elle tenir lieu de confession ? La Bible est-elle inspirée et comme le *Guide Michelin* des nouveaux Juifs ? Voilà qui était pire, pour certains, que les exégèses chrétiennes. Les penseurs du sionisme culturel pouvaient précisément présenter la Palestine comme une sorte de centre spirituel, avec une université qui ouvrira ses portes en 1925, bien avant la fondation de l'État en 1948. Se défiant du sionisme purement politique, ce sionisme culturel sera d'ailleurs très attentif à la manière dont on devait traiter les Arabes, musulmans et chrétiens. Mais que faire des ultra-orthodoxes qui redoutaient l'idolâtrie de la Terre qu'ils combattent encore, et de l'influence des juifs sans Dieu (Marx, Freud) qui seront les premiers bataillons des émigrants ? *Tora im Derech Eretz* se voit ajouter *Israel* tout en ne pouvant accepter cette civilisation matérialiste. Pour

17 Fritz STERN, *L'Or et le Fer. Bismarck, Bleichröder et la construction de l'Empire allemand*, Paris, Fayard, 1990 (original 1977), et son autobiographie, *The Five Germanys I*

Have Known. A History and Memoir, Cambridge, Cambridge U.P., 2006. Les grands-parents de Fritz Stern étaient déjà convertis au christianisme.

certains strictement observants, faire grandir des enfants sans judaïsme, c'était les exposer à la... conversion ! Il ne faut pas oublier qu'une seule génération prit de plein fouet deux guerres mondiales, la Shoah et la création de l'État d'Israël !

Nouvelle sanctification de la terre, premier pas vers la Rédemption, comment articuler cela sur un judaïsme culturel souvent pensé à destination de l'Europe d'avant la tragédie mais qui vit surtout aujourd'hui aux USA ? La montée (*alya*) en Israël sonnait le glas d'une bourgeoisie juive qui se pensait bien installée, avec ses médecins, ses professeurs, ses banquiers et la fin de la pauvreté sensible dans la communauté juive en Europe. Le sionisme « par la grâce de Goethe », par-delà l'assimilation, restera longtemps marqué par la pensée allemande : sa langue, ses organigrammes, son efficacité, tout se rapporte à la culture germanique. Lorsqu'on passe en revue l'aristocratie du judaïsme allemand, qui réside dans les quartiers les plus huppés de Berlin (Tiergarten, Grunwald, *Pariserplatz*) mais aussi celle de Munich ou de Francfort et Hambourg, on s'aperçoit vite que ses membres viennent tous de familles pieuses. Anciens marchands (*Kaufleute*), ils seront aussi banquiers (et mécènes), médecins et avocats talonnés par le désir de réussite et... d'intégration qui ne soit pas une dissolution. Même lorsqu'ils sont très assimilés, ils rechignent à sortir de la communauté, droit qui leur sera accordé par l'*Austrittsgesetz* (Loi de sortie) de 1873. Très peu voulaient véritablement se couper de leurs origines, la non-circuncision étant souvent, en Europe, la limite à ne pas franchir. Regroupés dans l'« Association centrale des citoyens de confession juive », ils sont l'écrasante majorité des Juifs en Allemagne¹⁸. C'est entre 1850 et 1870 que va s'élaborer le conflit entre les libéraux et les orthodoxes qui partagent pourtant la même langue et la même culture. Au tournant du XX^e siècle, on évalue environ à 20 % le nombre d'orthodoxes au sein du judaïsme en Allemagne. Le reste est réparti entre toutes les formes du libéralisme. Nous possédons désormais une série d'autobiographies et de monographies sur les grandes familles cultivées : Scholem¹⁹, Schocken, Mosse, Liebermann, Ullstein, Warburg, Simon, Arnhold, Rathenau, Mendelssohn, Jellinek, Oppenheim, Israël, qui montrent toutes une volonté de se germaniser mais de conserver des marques de judaïsme, parfois réduites à des recettes de cuisine, et une bibliothèque dans laquelle les petits-enfants viendront piocher, mais marques bien visibles. Certains sont devenus chrétiens dès le début du XIX^e siècle, d'autres refuseront d'être ministres d'un gouvernement. Chez les Scholem – fils et petit-fils d'imprimeur – les quatre frères se situaient dans tout le paysage politique : l'un était *deutschnational*, l'autre communiste, membre du Reichstag et assassiné à Buchenwald, un autre socialiste modéré et le dernier, sioniste,

18 On disait aussi de « confession mosaïque », moqué en « confection mosaïque ».

19 Un exemple parmi d'autres : Jay Howard GELLER, *The Scholems. A Story*

of the German-Jewish Bourgeoisie from Emancipation to Destruction, Ithaca-London, Cornell U.P., 2019.

Thème

partira à Jérusalem en 1923 et sera un des plus grands intellectuels juifs du XX^e siècle !

Le début du XX^e siècle offre une image commune d'une demande sinon de retour à une pureté dont on sait désormais qu'elle fut largement reconstruite, au moins d'une exigence de se poser la question de l'essence de sa religion afin de pouvoir se rassembler sur une plateforme commune. C'est Adolf von Harnack qui lança la discussion dans des leçons de l'hiver 1899-1900, écoutées par plus de 600 étudiants de l'université et qui donneront un ouvrage, *L'Essence du christianisme* (*Das Wesen des Christentums*, 1900), dans lequel il montrait la prééminence de celui-ci sur le judaïsme. À quoi Leo Baeck répondit par *L'Essence du judaïsme* où il critiquait les positions de Harnack. Le catholique Karl Adam publia enfin *Das Wesen des Katholizismus* (*Le vrai visage du catholicisme*). Les trois ouvrages, très lus, donnèrent lieu à une littérature très intéressante, rappelant celle sur l'absence ou la présence de dogmes dans le judaïsme. Les *Kaiserjuden* deviendront hommes d'affaire, libéraux, démocrates et communistes, ce qui fera d'eux des cibles parfaites de toutes les réactions. Ils avaient pourtant participé largement à la Première Guerre. Banquiers, professeurs, journalistes, éditeurs, artistes de toutes tendances seront les représentants des *Kulturjuden* avec parfois un arbre de Noël à la maison (pour la cuisinière, sic). Mais Hermann Cohen (1842-1918), chantre du judéo-germanisme, écrira une *Religion de la raison, tirée des sources du judaïsme* (1918) ; Franz Rosenzweig (1886-1929) reviendra au judaïsme observant avec *L'Étoile de la Rédemption* (1921) et Martin Buber (1878-1965) avec *Je et Tu* (1923) s'inscrira dans le renouveau de la pensée allemande après avoir fait redécouvrir à l'Europe le hassidisme. Ils traduiront tous les deux la Bible, voulant offrir des cadeaux qui se révéleront cependant être des épitaphes du judaïsme allemand. Une alerte menaçante – l'allemand emploie la superbe expression de *Menetekel*²⁰ – survint déjà en 1916 : la honteuse *Judenählung*, le recensement des Juifs, pour savoir où ils se trouvaient pendant le conflit ! Inutile de préciser que le résultat montra que les Juifs avaient été blessés et tués dans la même proportion que les « Aryens ». L'assassinat de Walther Rathenau (1867-1922), aristocrate du judaïsme, capitaine d'industrie, philosophe et polyglotte, ministre des affaires étrangères, prouva très vite, par exemple à son ami Albert Einstein, que l'assimilation était sans espoir !

La République de Weimar – dont la constitution avait été rédigée par Hugo Preuss (1860-1925) dont le nom est à lui-même un programme²¹ – sera la première démocratie allemande et l'acmé du judaïsme, où talents dans tous les secteurs de la culture et autre lieux d'excellence ainsi que prix Nobel se bousculent dans une frénésie qui encore aujourd'hui suscite

20 *Menetekel* : avertissement devant un danger (tiré de l'hébreu *Mané, Tekel, Pharès*, s'inscrivant sur le mur du roi Balthasar, selon *Daniel 5, 25*).

21 Le patronyme de ce juriste juif signifie « prussien ».

l'admiration. Elle incarnera alors le triomphe mais aussi la tragédie de la réussite de l'alliance des Juifs avec la culture. Cette religion des traces montrait que plus elle devenait culture et moins elle restait une religion. Sa fin sonnera un coup d'arrêt à l'aspiration vers l'Europe. Le désir de culture comme *erstaz* de la religion, un judaïsme malgré tout (*Trotzjudentum*) qui représentait en 1933 moins de 1 % de la population allemande, allait se montrer incapable de forger des armes de la lucidité qui aurait fait partir à temps ceux qui le pouvaient.

Dominique Bourel, né en 1952, philosophe et historien, diplômé de l'École pratique des hautes Études, docteur en philosophie et docteur ès lettres, fut directeur du Centre de Recherche français à Jérusalem de 1996 à 2004. Directeur de recherche émérite au CNRS, Centre Roland Mousnier (Sorbonne). Spécialiste du judaïsme allemand, il a écrit, entre autres, une biographie du philosophe Moses Mendelssohn, Moses Mendelssohn. La naissance du judaïsme moderne, Paris, Gallimard, 2004 et un ouvrage de référence sur Martin Buber : Martin Buber, Sentinelle de l'humanité, Paris, Albin Michel, 2015.

Thème



Suffisamment célèbre en son temps pour être vu comme l'égal de Claudel, Gide, Rolland ou Valéry, André Suarès (1868-1948) subit depuis sa mort une occultation d'autant plus regrettable que la découverte fortuite d'un de ses livres suscite presque toujours l'engouement du lecteur. On le réduit souvent au *Voyage du condottière*, ardent bréviaire de l'art italien, qui ne saurait pourtant faire oublier tant d'autres chefs-d'œuvre.

Animés de convictions esthétiques et philosophiques puissantes, ses livres ne forment pas tant l'addition de sujets divers qu'une mosaïque à laquelle l'écrivain, en soixante années de sacerdoce littéraire, n'a cessé de vouloir conférer une cohérence. C'est qu'à ses yeux, l'art et la vie sont étroitement mêlés. En écrivant, Suarès ne recherche pas la gloire des hommes de lettres : c'est le sens profond de son existence qui est en jeu.

Aussi ne doit-on pas s'étonner de découvrir, en filigrane de son œuvre, les traces régulières d'une quête à la fois religieuse, morale et esthétique. Ce juif marseillais devenu intellectuel parisien sans église a, toute sa vie, recherché une réponse susceptible d'étancher sa soif de divin. Son rapport au christianisme illustre idéalement la capacité de plusieurs de ses contemporains à se situer non pas dans un rapport simpliste d'opposition ou d'adhésion, mais dans une combinaison complexe et chatoyante d'attraction et de répulsion.

Pour clarifier le rapport de Suarès au christianisme, il faut tenir compte de la variété des points de vue adoptés mais aussi de la complexité de sa quête religieuse. Suarès se montre en effet écartelé entre l'exigence d'une autonomie rationnelle excluant toute transcendance et la recherche d'un Dieu personnel aussi ardemment recherché qu'il se montre à ses yeux désespérément absent et silencieux.

Découverte du christianisme par Suarès

Né dans une famille juive pratiquante mais peu légaliste, le jeune Félix¹ a d'abord découvert le christianisme par le biais des servantes catholiques qui travaillaient au service de ses parents. Outre des signes tangibles observés dans les rues (une statue d'évêque, un calvaire, une crèche et ses santons), l'auteur de *Marsiho* se rappelle ses passages par l'église Saint-Victor, le temps d'une prière avec l'une ou l'autre de ces femmes, dans « l'antique maison où l'encens des rites porte au ciel l'oraison des pauvres gens² ». Peut-être en a-t-il retenu le goût d'une foi simple, issue du cœur, aussi peu

1 Suarès se prénomme Félix-Isaac. Il choisit le prénom d'André au seuil de sa carrière littéraire.

2 *Marsiho*, Paris, Grasset, 1933, p. 234 (et p. 131, 208, 186 pour les allusions qui précèdent).

intellectualisée que possible. Quant aux rudiments de la culture chrétienne, Suarès les a sans doute reçus de l'un de ses précepteurs, ancien prêtre de Lucques, qui amorça à domicile ses études de latin. Grâce à lui, le jeune Félix apprit « à lire le latin dans Virgile et l'italien dans la *Divine Comédie*³ ». Le chef-d'œuvre de Dante le mettait sans qu'il s'en aperçoive au contact d'un certain nombre de vérités chrétiennes élémentaires, cependant occultées par le merveilleux du récit poétique. Ces contacts modestes ont-ils nui à sa pratique du judaïsme ? Le jeune Félix semble n'avoir guère fréquenté la synagogue et fort peu respecté les rites. Tôt orphelin de mère, il s'est vite rapproché de son père et de sa foi intériorisée, rejetant toute pratique extérieure. Adolescent, il prend ses distances avec une religion dont bien des aspects lui sont devenus pesants.

Le rapport de Suarès au christianisme évolue avec son arrivée comme lycéen à Paris en 1883. Son arrivisme intellectuel l'éloigne de toute préoccupation religieuse. Sa soif de connaissance, la découverte passionnée des œuvres littéraires et artistiques, sa grande sensibilité à toute forme de beauté ne favorisent guère son épanouissement spirituel. D'autant que règne alors en France un esprit laïc et matérialiste que Claudel ou Rolland ont bien décrit. Comme ses autres camarades, Suarès souscrit volontiers aux thèses déterministes et scientistes de son temps. Il partage également l'anticléricisme ambiant, diffusé par l'esprit républicain de la France de Ferry. Et pourtant, au culte terrestre de l'excellence intellectuelle, Suarès allie un idéalisme latent auquel la soif de Dieu n'est pas étrangère. Son positivisme à la Renan n'a pas totalement tari en lui un judaïsme résiduel mêlé d'un christianisme de cœur. Son inquiétude spirituelle prend une dimension aiguë au cours des trois années passées rue d'Ulm (1886-1889). Séduit par le panthéisme, Suarès cherche chez de grands penseurs une réponse à ses interrogations. Il ne saurait la trouver du côté de l'Église dans laquelle il voit, comme une majorité de condisciples, la survivance fossilisée d'une époque révolue. Pour autant, son intérêt est vif pour bien des aspects de la culture chrétienne que l'art et la littérature lui font découvrir. Seulement cet intérêt demeure dilué parmi bien d'autres influences. Le credo du jeune normalien est alors humaniste et esthétique : « Dévotion à Jésus, à Wagner, à Shakespeare, voilà les articles de la foi⁴. »

Cette double tendance va dominer dans les années qui suivent : d'un côté, une volonté de se familiariser toujours plus avec les aspects de la culture chrétienne dans lesquels sa sensibilité esthétique trouve un écho ; de l'autre, un refus marqué d'adhérer à la foi chrétienne à laquelle sa raison restera toujours étrangère. Un bref état des lieux permet de rendre compte de l'étendue de la culture chrétienne que se constitue Suarès au fil des ans. C'est tout d'abord un contact accru avec la Bible.

Thème

³ *Voyage du Condottière* [1932], Paris, Granit, 1984, p. 264.

⁴ *Cette âme ardente*, Paris, Albin Michel, 1954, p. 33.

Depuis longtemps, Suarès la lit en latin⁵ ; il en chante volontiers la beauté : « Que la Bible est grande ; c'est le seul livre qui soit tissu de sublime, fil et trame : au métier, le Dieu Un est là qui croise⁶. » Certains personnages bibliques ont ses préférences : Job et les amants du *Cantique des Cantiques*, Jésus, Marie et Lazare, saint Paul et saint Jean⁷. Il faut ensuite citer l'affection de Suarès pour deux grands textes chrétiens : le bréviaire et *l'Imitation de Jésus-Christ*. Dans le premier, il voit « le plus beau des poèmes », « l'œuvre la plus riche d'amour qu'il y eût jamais⁸ ». Du second, il célèbre à la fois la beauté de la langue et la profondeur du message : *l'Imitation* lui semble un ouvrage « terrible et doux », « un livre désespéré qui palpite d'espérance », « le plus catholique de tous les livres⁹ ». Suarès se familiarise par ailleurs avec la liturgie chrétienne dont il fait l'éloge en contrepoint d'une diatribe en règle de la liturgie synagogale¹⁰. Il aime le rythme liturgique et ses hymnes, avoue son attachement aux fêtes de Noël et de la Passion, évoque à plusieurs reprises la beauté de la messe des morts. L'évocation d'un office de la Nativité auquel il a assisté à Saint-Séverin lui donne l'occasion de célébrer dans la messe « l'un des plus beaux entre les drames¹¹ ». Il faut enfin mentionner l'intérêt de Suarès pour les saints d'hier et d'aujourd'hui, de France et d'ailleurs¹². Il voit en eux des êtres à la vie aussi intense que celle des grands artistes ; il leur envie leur connaissance de l'amour et de la joie, leur capacité à vivre passionnément « au-dessus de leur substance charnelle¹³ ». Encore cet inventaire ne tient-il pas compte de la culture que possède Suarès en matière d'art chrétien : le *Voyage du Condottière* en donne une bonne idée.

Antoine
de Rosny

Rejet de l'Église comme institution et source de doctrine

Si Suarès témoigne d'une bonne culture chrétienne, la doctrine en revanche lui reste en grande partie étrangère. C'est qu'à l'enthousiasme de l'esthète et du mystique répond chez lui une hostilité virulente à l'égard de l'Église, de ses représentants et de son enseignement.

En l'Église, il ne voit qu'une institution humaine fondée sur le désir de domination. Sensible à la beauté de son ordre, il déplore en revanche l'abus de pouvoir qu'elle exerce à ses yeux, au nom de Dieu, sur les croyants. Pour

5 Voir *Correspondance André Suarès / Paul Claudel*, Paris, Gallimard, 1951, p. 64.

6 *Voici l'homme* [1906], Paris, Albin Michel, p. 46.

7 Suarès avoue en revanche ne pas aimer du tout « Joseph – ni Pierre » (voir *Cette âme ardente*, *op. cit.* p. 85).

8 *Correspondance André Suarès / Paul Claudel*, *op. cit.*, p. 121 et 139.

9 *Sur la vie*, I, Paris, Émile-Paul, 1925, p. 253 et 255.

10 *Remarques*, IX (avril 1918), Paris, Gallimard, 2000, p. 341-345.

11 *Sur la vie*, II, Paris, Émile-Paul, 1925, p. 101.

12 Citons-en quelques-uns : François d'Assise, Bernard de Clairvaux, Catherine de Sienne, Jeanne d'Arc, Thérèse d'Avila, Ignace de Loyola, le Curé d'Ars, Charles de Foucauld, Thérèse de Lisieux, Thérèse Neumann...

13 *Voyage du condottière*, *op. cit.*, p. 410 ; voir aussi *Voici l'homme*, *op. cit.*, p. 456 et 472.

Suarès, l'attitude religieuse est « une relation directe du fidèle [...], un droit entretien, intime et personnel, entre la créature aimante et le Créateur infiniment aimé¹⁴ ». Toute interposition lui paraît une odieuse entrave à l'exercice naturel de la foi. De là les traits incisifs de l'auteur à l'égard des représentants de l'Église, qu'il fréquenta peu – repoussant jusque sur son lit de mort l'assistance d'un prêtre. À ses yeux, « tous les prêtres sont de Satan. Et toute église est du démon¹⁵ ». La verve anticléricale de Suarès s'exerce avec une ardeur particulière à l'encontre des papes de son temps dans lesquels il ne voit que des politiques avides de pouvoir. Des textes polémiques éclos dans le contexte des deux guerres mondiales en témoignent. Le dialogue « Mon entretien avec le pape¹⁶ », d'une impertinence toute voltairienne, met ainsi en scène la venue de l'auteur au Vatican et sa rencontre avec Benoît XV. Le but est simple : fustiger la politique progermaniste de l'Église catholique et par là même son attachement aux intérêts temporels. La satire toutefois tient souvent lieu d'arguments, l'auteur raillant dans le souverain pontife « à la fois le nocher de la barque de saint Pierre et le mousse qui n'a jamais navigué ». D'une guerre mondiale à l'autre, le discours et les procédés ne changent pas. Suarès dénonce en Pie XI un complice d'Hitler et, dans la politique vaticane, une honteuse complaisance à l'égard de la puissance nazie¹⁷. Pour lui, le pape n'est qu'une « vieille idole » perdue « dans son palais d'or et d'argent », tout juste bon pour l'exil et l'oubli à l'autre bout du monde¹⁸.

Thème

L'opposition de Suarès à l'Église ne se limite pas au temps présent. Sa vision de l'histoire de l'Église est révélatrice à cet égard. L'opposition entre la mission universelle de la catholicité et son centralisme romain en est la ligne directrice. Suarès constate que le *credo* de Nicée n'intègre pas l'adjectif « *Romanam* » à la liste des épithètes qui qualifient l'Église à laquelle le fidèle est invité à croire ; et d'en déduire que « le monde chrétien n'est pas forcé de croire à l'Église de Rome : elle peut être ailleurs¹⁹. » Or l'examen des deux mille ans de chrétienté trahit l'avènement d'un centralisme romain toujours plus marqué et d'une tendance de l'Église à s'imposer comme un pouvoir despotique. Il faut citer ici l'analyse : « Il y a eu une catholicité, pendant sept ou huit siècles, parce que l'Europe était chrétienne. À mesure qu'elle l'a moins été, la catholicité est devenue romaine. Le pape, évêque de Rome, a essayé d'être aussi l'empereur : quand il a dû y renoncer, il a fait en sorte que l'Église, au moins, fût romaine. Les nations y ont résisté, les unes se séparant, les autres posant

14 Péguy, Paris, Émile-Paul, 1915, p. 31.

15 *Apocalypse*, dans *Verve*, n° 2, mars-juin 1938, p. 64.

16 *Remarques*, VI (janvier 1918), *op. cit.*, p. 203-217.

17 Voir *Vues sur Napoléon*, Paris, Grasset, 1933, p. 225 et *Vues sur l'Europe*, Paris, Grasset, 1939, p. 126-127.

18 Inédit cité par Marcel DIETSCHY dans *Le Cas André Suarès*, Neuchâtel, La Baconnière, 1967, p. 124.

19 *Vues sur l'Europe*, *op. cit.*, p. 61.

des conditions. Avec le concile de Trente, l'autorité absolue de Rome s'est imposée à l'Église²⁰. » L'opposition à l'italianité de l'Église explique pourquoi Suarès fustige la rage anti-française de Pétrarque et son entêtement à vouloir rétablir à Rome le Saint-Siège. Prenant son contrepied, il se fait le chantre des papes d'Avignon qu'il n'hésite pas à présenter comme « les plus grands papes de l'Église » et les garants de l'ordre européen²¹. Pour un esprit aussi épris de liberté intellectuelle et aussi ennemi des partis que celui de Suarès, on admettra que cette célébration des représentants français d'une fonction qu'il exècre ne manque pas de piquant.

Ennemi des représentants de la foi et de la romanité de l'Église, Suarès l'est encore davantage de sa doctrine. On ne compte plus, dans son œuvre, les traits perfides lancés contre les dogmes, contre la théologie et les théologiens²². Viscéralement opposé à l'idée de vérité révélée, Suarès voit dans toute église « un parti qui se dit en possession de la vérité » ; or, quand bien même il existerait un « parti de la vérité », Suarès en sortirait pour rester « fidèle à la vérité²³ » – nécessairement subjective à ses yeux. Dieu est inaccessible à la raison : toute tentative de parler de lui rationnellement est vouée à l'échec et tous ceux qui en discoursent ne sont que des imposteurs. Après avoir exercé leur violence sur les esprits, les dogmes sont appelés à mourir avec ceux qui les ont formulés : « Le dogme mange et pétrifie le tissu noble. Seuls, les esprits libres sont sûrs de vivre : seuls, ils en sont dignes²⁴ ». Une telle aversion pour toute approche rationnelle de la foi explique l'absence chez Suarès de toute réfutation argumentée du contenu de la doctrine chrétienne. Tout au plus moque-t-il l'épouvantail de l'enfer ou se réjouit-il de la manière dont Voltaire se rit dans *Candide* de l'idée de Providence²⁵. La même raison explique la rareté des références aux grands théologiens. Il a néanmoins des victimes de choix en la matière : saint Augustin auquel il consacre une plaquette polémique en 1928²⁶, et saint Thomas d'Aquin auquel il réserve bien des traits sans jamais se référer avec précision à son œuvre²⁷. Mais qu'ils cessent d'être vus comme théologiens, et la verve satirique disparaît : l'auteur célèbre alors en l'un « le plus grand romancier de l'antiquité²⁸ », le premier analyste du

Antoine
de Rosny

20 *Ibid.*, p. 62. « Il fallait que la religion chrétienne fût catholique pour être universelle ; et il a fallu qu'elle devînt romaine pour cesser d'être vraiment catholique » (*ibid.*, p. 63).

21 Voir carnet 117 [Ms 1280] (1911-1929), p. 72-74.

22 Certains forment de percutantes épigrammes ; par exemple : « Les poissons pourrissent par la tête, et les religions meurent par les théologiens » (*Valeurs*, Paris, Grasset, 1936, p. 347).

23 *Voici l'homme*, *op. cit.*, p. 175.

24 *Remarques*, VII (février 1918), *op. cit.*, p. 256.

25 Voir *Remarques*, I (août 1917), *op. cit.*, p. 12 et *Présences*, *op. cit.*, p. 311.

26 *Martyre de St Augustin*, Liège, Le Balancier, 1928. Suarès s'attaque cependant surtout à l'auteur des *Confessions* ; de la *Cité de Dieu* et des *Sermons*, il ne dit mot.

27 Suarès le qualifie par exemple de « Bœuf angélique ». Il fait à Claudel l'aveu de sa méconnaissance : « Je ne suis pas un bon thomiste, comme vous, et je le regrette » (correspondance citée, p. 39).

28 *Valeurs et autres écrits historiques, politiques et critiques*, Paris, Robert Laffont, 2002, p. 860.

cœur et, en l'autre, un grand homme de prière, admirable par son caractère, sa grandeur et sa bonté d'âme²⁹.

Conception évolutionniste du christianisme de Suarès

Au rejet polémique et virulent des dogmes et des représentants de l'Église s'oppose chez Suarès une vision bien plus positive du christianisme qui trahit une conception évolutionniste originale de l'histoire occidentale.

Nourri de culture classique et profondément « grec » par son culte de l'homme raisonnable, Suarès n'en est pas moins conscient des limites du monde antique et de l'apport inestimable du christianisme dans l'épanouissement de l'homme occidental. De là un discours visant à opposer antiquité et ère chrétienne, définie comme modernité. À l'héritage grec, le christianisme a joint son propre trésor : non pas celui de la révélation du Christ, mais des aspects plus humains que Suarès nomme le cœur, la conscience, la profondeur de l'âme humaine³⁰. Ainsi s'explique le procès qu'il fait à Nietzsche au sujet de *l'amor fati* ; il attribue cet état d'esprit non aux Anciens dont il aime à répéter qu'ils n'ont pas connu la mort, mais à l'âme chrétienne³¹. Cette conception de l'apport chrétien ne vide pas seulement la foi chrétienne de son contenu propre : elle détermine chez Suarès une téléologie humaniste qui fonde sa religion terrestre. La grande quête suarésienne de la maturité, c'est en effet la réconciliation de l'antique et du moderne (entendons : du païen et du chrétien, d'Athènes et de Jérusalem), et la foi en l'avènement d'un homme nouveau qui intègre ces deux dimensions essentielles de son histoire comme de sa nature. Dès *Voici l'homme*, l'appel est lancé : « Il nous faut des païens qui ont pris l'âme en chrétienté, et des chrétiens qui n'ont pas perdu leur chair païenne³². » Par la suite, Suarès ne cesse de prophétiser un âge nouveau : « Je vois venir un âge classique, fait de passion chrétienne et d'esprit païen³³. » Par une sorte de dialectique hégélienne, l'écrivain rêve d'un homme qui réalise la synthèse de la sagesse grecque et du sentiment chrétien. Et de confier à Bourdelle, en qui il trouve un frère de pensée : « Nous sommes les moines de cette religion-là, et nous devons en ordonner la liturgie³⁴. » Une telle approche du christianisme, on le voit, nie l'essence même de la foi chrétienne, puisque les assises de la religion qu'elle réclame se réduisent à l'horizon humain.

Suarès ne se contente pas de décliner à l'envi les formules abstraites appelant au mariage de la raison païenne et du cœur chrétien. Il offre

29 « Il laisse tomber cette masse de logique verbale sur la lumière d'un regard droit en Dieu » (*Le Paraclet*).

30 Voir par exemple *Poète tragique*, Paris, Émile-Paul, 1921, p. 88.

31 Voir *Présences*, op. cit., p. 244-249.

32 *Voici l'homme*, op. cit., p. 160. Voir aussi *Poète tragique*, op. cit., p. 88.

33 *Correspondance André Suarès / Louis Jou*, Fondation Louis Jou, 2012, p. 45.

34 *De l'amitié*, Paris, Arted, 1977, p. 11. Suarès ajoute : « Car enfin, Apollon, Prométhée ou le Père, nous ne vivons jamais que pour Dieu. »

de nombreuses illustrations de ce que l'avènement de l'ère chrétienne a produit de bon dans l'histoire européenne. Le Moyen Âge incarne le mieux à ses yeux l'épanouissement de la conscience chrétienne. « Le saint du Moyen Âge » représente ainsi pour lui « le héros de la conscience humaine³⁵ ». À travers saint Benoît, Suarès célèbre l'invention de la règle bénédictine, « puissant poème », « chef-d'œuvre pour la règle de la connaissance du cœur humain », à côté duquel « les lois de Platon et sa puérile république » donnent à rire³⁶. En saint Bernard, il chante l'avènement de la conscience européenne, la voix du héros de l'action inspiré par Dieu³⁷. La France de saint Louis et des papes d'Avignon lui paraît l'apogée du monde catholique. Dans l'Italie médiévale, Suarès retient les figures de saint François d'Assise, le tendre époux de dame Pauvreté, et de sainte Catherine de Sienne, présentée, dans un chapitre du *Voyage du Condottière*, comme la « Jeanne d'Arc d'Italie », pleine d'ardeur mystique et modèle de vie passionnée³⁸. L'éloge du christianisme médiéval passe aussi par la célébration de l'architecture des cathédrales. Suarès nourrit un profond amour pour les grands édifices de la chrétienté française, Chartres, Vézelay, Reims et bien sûr Notre-Dame de Paris. Or c'est par opposition au temple grec que l'écrivain pense la beauté de ces édifices, non en vertu de la foi qui s'y exprime³⁹. La façade à trois étages des cathédrales offre un « divin visage » qui révèle une conscience plus profonde que les deux étages du temple grec ; et si les statues de Reims sont plus belles que celles de Phidias, c'est qu'elles parlent à notre cœur⁴⁰.

Antoine
de Rosny

L'apport chrétien apparaît à Suarès un acquis inaliénable de l'Occident. Si l'Église catholique en tant qu'institution a peu à peu sombré dans le dogmatisme et le centralisme romain, l'esprit de l'Évangile a définitivement innervé à ses yeux l'identité de l'homme européen. De là, une série d'énoncés que d'aucuns pourraient interpréter comme autant de preuves d'une défense ardente de la foi catholique. Le contexte des deux guerres mondiales favorise le développement d'une pensée manichéenne qui oppose non plus, comme dans l'Antiquité, les Grecs et les barbares, mais les nations chrétiennes et ces barbares des temps nouveaux que sont les Allemands. La lecture politique de la chrétienté est ainsi très marquée dans les *Commentaires sur la guerre des Boches*. Alors qu'« avant le christianisme, il n'y a pas d'Europe », et que « la première Europe est la chrétienté⁴¹ », le barbare germanique, imperméable aux vertus de l'Évangile et abîmé dans la logique de la race et de l'automate, s'exclut par principe de l'Occident véritable. À la veille de la Seconde Guerre mondiale,

35 *Voyage du condottière*, op. cit., p. 120.

36 *Voici l'homme*, op. cit., p. 158-159.

37 Voir par exemple *Portraits*, éditions de la NRF, Paris, 1913, p. 269 ; *Vues sur l'Europe*, op. cit., p. 127.

38 Voir le chapitre « Sainte terrible », *Voyage du Condottière*, op. cit., p. 505-518.

39 Voir à ce sujet la chronique « Opus francigenum » dans *Remarques*, VIII (mars 1918), op. cit., p. 21-26.

40 Voir respectivement *Poète tragique*, op. cit., p. 151 ; *Nous et Eux*, Paris, Émile-Paul, 1915, p. 85.

41 *Vues sur l'Europe*, op. cit., p. 285.

le point de vue n'a pas changé d'un iota : « Barbare, qui n'a pas le sentiment chrétien et dont l'esprit, fût-il parfaitement athée, n'a pas été nourri, pendant vingt siècles, de la pensée chrétienne, et n'a pas trempé dans l'Évangile⁴². » À cette analyse politique et civilisationnelle de la chrétienté européenne, Suarès joint une vision patriotique qui fait de la France non seulement l'agent par lequel l'Europe est devenue chrétienne⁴³, mais plus encore « la nation de l'Évangile ». Ce n'est pas une affaire de pratique ou d'adhésion aux dogmes, mais de mœurs. Suarès observe ainsi que « les esprits les moins religieux » sont, en France, parfois « les plus saturés de morale chrétienne⁴⁴ ». De là l'identification des aspects les moins catholiques de l'histoire de France à l'esprit chrétien : « Il me semble que l'Encyclopédie, la Sorbonne matérialiste et la Révolution jacobine elle-même, si elles étaient mieux instruites du fond sous les apparences, accepteraient qu'au lieu du Royaume Très Chrétien, on nommât la France la Raison Très Chrétienne⁴⁵. »

Le christianisme dénaturé de Suarès

La glorification de l'Occident chrétien et de la France « fille de l'Évangile » ne doit pas faire oublier que le christianisme n'est pour Suarès qu'un agent civilisateur. Quant à sa doctrine, loin d'y adhérer, il en vampirise plusieurs aspects dans sa tentative au long cours d'élaborer sa propre démarche spirituelle.

Thème

Il faut ici rappeler le rôle joué par le wagnérisme dans la vision déformée qu'acquiert Suarès du christianisme au cours de sa scolarité rue d'Ulm. L'auteur de *Parsifal* devient alors pour lui, plus encore que le Rimbaud des *Illuminations* pour Claudel, un guide spirituel. De fait, c'est tout une philosophie idéaliste et mystique qui sous-tend l'écriture des opéras wagnériens. Le christianisme en est l'un des éléments constitutifs. La soif d'idéal qui caractérise alors le jeune Suarès lui fait boire à pleines gorgées le mysticisme esthétique du maître ; et, malgré une atténuation progressive de sa passion pour Wagner, il subira toute sa vie l'influence de sa religiosité et sa vision du christianisme. *Parsifal* demeure à ses yeux la plus grande réalisation du maître. Alors même que le dogme y disparaît sous le folklore religieux, lui y voit une œuvre non seulement chrétienne, mais catholique⁴⁶ ; c'est « la plus belle des messes : celle du salut⁴⁷ ». Suarès adopte la vision wagnérienne du Christ qui n'est pas le fils de Dieu, mais le Crucifié sublime, l'adorable bonté, celui qui unit amour et

42 *Valeurs*, op. cit., p. 95.

43 Voir *Portraits*, op. cit., p. 51.

44 *La Nation contre la race*, II, Paris, Émile-Paul, 1917, p. 190. Suarès poursuit : « Une raison française peut être toute contraire à la religion, ennemie du dogme, pleine de défiance pour l'Église et

d'ironie, sans que le cœur de l'homme en soit moins pétri par l'Évangile. »

45 *Vues sur l'Europe*, op. cit., p. 310 ; voir aussi *Portraits*, op. cit., p. 51.

46 *La Nation contre la race*, I, Paris, Émile-Paul, 1916, p. 231.

47 *Musiciens* [1931], Paris, Granit, 1986, p. 145.

sacrifice. La tendresse infinie qu'il lui porte est frappante⁴⁸ ; mais le Jésus qu'il chérit a en réalité peu de chose à voir avec le Christ de la Révélation. Cette fascination se traduit dans les années qui suivent par l'ébauche de nombreux drames chrétiens. Le témoignage le plus tangible en est *Les Pèlerins d'Emmaüs* (1893). La pièce, à mi-chemin entre mise en scène poétique du tableau de Rembrandt et adaptation wagnérienne de l'épisode évangélique, donne à lire la transposition en termes dramatiques du dilemme entre doute et foi que suscite la méditation, au début des années 1890, des écrits de Pascal. L'œuvre, fortement tributaire d'un mysticisme néo-chrétien, traduit bien la prégnance du piétisme wagnérien et le caractère symboliste de la question religieuse posée. Suarès, tout en mettant en scène la rencontre avec le Christ, passe ironiquement à côté de la vérité chrétienne, pour ne s'attacher qu'à la peinture antithétique des deux disciples.

Avec *Voici l'homme* (1906), Suarès élabore une réponse construite à son interrogation religieuse. En marge des églises institutionnelles, il crée la religion de l'homme⁴⁹ – non pas une religion sans Dieu mais un humanisme d'inspiration chrétienne qui cependant rejette tout catéchisme. La conception suarésienne de la rédemption offre un premier exemple de subversion du christianisme. S'il établit la nécessité du salut de l'homme, Suarès écarte l'idée de rédemption divine. Pour lui, celle-ci n'a pas eu lieu avec Jésus ; elle est donc encore à venir⁵⁰. Puisque aucun salut n'est à attendre de Dieu (absent ou silencieux), c'est à l'homme lui-même de l'assurer, dans le cadre de sa vie terrestre. Tout horizon surnaturel est ainsi rejeté. Seuls des moyens très humains permettent à l'homme d'atteindre une forme de divinisation. La sainteté selon Suarès – deuxième subversion – devient la démarche par laquelle l'homme s'élève pour s'arracher à la fatalité de sa nature, à la médiocrité de son existence. Les voies principales en sont l'action, l'art, la mystique, tour à tour illustrées par le héros, l'artiste et le saint⁵¹. S'il existe un discours suarésien propre aux saints de l'histoire chrétienne, ceux-ci ne sont considérés qu'à l'aune d'un idéal humaniste : le saint est celui qui s'accomplit par l'exercice d'une vie intérieure qui le dépouille de ses attaches et l'élève en accomplissant son humanité. En l'art, Suarès trouve une forme de sainteté : sainteté laïque, conforme à l'Église intérieure qu'il réclame pour chacun, et qui mêle morale, foi et mystique. Dans cette approche, l'amour est censé jouer un rôle essentiel : Suarès ne cesse d'en célébrer l'importance en termes johanniques. Mais – ultime subversion – au lieu d'orienter cet amour vers Dieu, il l'oriente

Antoine
de Rosny

48 Plusieurs lettres à Rolland en font foi ; voir par exemple *Cette âme ardente*, op. cit., p. 30-33 et 84-85.

49 « Quand il a perdu le dieu des religions, l'homme se fait un dieu de soi-même » (*Essais*, Paris, éditions de la NRF, 1913, p. 104) ; « L'humain est ma recherche de

Dieu et du bien » (*Vues*, dans *La Table Ronde*, n° 10, octobre 1948, p. 1624).

50 « Sans le savoir, le monde attend sa rédemption : il implore un créateur qui le délivre » (*Essais*, op. cit., p. 166).

51 Voir par exemple *Voici l'homme*, op. cit., p. 81 ; *Portraits sans modèles*, Paris, Grasset, 1935, p. 14.

vers l'homme : le culte de l'art implique de fait une quête personnelle et, partant, égoïste, de grandeur et de beauté. L'ascèse qu'il pratique et défend vise un but tout humain : « Je vise une ascèse à rebours : que l'homme soit ascétique [...] pour donner davantage à l'éternelle concupiscence de la grandeur⁵² ». La grandeur, la beauté, le moi : telle est bien la trinité de la religion humaine fondée par Suarès.

Sa pensée connaît bien sûr des infléchissements et des variations au fil des décennies. De fait, l'auteur ne semble jamais tout à fait satisfait de la réponse donnée à son inquiétude religieuse. Toute sa vie, il reste déchiré d'un côté par une exigence de rationalisme et d'autonomie, de l'autre par la quête d'un Dieu transcendant capable de combler sa hantise du néant universel. La dernière période de sa vie trahit toutefois une accentuation de cette deuxième tendance, comme en témoigne l'élaboration – sous le nom de *Paraclet* – de l'ultime version de sa quête religieuse⁵³. Le jeu avec les références chrétiennes est, là encore, caractéristique. Malgré son titre, le testament spirituel de Suarès n'est évidemment pas un livre consacré à l'Esprit saint « Paraclet », dont Jésus annonce l'envoi à ses disciples dans l'évangile de Jean (14, 12-26). En réalité, le Paraclet représente pour Suarès une instance à la fois spirituelle, morale et esthétique liée à l'espérance du règne à venir – sur terre ! – de l'Amour et de la Paix. Si l'annonce du troisième Règne n'est pas sans rappeler la doctrine théologico-historique de Joachim de Flore, l'examen des textes montre que Suarès n'en retient en réalité que le schéma global. La conception même du Paraclet diffère : si celui-ci représente bien la troisième personne de la Trinité pour le moine calabrais, pour Suarès il en va tout autrement, même si plusieurs textes des années trente prouvent qu'il cède peu à peu à l'idée d'un Dieu personnel et transcendant. Le jeu avec le discours chrétien est parfois subtil et peut d'abord induire en erreur ; mais à reconstituer la logique du discours suarésien, force est de constater qu'il se trouve en réalité fort éloigné de la théologie chrétienne. Comme l'a bien noté Yves-Alain Favre, « L'Esprit-Saint n'est [pour Suarès] qu'une préfiguration et une prophétie, dans le langage chrétien, du Paraclet à venir⁵⁴ » ; l'annonce de la venue du Consolateur s'apparente à l'attente ardente d'une divinisation de l'homme, enfin débarrassé des chaînes de la matière et de la nature. En somme, Suarès n'est pas loin de proposer au lecteur, sous les apparences d'un discours chrétien, une doctrine antichrétienne.

La question du rapport de Suarès au christianisme ne saurait se réduire au fait de dire si l'écrivain est favorable ou non à cette religion. La variété des approches adoptées rend son discours complexe. Rétif au contenu de la

52 *Variables*, Paris, Émile-Paul, 1929, p. 53.

53 Amorcée dès le milieu des années 1930, on en trouve cependant des traces dès les années 1890. De larges extraits du *Paraclet* ont été publiés dans *Valeurs et autres écrits*

historiques, politiques et critiques, op. cit., p. 825-932.

54 Yves-Alain FAVRE, *La Recherche de la grandeur dans l'œuvre de Suarès*, Paris, Klincksieck, 1978, p. 440.

Thème

foi chrétienne, il est cependant séduit par les manifestations culturelles du christianisme et les vertus évangéliques auxquelles il le réduit. Sensibilité esthétique et soif mystique s'opposent chez lui très fortement à toute intelligence doctrinale. Son appétence affective à la conversion se double d'un refus obstiné d'adhésion rationnelle, dicté par son orgueil d'intellectuel et d'artiste. L'un des paradoxes les plus intéressants de sa quête reste cette indéniable attirance pour une foi qu'il voudrait cependant pouvoir purger de ses aspects rituels et dogmatiques. À travers le *Paraclét*, c'est un christianisme revisité qu'ambitionne l'écrivain : un christianisme personnel auquel il puisse donner ses propres rites, ses propres dogmes. Dès lors, quel témoignage plus caractéristique de son rapport ambigu au christianisme que son « Testament » ? « Quelle que soit la forme de mon espérance, j'aime Jésus, je suis fidèle à toute la beauté chrétienne. [...] À moins d'une âme chrétienne, on n'est pas tout à fait de France, ni vraiment homme en effet. Comme tous les enfants de Dieu, je cherche le sein du Père et j'attends le Paraclét⁵⁵. »

Antoine de Rosny, né en 1977. Agrégation de lettres classiques. Doctorat ès lettres. Professeur à la Maison d'Éducation de la Légion d'Honneur. Marié, quatre enfants. Dernières publications : La Culture classique d'André Suarès, Classiques Garnier, 2019 ; Ainsi parlait André Suarès, Arfuyen, 2020. Éditions d'œuvres d'André Suarès : Fragments manuscrits relatifs à la culture classique, Classiques Garnier, 2019 ; Vues sur l'Antiquité, Honoré Champion, 2020.

*Antoine
de Rosny*

55 L'édition la plus récente du texte se trouve dans *Miroir du temps*, Paris, Bartillat, 2019, p. 337.

Vient de paraître dans la collection *Communio*
Vincent Carraud, *Ce que sait la foi*, 2020

La foi est un savoir : non pas une croyance dont il faudrait évaluer le degré de probabilité, mais un savoir en toute certitude. Rendre compte de la certitude de la foi et de quelques-uns des paradoxes qu'elle donne à penser, tel est le projet de ce livre. Il implique d'abord de comprendre la définition qu'en donne la *Lettre aux Hébreux* : « L'acompte des choses espérées, la preuve de celles qu'on ne voit pas. » Entendons : loin qu'elle ne soit qu'une adhésion subjective ou la conviction que les choses espérées arriveront, la foi est leur mode de présence. Car l'acompte est bien réel, il est d'ores et déjà possédé, il est l'à-valoir du crédit qu'ouvre la révélation.

Il requiert ensuite d'explicitier cet acompte de la foi en interrogeant, avec la *Lettre aux Romains*, la manifestation — qui est connaissance — dans le visible de Dieu en tant qu'invisible — qui implique reconnaissance.

La première partie de cet ouvrage examine alors plusieurs modalités de cette reconnaissance, comme la vision problématique de Dieu selon saint Augustin ou le mystère de l'Église selon Henri de Lubac, et essaie de renouveler le programme apologétique de Tertullien, comme le devoir d'athéisme envers les dieux du monde, fixé par Justin, philosophe et martyr.

La seconde partie du livre s'efforce de montrer que ce savoir, qui pense ses objets en se dispensant du concept d'étant, libère la foi de l'emprise de la métaphysique. On interroge alors la manifestation de Dieu comme amour selon Joseph Ratzinger ; la définition du Christ comme existence, selon Marius Victorinus qui invente le mot ; la conception de l'amour humain comme poids selon saint Augustin ; l'expression de la révélation comme beauté selon Hans Urs von Balthasar. Ainsi s'esquisse la tâche de prendre philosophiquement au sérieux la certitude objectale livrée par la foi.

Une impossible conversion ?

Michel Houellebecq, *la sacramentalité
des femmes et l'obsolescence du catholicisme*



Yann
Raison
du Cleuziou

La déchristianisation de l'Europe, au regard de son ampleur et de sa rapidité, est un processus historique exceptionnel sur lequel des générations d'historiens futurs débattront. Sans doute auront-ils autant de passion que ceux qui ont travaillé jusqu'à présent sur l'Antiquité tardive et le déclin de l'Empire romain. L'indifférence de ceux qui furent les contemporains de cet effondrement les surprendra peut-être, à moins qu'ils n'y reconnaissent un indice précieux pour avancer des hypothèses.

Certes, l'homme n'est jamais le contemporain de sa propre histoire, le recul lui manque pour discerner ce qui sera retenu de son époque. Mais dans le rapport à la déchristianisation, l'aveuglement qui résulte de la condition historique est redoublé par le désintéret causé par le détachement religieux. En dépit de recherches stimulantes en sciences sociales, la déchristianisation n'est pas un objet de controverse et de discussion en dehors des cercles des érudits ou des ultimes fidèles¹. Pourtant, la très grande majorité des Français a une expérience familiale, voire intime, de ce basculement. D'une génération à une autre, les rites funéraires ne se ressemblent plus et les baptêmes ou les mariages régressent dans la culture collective. L'enquête Bayard-IPSOS de 2016 évalue à 1,8 % de la population française (18 ans et plus) le nombre de catholiques pratiquants hebdomadaires. Ce double effacement, d'un univers culturel jadis structurant et de la réflexion sur ses causes et ses effets, trame la plupart des romans de Michel Houellebecq. Dans *La possibilité d'une île*, le narrateur en dresse explicitement le constat :

Dans ces pays aujourd'hui, plus personne ne croyait en Dieu, n'en tenait le moindre compte, ne se souvenait même d'avoir cru ; et cela s'était fait sans difficulté, sans violence ni protestation d'aucune sorte, sans même une discussion véritable, aussi aisément qu'un objet lourd revient dès qu'on le lâche à sa position d'origine. Les croyances spirituelles humaines étaient peut-être aussi loin d'être ce bloc massif, solide, irréfutable qu'on se représente habituellement ; elles étaient peut-être au contraire ce qu'il y avait en l'homme de plus fugace, de plus fragile, de plus prompt à naître et à mourir².

1 Quelques livres de sciences sociales sont toutefois parvenus à toucher un public cultivé élargi : Danièle HERVIEU-LÉGER, *Catholicisme, la fin d'un monde*, Paris, Bayard, 2003 ; Guillaume CUCHET, *Comment notre monde a cessé d'être chrétien*.

Anatomie d'un effondrement, Paris, Seuil, 2018.

2 Michel HOUELLEBECQ, *La possibilité d'une île*, Paris, Fayard, 2005, p. 354-355, (désormais PI).

L'écrivain est pourtant loin d'être un catholique et affiche plutôt la filiation de ses grands-parents communistes. Il a cependant revendiqué sa proximité avec le catholicisme, confessant son admiration pour Jean-Paul II et son refus de l'avortement, mais malgré une longue fréquentation des aumôneries et paroisses, il a échoué à se convertir.

Comme j'ai aimé, profondément aimé, ce magnifique rituel, perfectionné pendant des siècles, de la messe ! « Seigneur, je ne suis pas digne de te recevoir, mais dis seulement une parole, et mon âme sera guérie. » Oh oui, ces paroles entraient en moi, je les recevais directement, en plein cœur. Et pendant cinq à dix minutes, chaque dimanche, je croyais en Dieu ; et puis je ressortais de l'église, et tout s'évanouissait, très vite, en quelques minutes de marche dans les rues parisiennes. [...] Et puis j'ai laissé tomber, j'ai finalement laissé tomber, après une ultime et dérisoire tentative de suivre la préparation au baptême pour adulte (c'était cette fois dans le quartier Montparnasse)³.

Le romancier demeure dans une position de compagnon de route, voire d'apologiste extérieur. Ses déclarations publiques répétées sur le catholicisme manifestent la permanence de cette affinité. Sa déception affichée et ses critiques disent autrement son attachement⁴. Reste que ce dernier a de multiples sources, d'où son ambiguïté. La sensibilité de Houellebecq à la disparition du catholicisme n'est pas d'abord spirituelle et semble une conséquence de son intérêt pour le positivisme d'Auguste Comte. Certaines de ses déclarations rappellent les positions d'Émile Durkheim : « Je ne crois pas à la possibilité de société sans religion. L'idée de société et l'idée de religion sont pour moi identiques⁵ ». Cet ancrage intellectuel permet de comprendre que l'analyse des évolutions religieuses soit pour Houellebecq la condition d'une réflexion sur l'évolution de l'ordre social. Dans *La Possibilité d'une île*, le narrateur Daniel 1 reconnaît ainsi l'importance du contexte religieux :

Les événements politiques ou militaires, les transformations économiques, les mutations esthétiques ou culturelles peuvent jouer un rôle, parfois un très grand rôle dans la vie des hommes ; mais rien, jamais, ne peut avoir d'importance historique comparable au développement d'une nouvelle religion, ou à l'effondrement d'une religion existante (*PI*, p. 371).

Superposer des propos de l'auteur et ceux de ces héros peut sembler méthodologiquement contestable. D'autant plus que l'écrivain aime

3 Michel HOUELLEBECQ & Bernard-Henri LÉVY, *Ennemis publics*, Paris, J'ai lu, 2011 [2008], p. 142-143

4 Par exemple récemment son dialogue avec Geoffroy LEJEUNE, « L'Église s'est engagée dans un long processus de suicide », *Revue des Deux Mondes*, octobre 2019, p. 10-26.

5 Michel HOUELLEBECQ, « Je crois peu en la liberté ». Entretien avec J.-F. Marchandise, J.-Y. Jouannais, N. Bourriaud [1998], in Agathe Novak-Lechevalier (dir.), *Cahier de l'Herne Houellebecq*, Paris, L'Herne, 2017 p. 109.

brouiller les pistes en enchevêtrant les registres d'écriture pour instiller le doute chez ses lecteurs sur le périmètre exact de son ironie ou de son engagement. Il ne sera donc pas question dans cet article de la pensée de Michel Houellebecq mais, plutôt, de la signification de la place qu'il a accordée au catholicisme dans son œuvre romanesque. Car la lecture de la totalité de ses romans suggère que la question religieuse y fait l'objet d'une analyse qui, derrière des intrigues et des personnages apparemment variés, est structurée et cohérente. L'unité de l'œuvre de l'écrivain a déjà été soulignée⁶. La place de cette question est peut-être moins systématique que la description que nous allons proposer, au moins celle-ci demeure-t-elle légitime comme une lecture de l'œuvre de Michel Houellebecq. Cette dernière offre un angle stimulant pour penser la place du catholicisme dans la culture contemporaine.

Libéralisme et sécularisation

Dans la plupart des romans de Michel Houellebecq, le catholicisme est mobilisé comme cadre structurant d'un ordre révolu. À ce titre, la religion est moins décrite par son contenu spirituel propre qu'à travers ses effets sociaux. Le catholicisme se trouve donc extrait de l'histoire. Il est décrit à l'état d'ordre stable sans nuances sur son emprise réelle, le degré de sincérité des populations à son égard ou les injustices spécifiques qui pouvaient en résulter. Cette abstraction peut être interprétée de deux manières. Tout d'abord comme une manifestation du caractère conceptuel de l'usage que le romancier fait du catholicisme : une forme culturelle particulière illustrant l'organisation holiste d'une société.

Une foi catholique profonde, unanime, massive structurait la vie sociale et l'ensemble des comportements depuis des siècles, elle déterminait la morale comme les relations familiales, conditionnait l'ensemble des productions culturelles et artistiques, des hiérarchies sociales, des conventions, des règles de vie. En l'espace de quelques années, en moins d'une génération, en un temps incroyablement bref, tout cela avait disparu, s'était évaporé dans le néant (*PI*, p. 354).

Ensuite cette conceptualisation permet à l'auteur d'instiller une dimension tragique au destin de ses personnages. Ces derniers sont des contemporains de la grande transition civilisationnelle qu'est la sortie de l'âge chrétien. Leurs mentalités demeurent dans un entre-deux. Elles conservent l'empreinte de l'ordre antérieur qui reste un idéal polarisant, tout en étant prises dans un ordre nouveau qui fait de l'assouvissement du désir individuel la voie de la réalisation de soi. Les deux fonctions prêtées à l'ordre social chrétien, comme idéal rémanent et structure collective qui freine

6 Bruno Viard, Sabine van Wesemael (dir.), *L'unité de l'œuvre de Michel Houellebecq : actes du colloque international organisé*

à l'Université d'Aix-Marseille du 4 au 6 mai 2012, Paris, Classiques Garnier, 2013.

l'individualisme, se nouent dans la mise en scène des effets déstructurants de la libéralisation de la société.

Dans *L'extension du domaine de la lutte*, puis *Les Particules élémentaires*, l'écrivain déploie cette intrigue avec une grande virtuosité. Ilot de « communisme primitif », la famille institue une solidarité qui garantit au couple de ne pas être privé des conditions nécessaires à la satisfaction de ses besoins sexuels élémentaires. Par ailleurs, la norme de la monogamie permet au plus grand nombre de trouver un partenaire. La relativisation de la norme de la famille chrétienne par la libération sexuelle se traduit par une dérégulation de l'appariement des sexes, ce qui rend possible l'accumulation d'expériences érotiques par les uns et la paupérisation des autres⁷.

Comme l'indique le beau mot de « ménage », le couple et la famille représentaient le dernier ilot de communisme primitif au sein de la société libérale. La libération sexuelle eut pour effet la destruction de ces communautés intermédiaires, les dernières à séparer l'individu du marché⁸.

Dans *Les Particules élémentaires*, le narrateur propose d'inscrire l'échec amoureux des héros dans le contexte de transition des formes socialement admises de la sexualité qui s'engage à partir des années 1960. La loi Neuwirth de 1967 est, dans l'ordre sexuel, l'équivalent de ce que fut la loi Le Chapelier en 1789, dans l'ordre économique. Une matrice de sortie de l'Ancien Régime et de dérégulation. L'œuvre romanesque de Houellebecq pourrait être interprétée comme une transposition des thèses développées par Karl Polanyi dans *La grande transformation* (1944). L'économie n'est plus encadrée et déterminée par les valeurs et les normes de l'ordre social ; c'est désormais celui-ci qui est configuré par celle-là.

La société se décompose en espaces concurrentiels entre des individus réifiés puisque leur destin ne dépend plus que de la désirabilité de leur corps. La libéralisation sexuelle maximise l'importance du corps et en fait le capital social essentiel. Les vieux et les laids sont marginalisés. Ils ne peuvent espérer de reconnaissance sans déployer d'importantes stratégies pour pallier leur désavantage physique. Il ne leur reste, faute d'accès au corps des femmes, qu'à se satisfaire de leur image et à se masturber.

La libéralisation devient aussi la matrice du temps social. En raison du capital érotique qui lui est reconnue, la jeunesse devient l'âge ultime auquel tout le monde doit se conformer en cherchant à vivre, quel que soit l'âge, en « kids définitifs » (PE, p. 263). Cette hiérarchisation des âges de la vie renouvelle les causes de l'inégalité entre les sexes car le capital érotique du corps des femmes décline plus vite que celui des hommes, et d'une manière

Thème

7 Michel HOUELLEBECQ, *Extension du domaine de la lutte*, Paris, J'ai lu, 1999 [1996], p. 100, (désormais EDL).

8 Michel HOUELLEBECQ, *Les particules élémentaires*, Paris, Flammarion, 1998, p. 144, (désormais PE).

irréversible (*Ibid.*, p. 54-55). Que ces derniers puissent régulièrement se réapparier avec des femmes plus jeunes, afin de maintenir leur satisfaction érotique à niveau constant, objective cette loi (*Ibid.*, p. 100-103).

La succession des générations devient également problématique parce que la naissance d'un enfant refoule nécessairement ses parents hors de la jeunesse et leur impose de regarder l'étape suivante qui n'est autre que la mort⁹. Des *Particules élémentaires*, à *La carte et le territoire* ou à *Sérotinine*, cet enjeu est récurrent. Le romancier imagine même la création de « *child-free zones* » (*PI*, p. 65). Éliminer ou abandonner l'enfant est la condition du maintien dans une jeunesse perpétuelle. Les animaux de compagnie les remplacent d'autant plus agréablement qu'ils ne peuvent pas devenir des rivaux potentiels : « un chien, c'était aussi amusant, et même beaucoup plus amusant qu'un enfant » (*Ibid.*, p. 298).

Le renouvellement de la société n'est plus porté par la succession des générations, et ce sont les actualisations individuelles successives qui en deviennent la nouvelle matrice. L'impératif de flexibilité qui régit l'économie libérale se décline dans les relations sociales sous la forme d'un idéal de changement : de métier, de résidence, de conjoint... La « polygamie différée dans le temps¹⁰ » idéalise les ruptures amoureuses comme autant de renouveaux et disqualifie la stabilité et la routine comme des formes inférieures d'existence. Ces mythologies de la performance hiérarchisent la société entre « gagnants » et « perdants ».

L'émancipation individuelle n'offre pas le bonheur collectif attendu. Houellebecq met en place une intrigue qui n'est pas sans évoquer la théorie sociologique de la frustration relative. Plus les possibilités laissées à l'individu sont importantes, plus le choix impose un renoncement insoutenable. L'accroissement de la liberté crée ainsi les conditions d'un sentiment durable et diffus de malheur. Par ailleurs, avec la disparition des formes traditionnelles de solidarité, reculent les codes sociaux qui pacifiaient les relations. Les sociétés libérales sont caractérisées par un état d'anomie, une dérégulation qui se traduit par une banalisation de l'égoïsme et de la violence, ces moyens ultimes de domination nécessaires pour satisfaire le désir individuel. La violence du marché régi par le principe de la libre concurrence en vient donc à devenir le modèle de toutes les relations humaines. Dans *La possibilité d'une île*, le narrateur Daniel 1 constate non sans ironie l'ambivalence de la libération sexuelle : « Jeunesse, beauté, force : les critères de l'amour physique sont exactement les mêmes que ceux du nazisme » (*PI*, p. 74). La sécularisation de la société et son corollaire, la libéralisation, sont donc la matrice d'un processus de décivilisation. Au-delà de la seule critique du libéralisme, Houellebecq met en scène l'idée

9 Michel HOUELLEBECQ, *La carte et le territoire*, Paris, Flammarion, 2010, p. 252 (désormais CT).

10 Nous faisons ici référence à un concept développé par Belinda CANNONE. Voir *Le Nouveau Nom de l'amour*, Paris, Stock, 2020.

que ce sont les utopies progressistes modernes qui constituent une régression par rapport à l'ordre traditionnel.

On ne peut dire que le communisme ait spécialement développé la sentimentalité dans les rapports humains : c'est plutôt la brutalité, dans l'ensemble, qui prédomine chez les ex-communistes – en comparaison la société balzacienne, issue de la décomposition de la royauté, semble un miracle de charité et de douceur. Il est bon de se méfier des doctrines de la fraternité (*Ibid.*, p. 105).

Pris dans un mouvement historique de dérégulation, le désir exalté par l'érotisation des corps et l'impératif de changement devient une souffrance lorsque plus aucun exutoire n'est disponible. L'errance entre alcool, anxiolytiques, prostituées, pornographie et masturbation, illustre la malédiction que devient le désir pour celui qui ne peut compter sur la sollicitude d'une femme dévouée. Ultime trace du passé, l'idéal du foyer domestique et de la stabilité familiale nourrit la nostalgie des héros de Houellebecq. C'est l'aveu amer de Michel dans *Les Particules élémentaires*.

La vie, [...] devrait être quelque chose de simple ; quelque chose que l'on pourrait vivre comme un assemblage de petits rites, indéfiniment répétés. [...] Mais la vie des hommes n'était pas organisée ainsi. [...] Une chose était certaine : plus personne ne savait comment vivre (p. 149).

Thème

Son frère Bruno constate que les familles durables restent une exception fondée sur la perpétuation, elle aussi exceptionnelle, de la foi.

Il subsiste, dans une certaine mesure, des familles
(Étincelles de foi au milieu des athées,
Étincelles d'amour au fond de la nausée) ;
On ne sait pas comment
Ces étincelles brillent (*Ibid.*, p. 226).

L'idéal catholique de la famille est érodé par la libération sexuelle et Houellebecq, en choisissant d'en faire l'horizon d'un bonheur devenu impossible, écrit une apologie paradoxale de l'ordre révolu. Reste que tout horizon de restauration apparaît vain. En général, les « femmes libérées » européennes sont devenues tout aussi incapables que les hommes d'entrer dans le cadre de cette institution. Et pour trouver la compagne qui donnera la complicité et la douceur nécessaire à une existence pacifiée, les personnages de Houellebecq se tournent vers les filles issues de sociétés plus traditionnelles : asiatiques dans *Plateforme* ou musulmane dans *Soumission*. Dans ce roman, le héros François finit par comprendre que la clef de l'œuvre de Huysmans réside dans la quête du bonheur modeste mais atteignable qu'offre le ménage bourgeois¹¹. Cette

11 Michel HOUELLEBECQ, *Soumission*, Paris, Flammarion, 2015, p. 281-282, (désormais S).

interprétation fait écho à sa propre quête et propose une mise en abyme de ce qui est peut-être aussi la clef de l'œuvre de Houellebecq.

Une Église obsolète

La thématique de la conversion traverse les romans de Michel Houellebecq. Que ce soit à l'échelle des individus ou des nations, la religion est présentée comme un avantage sélectif parce qu'elle permet de mieux résister à l'anomie libérale et constitue donc un gage de durée (S, p. 70). Matrice d'une structuration collective, la foi est une ressource de résistance à la dynamique dissolvante de la mise en concurrence généralisée. L'identification du bénéfice de la religion à l'holisme marginalise l'importance de la croyance dans le processus de conversion. Dans *Plateforme*, un personnage stigmatise ainsi le monothéisme comme un « élan vers l'abrutissement » et trouve dans cet horizon de la foi la cause du « néant intellectuel » des sociétés musulmanes¹². Il ajoute que si le catholicisme est plus subtil, c'est en raison de son polythéisme de fait (la Trinité, la Vierge, les saints...). Si la croyance est donc suspecte, le croyant en revanche impose le respect. Il garde en lui un idéal qui le place au-dessus de la médiocrité des intérêts et du désir exaltés par le libéralisme :

Il est facile d'ironiser sur les êtres humains, de les considérer comme des mécaniques burlesques lorsqu'ils sont, banalement, mus par la cupidité ou le désir ; lorsqu'ils donnent par contre l'impression d'être animés par une foi profonde, par quelque chose qui outrepassa l'instinct de survie, le mécanisme grippe, le rire est arrêté dans son principe (*PÍ*, p. 238).

Yann
Raison
du Cleuziou

Reste que dans les romans, ce qui apparaît comme le premier ressort du désir de conversion, c'est la conformation à un style de vie apaisant.

Une religion augmente considérablement son pouvoir d'attraction dès lors qu'elle semble pouvoir proposer dans l'immédiat une vie plus pleine, plus riche, plus exaltante, plus joyeuse (*Ibid.*, p. 369).

Or dans une société libérale, une vie plus pleine c'est nécessairement une vie plus vide de soi. Le désir de conversion est un désir d'incorporation à une communauté, son horizon est la désindividuation. Dans *Les Particules élémentaires*, le baptême est ainsi présenté comme une modalité possible d'émancipation hors de la solitude de la condition individuelle, un moyen de nouer une communion matrice de communauté (p. 217-281). Les descriptions de messes et d'offices religieux catholiques ou protestants sont fréquentes dans les romans de Houellebecq. Les personnages sont saisis par la beauté des rites et interrogés, voire bouleversés, par leur symbolique. Mais au-delà de l'estime, voire du désir explicite de conver-

12 Michel HOUELLEBECQ, *Plateforme*, Paris, J'ai lu, 2016 [2001], p. 244.

sion, cela ne prend pas. Les messes, les heures passées devant la vierge noire de Rocamadour ou au monastère bénédictin de Ligugé, n'offrent aucun transport durable hors de soi et ne font qu'aiguiser le sentiment de solitude. Houellebecq est encore une fois proche de Durkheim et ses personnages attendent qu'une émotion partagée et définitive puisse les fondre dans une communauté¹³.

Il faut relever que l'expérience du catholicisme est toujours présentée comme une expérience individuelle et peut-être est-ce une cause de l'incapacité de l'Église à satisfaire le besoin de coalescence des personnages de Houellebecq. Elle-même n'est plus qu'un ensemble d'individus aux liens relativement relâchés. Il n'y a que dans la secte des élohimites qu'une sorte d'extase communautaire est décrite, mais elle ne suffit pourtant pas non plus à faire sortir le narrateur de son détachement¹⁴. Les descriptions des prêtres semblent synthétiser les causes de l'impuissance du catholicisme à incorporer des membres nouveaux. Ce sont des individus marginaux. Leur persévérance à suivre un idéal semble la cause même de leur marginalité. À ce titre, ils semblent incarner d'une manière paroxystique l'errance même des personnages de Houellebecq : leur nostalgie de l'amour les désajuste irrémédiablement d'une société toujours plus désenchantée et cynique. C'est là l'ultime sens de la fonction sacerdotale : incarner la présence d'un au-delà refoulé.

Thème

Héritiers d'une tradition spirituelle millénaire que plus personne ne comprenait vraiment, autrefois placés au premier rang de la société, les prêtres étaient aujourd'hui réduits, à l'issue d'études effroyablement longues et difficiles qui impliquaient la maîtrise du latin, du droit canon, de la théologie rationnelle et d'autres matières presque incompréhensibles, à subsister dans des conditions matérielles misérables, ils prenaient le métro au milieu des autres hommes, allant d'un groupe de partage de l'Évangile à un atelier d'alphabétisation, disant la messe chaque matin pour une assistance clairsemée et vieillissante, toute joie sensuelle leur était interdite, et jusqu'aux plaisirs élémentaires de la vie de famille, obligés cependant par leur fonction de manifester jour après jour un optimisme indéfectible (CT, p. 99).

Les chrétiens décrits par Houellebecq sont à la fois vigie des marginaux et en voie de marginalisation. Dans *Extension du domaine de la lutte*, le seul ami du narrateur est Jean-Pierre Buvet, le curé de Vitry. Sa messe ne regroupe plus que « quatre africaines et une vieille bretonne » (EDL, p. 138). Quelle est la cause de cette désaffection ? La libéralisation de la société, certes. Mais les catholiques ont aussi leur part de responsabilité. Contrairement aux prêtres qui bénéficient toujours d'un regard presque tendre, les portraits de catholiques sont peu flatteurs surtout les « progres-

13 Émile DURKHEIM, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* [1912], Paris, P.U.F., 1994, p. 295.

14 Michel HOUELLEBECQ, *La possibilité d'une île*, op. cit., p. 254. À rapprocher d'un passage de *Soumission*, p. 168-170.

sistes » : une catholique qui préfère le Dalaï Lama à Jean-Paul II dans *Les Particules élémentaires* ; un lecteur passionné de Teilhard de Chardin dans *La Possibilité d'une île*. Leur problème semble toujours le même :

Cette illusion commune à tous les chrétiens de gauche, enfin les chrétiens centristes, disons aux chrétiens contaminés par la pensée progressiste depuis la Révolution, consistant à croire que la concupiscence est chose vénielle, de moindre importance, impropre à détourner l'homme du salut – que le seul péché véritable est le péché d'orgueil (*PÍ*, p. 82).

L'écrivain semble leur reprocher de dissimuler leur apostasie derrière une émancipation de façade du conservatisme moral de l'Église. De fait, leurs scrupules objectivent surtout leur ralliement au conformisme ambiant. Ils sont des idiots utiles. Des agents inconscients de la soumission du christianisme aux canons d'un ordre libéral anti-religieux parce que profondément individualiste.

Cet affaissement de la foi rend le christianisme inapte à sortir la société de l'atomisation. L'incapacité des catholiques à générer un ordre social manifeste que leur transcendance n'est plus que le masque d'une immanence molle. Le discours qui explicite le mieux cette interprétation est celui de Robert Rédiger, le recteur de la Sorbonne, dans *Soumission*. Cet universitaire guénonien y explique pourquoi le christianisme, en raison de sa participation à la décadence humaniste de l'Occident, est impropre à restaurer la grandeur de l'Europe.

Yann
Raison
du Cleuziou

À force de minauderies, de chatteries et de pelotage honteux des progressistes, l'Église catholique était devenue incapable de s'opposer à la décadence des mœurs (*S*, p. 275).

Ces critiques répétées du progressisme catholique seraient-elles l'indice de sympathies traditionalistes chez Houellebecq ? Non, car le romancier glisse vers un registre ironique pour mettre en scène l'alternative proposée par Rédiger. Pour ce dernier, l'islam est la seule religion qui offre les ressources d'organicisme pour reconstruire la puissance de l'Empire romain :

Et ce combat nécessaire pour l'instauration d'une nouvelle phase organique de civilisation ne pouvait plus, aujourd'hui, être mené au nom du christianisme ; c'était l'islam, religion sœur, plus récente, plus simple, et plus vraie [...] qui avait aujourd'hui repris le flambeau (*Ibid.*)

Michel Houellebecq démontre par l'absurde l'ambiguïté intrinsèque d'une certaine forme de traditionalisme. Chez Rédiger, le goût de l'ordre se révèle plus fort que la fidélité au legs des siècles. L'islam est l'ultime ressource d'un mâle occidental qui ne défend la tradition que dans la mesure où ses privilèges de dominant en dépendent.

Le scénario d'une conversion de l'Europe à l'islam a été plusieurs fois évoqué dans l'œuvre de Houellebecq. Dans *Les particules élémentaires* et *La Possibilité d'une île*, c'est la science qui est la matrice du renouveau religieux et non l'islam. Le corps désenchanté étant devenu un tombeau, la technique offre à l'homme un Salut nouveau dans le corps glorieux qu'elle est devenue capable de créer par la mutation génétique. Ce dépassement de la mort parachève l'obsolescence de la reproduction sexuelle car la succession des générations n'est plus le destin de l'humanité. Au-delà, la sexualité perd même toute valeur. L'humanité retrouve la possibilité du bonheur grâce à l'émancipation du désir sexuel qui faisait de son corps une matière tragique. Cette solution progressiste au problème posé par l'anomie libérale a un statut romanesque ambigu. Apparemment utopique, elle semble surtout un registre ironique de dénonciation de l'avenir dystopique auquel la libéralisation des mœurs condamne l'humanité¹⁵. La solution islamiste a la même valeur.

Déracinée des traditions et des institutions qui donnaient sens à l'existence en l'ordonnant au bien de la société, l'humanité n'a plus qu'à fuir l'absurdité de sa condition et « s'honorer d'être la première espèce animale de l'univers connu à organiser elle-même les conditions de son propre remplacement » (*PE*, p. 393). Cet horizon dystopique commun à *Les particules élémentaires*, *La Possibilité d'une île* ou *Soumission*, parachève la critique du libéralisme en montrant sa responsabilité dans la régression de l'humanité.

Thème

Le Salut par la femme

Échapper à la déréliction du corps, c'est-à-dire à la solitude individuelle, à un désir insatiable ou un vieillissement fatal, constitue le principal ressort de la quête religieuse. L'univers romanesque de Michel Houellebecq pourrait sembler dualiste et pourtant il ne l'est pas. Car il existe une réconciliation possible avec le corps et avec le monde, une voie de communion : l'amour. Sa possibilité dépend de l'existence de certaines femmes qui, échappant au triomphe de l'intérêt et de l'utilité, restent capables d'un don désintéressé, et tout spécialement de s'offrir elles-mêmes.

La consolation et l'espérance viennent de la femme, car c'est elle qui peut mettre l'homme en suspension de son corps et donc le faire accéder à cet état de bonheur qui chez Houellebecq s'identifie à l'expérience de la transcendance¹⁶. Le sexe de la femme est même identifié à Dieu¹⁷. Pawel Hladki y voit une provocation blasphématoire visant un effet

15 Yann RAISON DU CLEUZIOU, « L'apologie du catholicisme dans les romans de Michel Houellebecq : entre rétro-fiction conservatrice et progressisme dystopique », *Quaderni*, 2021/1 (n° 102), p. 133-156.

16 Agathe NOVAK-LECHEVALIER, *Houellebecq, l'art de la consolation*, Paris, Stock, 2018.

17 Michel HOUELLEBECQ, *Plateforme*, op. cit., p. 169, voir aussi *La possibilité d'une île*, p. 12.

comique¹⁸. Je pense bien au contraire que c'est là une explicitation de la manière dont Houellebecq réintroduit la question du Salut, avec un horizon intramondain. C'est ce qui permet de comprendre pourquoi les descriptions érotiques ont une dimension hiérophanique.

La lumière se fait, grandit, monte ; je m'engouffre dans un tunnel de lumière. Je comprends ce que ressentaient les hommes, quand ils pénétraient la femme (*PI*, p. 57).

Reste que si la pénétration donne aux personnages le sentiment d'enfin trouver une place pacifiée dans le monde, de se réconcilier avec l'existence, elle n'occupe pas la place centrale. L'écrivain privilégie les descriptions de fellations qu'il identifie à des moments d'extase.

Les étoiles tournaient doucement à la verticale de son visage. [...] Tout son corps frémit de bonheur. [...] Il ferma les yeux, parcouru de frissons d'extase (*PE*, p. 173).

Chacune de ses fellations aurait suffi à justifier la vie d'un homme (*S*, p. 39).

Cette insistance mérite d'y prêter attention. Cet acte sexuel asymétrique qui pourrait être interprété comme une manifestation de la domination masculine puisque la jouissance de celui-ci est sans contrepartie pour celle-là, est au contraire l'illustration de la supériorité de la femme pour cette même raison. La fellation semble être la manifestation paradoxale d'une double émancipation féminine : par rapport aux règles du marché puisque c'est un geste gratuit sans négociation préalable d'un contre-don¹⁹ ; par rapport à l'ordre social, puisque ce don réintègre des marginaux ou des exclus.

Le corps de la femme est l'arche d'une alliance possible entre l'homme et le monde. Son sexe et sa bouche permettent de faire disparaître le pénis et dissipent du même mouvement la misère de la condition masculine. Le touché féminin est thaumaturgique. Il soigne l'homme malade de lui-même et, au-delà, le « sanctifie » en renversant la valeur de son existence (*PI*, p. 74). De carne désenchantée, le corps qui est l'objet de la compassion féminine devient source de joie et de gratitude. Quasi-christique, le corps de l'amante offre la rédemption, restaure la joie d'exister.

Dans ses romans, Michel Houellebecq insiste beaucoup sur les lois qui régissent les sociétés contemporaines et déterminent les comportements. Dans *Plateforme*, le narrateur constate amèrement la pesanteur des déterminations : « Nous étions [...] pris dans un système social comme des insectes dans un bloc d'ambre » (p. 161). Pour décrire la possibilité même

18 Pawel HLADKI, « Le christianisme dans l'œuvre de Michel Houellebecq », in Sabine Van Wesemael et Bruno Viard (dir.), *L'unité de l'œuvre de Michel Houellebecq*, op. cit., p. 125-135.

19 Nous renvoyons ici au classique : Marcel MAUSS, « Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques [1923] », *Sociologie et anthropologie*, Paris, PUF, 1950, p. 145-279.

du don amoureux, Michel Houellebecq recourt à un vocabulaire théologique chrétien qui tranche avec le registre éthologique avec lequel il signifie le déterminisme. Le don de soi, acte libre rarissime, est comparé à une « opération de la grâce ». Dans *Les Particules élémentaires*, le narrateur concède que l'amour est possible et arrive « dans certains cas, extrêmement rares, presque miraculeux » et « c'était la chose la plus heureuse qui puisse vous arriver sur la Terre » (PE, p. 72).

La possibilité chrétienne d'un monde régi par l'amour s'incarne dans le don féminin. C'est bien sûr la rémanence d'un archétype que l'on retrouve chez Michel Houellebecq : la femme qui se sacrifie, la pécheresse salvatrice. Houellebecq renoue ici avec une construction littéraire assez ancienne. Ses héroïnes ne sont pas sans évoquer la figure dostoïevskienne de la prostituée altruiste jusqu'au sacrifice (Sonia dans *Crime et Châtiment*) que l'on retrouve également avec le personnage de Bess dans le film *Breaking the Waves* (1996) de Lars von Trier²⁰. Le christianisme s'identifie au genre féminin, parce que la femme est la figure du don, du pardon et de la rédemption (S, p. 218).

Cette association entre la sacralité et la féminité manifeste une cause fondamentale de l'obsolescence du catholicisme. Les conditions de la sacramentalité se sont déplacées. La doctrine semble donc irrémédiablement sans prise, elle est incapable de provoquer un changement de vie. Dans *Extension du domaine de la lutte*, le prêtre Jean-Pierre Buvet est lui-même bouleversé par l'expérience qu'il fera de Dieu auprès d'une femme, Patricia. Cette révélation paradoxale le conduira au suicide. Non parce qu'il aime cette femme – « je sentais que le Christ me comprenait, qu'il était avec moi » (p. 140) – mais parce qu'il est trahi par elle. La femme semble ici mieux nouer le rapport à Dieu ou mieux sortir de la solitude individuelle que la conformation doctrinale. Le lien avec Dieu n'est pas brisé par la transgression du vœu de chasteté mais par l'infidélité d'une maîtresse.

La fidélité est source de félicité. Le thème du « couple heureux » traverse l'œuvre de Houellebecq²¹. Il est la condition d'un salut « miraculeux » dans la mesure où l'alliance émancipe de la solitude des existences individuelles et de la paupérisation de la frustration sexuelle. Le foyer est l'ultime vestige de la douceur de l'ordre ancien.

Hélène l'avait probablement attendu pour manger. Elle aimait faire la cuisine, parfois il l'accompagnait le dimanche matin lorsqu'elle faisait ses courses au marché Mouffetard, à chaque fois il était charmé par ce coin de Paris, l'église Saint-Médard accolée à son petit square, avec un coq qui surmontait le clocher, comme dans une église de village. En

20 Shathil NAWAF TAQA, « La femme rédemptrice chez Dostoïevski », *Philitt.fr*, 23 juin 2017.

21 Christos GROSDANIS, « Le thème du couple heureux dans l'œuvre romanesque

de Michel Houellebecq », in Sabine Van Wesemael et Bruno Viard (dir.), *L'unité de l'œuvre de Michel Houellebecq*, op. cit., p. 231-240.

Thème

effet, arrivé au palier du troisième étage, il fut accueilli par l'odeur caractéristique d'un lapin à la moutarde et par les jappements joyeux de Michou, qui avait reconnu son pas. Il tourna la clef dans la serrure ; un vieux couple, se dit-il, un couple traditionnel, d'un modèle assez peu répandu dans les années 2010 chez les gens de leur âge [...]. Il avait conscience de vivre dans un ilot improbable de félicité et de paix, il avait conscience qu'ils s'étaient aménagé une sorte de niche paisible, éloignée des bruits du monde, d'une bénignité presque enfantine, en opposition absolue avec la barbarie et la violence auxquelles il était confronté chaque jour dans son travail. Ils avaient été heureux ensemble, et le seraient encore probablement, jusqu'à ce que la mort les sépare (CT, p. 298-299).

Après la lecture d'*À rebours*, Jules Barbey d'Aureville constatait que Huysmans était désormais face à l'alternative ultime : le suicide ou la croix²². La complexité et la tension tragique qui trament l'œuvre romanesque de Michel Houellebecq se résument dans l'impossibilité à faire ce choix. Car ses héros ne peuvent jamais faire le deuil d'une tierce solution : se jeter dans les bras d'une femme aimante et aimée. La puissance des femmes tient dans la profondeur sacramentelle de leur chair. Ce Salut est fragile mais suffit à rendre tout le reste superflu pendant de brefs moments à la saveur d'éternité.

Cet idéal et ce Salut ont pour pivot un christianisme rémanent dont l'horizon et la grammaire spirituelle demeurent, sous une forme cryptée et altérée, dans l'aura sacrée du corps féminin. Reste que la rencontre nécessaire pour accéder à cet « ilot » de paix exige des conditions de plus en plus rares. La redéfinition des normes de la sexualité à partir des années 1960 en rend la possibilité très incertaine. Ici se noue la dimension tragique des romans de Michel Houellebecq : le désir de revenir à un monde et, au-delà, à une hiérophanie, qui disparaît inexorablement.

Yann
Raison
du Cleuziou

Conclusion

Dans l'œuvre romanesque de Michel Houellebecq, le catholicisme est une religion qui s'efface, frappée d'obsolescence. Ni la foi, ni même l'appartenance sociologique, n'offrent de refuge durable aux personnages en errance. Le catholicisme est lui-même trop compromis dans la décadence de l'Occident pour pouvoir la freiner. Son corps social a perdu toute densité. L'Église ne réunit plus que des individus en quête d'eux-mêmes et ne peut donc plus satisfaire le besoin d'incorporation de ceux qui quêtent la désindividuation. Pourrait-elle redevenir attractive en organisant une forme de prostitution sacrée comme les élohimites ? Ou grâce à des communautés libertines s'inspirant de Charles Fourier ? Sans doute pas. Ce sont ses formes anciennes, comme la chrétienté romane, qu'il

22 Jules BARBEY D'AUREVILLE, *Le Roman Contemporain*, Paris, Lemerre, 1902. Texte en ligne : <http://www.huysmans.org/criticism/barbey.htm>

conviendrait de restaurer (S, p. 167). Mais le passé ne repasse pas et la nostalgie est vaine. L'idéal chrétien demeure à l'état de rémanence dans un désir de communion qui prend la forme de la recherche amoureuse. Si l'Église ne peut plus être la matrice de l'ordre social, tout au plus reste-t-elle une ressource indirecte pour fonder cet ordre minimal qu'est le couple. Dans les romans de Houellebecq, c'est une forme sécularisée de la foi chrétienne qui semble presser les amants dans un désir de paix et d'éternité.

Les ultimes témoins de la possibilité d'un Salut sont de rares femmes. À ces « filles obéissantes d'Israël », Houellebecq confie un ministère de lieutenant de Dieu dans la chair. Leur beauté entretient un désir et une attente ; sa ruine dévoile son horizon véritable : « l'avènement du Christ en gloire²³ ». Leur vertu prend une forme paradoxale et licencieuse parce qu'elles se donnent sans réserve pour tenter de ressusciter le cœur des hommes. Le signe envoyé par ces rédemptrices est équivoque. Sont-elles des martyres d'un nouveau genre, à la fois victimes et bourreaux en raison de la soumission érotique qu'elles ont choisie pour témoigner de la grandeur de l'amour ? Elles seraient alors comparables à ces jésuites envoyés en mission au Japon et devenus apostats pour manifester la miséricorde de Dieu pour tous ceux qui avaient préféré le blasphème à la souffrance. Martin Scorsese a porté à l'écran leurs tourments dans le film *Silence* (2016) adapté du roman de Shūsaku Endō (1966). Ces femmes ne sont-elles pas plutôt des hérétiques ? À force de proclamer que Dieu est amour, les chrétiens n'ont-ils pas contribué à ce que n'importe quel amour puisse être confondu avec Dieu lui-même ? Au fond, la symbolique et le lexique chrétiens ne sont-ils pas juste utilisés pour dire une grâce qui n'a plus rien de divin ?

Thème

Pour trancher, il faudrait trouver la source profonde de cette quête d'amour que Michel Houellebecq oppose au désenchantement du monde. Dans *La Possibilité d'une île*, le narrateur explique la genèse de l'amour d'un point de vue fonctionnaliste.

Sans doute l'amour n'avait-il jamais été, comme la pitié selon Nietzsche, qu'une fiction inventée par les faibles pour culpabiliser les forts, pour introduire des limites à leur liberté et à leur férocité naturelles. Les femmes avaient été faibles, en particulier au moment de leurs couches, elles avaient eu besoin à leurs débuts de vivre sous la tutelle d'un protecteur puissant, et à cet effet elles avaient inventé l'amour [...] (PI, p. 341).

Mais l'issue du roman montre que le deuil de l'idéal amoureux est impossible et qu'au-delà de sa fonction contingente il répond à un besoin plus profond. Dans *Sérotonine*, la permanence du désir d'amour comme du désir de la foi montrent que l'humanité résiste, envers et contre

23 Michel HOUELLEBECQ, *Sérotonine*, Paris, Flammarion, 2019, p. 24, (désormais Sé).

toute évidence, à se laisser aller au désespoir (Sé, p. 330). Dans l'épilogue de *Sérotonine*, après avoir planifié son suicide, le narrateur ne pouvant se résoudre au passage à l'acte, s'avance plus loin qu'aucun autre personnage dans l'explicitation de cette résistance qui sourd de son cœur – ou de son âme :

Dieu s'occupe de nous en réalité, il pense à nous à chaque instant, et il nous donne des directives parfois très précises. Ces élans d'amour qui affluent dans nos poitrines jusqu'à nous couper le souffle, ces illuminations, ces extases, inexplicables si l'on considère notre nature biologique, notre statut de simples primates, sont des signes extrêmement clairs. Et je comprends, aujourd'hui, le point de vue du Christ, son agacement répété devant l'endurcissement des cœurs : ils ont tous les signes, et ils n'en tiennent pas compte. Est-ce qu'il faut vraiment, en supplément, que je donne ma vie pour ces minables ? Est-ce qu'il faut vraiment être, à ce point, explicite ?

Il semblerait que oui (Sé, p. 347).

Une confession de foi ? Il y a effectivement un saut dans ce passage. Il n'est plus question des bénéfices holistes de l'ordre social catholique, Dieu est convoqué en tant que personne et présence. Et il a pour visage le Christ. Mais le texte est subtil et ambigu. La révolte et l'espérance se conjuguent ici dans un cri. Comment accepter tant de misère et de souffrance malgré la connaissance de la possibilité de l'amour ? Comment comprendre la dénégation persévérante de l'aspiration qui soulève le cœur des hommes ? Comment expliquer autrement que par Dieu la résistance de l'amour alors que tout est fait pour en éteindre la flamme dans les « eaux glacées du calcul égoïste²⁴ » ? Mais la colère ne va pas jusqu'à la prière. La raison ne s'abandonne pas à la foi. Jésus est certes qualifié de « Christ » mais sa parole relativisée en « point de vue ». Son sacrifice rédempteur est reconnu comme nécessaire mais l'hostie n'est pas substituée au « petit comprimé blanc, ovale, sécable » du Captorix (Sé, p. 346). Comme si le narrateur finissait par se rétracter, ne parvenant pas à croire ce qu'il a compris.

Le « oui » qui clôt le roman semble introduire un doute sous l'apparence d'un aveu, laissant le lecteur choisir à quelle question il répond. Ou peut-être, plus encore, laissant le lecteur examiner en lui-même ce qui résiste à comprendre ce « oui » et à reconnaître Jésus comme le Christ. La fiction du roman met à l'épreuve la vérité des vies en confiant au lecteur la responsabilité d'une interprétation qui l'engage. L'ambiguïté du texte introduit à un travail intérieur sans issue pré-écrite. Dans l'univers romanesque de Michel Houellebecq, les visages de certaines femmes, Annabelle, Caroline, Isabelle, Myriam, Valérie, sont les seules icônes imposant de reconnaître

Yann
Raison
du Cleuziou

24 Je reprends ici une formule célèbre de Karl MARX et Friedrich ENGELS. Voir *Le manifeste du parti communiste*, 1848.

qu'il existe une dimension supérieure de l'existence, un Royaume proche et pourtant caché, dont la clef se trouve dans le don généreux de soi.

Yann Raison du Cleuziou, né en 1978. Diplômé de l'Institut d'études politiques de Grenoble. Doctorat en Science Politique à l'Université Paris I Panthéon-Sorbonne. Habilitation à diriger des recherches à Sciences Po Bordeaux. Maître de conférences en Science Politique au sein de la Faculté de Droit de l'Université de Bordeaux. Membre de l'Institut de Recherche Montesquieu (EA 7434). Président de l'Association française de Sciences sociales des Religions. Ses recherches portent sur la sociologie et l'histoire politique du catholicisme contemporain. Derniers ouvrages : Une contre-révolution catholique. Aux origines de La Manif pour tous (Seuil, 2019) ; De la contemplation à la contestation. La politisation des dominicains de la Province de France (années 1940-1970) (Belin, 2016) ; (avec Nicolas de Brémond d'Ars), French Catholics and Their Church : Pluralism and Deregulation (CRVP, 2015) ; Qui sont les cathos aujourd'hui ? Sociologie d'un monde divisé (DDB, 2014). Il a aussi réalisé une édition critique des recherches du dominicain Serge Bonnet sur le catholicisme populaire : Défense du catholicisme populaire (Cerf, 2016).

Collection Communio/ Parole et Silence

Joseph Ratzinger, *Croire et célébrer*, 2008
Joseph Ratzinger, *Discerner et agir*, 2009
Claude Dagens, *Passion d'Église*, 2009
Fiorenzo Facchini, *Les défis de l'évolution*, 2009
Jean-Luc Marion, *Le croire pour le voir*, 2010
Jean-Marie Lustiger, *L'Europe à venir*, 2010
Stephen Green, *Valeur sûre*, 2010
Michel Sales, *Le corps de l'Église suivi de
Pour introduire à la lecture de La Promesse du cardinal Lustiger*, 2010
Peter Dembowski, *Des chrétiens dans le ghetto de Varsovie*, 2011
Jean-Marie Lustiger, *témoignage de Jean-Paul II*, 2011
Angelo Scola, *Le mystère des noces :
Homme et femme / mariage et famille*, 2012
Balthasar et Communio : *Je crois en un seul Dieu*, 2012 (réédition)
Alberto Espezzel, *Le Christ et sa mission*, 2012
Jean Duchesne, *Incurable romantisme ?*, 2013
Elio Guerriero, *Hans Urs von Balthasar*, 2013
Michel Sales et Communio : *Le décalogue*, 2014
Dagmar Halas, *Le silence de la peur.
Traduire la Bible sous le communisme*, 2015
L'Alliance irrévocable – Joseph Ratzinger-Benoît XVI et le judaïsme, 2018
Le cardinal Newman. La sainteté de l'intelligence,
textes réunis et présentés par Jean-Robert Armogathe, 2019

Vient de paraître

Vincent Carraud, *Ce que sait la foi*, 2020

La foi est un savoir : non pas une croyance dont il faudrait évaluer le degré de probabilité, mais un savoir en toute certitude. Rendre compte de la certitude de la foi et de quelques-uns des paradoxes qu'elle donne à penser, tel est le projet de ce livre. Il implique d'abord de comprendre la définition qu'en donne la *Lettre aux Hébreux* : « L'acompte des choses espérées, la preuve de celles qu'on ne voit pas. » Entendons : loin qu'elle ne soit qu'une adhésion subjective ou la conviction que les choses espérées arriveront, la foi est leur mode de présence. Car l'acompte est bien réel, il est d'ores et déjà possédé, il est l'à-valoir du crédit qu'ouvre la révélation.

Il requiert ensuite d'explicitier cet acompte de la foi en interrogeant, avec la *Lettre aux Romains*, la manifestation — qui est connaissance — dans le visible de Dieu en tant qu'invisible — qui implique reconnaissance.

La première partie de cet ouvrage examine alors plusieurs modalités de cette reconnaissance, comme la vision problématique de Dieu selon saint Augustin ou le mystère de l'Église selon Henri de Lubac, et essaie de renouveler le programme apologétique de Tertullien, comme le devoir d'athéisme envers les dieux du monde, fixé par Justin, philosophe et martyr.

La seconde partie du livre s'efforce de montrer que ce savoir, qui pense ses objets en se dispensant du concept d'étant, libère la foi de l'emprise de la métaphysique. On interroge alors la manifestation de Dieu comme amour selon Joseph Ratzinger ; la définition du Christ comme existence, selon Marius Victorinus qui invente le mot ; la conception de l'amour humain comme poids selon saint Augustin ; l'expression de la révélation comme beauté selon Hans Urs von Balthasar. Ainsi s'esquisse la tâche de prendre philosophiquement au sérieux la certitude objectale livrée par la foi.

Titres parus, classés par Thèmes et par ordre chronologique

Les « dossiers » sont rassemblés en fin de liste

Le Credo

- 1-*La confession de la foi* (1975/1)
- 9-«*Jésus, né du Père avant tous les siècles* » (1977/1)
- 15-«*Né de la Vierge Marie* » (1978/1)
- 21-«*Il a pris chair et s'est fait homme* » (1979/1)
- 27-«*La Passion* » (1980/1)
- 33-«*Descendu aux enfers* » (1981/1)
- 39-«*Il est ressuscité* » (1982/1)
- 47-«*Il est monté aux cieux* » (1983/3)
- 51-«*Il est assis à la droite du Père* » (1984/1)
- 57-*Le jugement dernier* (1985/1)
- 63-*L'Esprit Saint* (1986/1)
- 69-*L'Église* (1987/1)
- 212-*Croire l'Église* (2010/6)
- 217-*L'Église Apostolique* (2011/5)
- 224-*La catholique Église* (2012/6)
- 230-*La sainteté de l'Église* (2013/6)
- 236-*L'Église Une* (2014/6)
- 75-*La communion des saints* (1988/1)
- 81-*La rémission des péchés* (1989/1)
- 87-*La résurrection de la chair* (1990/1)
- 93-*La vie éternelle* (1991/1)
- 269-270-*Dieu unique* (2020/3-4)

Parole de Dieu

- 66-*Lire l'Écriture* (1986/4)
- 130-*Le Christ* (1997/2-3)
- 135-*L'Esprit saint* (1998/1-2)
- 140-*Dieu le Père* (1998/6-1999/1)
- 145-*Croire en la Trinité* (1999/5-6)
- 153-*La parole de Dieu* (2001/1)
- 158-*Au-delà du fondamentalisme* (2001/6)
- 221-*Le Canon des Écritures* (2012/3)
- 245-*L'inspiration des Écritures* (2016/3)
- 253-*La Tradition* (2017/5)

Notre Père

- 238-*Notre Père I : qui es aux cieux* (2015/2-3)
- 244-*Notre Père II* (2016/2)
- 250-*Notre Père III : notre Pain* (2017/2)
- 256-*Notre Père IV : Pardonne-nous* (2018/2)
- 261-*Notre Père V : en tentation* (2019/1)
- 268-*Notre Père VI : Délivre-nous* (2020/2)
- 273-*Dieu Père* (2021/1)

Jésus

- 160-*Les mystères de Jésus* (2002/2)
- 166-*Le mystère de l'Incarnation* (2003/2)
- 171-*La vie cachée* (2004/1)
- 177-*Le baptême de Jésus* (2005/1)
- 183-*Les noces de Cana* (2006/1)
- 189-*La venue du Royaume* (2007/1)
- 195-*La Transfiguration* (2008/1)

201-L'entrée du Christ

- à Jérusalem (2009/1)
- 205-*Le Christ juge et sauveur* (2009/5)
- 207-*Le Mystère Pascal* (2010/1-2)
- 213-*Ascension-Pentecôte* (2011/1-2)
- 219-*La seconde venue du Christ* (2012/1-2)

Les Sacrements

- 11-*Guérir et sauver* (1977/3)
- 13-*L'eucharistie* (1977/5)
- 14-*La prière et la présence (Eucharistie II)* (1977/6)
- 19-*La pénitence* (1978/5)
- 22-*Laïcs ou baptisés* (1979/2)
- 25-*Le mariage* (1979/5)
- 38-*Les prêtres* (1981/6)
- 43-*La confirmation* (1982/5)
- 49-*La réconciliation* (1983/5)
- 55-*Le sacrement des malades* (1984/5)
- 59-*Le sacrifice eucharistique* (1985/3)
- 128-*Baptême et ordre* (1996/6)
- 149-*L'Eucharistie, mystère d'Alliance* (2000/3)
- 172-*La confession, sacrement difficile ?* (2004/2)
- 210-*Le catéchuménat des adultes* (2010/4)
- 233-*Jeûne et Eucharistie* (2014/3)

Le Décalogue

- 99-*Un seul Dieu* (1992/1)
- 105-*Le nom de Dieu* (1993/1)
- 111-*Le respect du sabbat* (1994/1)
- 117-*Père et mère honoreras* (1995/1)
- 123-*Tu ne tueras pas* (1996/1)
- 129-*Tu ne commettras pas d'adultère* (1997/1)
- 137-*Tu ne voleras pas* (1998/3)
- 143-*Tu ne porteras pas de faux témoignage* (1999/3)
- 148-*La convoitise* (2000/2)

Les Béatitudes

- 67-*La pauvreté* (1986/5)
- 70-*Bienheureux persécutés ?* (1987/2)
- 79-*Les cœurs purs* (1988/5)
- 96-*Les affligés* (1991/4)
- 107-*L'écologie : Heureux les doux* (1993/3)
- 110-*Heureux les miséricordieux* (1993/6)

Les Vertus

- 54-*L'espérance* (1984/4)
- 76-*La foi* (1988/2)
- 116-*La charité* (1994/6)
- 121-*La vie de foi* (1995/5)
- 127-*Vivre dans l'espérance* (1996/5)
- 134-*La Prudence* (1997/6)
- 139-*La force* (1998/5)
- 151-*Justice et tempérance* (2000/5)
- 191-*La fidélité* (2007/3)
- 196-*La bonté* (2008/2)

L'Église

- 5-*Appartenir à l'Église* (1976/3)
- 10-*Les communautés dans l'Église* (1977/2)
- 17-*La loi dans l'Église* (1978/3)
- 31-*L'autorité de l'évêque* (1980/5)
- 61-*L'avenir du monde* (1985/5-6)
- 92-*Former des prêtres* (1990/6)
- 94-*L'Église, une secte ?* (1991/2)
- 95-*La papauté* (1991/3)
- 104-*Les Églises orientales* (1992/6)
- 138-*La paroisse* (1998/4)
- 144-*Le ministère de Pierre* (1999/4)
- 150-*Musique et liturgie* (2000/4)
- 154-*Le diacre* (2001/2)
- 161-*Mémoire et réconciliation* (2002/3)
- 175-*La vie consacrée* (2004/5-6)
- 193-*Le Christ et les religions* (2007/5-6)
- 199-*Henri de Lubac-L'Église dans l'Histoire* (2008/5)
- 222-*Rendre témoignage* (2012/4)
- 231-*L'apologétique* (2014/1-2)
- 234-*Architecture et liturgie* (2014/4)
- 255-*Les magistères* (2018/1)
- 267-*L'identité sacerdotale* (2020/1)

L'existence devant Dieu

- 2-*Mourir* (1975/2)
- 4-*La fidélité* (1976/2)
- 8-*L'expérience religieuse* (1976/8)
- 11-*Guérir et sauver* (1977/3)
- 20-*La liturgie* (1978/6)
- 35-*Miettes théologiques* (1981/3)
- 36-*Les conseils évangéliques* (1981/4)
- 37-*Qu'est-ce que la théologie ?* (1981/5)
- 41-*Le dimanche* (1982/3)
- 45-*Le catéchisme* (1983/1)
- 58-*L'enfance* (1985/2)
- 60-*La prière chrétienne* (1985/4)
- 66-*Lire l'Écriture* (1986/4)
- 108-*L'acte liturgique* (1993/4)
- 113-*La spiritualité* (1994/3)
- 121-*La vie de foi* (1995/5)
- 132-*Le pèlerinage* (1997/4)
- 155-*Créés pour lui* (2001/3)
- 156-*La transmission de la foi* (2001/4)
- 157-*Miettes théologiques II* (2001/5)
- 163-*La sainteté aujourd'hui* (2002/5-6)
- 174-*La joie* (2004/4)
- 180-*Face au monde* (2005/4)
- 202-*La prière* (2009/2)
- 206-*La Paternité* (2009/6)
- 223-*Mourir* (2012/5)
- 226-*Rites et Ritualités* (2013/2)
- 237-*La famille* (2015/1)
- 241-*L'examen de conscience* (2015/5)
- 243-*La Miséricorde* (2016/1)
- 254-*Éduquer à la liberté* (2017/6)
- 262-263-*La grâce du catéchisme* (2019/2-3)
- 264-*Vieillir* (2019/4)
- 272-*Sauver la nature ?* (2020/6)

Les Religions non chrétiennes

- 30-*Les religions de remplacement* (1980/4)
- 78-*Les religions orientales* (1988/4)
- 97-*L'islam* (1991/5-6)
- 119-*Le judaïsme* (1995/3)
- 124-*Les religions et le salut* (1996/2)
- 211-*Le Mystère d'Israël* (2010/5)

Philosophie

- 3-*La création* (1976/3)
- 12-*Au fond de la morale* (1977/4)
- 18-*La cause de Dieu* (1978/4)
- 23-*Satan, « mystère d'iniquité »* (1979/3)
- 29-*Après la mort* (1980/3)
- 32-*Le corps* (1980/6)
- 40-*Le plaisir* (1982/2)
- 42-*La femme* (1982/4)
- 44-*La sainteté de l'art* (1982/6)
- 71-*L'âme* (1987/3)
- 72-*La vérité* (1987/4)
- 80-*La souffrance* (1988/6)
- 86-*L'imagination* (1989/6)
- 100-*Sauver la raison* (1992/2-3)
- 106-*Homme et femme il les créa* (1993/2)
- 142-*La tentation de la gnose* (1999/2)
- 152-*Fides et ratio* (2000/6)
- 155-*Créés pour lui* (2001/3)
- 162-*La Providence* (2002/4)
- 169-*Un Dieu souffrant* (2003/5-6)
- 178-*Hans Urs von Balthasar* (2005/2)
- 181-*Dieu est amour* (2005/5-6)
- 187-*La différence sexuelle* (2006/5-6)
- 215-*Barth et Balthasar* (2011/3)
- 225-*L'idée d'Université* (2013/1)
- 229-*L'Amitié* (2013/5)
- 249-*Le temps d'en finir* (2017/1)
- 259- *Manger* (2018/5)
- 260- *Imaginer les fins dernières* (2018/6)
- 271-*Christianisme et tragédie* (2020/5)

Politique

- 6-*Les chrétiens et le politique* (1976/4)
- 28-*La violence et l'esprit* (1980/2)
- 46-*Le pluralisme* (1983/2)
- 50-*Quelle crise ?* (1983/6)
- 53-*Le pouvoir* (1984/3)
- 64-*Les immigrés* (1986/3)
- 65-*Le royaume* (1986/3)
- 89-*L'Europe* (1990/3-4)
- 112-*Les nations* (1994/2)
- 115-*Médias, démocratie, Église* (1994/5)
- 120-*Dieu et César* (1995/4)
- 179-*L'Europe et le christianisme* (2005/3)
- 198-*Liberté et responsabilité* (2008/4)
- 218-*La démocratie* (2011/6)
- 257-258. *La Paix* (2018/3-4)
- 266-*Les frontières* (2019/6)

Histoire

- 26-*L'Église : une histoire* (1979/6)
- 83-*La Révolution* (1989/3-4)
- 88-*La modernité – et après ?* (1990/2)
- 102-*Le Nouveau Monde* (1992/4)
- 125-*Baptême de Clovis* (1996/3)
- 227-*L'Église et la Grande Guerre* (2013/3-4)
- 247-*La religion des tranchées* (2016/5-6)
- 251-*Violence et religions* (2017/3-4)
- 274-275-*L'église cathédrale* (2021/2-3)

Sciences

- 7-*Exégèse et théologie* (1976/7)
- 48-*Sciences, culture et foi* (1983/4)
- 56-*Biologie et morale* (1984/6)
- 77-*Cosmos et création* (1988/3)
- 85-*Les miracles* (1989/5)
- 107-*L'écologie* (1993/3)
- 167-*La bioéthique* (2003/3)
- 265-*L'exégèse canonique* (2019/5)

Biographies

- 82-*Hans Urs von Balthasar* (1989/2)
- 103-*Henri de Lubac* (1992/5)
- 186-*Louis Bouyer* (2006/4)
- 197-*Jean-Marie Lustiger* (2008/3)

Société

- 16-*La justice* (1978/2)
- 24-*L'éducation chrétienne* (1979/4)
- 34-*Aux sociétés ce que dit l'Église* (1981/2)
- 52-*Le travail* (1984/2)
- 68-*La famille* (1986/6)
- 73-*Sainteté dans la civilisation* (1987/5)
- 74-*Foi et communication* (1987/6)
- 91-*L'église dans la ville* (1990/5)
- 109-*Conscience ou consensus ?* (1993/5)
- 114-*La guerre* (1994/4)
- 117-*La sépulture* (1995/2)
- 122-*L'Église et la jeunesse* (1995/6)
- 126-*L'argent* (1996/4)
- 133-*La maladie* (1997/5)
- 147-*La mondialisation* (2000/1)
- 159-*Les exclus* (2002/1)
- 165-*Église et État* (2003/1)
- 173-*Habiter* (2004/3)
- 184-*Le sport* (2006/2)
- 185-*L'école et les religions* (2006/3)
- 190-*Malaise dans la civilisation* (2007/2)
- 200-*Foi et féerie* (2008/6)
- 203-*L'Action sociale de l'Église* (2009/3-4)
- 215-*Le droit naturel* (2011/3)
- 216-*Art et Créativité* (2011/4)
- 240-*Les Pauvres* (2015-4)
- 246-*La grande ville* (2016/4)

Dossiers

- 105-*L'âme et le visage* (1993/1)

- 106-*Les vingt ans de Communio* (1993/2)
- 108-*Homme et femme il les créa (suite)* (1993/4)
- 109-*Débat autour de l'éthique consensuelle : le Comité consultatif national d'éthique* (1993/5)
- 110-*Conscience et consensus Autour de MacIntyre* (1993/6)
- 111-*Hommage à Mgr Charles* (1994/1)
- 112-*Veritatis splendor, une encyclique de combat* (1994/2)
- 113-*Actualité : le Pape en Belgique et au Liban* (1994/3)
- 114-*Éloge du cardinal de Lubac* (1994/4)
- 116-*Marie-Joseph Le Guillou* (1994/6)
- 117-*La foi de VanGogh* (1995/1)
- 123-*L'Église et la morale* (1996/1)
- 124-*L'Église face au nazisme* (1996/2)
- 125-*Expérience religieuse et création artistique* (1996/3)
- 127-*Michel Henry, pour une philosophie du Christianisme* (1996/5)
- 129-*Où en est la théologie ?* (1997/1)
- 130-*L'année du Christ* (1997/2-3)
- 137-*La responsabilité* (1998/3)
- 139-*Elise Corsini : Les JMJ, au-delà du spectacle* (1998/5)
- 143-*La douleur* (1999/3)
- 147-*Le millénarisme* (2000/1)
- 148-*Edith Stein* (2000/2)
- 195-*Mémorial Eucharistique* (2008/1)
- 210-*Robert Spaemann* (2010/4)
- 238-*Les 40 ans de Communio* (2015/2)
- 240-*Les 40 ans de Communio (II)* (2015/4)
- 244-*L'avenir du patrimoine ecclésiastique* (2016/2)
- 251-*De quelques convertis du XX^e siècle : Jean Hugo et Max Jacob* (2017/3-4)
- 253-*De quelques convertis du XX^e siècle : Manuel Garcia Morente et Ali Mulla Zade* (2017/5)
- 257-258-*De quelques convertis du XX^e siècle : Sigrid Undset, Paul Bourget et Gilbert Keith Chesterton* (2018/3-4)
- 259-*J. Julliard : « Je ferai de toi une étoile », Lettres à Ysé de Claudel* (2018/5)
- 259-*Joseph Ratzinger-Benoît XVI : « Les dons et l'appel sans repentir »* (2018/5)
- 269-270-*Angelo cardinal Scola : Quel avenir pour les chrétiens ?* (2020/3-4)
- 271-*Vingt-cinq ans après la mort du cardinal Yves Congar, op (1904-1995)* (2020/5)

revue
catholique
internationale



communio

pour l'intelligence de la foi

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

Diffusion numérique : Cyr Médo

Communio est membre institutionnel de l'Académie catholique de France

Comité de rédaction

Jean-Luc Archambault, Jean-Robert Armogathe, Olivier Artus, Nicolas Aumonier, Mgr Jean-Pierre Batut, Olivier Boulnois, Christophe Bourgeois, Françoise Brague, Rémi Brague, Régis Burnet (Louvain-la-Neuve), Pierre-Alain Cahné, Patrick Cantin, Christophe Carraud, Vincent Carraud, Olivier Chaline, Paul Colrat (Beyrouth), Jean Congourdeau, Marie-Hélène Congourdeau, Michel Costantini, Mgr Claude Dagens, Paul-Victor Desarbres, Jean Duchesne, Marie-José Duchesne, Denis Dupont-Fauville (Rome), Jean-David Fermanian, Irène Fernandez, Paul Guillon, Fr. Thierry-Dominique Humbrecht o.p., Pierre Julg, Serge Landes, Didier Laroque, Isabelle Ledoux-Rak, Ide Levi, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Paul McPartlan (Washington), Florian Michel, Étienne Michelin, Mgr Éric de Moulins-Beaufort, Patrick Piguet, Dominique Poirel, Bernard Pottier (Bruxelles), Louis-André Richard (Québec), Émilie Schick-Tardivel, Rudolf Staub (Maria Laach), Florent Urfels, Isabelle Zaleski.

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

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement.

Vente au numéro : www.communio.fr

Demande d'abonnement et d'achat au numéro

- par courrier accompagné de votre règlement à :

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

Nom : Prénom :

Adresse :
.....
.....

Courriel :

Je m'abonne à Communio à partir du prochain titre à paraître pour
un an, deux ans ou trois ans.

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

Je parraine cet abonnement et je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit
informé de mon identité pas informé de mon identité

Je commande les numéros suivants :
14 € simple, 20 € double (port 4 € en sus)

Date : Signature :

- ou par mail à revue@communio.fr

Tarifs abonnement

	Type de tarif	1 an	2 ans	3 ans
Tous pays	Soutien (reçu fiscal sur différence)	80 €	160 €	240 €
France	Normal	62 €	110 €	160 €
Zone Euro	Normal	66 €	118 €	170 €
Monde	Courrier économique	68 €	122 €	175 €
Monde	Courrier prioritaire	80 €	150 €	215 €
Numérique	Tarif normal	40 €	80 €	120 €
Numérique	Tarif étudiant	20 €	40 €	60 €
Amis de Communio	Cotisation, Don, 20 € minimum pour un reçu fiscal			

Règlement en Euros :

Par chèque payable en France à l'ordre de Communio joint à la commande

Par virement selon les données IBAN suivantes :

IBAN FR76 3006 6108 7300 0104 0600 119 – BIC CMCIFRPP

CIC Paris Saint Paul – 1 rue de Sévigné 75004 Paris

Par carte bancaire via le site www.communio.fr

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

ALLEMAND : Internationale Katholische Zeitschrift « Communio »

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

AMÉRICAIN : Communio International Catholic Review

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

CROATE : Međunarodni katolički časopis Communio

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

ESPAGNOL : Revista Católica internacional de pensamiento y cultura

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

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional

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

FRANÇAIS POUR LE RWANDA : Revue Catholique Internationale Communio

Responsable : Père Andrzej Jakacki SAC, B.P. 1083 Kigali, Rwanda, Afrique Centrale.

HONGROIS : Communio Nemzetközi Katolikus Folyóirat

Responsables : Attila Puskás, Papnövelde, u. 7, H -1053 Budapest.

NÉERLANDAIS : Internationaal Katholiek Tijdschrift Communio

Responsable : Filip De Rycke, Burgemeesterstraat, 59, Bus 6, B-3000 Leuven.

POLONAIS : Międzynarodowy Przegląd Teologiczny Communio

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

PORTUGAIS : Communio Rivista Internacional Católica

Responsable : Peter Stilwell, Universidade Católica Portuguesa. Palma de Cima, 1649-023 Lisboa, Portugal.

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio

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

TCHÈQUE : Mezinárodní Katolická Revue Communio

Responsable : Prokop Brož & David Vopřada, K Rotundě 100/10, 12800 Praha 2 - Vyšehrad, République Tchèque.

Communio Internationalis a comme président d'honneur Mgr Peter Henrici, évêque auxiliaire émérite de Coire et comme coordinateur le P. Jean-Robert Armogathe.

Dépôt légal : juin 2021 – N° de CPPAP : 0126G80668

N° ISBN : 978-2-915111-89-7 – N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196

Directeur de la publication : Jean-Robert Armogathe

Maquette : louis-marie.fr

Composition : leventseleve.fr

Impression : Présence Graphique à Monts (37260) – N° d'impression : XXXX

www.communio.fr