

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

FIDES ET RATIO

La foi et la raison sont comme les deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité. C'est Dieu qui a mis au cœur de l'homme le désir de connaître la vérité et, au terme, de Le connaître lui-même afin que, Le connaissant et L'aimant, il puisse atteindre la pleine vérité sur lui-même.

Jean-Paul II

Lettre encyclique *Fides et Ratio*

Communio Index des années 1986-1995

L'index des années 1986-1995 vient de paraître; il fait suite à l'index des années 1975-1985, publié en 1986.

Cet index comprend :

- La liste des **auteurs** ayant collaboré avec les titres de l'article et les numéros de parution.
- La liste des **thèmes** des articles avec le titre, le nom de l'auteur et le numéro de parution.
- L'**Index des citations bibliques** (utile nouveauté par rapport au précédent index).

Conçu par Michel Belly, animateur du groupe de lecteurs de Gironde, cet index est un numéro hors série, non adressé aux abonnés. Pour l'obtenir il faut le commander à Communio, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris. Prix 80 F.

Ce doit être un outil de travail indispensable pour les chercheurs ou professeurs. Attention, le tirage est limité.

À titre de présentation quelques exemples :

AUTEURS

ADAO DA FONSECA Luis (Pr) : **BERNARDI** Jean (F) : - « Les deux - « Découvertes et voyages océaniques » symboles de la foi catholique » (**XX, 5** p. 35-45). (**XVII, 4** p. 85-100).

THÈMES

ABRAHAM. A. Numéros : - *B. Articles* : - J. Krasovec, « De la dispersion de Babel à l'élection d'Israël » (**XIX, 2** p. 48-54); *C. Passages* : - **XI, 2** p. 29; **XII, 5** p. 36-37; **XIII, 5** p. 19, 120; **XVI, 1** p. 19; **XVI, 5-6** p. 36; **XVIII, 4** p. 104-105.

VOCATION. A. Numéros : - *B. Articles* : - E. Aumonier, « Vocations sacerdotales et formation sacerdotale » (**XX, 6** p. 75-88).

INDEX DES CITATIONS BIBLIQUES

JOSUÉ : 1,1sq (**XVII, 4** p. 84); 2,1-3 (**VIII, 6** p. 89); 4,10 (**XIII, 5** p. 28 note 13); 5,12 (**VI, 3** p. 89; **XIX, 1** p. 14); 6-8 (**XIX, 4** p. 42); 6,11 (**XIX, 4** p. 40); 6,17-25 (**VIII, 6** p. 89); 7 (**XIX, 4** p. 42); 11,11 (**XVI, 1** p. 56 note 6); 24 (**X, 4** p. 9); 24,13 (**XII, 3** p. 9); 24,14 (**XIII, 5** p. 28).

BON DE COMMANDE

Je désire recevoir un exemplaire de l'index 1986-1995.

Nom Adresse

Ci-joint mon règlement immédiat 80 F Chèque bancaire
 CCP

Sommaire

ÉDITORIAL

Xavier TILLIETTE : L'Encyclique du siècle à venir

5 L'Encyclique *Fides et Ratio* doit être lue non à partir de la multiplicité des influences dont elle porte la trace, mais à partir de ses grandes inflexions. Encouragement donné au travail philosophique et théologique, soucieuse d'assumer à la fois l'héritage thomiste et toute la riche diversité de la philosophie chrétienne contemporaine, elle fait signe vers le Christ, étoile de la Révélation.

THÈME

Rémi BRAGUE : Angoisse de la raison

13 Le Pape propose un diagnostic sur le présent malaise de la rationalité : il trace l'histoire d'une pathologie. Contre ce désarroi, le christianisme soutient la raison jusqu'au bout, spécialement contre les nihilismes qui abandonnent les idées de raison et de vérité. L'amour de la vie est inséparable de l'amour de la vérité.

Angelo SCOLA : Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique *Fides et Ratio*

25 Réponse aux difficultés de la pensée contemporaine, l'Encyclique est une ouverture, un appel lancé à la raison aux prises avec ses propres difficultés, minée qu'elle est par sa défiance à l'égard d'elle-même. Le chemin qui se trace alors va de la vérité comme événement à une théorie sacramentelle de l'action.

Romanus CESSARIO : Ce que les anges voient au crépuscule

41 Une image, que saint Thomas d'Aquin emprunte à saint Augustin, met en lumière comment *Fides et Ratio* rappelle que les chrétiens, tout en adhérant à un enseignement révélé, ne sont pas pour autant dispensés de rechercher l'être des choses, dans leur nature propre.

Peter HENRICI : L'innommé – Maurice Blondel dans l'Encyclique *Fides et Ratio*

53 C'est une conception en partie nouvelle de la philosophie qui préside à l'Encyclique, quand elle insiste sur le problème du sens de la vie, et y répond ultimement par la personne du Christ. Une telle approche porte incontestablement la marque de l'influence blondélienne, que l'article se propose de mesurer.

SOMMAIRE

SIGNETS

Jean-Robert ARMOGATHE : **Épouse du Christ et mère
des fidèles. À propos de la
Déclaration *Dominus Iesus***

67 La Déclaration romaine *Dominus Iesus* réaffirme des dogmes fondamentaux sur le Christ et l'Église. En écartant des opinions erronées, elle clarifie les enjeux contemporains de la recherche théologique.

Michel HENRY : **Incarnation**

81 Notre être incarné est interrogé ici à un double titre – celui d'une description de notre chair, dont la vie ne se réduit pas à l'existence mondaine de notre corps – celui d'une élucidation de l'origine de notre vie charnelle, qui rencontre l'affirmation du Prologue de Jean : « Le Verbe s'est fait chair. » Cette double interrogation ouvre à une philosophie radicale de l'Incarnation, c'est-à-dire à une phénoménologie de la chair du Christ, premier vivant à la racine de toute vie charnelle.

Guy BÉDOUELLE : **Ruptures ecclésiales et réponses
œcuméniques. Le drame d'un millénaire**

97 Le deuxième millénaire du christianisme a vu s'établir, s'élargir et se confirmer aussi, des ruptures dans l'Église du Christ, des schismes et des divisions. On souligne moins qu'en même temps, des voix n'ont cessé d'appeler à l'unité et à la recherche de la vérité qui unit, de telle sorte que le souci œcuménique est contemporain des ruptures. Conscients du drame des séparations, il nous faudrait interroger de plus près ces artisans d'unité dans l'histoire.

Annie LAURENT : **L'Église de France et l'Islam :
Histoire d'une rencontre**

113 Depuis plusieurs décennies, l'Église de France s'est trouvée confrontée à l'expansion de l'Islam en terre de chrétienté : des premières vagues d'immigrés « étrangers » aux nouvelles générations de « citoyens français », l'Islam lance un défi à l'Église, qui s'efforce d'adapter la rencontre interreligieuse à une situation qui ne cesse d'évoluer.

Communio, n° XXV, 6 – novembre-décembre 2000

Xavier TILLIETTE

Éditorial

L'Encyclique du siècle à venir

L'ENCYCLIQUE *Fides et Ratio* a été presque unanimement saluée comme une grande Encyclique, dont le libellé poursuivra longtemps les mémoires comme *Aeterni Patris*, *Humani Generis* ou *Mater et Magistra*... Elle est le fruit d'une longue préparation et donc d'une lente maturation. Comme toutes les encycliques elle est une œuvre à plusieurs mains, et les initiés n'auront pas de peine à y reconnaître diverses orientations qui ne créent pas de divergences notables. Mais l'unité d'inspiration est sauve, et cela grâce à l'intervention énergique du pape philosophe qui se déclare notamment au début et à la fin, dans la belle métaphore des deux ailes qui battent à l'unisson, et dans l'évocation de Marie « table intellectuelle de la foi », en quelque sorte la signature chiffrée du souverain pontife. Il y a d'autres concordances¹ qui attestent le soin et l'intérêt vigilants que le Saint Père a apportés à l'élaboration du document et aux propositions de ses *amanuenses*².

1. Elles ont été particulièrement relevées par Kenneth Schmitz dans un article paru dans la livraison américaine de *Communio*, « Faith and Reason: Then and Now », *Communio International Review*, XXVI, 3, automne 1999, p. 595-608.

2. J'ai donné quelques prémices de mes réflexions dans un court article de la revue *Liberté politique* (Été 1999, n° 9, p. 55-58). J'ai étudié un point précis, « L'Encyclique et l'isolement de la philosophie », dans une conférence au séminaire San Damaso de Madrid en février 2000. Les Actes du Colloque paraîtront en espagnol.

ÉDITORIAL _____ **Xavier Tilliette**

Il serait vain, d'ailleurs, de se livrer au petit jeu des attributions. Une Encyclique n'est pas un puzzle, même si elle garde la trace de ses coauteurs (Mgr Henrici relève à bon droit une partielle mais forte inspiration blondélienne)³. Celle-ci d'autre part est emportée par le souffle unificateur de l'Esprit Saint, l'unité d'ensemble est assurée par la recherche de la vérité, dans le sillage de *Veritatis Splendor* dont le rayonnement se perpétue. Or la recherche de la vérité est une des définitions les plus prégnantes de la philosophie, amour de la sagesse. On ne s'étonne donc pas de l'éloge vibrant de la philosophie captée dans son intention première, et de l'encouragement adressé aux chercheurs de vérité que sont les philosophes par profession. Naguère une certaine méfiance a pu être de mise, tant les philosophes se sont fourvoyés. Au seuil d'un nouveau siècle, alors que la raison est en péril, surtout dans le domaine pratique, le Magistère juge bon de faire appel à ceux dont le métier est de déployer l'intelligence. De là ces paroles reconfortantes : « L'Église voit... dans la philosophie le moyen de connaître des vérités fondamentales concernant l'existence de l'homme. En même temps, elle considère la philosophie comme une aide indispensable pour approfondir l'intelligence de la foi et pour communiquer la vérité de l'Évangile à ceux qui ne la connaissent pas encore » (§ 5)⁴.

Une harmonie sereine ?

Cela ne veut pas dire qu'on doive tout approuver et tout absoudre du travail philosophique, surtout depuis la scission des disciplines théologique et philosophique qui caractérise l'âge moderne de la raison, indûment qualifié d'adulte par les Lumières et par Kant. Mais là où les mises en garde avaient abondé, les exhortations surabondent. Il convient cependant d'observer que les Conciles Vatican I et Vatican II n'avaient pas non plus lésiné sur les encouragements.

3. Dans l'article « L'Innommé », ici même, p. 53.

4. Je cite d'après l'édition collective de Bayard-Presses, 1998. On ne saurait trop recommander la préface du P. Michel Sales, « Les exigences philosophiques du christianisme au seuil du troisième millénaire. Sens et enjeux de l'Encyclique *Fides et Ratio* », p. I.

L'Encyclique du siècle à venir

L'harmonie, voire la symbiose, qui d'après le Magistère doit présider aux destins conjugués de la raison et de la foi, de la philosophie et de la théologie, n'excluent pas l'éventualité de conflits, de par la tendance congénitale de la raison ou de la philosophie à tout absorber, y compris ce qui la dépasse. Sur ce point l'Encyclique – comme les Conciles – ne laisse planer aucune équivoque. C'est la Révélation qui est première, et c'est la raison qui doit être amenée à l'obéissance de la foi : en l'occurrence le mystère, et nommément le mystère du Christ, trace une limite infranchissable, et par-dessus tout, au sein de la Révélation du Verbe Incarné, le mystère par excellence de la Croix. Dans la ligne de saint Paul, de la théologie luthérienne et de Pascal, la « folie » de la Croix confond la sagesse des sages (§ 23). Le paradoxe d'une sagesse qui est folie élève un sévère rappel à l'adresse de la raison orgueilleuse. Cette indication capitale, qui ouvre la voie à une autre figure du philosophe, reste malheureusement sans écho et sans lendemain. Le texte dit (trop) laconiquement : « ici se manifeste avec évidence la frontière entre la raison et la foi, mais on voit bien aussi l'espace dans lequel les deux peuvent se rencontrer ». Ce ne peut être que dans une philosophie du paradoxe, mais elle ne cadre pas avec l'enseignement général de l'Encyclique. Le rédacteur, dans le même chapitre, fait fond sur les livres sapientiaux de la Bible, par conséquence sur la raison naturelle, capable de s'ouvrir à la foi, mais qui n'a pas subi l'épreuve d'une Révélation historique. Il n'ignore pas que Hegel a magnifiquement relevé le défi du *Mysterium Crucis* et qu'il a intégré le Golgotha aux figures de l'Esprit se développant et se conquérant lui-même dans l'historicité. Le Vendredi Saint spéculatif est à son tour un défi à la théologie qu'elle n'a pas encore définitivement réglé. L'Encyclique s'en explique dans un autre contexte, d'une manière seulement allusive (§ 46).

C'est qu'elle n'est pas un tableau de la situation de la philosophie confrontée à la foi, encore moins une nomenclature. Elle imprime au dialogue une direction déterminée, et elle maintient fermement le cap. On peut juger un peu sommaire la condamnation du rationalisme et de la philosophie séparée (§ 45-46). J'ai moi-même exposé ailleurs quelques lacunes de la critique faite à l'idéalisme⁵. Ces lacunes étaient inévitables dans la mesure où l'on s'abstenait de

5. Cf. n. 2.

ÉDITORIAL _____ **Xavier Tilliette**

toute précision historique. Mais le dialogue théologique avec Hegel, si urgent et si nécessaire, amorcé par le Père Gaston Fessard, a été escamoté. Il en existe des éléments implicites, qui n'ont pas fructifié (§ 76). Néanmoins une vue très juste, quoique cursive, signale que les religions séculières du XIX^e siècle se sont opposées au grand rationalisme, parce qu'elles considéraient comme « novices » et « aliénants » les ingrédients de foi inclus en lui (§ 46). Donc la filiation dynastique Hegel-Feuerbach-Marx ne correspond pas à la réalité. Dans le même paragraphe l'interprétation du nihilisme est très en deçà de l'immense phénomène prédit par Nietzsche et qui, sous le nom de sécularisation, étend sur le millénaire déclinant sa nuit profonde et l'ombre d'un athéisme sans remède.

Philosophia perennis

C'est sur son fort qu'il faut regarder l'Encyclique, et non sur quelques raccourcis et aperçus à l'emporte-pièce. Or les méfaits du séparatisme ne sont pas dénoncés sans nuances (§ 48) et ils ne rendent que plus nécessaire et plus actuelle l'orientation que préconisent si énergiquement le Saint Père et ses conseillers : à savoir la concorde à retrouver et à consolider entre la foi et la raison, selon le cercle bien connu du *Credo ut intelligam* et *Intelligo ut credam* ou encore *fides intellectus* et *intellectus fidei*. Ainsi une semi-réhabilitation des efforts de Husserl, Freud, Merleau-Ponty, Scheler, Dilthey, Heidegger... aboutit à une dénonciation vigoureuse de l'affaiblissement de la raison face à une foi anémiée, et au vœu ardent qui est aussi un message d'espoir : « à la parrhésie de la foi doit correspondre l'audace de la raison ».

Il fut un temps où la foi et la raison marchaient, si j'ose dire, la main dans la main, un temps que d'aucuns considèrent comme un âge d'or de la pensée : la période médiévale, avec son couronnement dans l'œuvre de saint Thomas d'Aquin. Comme tous ses prédécesseurs, le pape actuel lui fait un sort, mais sans exclusive, puisqu'Albert le Grand, Anselme et Bonaventure sont également cités. Toutefois le ton est dénué de nostalgie, d'autant moins que, depuis l'*Aeterni Patris* de Léon XIII, la superbe synthèse thomiste a pour ainsi dire repris vie et poussé des rejetons vigoureux qu'on appelle néo-thomisme et néo-scolastique. Des penseurs notables comme Étienne Gilson, Jacques Maritain ou Edith Stein, ont accrédité dans

L'Encyclique du siècle à venir

l'Université ce renouveau du thomisme, et la sympathie de Jean-Paul II leur est acquise (§ 74). Le Pape toutefois n'entend favoriser aucune école ; tout en prônant le retour rituel à saint Thomas, maître des formateurs, il est plutôt en retrait sur ses devanciers. Il n'y a pas de privilège absolu là où les richesses sont partagées.

L'héritage thomiste déborde d'ailleurs la multitude de ses fidèles. Car il faut en retenir avant tout la christianisation de la philosophie, œuvre toujours à recommencer, comme il y a une christianisation des cultures (et l'Encyclique se garde d'être unilatéralement européenne). La circumincession ou, si l'on préfère, la « circularité féconde de la philosophie et de la théologie », a été illustrée par des grands noms, parmi lesquels on cherche en vain celui de Blondel (§ 74), *l'innominato*, comme l'indique Mgr Henrici dans ce cahier, mais il est sous-entendu dans le refus de la philosophie séparée (§ 75) et dans l'allusion à « l'analyse de l'immanence » qui « ouvre le chemin vers le transcendant » (§ 59) ; Max Scheler et Edith Stein sont également reconnaissables dans le voisinage. Plus loin (§ 74) Edith Stein a les honneurs de la mention explicite. Mais il n'y a pas lieu de considérer le § 74 comme un palmarès.

Philosophie chrétienne

La grande nouveauté de l'Encyclique est l'éloge de la philosophie chrétienne, dont le syntagme aujourd'hui parfois décrié est réhabilité dans le sillage d'Étienne Gilson ; néanmoins il n'est pas réservé à la « philosophie pérenne » et à l'âge d'or de la Scolastique. La malencontreuse querelle dite de la philosophie chrétienne des années 30, qui vit s'affronter entre autres Bréhier, Gilson, Maritain et Blondel, avait jeté une suspicion durable sur l'expression et en avait fait une « question disputée », alors qu'elle était d'un usage courant et brandie comme une oriflamme au XIX^e siècle. La constitution *Dei Filius* n'avait pas jugé bon de l'introniser. L'Encyclique au contraire lui rend ses lettres de créance. Elle le fait, nous venons de le dire, dans la direction indiquée par Étienne Gilson. La « philosophie de l'Exode » (d'après *Exode* 3, 14) est ainsi quasi nommément officialisée. Il n'est pas cependant le seul témoin et garant. D'autres noms se rattachent à ces objets de pensée qu'énumère l'Encyclique et qui appartiennent à une raison « élargie » – au sens de Schelling – et à son devenir historique, tels le péché originel, la

ÉDITORIAL _____ **Xavier Tilliette**

réalité de la faute, la conception de la personne, la philosophie de l'histoire, le surnaturel même... On devine en effet à l'arrière-plan, outre Pascal et Kierkegaard, Rosmini, Soloviev, Max Scheler, Newman, Guardini, Nédoncelle, Edith Stein et, évidemment, Blondel, selon les préférences des rédacteurs et, par voie de conséquence, des lecteurs en quête d'hypothèses. Il faut toutefois la belle fidélité du Père Michel Sales pour deviner la silhouette du Père Fessard dans le chœur des élus (§ 59)⁶, alors qu'on pencherait plutôt pour Siewerth, Maréchal, Zubiri ou Lonergan... La référence sûre demeure le thomisme et son prophète Gilson. La philosophie de l'Être et de l'Acte d'Être, mise en vedette (§ 97) et en quelque sorte consacrée, comporte un hommage indirect aux grands disciples, nos contemporains, du Docteur Angélique que furent Gilson, Sertillanges, Maritain, Joseph de Finance, Cornelio Fabro et les Dominicains du Saulchoir.

Malgré tout on peut déplorer timidement que l'Encyclique ne soit pas allée plus loin. Elle tient à bon droit à l'autonomie de la philosophie, qui assure l'immunité du surnaturel ; et il n'est pas question d'installer une confusion des ordres, ni de livrer à la raison (qui, comme dit Balthasar, flaire partout une proie) les contenus dogmatiques, au péril de les laïciser. Mais la définition gilsonienne qui désigne la philosophie chrétienne n'est ni la plus prégnante ni la plus topique, même si Claude Bruaire ne l'a pas dédaignée. Celle de Rosmini, « une philosophie tirée des entrailles du christianisme », celle de Pierre Rousselot, « renaissance de l'intelligence (ou de la raison) », celle de Blondel, « sainteté de la raison », celle de Gabriel Marcel, « approche et anticipation du mystère », vont plus loin, sont plus hardies et tout aussi légitimes. Car la Révélation a repris en sous-œuvre toute la philosophie et a régénéré l'homme et la raison, alors que Platon et Aristote avaient « disposé au christianisme ». Libre à l'incroyant, à l'agnostique, au chercheur indépendant, de poursuivre pour son compte une spéculation aventureuse et de se heurter aux apories métaphysiques. Le croyant dispose d'une philosophie inarticulée, catéchuménale, qu'il lui appartient d'épeler et de baptiser – d'une inépuisable richesse qui dépasse son désir de savoir.

6. Michel Sales, *op. cit.*, XIV, n. 3.

Le Christ étoile de la Révélation

D'ailleurs l'Encyclique suggère qu'elle a du mouvement pour aller plus loin. Elle indique elle-même la clef de ce dynamisme intellectuel qui est le gain de la philosophie chrétienne. Car le cœur battant de la philosophie comme de toutes choses est le Christ. C'est Lui qui inaugure une voie royale pour la raison (§ 7-15). Désormais Il ne déserte guère le champ de l'Encyclique. Il n'est pas nécessaire de faire de Lui un philosophe, fût-il suprême (Spinoza), encore moins de l'aligner sur la phalange des témoins de l'humanité. Car Il est la référence absolue et la véritable étoile (§ 15, cf. § 30-34). Il est l'auteur et l'objet unique de la Révélation. Est-ce à dire qu'Il devient l'objet central de la philosophie ? Il l'était au début du christianisme, renvoyant les idoles intellectuelles à leur néant, et le Souverain Pontife effleure ce moment où le christianisme régnait sans partage sur la philosophie (§ 38). Mais c'était au détriment de l'autonomie légitime de la raison. Il n'empêche ! Si la connaissance de Jésus-Christ relève du domaine de la foi, la philosophie est invitée à une appropriation (§ 51-56). « Le mystère de l'homme ne s'éclaire que dans le mystère du Verbe incarné » (§ 60). L'affirmation revient à plusieurs reprises (§ 79-80), toute solution aux problèmes anthropologiques, sociaux, culturels, œcuméniques... passe obligatoirement par le Christ (§ 70-80). C'est que la Vérité du Christ est là pour tout assumer, tout subsumer (§ 92), et donc qu'elle surplombe et par là même surmonte toute distinction ou opposition de la philosophie et de la théologie (§99). Son Kérygme les force à l'unisson.

Jean-Paul II envisage « une philosophie dans laquelle se reflète quelque chose de la vérité du Christ » (§ 104). Le contexte prudent montre qu'il s'agit simplement de la philosophie chrétienne dont il a été plusieurs fois question. Mais pourquoi pas le Christ tout court, dont le visage en filigrane éclaire la recherche de la vérité « dans une âme et dans un corps » ? Une christologie philosophique est possible⁷, dont la teneur n'est pas seulement le regard plus ou

7. Xavier Tilliette, *Le Christ de la philosophie*. Prolégomènes à une christologie philosophique, coll. *Cogitatio Fidei*, éd. du Cerf, Paris 1990. *Le Christ des philosophes. Du Maître de sagesse au divin Témoin*. Culture et Vérité. Namur, 1993.

ÉDITORIAL _____ **Xavier Tilliette**

moins étranger, fasciné, familier ou distant, du philosophe sur le Dieu fait homme ou l'Homme des douleurs, mais le mystère substantiel ou l'universel concret offert à la méditation rationnelle. De puissantes ébauches de ce Christ intelligible, copule du monde, jalonnent l'histoire de la philosophie moderne, et les déviations ne doivent pas faire oublier les réussites diverses qui s'appellent Blondel, Teilhard ou Gabriel Marcel. Plus récemment le mouvement philosophique majeur du vingtième siècle, la Phénoménologie, a donné lieu à des contributions christologiques remarquables, de Jean-Luc Marion et surtout Michel Henry, duquel ce cahier offre un échantillon convaincant⁸, en accompagnement de ses ouvrages *C'est moi la vérité* et *Incarnation. Une philosophie de la chair*.

D'autant que le Saint-Père, pour finir, a signalé une démarche plus hardie encore et presque téméraire : une philosophie mariale, une philosophie dont l'emblème est la Vierge bénie (§ 108). Il amorce une comparaison toute figurative entre la philosophie et la Vierge et il rappelle la consigne monastique du *philosophari in Maria*. Citant le Pseudo-Epiphane, il se sert pour la désigner de l'expression énigmatique « table intellectuelle de la foi », mise en parallèle avec le Trône de la Sagesse. De même que la Sagesse trône en elle, la Vierge Mère de Dieu est la « table toujours servie au paternel foyer », distribuant aux croyants les mets de l'intelligence et l'aliment spirituel. Elle est, disait superbement Odon de Cantorbéry, *Christianorum Philosophia*, elle donne à la vérité la saveur qu'elle a la première goûtée.

Xavier Tilliette, S.J., né en 1921. Dernière publication : *Schelling. Une biographie* (éd. Calmann-Lévy, 1999). De parution prochaine : *La Mémoire et l'Invisible* (Klincksieck-Les Belles Lettres), *Les philosophes lisent la Bible* (éd. du Cerf).

8. P. 81.

Communio, n° XXV, 6 – novembre-décembre 2000

Rémi BRAGUE

Angoisse de la raison

(Fides et Ratio)

LE « et » du titre de l'Encyclique¹ est en fait une charnière, car elle prend le contre-pied de l'apologétique traditionnelle, dont le rôle consistait à défendre la foi contre une raison envahissante. C'était une tâche nécessaire, et ce fut l'œuvre du premier concile du Vatican, il y a plus d'un siècle. Le pape nous le rappelle (§ 52-53). Mais l'important aujourd'hui n'est plus de rappeler la raison à la conscience de ses limites. Il faut au contraire la défendre contre ses propres démons. La foi se fait ainsi l'avocate de la raison (§ 56).

Une certaine appréhension se fait jour tout au long de ce document. À première vue, il y a là un contraste avec les fameux premiers mots du pape au moment de son élection : « n'ayez pas peur ! » Mais le but poursuivi est le même : c'est malgré la peur que s'affirme le courage. Pour être courageux, et non pas simplement téméraire, il faut sentir jusqu'où peut aller la peur. Il n'y a donc pas de contraste. L'Encyclique, au contraire, reprend le même mot d'ordre pour l'appliquer au domaine intellectuel.

Dans ce qui suit, je résumerai d'abord le diagnostic qui nous est proposé et je le compléterai en évoquant les dangers qui menacent la raison. Je rappellerai ensuite la nature rationaliste du christianisme et la nature chrétienne de la rationalité. Je plaiderai ensuite en

1. Je cite les paragraphes de la traduction française. Je n'ai malheureusement pas pu consulter le texte latin officiel.

THÈME _____ **Rémi Brague**

faveur de la dimension métaphysique de la raison. Je dirai enfin quelques mots du concept implicite de vérité qui sous-tend notre entreprise.

Le diagnostic

Le pape tente un diagnostic de la maladie actuelle de la raison. Il le fait de différents points de vue, dont certains sont traditionnels, et d'autres plus originaux. Parmi les premiers, on trouve par exemple le rappel que la raison ne regarde plus vers le haut et rejette toute transcendance. Le pape parle d'une raison « repliée sur elle-même » (§ 5) : cette *ratio incurvata* est une variante de l'*anima incurvata*² de saint Bernard. Derrière elle se dessine la tentative d'autosuffisance de l'homme, le soi-disant « humanisme ».

En outre, il mentionne deux fois le vice de l'orgueil philosophique. Curieusement, on trouve l'expression chez Voltaire : «... l'orgueil philosophique/Aigrit de nos beaux jours la douceur pacifique »³. La raison ne doit pas être présomptueuse (§ 4 et § 76). Toute une apologétique a fait de cette injonction son point de départ. Il s'agit alors d'humilier la raison en ayant recours au scepticisme pour faire place à la foi. Il faut ainsi replacer Montaigne dans toute une tradition de scepticisme chrétien ; Pascal s'en rapproche aussi d'une certaine façon : « humiliez-vous, raison impuissante »⁴. Même Kant a recours à cette méthode avec la fameuse formule de la seconde préface de la première *Critique* : « supprimer le savoir pour trouver une place pour la foi »⁵. Il est important de noter que l'Encyclique sonne le glas de ce style d'apologétique.

Le pape insiste fortement en effet sur le vice opposé, la pusillanimité. C'est là une critique fort ancienne, puisque Aristote condamne déjà la *micropsychia*⁶, et Descartes la « bassesse ou humilité vicieuse »⁷. Ce qui est nouveau, c'est d'appliquer cette idée au

2. D'abord chez Perse, *Saturae*, II, 61 ; voir Bernard de Clairvaux, *In Canticum sermones*, XXIV, 6-7 ; PL, 183, 897ad.

3. À *Horace* (1772).

4. *Pensées*, Br. 434. Voir aussi Br. 282.

5. *Critique de la raison pure*, B XXX.

6. *Éthique de Nicomaque*, IV, 3,1129b9-11 ; 1125a19-27.

7. *Traité des passions*, III, §159 ; AT, XI, p. 450.

Angoisse de la raison

domaine intellectuel ; il n'y a qu'une ébauche de cette attitude dans le refus socratique de la *misologia* dans le *Phédon* de Platon⁸. Elle est plus rare encore dans un contexte chrétien : *sapere aude* était plutôt le mot d'ordre des Lumières⁹.

Quoi qu'il en soit, le pape souligne avec insistance l'idée d'une excessive modestie de la raison. Le thème n'apparaît pas moins de quatre fois ; il ne faut pas se contenter de vérités partielles et provisoires en perdant l'espérance d'atteindre la vérité ultime (§ 5) ; il ne faut pas céder à la défiance à l'égard de la raison qui apparaît à la fin du Moyen Âge (§ 45) ; il ne faut pas se fixer de buts trop modestes dans la réflexion philosophique (§ 56) ; il faut surmonter la crise de confiance de notre époque à l'égard des capacités de la raison (§ 84).

Il n'y a pas de contradiction entre la critique de l'orgueil et celle de la fausse humilité, car prétendre être capable de fixer ses propres limites est le comble de l'orgueil. Il n'est pas étonnant que le pape voie au contraire dans la vraie humilité la source du courage (§ 76).

La pathologie historique de la raison

Replaçons tout cela dans un cadre plus vaste. Pour réaliser ce projet, je vais devoir esquisser une typologie des dangers variés qui menacent la raison. Je me fonderai sur l'histoire des idées. Cette démarche trouve sa légitimité dans le fait que le pape lui-même use de repères historiques très larges, en se référant à la distinction communément reçue entre Antiquité, Moyen Âge et Temps modernes, et même accepte la caractérisation de notre époque comme post-moderne. Il suggère par exemple que la raison moderne a péché plus gravement que la raison antique ou médiévale (§ 49) – affirmation que je n'accepte qu'avec réserves. Ce diagnostic rend pourtant un son moderne, par exemple quand il use du concept de nihilisme (trois fois, § 46, 81 et 90), car c'est une idée qui a été mise au premier plan par Nietzsche.

8. *Phédon*, 89cd.

9. Kant, *Qu'est-ce que les Lumières?*, premier paragraphe.

THÈME Rémi Brague

La crise du Monde Antique a été sans doute aussi une crise de la raison¹⁰. La raison classique était faite en principe pour répandre la lumière ; c'était elle-même une lumière qui ne pouvait s'affaiblir. Ses démons lui étaient extérieurs : c'étaient par exemple d'autres puissances de l'âme, les sens comme dans le *Phédon*, les passions ou l'imagination comme chez les stoïciens ou chez Spinoza. On pouvait situer ces ennemis le long d'un schéma évolutif : étaient à blâmer les préjugés, soit de l'enfance de chacun, comme chez Descartes, soit des premiers âges de l'humanité, source de l'obscurantisme d'après la rhétorique des Lumières.

La raison moderne a aussi des démons intérieurs. Cette idée a plusieurs aspects. Le plus modéré est statique. De ce point de vue, on ne voit pas la raison céder à ses ennemis mais plutôt refuser de fonctionner. On peut parler d'une sorte de somnolence. En tant que philosophe, Karol Wojtyła appartient à l'école phénoménologique. Or le fondateur de cette école, Husserl, a dit dans une conférence fameuse de 1935 que le plus grand danger qui menaçait « l'Europe » – Husserl entendait par là une téléologie interne de la raison – était la fatigue (*Müdigkeit*)¹¹. L'Encyclique contient une forme un peu plus raffinée de cette idée. Selon le pape, la maladie actuelle de la raison est le désespoir, « la tentation du désespoir » (§ 91), expression que l'on doit à Georges Bernanos¹². Le désespoir est plus qu'une simple fatigue. Il a une dimension temporelle. L'homme post-moderne désespère parce qu'il a renoncé à l'idée de progrès. Mais cette idée a sa source dans la raison des Lumières.

Cela nous mène à une vision plus profonde et plus radicale du problème. Ici la raison ne s'affaiblit pas seulement, elle s'éteint. Considérons une eau-forte due à un homme des Lumières, Goya (1746-1828). Un homme est assis à une table, endormi, appuyé sur un de ses coudes. Derrière lui, on voit apparaître des êtres étranges. Une sorte de félin est assis derrière sa chaise, un autre juste derrière son dos. Un vol de créatures, des chauves-souris ou des oiseaux,

10. M. Zambrano, *La agonía de Europa*, Buenos-Aires, Sudamericana, 1945, p. 105-106.

11. Husserl, « Die Krisis des europäischen Menschentums und die Philosophie » (Conférence de Vienne, 1935); *Husserliana*, t. VI, p. 348.

12. *Sous le soleil de Satan*, 1926, titre de la première partie.

Angoisse de la raison

passe au-dessus de lui. Les oiseaux font penser à des oiseaux de proie. L'un d'entre eux va se poser sur l'épaule du dormeur. La légende dit : « le sommeil de la raison produit des monstres (“*el sueño de la razon produce monstruos*”) »¹³. On ne nous dit pas comment il se fait que la raison peut s'endormir et faire des cauchemars. De toute façon, la gravure est plus complexe qu'il n'y paraît à première vue. D'une part, le dormeur pourrait être le peintre lui-même. Sur la table se trouvent des feuilles de papier et ce qui ressemble à un pinceau. Le dormeur n'est pas un sauvage, mais un homme civilisé, correctement vêtu. D'autre part, les oiseaux de cauchemar qui l'attaquent ressemblent beaucoup à des chouettes, l'oiseau même qui est le symbole d'Athéna, la déesse de la raison. Le titre lui-même de la gravure est ambigu, car en espagnol, *sueño* veut dire aussi bien « sommeil » que « rêve ». On ne sait pas en fin de compte si le danger réside dans le sommeil de la raison ou dans son incapacité à perdre vraiment conscience.

L'idée que la raison peut être une menace pour elle-même est traitée avec force par Kant dans la dialectique transcendantale de la première *Critique*. La raison peut être prise à ses propres pièges. La révolution kantienne renverse la classification habituelle des facultés psychologiques. Kant réhabilite en effet les facultés inférieures, la perception pour commencer, ou l'imagination. Il plaide même avec énergie en faveur des sens¹⁴. Ces facultés ne sont plus pour la raison des entraves ou des pièges. Au contraire, ce sont des appuis qui l'empêchent d'être victime d'elle-même. L'idée nietzschéenne de « fidélité à la terre », si étrange que cela paraisse, est une lointaine conséquence de la découverte kantienne.

L'idée d'une dialectique des Lumières a été exprimée pour la première fois par Adorno et Horkheimer dans leur ouvrage bien connu¹⁵. On peut y voir la version historicisée de la dialectique transcendantale de Kant. Si la raison ébranle ainsi ses propres fondations, le projet historique d'une pleine rationalisation de la vie est voué à l'échec. La modernité, dont le but est de réaliser ce projet et

13. Goya, *Los caprichos*, n° 43 (vers 1799). Voir la couverture du présent numéro.

14. Kant, *Anthropologie*, 6 8-10; ed. W. Weischedel, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983 [1964], vol. 6, p. 432-436.

15. T. W. Adorno et M. Horkheimer, *Dialektik der Aufklärung, Philosophische Fragmente* (1947).

THÈME _____ **Rémi Brague**

qui s'est toujours conçue comme une expérience en ce sens, n'est pas à la hauteur de ses prétentions. Elle vit en parasite de ce qu'elle ne peut reproduire – idée qu'on peut trouver chez Péguy¹⁶.

Le rationalisme chrétien

Le pape plaide pour ce qu'il appelle une alliance de la « *parrhèsia* de la foi et de l'audace de la raison » (§ 48). Je commencerai par le second de ces termes. Ce n'est pas pour des raisons rhétoriques seulement, mais à cause de la nature même du problème, car il semble bien que pour le pape, le désespoir de la raison soit plus grave que l'abandon de la foi chrétienne. Il parle « d'une mentalité positiviste qui s'est *non seulement* éloignée de toute référence à la vision chrétienne du monde, mais qui a *aussi et surtout* laissé de côté toute référence à une conception métaphysique et morale » (§ 46). Il prend la même position quelques pages plus loin, dans un contexte différent : « le *nihilisme*, avant même de s'opposer aux exigences et au contenu propres à la parole de Dieu, est la négation de l'humanité de l'homme et de son identité même » (§ 90). Il y a évidemment deux niveaux : d'abord la métaphysique, la morale, enfin l'homme ; ensuite la foi. Le danger n'est pas seulement l'athéisme, mais la destruction de l'homme. Pour citer une expression rendue fameuse par Foucault, mais qui vient originellement de Malraux, à la mort de Dieu doit succéder la mort de l'homme¹⁷. Il va de soi, de ce point de vue, que l'absence de foi met en danger l'humanité de l'homme. Mais il faut bien noter l'articulation logique. Elle montre que le christianisme ne prêche pas pour lui-même, ce qu'il ferait sans aucun doute si c'était une idéologie. Il défend l'homme. Sa tâche est celle d'un serviteur : « c'est la diaconie de la vérité » (§ 2).

Défendre la raison n'est pas une manœuvre stratégique, c'est une démarche qui appartient à l'essence même du christianisme. Father Brown, le personnage de Chesterton, répond, quand on lui demande comment il a pu démasquer un faux prêtre, « vous avez attaqué la raison, c'est de la mauvaise théologie »¹⁸. Les juifs et les chrétiens

16. *De la situation faite au parti intellectuel dans le monde moderne devant les accidents de la gloire temporelle* (1907) ; *Œuvres*, Pléiade, t. 2, p. 725.

17. A. Malraux, *La tentation de l'Occident* (1926), Paris, Livre de poche, p. 128.

18. Chesterton, *The Blue Cross*.

Angoisse de la raison

sont rationalistes. Les premiers mots du quatrième Évangile font écho aux premiers mots de la Genèse. Dieu est rationaliste, Lui aussi. Cette idée est partout dans la Bible, mais il y a un passage où elle devient explicite. Isaïe fait dire à Dieu : « ainsi parle le Seigneur, le créateur des cieux : c'est lui qui est Dieu, qui a modelé la terre et l'a faite ; c'est lui qui l'a fondée ; il ne l'a pas créée vide (*tohu*), il l'a modelée pour être habitée. Je suis le Seigneur, il n'y en a pas d'autre, je n'ai pas parlé en secret, dans un lieu ténébreux, je n'ai pas dit aux enfants de Jacob « cherchez moi dans le chaos (*tohu*) ». Je suis le Seigneur, je dis ce qui est juste (*dober tsédèq*), je proclame ce qui est droit (*maggid meysarim*) » (*Isaïe*, 45, 18-19). On voit apparaître ici ce qu'on pourrait appeler le triangle des rationalités : la raison se manifeste sous trois formes. En tant qu'ordre et sens du monde créé, par opposition au chaos primordial, en tant que clarté de la parole, par opposition à un trouble désir d'expériences ésotériques, en tant que rectitude de la conduite, par opposition à des voies tortueuses¹⁹.

Il est bien naturel que l'homme réponde à un tel Dieu par un « sacrifice de l'intellect », ce qui ne signifie pas qu'il faille renoncer à la raison, mais au contraire que la raison est digne d'être l'objet du culte suprême. Ce sacrifice est l'œuvre de l'intellect, c'est un « culte rationnel (*logikè latreia*) » (*Romains*, 12,1).

Nous ne sommes pas seulement rationalistes, nous sommes peut-être les seuls à l'être, les derniers représentants de l'espèce. Je citerai à nouveau Chesterton et les propos de Father Brown : « je sais qu'on accuse l'Église d'abaisser la raison, mais c'est juste le contraire. L'Église est la seule sur terre à reconnaître que la raison est suprême. L'Église est seule sur terre à affirmer que Dieu lui-même est tenu par la raison »²⁰. Les soi-disant « rationalistes » ne le sont pas vraiment, car la raison a selon eux ses racines dans l'irrationnel ; par exemple, la raison s'explique comme un comportement dû à la sélection naturelle : un être doué de raison a plus d'atouts dans la lutte pour la vie. Pour nous, tous ces phénomènes, ou pour être plus précis, toutes ces hypothèses, interviennent après le *Logos*. Le *Logos* seul est au commencement, est le principe. Le principe

19. Voir ma *Sagesse du monde. Histoire de l'expérience humaine de l'univers*, Paris, Fayard, 1999, p. 59 s.

20. *Ib.* (n. 18).

THÈME _____ **Rémi Brague**

suprême n'est pas un *big bang*, c'est-à-dire, comme l'expression l'indique, un bruit dépourvu de signification.

L'intelligibilité de l'être est généralement considérée comme allant de soi, et on ne cherche pas à l'expliquer. Elle devrait pourtant redevenir le centre de la réflexion philosophique. Il nous faudrait une version mise à jour de la *Naturphilosophie* de l'idéalisme et/ou du romantisme allemand : elle rendrait à tout le moins compte de la rationalité de la nature, elle serait un *logos* du *logos*, si on peut dire. Certes, la foi chrétienne ne prétend pas réfuter les hypothèses scientifiques qu'on vient d'évoquer pour les remplacer par d'autres. Elle n'a pas non plus l'intention de fournir cette philosophie de la nature. L'affirmation d'une rationalité ultime de l'être n'apporte aucune réponse à la science. Mais elle lui donne le sol même sur lequel elle marche. Nietzsche l'a vu avec une lucidité parfaite : même si nous sommes les partisans les plus ardents des Lumières, nous sommes encore trop pieux ; notre croyance en la raison est encore aujourd'hui la conséquence d'une foi suscitée par Platon²¹. Nietzsche souhaitait pour sa part que nous larguions les dernières amarres qui nous lient à cette foi. Mais est-ce possible ?

Avons-nous besoin de la vérité ?

Il faut maintenant affronter une objection radicale. Ne pourrait-on se passer de la raison et de la vérité ? Pourquoi ne pas imaginer un « nihilisme joyeux (*gaiō*) », pour reprendre l'heureuse expression que l'on doit sans doute au philosophe italien Augusto Del Noce ? En fin de compte, il n'y a rien, mais cela n'a pas d'importance. C'est là une position épicurienne, au sens propre du terme. Elle est peut-être valable tant qu'on en reste au temps présent : puisque nous existons de toute façon, que nous sommes embarqués, pourquoi ne pas nous mettre à l'aise ? Nous n'avons besoin pour cela que d'un peu de bon sens, et pas du tout de métaphysique. Nous devrions écouter Nietzsche : le seul fait de dire que la vie a un sens – l'affirmation fondamentale de toute métaphysique – suppose que la vie a besoin de quelque chose de différent d'elle, et de supérieur à elle. C'est donc déprécier et condamner la vie sous prétexte de la défendre.

21. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, V, § 344 ; KSA, t. 5, p. 574-577.

Angoisse de la raison

Ma première réponse sera un jeu de mots. Le mot « sens », on le sait, a plusieurs acceptions. Il veut dire « signification », mais aussi « sensation » et « direction ». Or la vie ne consiste pas seulement à être vivant (*zôè* en grec), mais à vivre une histoire (*bios*), dont nous pouvons tirer une *biographie*. La vie est aussi une sorte de mouvement. Elle se propage de l'individu à sa descendance. Elle évolue d'un niveau simple d'organisation à un niveau plus complexe. Chez les êtres humains, elle accumule une expérience grâce à la mémoire, individuelle ou sociale, et grossit comme une boule de neige. Même si nous accordions, provisoirement, que la vie n'a pas de sens/signification, la question demeurerait de savoir si nous pouvons affirmer qu'elle n'a pas de sens/direction. Un tel « sens » n'est pas à trouver en planant au-dessus des réalités concrètes, mais en s'y immergeant au contraire complètement, ou, pour recourir à une image de Plotin, en dansant selon leur rythme.

Nous sommes censés accepter la vie en tant que telle, sans nous demander si elle se conforme à un critère autre qu'elle-même. Soit ; mais il faut poser la question : aimons-nous vraiment la vie ? J'y répondrai par une distinction faite par Augustin dans un chapitre des *Confessions* que le pape cite dans un autre contexte (§ 25). Le passage dont je veux me servir se trouve tout de suite après²². Heidegger l'a commenté, dans un cours publié il y a quelques années²³. La question est de nature exégétique : comment se fait-il que l'Écriture, et plus précisément Jean, dise qu'on peut haïr la vérité ? C'est qu'elle a deux aspects, selon Augustin : elle peut être *lucens*, ou bien *redarguens*. Nous aimons la première, et nous haïssons la seconde. *Lucens* ne veut pas seulement dire éclatante, mais aussi illuminante. La vérité n'a pas seulement son éclat propre, par lequel elle se manifeste. Elle éclaire aussi les autres réalités et nous permet de les connaître. *Redarguens* veut dire d'abord ce qui « argumente » contre nous, mais en même temps, comme le suggère la racine **arg...*, il s'agit d'une sorte de lumière. Je propose de traduire ce terme par lucidité. Or la lucidité n'est pas si agréable que ça, car elle révèle bien des ombres, sans parler de la poussière et des toiles d'araignées, dans les coins et recoins de notre âme.

22. *Confessions*, X, 23, 34.

23. *Phänomenologie des religiösen Leben*, (GA, vol. 60) Francfort, Klostermann, 1995, p. 199-201.

THÈME _____ **Rémi Brague**

Si nous aimions vraiment la vérité, nous souhaiterions que tout le monde puisse lire dans notre âme et dévoiler ce qu'elle contient. Le premier amour de la vérité est la soif de savoir. Le second est l'honnêteté envers soi-même. Le pape y fait allusion quand il mentionne, parmi les raisons qui nous empêchent d'accéder à la vérité, la peur que nous avons devant ses exigences (§ 28). Mais ce premier amour de la vérité *lucens* se révèle être un amour de la connaissance que nous pouvons obtenir : c'est donc, au bout du compte, un amour de soi. Nous n'aimons pas la vérité, nous aimons ce qu'elle nous rend capables de connaître. Selon une distinction augustinienne classique, nous utilisons (*uti*) la vérité, alors que nous devrions en jouir (*frui*).

De la même façon, l'amour de la vie peut avoir deux significations bien différentes. Il y a l'amour *lucens* de la vie, tel que l'exprime la formule homérique « vivre et voir la lumière du soleil »²⁴. La vie consiste à baigner dans la présence et à jouir de sa lumière. Nous aimons naïvement la vie telle que nous en avons l'expérience. Nous sommes heureux d'être vivants parce que cela nous permet de faire bien des choses agréables, des plus humbles aux plus hautes et aux plus dignes. Mais dans quelle mesure aimons-nous la vie en elle-même ? Il doit y avoir un équivalent de la vie *redarguens*. Nous aimons notre propre vie, c'est-à-dire que nous nous aimons nous-mêmes. Nous sommes sûrs d'aimer la vie en elle-même quand nous la promouvons au-delà de nous-mêmes.

On en arrive au point critique quand il ne s'agit plus seulement de continuer à vivre, mais de transmettre la vie, c'est-à-dire de « créer » une vie qui n'est pas encore là, et de faire que le présent empiète sur l'avenir. Ce n'est pas une question théorique ; elle est à l'origine de bien des problèmes cruciaux, qui concernent tous l'avenir à long terme : la démographie, l'écologie, l'éducation. On connaît le mot de Keynes, « à longue échéance, nous serons tous morts »²⁵. Mais cette échappatoire est le fait d'un homosexuel qui est par définition sans enfant. On peut évidemment vivre sans vérité. Pour être précis, on peut survivre sans elle. Mais sans vérité, on ne peut aimer la vie, c'est-à-dire la promouvoir. On peut jouer son rôle comme il faut – il faut bien le faire de toute façon. Le problème commence quand

24. *Illiade*, 24, 558 ; *Odyssée*, 4, 540 et al.

25. J. M. Keynes, *A Tract on Monetary Reform*, (1924), ch. 3.

Angoisse de la raison

on se demande si on a le droit de faire entrer d'autres joueurs sur la scène. A t-on le droit d'imposer la vie à d'autres, à qui l'on ne peut demander leur avis ?

On ne peut le faire que si on est sûr que la vie est un don, qu'elle est bonne en elle-même. Si on en doute, prendre Schopenhauer ou le Bouddha au sérieux n'est plus seulement une possibilité, mais un devoir sacré. Si on en est vraiment sûr, il faut se demander si c'est possible sans quelque chose comme une foi implicite ou explicite. Cette question a des conséquences directes sur l'idée de vérité. Pour certains, comme le rappelle le pape (§ 56), la vérité n'est que le résultat d'un consensus. Évidemment, ce consensus doit exister entre des gens qui sont vivants en même temps. Ainsi, la vérité dont ils décident sera imposée aux générations à venir. Ces générations seront certes capables de changer et d'élaborer un nouveau consensus qui entraînera de nouvelles décisions. Mais elles ne pourront le faire qu'en se fondant sur la « vérité » de la génération précédente. La démocratie se réduira à l'absence totale de démocratie. Il faut qu'il y ait une vérité objective à transmettre aux générations à venir, si elles ne doivent pas être victimes des caprices de leurs ancêtres ²⁶.

L'océan de la vérité

La conscience moderne se méfie d'une telle vérité, parce qu'elle y voit à tort un ensemble d'objets tout faits. Elle donne ainsi plus de valeur à la recherche qu'à la possession de la vérité. On se rappelle la parabole de Lessing : si Dieu devait nous offrir la vérité d'une main et la recherche incessante de la vérité de l'autre, c'est cette dernière qu'il faudrait choisir ²⁷. Mais la tradition chrétienne contient une idée qui mérite d'être retrouvée, car elle pourrait être plus acceptable pour la mentalité moderne : la vérité est ce en quoi nous sommes, un espace plutôt qu'une chose.

C'est là le concept qui est présent implicitement dans l'image magnifique qui clôt le second chapitre de l'Encyclique : se jeter dans

26. Ce point a été développé avec force par C. S. Lewis, *L'abolition de l'homme*, chap. 3.

27. Lessing, *Eine Duplik*, 1, fin ; *Werke*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, t. 8, p. 33.

THÈME _____ **Rémi Brague**

l'océan infini de la vérité (§ 23). C'est une citation, implicite aussi, des Pères grecs, qui parlent de l'océan infini (*apeiron pelagos*) de la divinité²⁸, expression qui pénétra dans l'Occident latin grâce aux commentaires de Denys (ceux d'Érigène ou de Hugues de Saint-Victor par exemple²⁹). Chose étonnante, elle est diamétralement opposée à l'appel à la modestie métaphysique qu'on trouve chez Locke : « il ne faut pas que notre pensée se perde dans le vaste océan de l'être »³⁰. De ce point de vue, Dieu est conçu comme un champ, non comme un objet. On ne peut L'atteindre, mais, si on me pardonne l'expression, on peut faire de la voile ou du surf en Lui. L'oraison du Vendredi saint citée par le pape (§ 24) reprend le thème augustinien du *cor inquietum*. Mais le même Augustin complète ce thème ailleurs : « Il est caché, de manière à ce que nous le cherchions pour le trouver ; mais Il est infini, de manière à ce que nous le cherchions même quand nous l'avons trouvé (*ut inveniendus quaeratur, occultus est ; ut inventus quaeratur immensus est*)³¹.

Traduit de l'anglais par Irène Fernandez.
Titre original : *Angst of reason*.

Rémi Brague, né en 1947, marié, quatre enfants. Professeur de Philosophie à l'Université Paris-I (Panthéon-Sorbonne). Dernières publications : *Europe, la voie romaine*, Critérian, Paris, 1993 ; (traduction) Maïmonide, *Traité de Logique*, DDB, Paris, 1996 ; (traduction) Shlomo Pinès, *La liberté de philosopher. De Maïmonide à Spinoza*, DDB, Paris, 1997. *La Sagesse du monde*, Fayard, 1999.

28. Saint Basile, *Contre Eunome*, I, 16 ; PG, 29, 548c ; Saint Grégoire de Naziance, *Oratio*, 38 ; PG, 36, 317 ; Denys, *La hiérarchie céleste*, IX, 3, SC 58 bis.

29. Jean Scot Érigène, *Expositiones super Hierarchiam caelestem*, PL, 122, 218a ; Hugues de Saint-Victor, *In Hierarchiam caelestem*, PL, 175, 1093d-1094a, etc.

30. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, I, 1, 7. Ce passage m'a été signalé par J. Hittinger.

31. *Commentaire sur Jean*, 63, 1 ; CChr.SL, t. 36, p. 485.

Communio, n° XXV, 6 – novembre-décembre 2000

Mgr Angelo SCOLA

Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique *Foi et Raison*

L'Encyclique Foi et Raison : début ou fin ?

LE mal qui a marqué ce « siècle si bref » a mené à parler de la « mort de Dieu » et du « silence de Dieu ». Bien que ces deux expressions ne signifient pas du tout la même chose (la « mort de Dieu » nietzschéenne a la saveur un peu forcée d'un slogan¹, tandis que le « silence de Dieu » ne saurait être définitif)², elles ont été indifféremment proposées pour décrire les expériences tragiques des dernières décennies de notre histoire³. Qu'est-ce donc qui peut rapprocher Nietzsche des penseurs juifs d'après Auschwitz ? Peut-être un problème qui tourmenta saint Augustin (lorsqu'il constatait qu'« après le Christ rien ne s'est amélioré et tout est allé de mal en pis ») et que *Foi et Raison* n'esquive pas : pourquoi les effets de la Rédemption demeurent-ils si peu visibles alors que le Seigneur ressuscité a vaincu le mal⁴ ? La théodicée leibnizienne est toujours

1. Cf. E. L. Fackenheim, *La presenza di Dio nella storia*, Brescia, 1977, p. 67, 72-73.

2. Selon George Steiner, « si intolérable qu'en soit le souvenir, Auschwitz n'est qu'éphémère face à l'Alliance ». Cf. la récente anthologie de M. Giuliani, *Auschwitz nel pensiero ebraico*, Brescia, 1998.

3. Cf. Jean-Paul II, *Foi et Raison*, § 91.

4. Dans un entretien informel en 1993, le cardinal Ratzinger a risqué une réponse à cette question : « À force d'y réfléchir, il m'est apparu que la notion de liberté, si elle était bien comprise, contenait une réponse. Le don de la liberté ne peut être reçu qu'en toute liberté. Voilà pourquoi la rédemption ne saurait être une sorte de fait empirique précédant notre liberté. »

THÈME _____ *Angelo Scola*

contestée. En tout état de cause, elle n'élimine pas le défi suprême. Comme Leibniz lui-même l'a demandé : « Pourquoi y a-t-il quelque chose plutôt que rien ? » La prudence ne conseille-t-elle pas alors de s'en tenir à l'agnosticisme ? Mais, même s'il évite l'athéisme dogmatique où le raffinement des outils conceptuels n'empêche pas de sombrer fatalement, l'agnosticisme n'implique-t-il pas des thèses un peu vite déclarées « objectives » sur la réalité, la raison, la foi et ce qui les unit – en un mot des *a priori* sur la vérité ?

D'après la plupart des spécialistes (dont les critiques de *Foi et Raison* ont été largement occultées par leur soulagement de voir la philosophie ainsi réhabilitée par Jean-Paul II)⁵, il est évident que la pensée aujourd'hui dominante tend à tenir pour acquise la fin du christianisme et comprend la post-modernité comme une évacuation de la victoire du Christ sur le mal et la mort⁶. *Foi et Raison* (§ 46) souligne bien que les motivations d'une telle attitude sont complexes et intimement liées à l'histoire des relations entre philosophie et théologie au cours des derniers siècles. Quoi qu'il en soit, tout cela étaye la conviction que le triomphe du Christ est sans effet dans l'histoire. De surcroît, l'exégèse et la théologie elles-mêmes tendent parfois à ignorer la réalité de la Résurrection corporelle du Nazaréen, qui est pourtant la preuve décisive de la réalité de son action dans l'histoire à travers le témoignage sacramentel de ses disciples⁷.

Pour répondre à cette objection fondamentale, il ne suffit pas de s'en remettre à une rationalité au rabais, comme outil le plus commode pour annoncer l'événement de Jésus-Christ⁸. En tout cas, *Foi et Raison* rejette cette solution avec une franche *parrhèsia*⁹. Le Christ n'est pas un Dieu bouche-trou, dans la mesure où il n'est pas (sauf en termes formellement négatifs, mais certainement pas posi-

5. Cf. R. Righetto, « I laici contro l'enciclica » *Avvenire*, 27 novembre 1998.

6. À propos de la post-modernité, le § 91 relève : « De nombreux auteurs, dans leur critique destructrice de toute certitude, ignorant les distinctions nécessaires, contestent également les certitudes de la foi. »

7. Voir les réponses de H. Schlier, C. M. Martini, G. Ghiberti et pour une bibliographie à jour, S. Davis, D. Kendall, G. O'Collins (éd.), *The Resurrection*, Oxford, 1997.

8. Présentation de cette attitude dans D. Antiseri, *Le sfide del secolarismo e l'avvenire della fede* (Vatican, 1996).

9. *Fides et Ratio*, § 48 : « Il est illusoire de penser que la foi, face à une raison faible, puisse avoir une force plus grande. »

— *Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique Foi et Raison*

tivement ni essentiellement) la réponse aux questions sans réponse de l'homme ni l'objet de son désir de plénitude ou de bonheur. Et l'homme n'est pas davantage, pour autant qu'il soit libre, à strictement parler « produit » par Dieu à partir de rien. Une telle approche n'est pas à l'abri des apories pour lesquelles a été symétriquement critiquée une rationalité qui se voulait « forte ». Non sans raison, on lui a reproché de confondre le nécessaire « *passage (...) du phénomène au fondement* » (§ 83) avec la thèse naturaliste selon laquelle la vérité (en commençant par l'adéquation de l'intellect et de la réalité) conduit à faire de cette dernière un objet qui peut être immédiatement atteint par la raison et donc quelque chose que celle-ci peut directement déduire à la manière d'un simple prédicat¹⁰.

Avec une conscience aiguë de la différence entre le « discours » du Magistère et celui du philosophe ou du théologien, *Foi et Raison* (§ 49) souligne que « l'Église ne propose pas sa propre philosophie ni ne canonise une quelconque philosophie particulière au détriment des autres ». L'Encyclique affirme même que donner saint Thomas « comme guide et modèle des études théologiques » n'a pas entraîné de « prendre position sur des questions proprement philosophiques ni d'imposer l'adhésion à des thèses particulières » (§ 78). Aussi, lorsqu'il parle de « la nécessité d'une philosophie de portée *authentiquement métaphysique* », Jean-Paul II ajoute-t-il qu'il n'entend pas « parler de la métaphysique comme d'une école précise ou d'un courant historique particulier » (§ 83). Il affirme seulement que « l'homme est capable de parvenir à une conception unifiée et organique du savoir » (§ 85), elle-même fondée sur sa « capacité à parvenir à la connaissance de la vérité » (§ 82).

L'irrésistible attrait qu'exerce la vérité est ainsi clairement reconnu, et avec lui « la conception de la personne comme sujet libre et intelligent, [capable] de connaître Dieu, la vérité et le bien » (§ 4)¹¹. Mais le privilège de trouver le chemin qui mène au but est

10. Ce problème a été traité par (entre autres) Hans Urs von Balthasar, *La mia opera ed epilogo*, Milan 1994; J. L. Marion, *L'idole et la distance*, Paris, 1979 et *Dieu sans l'être*, Paris, 1985; G. Colombo, *La ragione teologica*, Milan 1995; A. Bertuletti « Sapere e libertà », in G. Angelini, *L'evidenza e la fede*, Milan, 1988, p. 444-465.

11. En décrivant les tâches de la théologie fondamentale, *Foi et raison*, rappelle qu'à la lumière de la connaissance par la foi, apparaissent certaines vérités que

THÈME _____ *Angelo Scola*

reconnu comme appartenant en propre à la libre réflexion. En fait, le Magistère s'engage ici une fois de plus dans la précieuse entreprise critique consistant à dénoncer les attitudes philosophiques susceptibles de compromettre cette liberté en excluant arbitrairement la possibilité d'« accomplir le passage, aussi nécessaire qu'urgent, du phénomène au fondement » (§ 83). D'où des présentations synthétiques et éclairantes des systèmes en « isme » – éclectisme (§ 86), historicisme (§ 87), scientisme (§ 88), pragmatisme (§ 89) et nihilisme (§ 90), dont ne peuvent être séparés ni le rationalisme ni le fidéisme (§ 52, 55). Le souci n'est évidemment pas d'enchaîner la pensée à ces préjugés mais en quelque sorte de déminer le terrain en disqualifiant comme a-critique toute attaque contre la capacité (qui est le propre de l'homme) à connaître la vérité.

Il s'avère ici déjà que la partie critique de *Foi et Raison* s'inscrit dans l'orientation de la percée la plus significative de la pensée moderne et contemporaine : l'affirmation que la différence ontologique est indépassable. Sans considérer comme synonymes les catégories de « vérité », « fondement » et « ontologie », cette attitude, lorsqu'elle est bien comprise, garantit la différence théologique inhérente à la nature créée de l'homme et a été pleinement assimilée par les théologiens les mieux avisés du XX^e siècle. Contre Heidegger, qui voyait dans la différence ontologique tout l'objet de la pensée, maintenant ainsi cette dernière dans une perpétuelle oscillation entre l'Être et les « étants », il est possible, avec une méthode appropriée et en surmontant la tentation post-moderne d'une rationalité « faible », de parvenir à une pensée de la vérité¹².

Mais la partie constructive de l'Encyclique ouvre également une voie au philosophe et au théologien pour œuvrer positivement à l'élaboration rigoureuse du passage du phénomène au fondement : « La réflexion philosophique peut beaucoup contribuer à la clarification des rapports entre la vérité et la vie, entre l'événement et la

la raison saisit déjà dans sa démarche autonome de recherche. Il suffit de penser par exemple à la connaissance naturelle de Dieu, à la possibilité de distinguer la Révélation divine d'autres phénomènes ou à la reconnaissance de sa crédibilité, à l'aptitude du langage humain d'exprimer de manière significative et vraie même ce qui dépasse toute expérience humaine (§ 67).

12. Cf. H. U. von Balthasar, *La mia opera...*, op. cit., p. 146-147.

— *Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique Foi et Raison*

vérité doctrinale, et surtout la relation entre la vérité transcendante et le langage humainement intelligible » (§ 99). Dans l'Encyclique, on trouve encore des suggestions de valorisation positive de certains aspects de la philosophie contemporaine (tels que la linguistique, la redécouverte de la praxis, le discours scientifique), dans la mesure où ils n'écarteraient pas de la vérité (§ 48, 91). À d'autres endroits est soulignée l'importance de la dimension éthique (liée à l'exercice concret de la liberté humaine) dans la recherche du fondement (§ 98). Ceci vient confirmer le fait que la structure originelle de la vérité, dans sa dimension humaine et chrétienne, requiert une reconnaissance qui est elle-même impossible sans une décision.

Après avoir étudié les termes critiques et constructifs dans lesquels l'Encyclique propose une relation appropriée entre la foi et la raison, nous traiterons de la nécessité de l'histoire dans la Révélation chrétienne, de manière à conclure par quelques brèves considérations sur le rapport entre le Christ et l'homme en quête de la vérité.

Raison et foi : dépasser l'extrinsécisme

Tout au long de l'Encyclique, le Pape rappelle que l'une des caractéristiques de notre époque est une sorte de « réduction de la raison à des fonctions purement instrumentales » (§ 81). Cette tendance est représentative des « transformations culturelles » qui ont fini par « obscurcir la véritable dignité de la raison » (§ 47) et engendrer une « crise du sens » (§ 81)¹³.

Pour comprendre ce développement récent de la philosophie occidentale, il faut revenir au « drame de la séparation entre la foi et la raison » (§ 45-48) en un temps marqué par la ruine de la synthèse médiévale. De ce divorce, Jean-Paul II donne un résumé d'une éclairante concision :

13. « Au lieu d'être tournées vers la contemplation de la vérité et la recherche de la fin dernière et du sens de la vie, ces formes de rationalité tendent – ou au moins peuvent tendre – à être une "raison fonctionnelle" au service de fins utilitaristes, de possession ou de pouvoir » (§ 47). Autres références à cette logique technocratique : § 5, 15, 46, 81, 88-89.

THÈME _____ *Angelo Scola*

« À partir de la fin du Moyen Âge (...), la légitime distinction entre les deux savoirs se transforma progressivement en une séparation néfaste. À cause d'un esprit excessivement rationaliste, présent chez quelques penseurs, les positions se radicalisèrent, au point d'arriver en fait à une philosophie séparée et absolument autonome vis-à-vis du contenu de la foi. Parmi les conséquences de cette séparation, il y eut également une défiance toujours plus forte à l'égard de la raison elle-même. Certains commencèrent à professer une défiance générale, sceptique et agnostique, soit pour donner plus d'espace à la foi, soit pour jeter le discrédit sur toute référence possible de la foi à la raison.

En somme, ce que la pensée patristique et médiévale avait conçu et mis en œuvre comme formant une unité profonde, génératrice d'une connaissance capable d'arriver aux formes les plus hautes de la spéculation, fut détruit en fait par les systèmes épousant la cause d'une connaissance rationnelle qui était séparée de la foi et s'y substituait » (§ 45).

L'Encyclique esquisse ensuite, dans un rapide survol, le développement de ce processus dans l'histoire. Ce que nous en retiendrons ici est le cœur théorique du problème qui concerne toute la modernité et même la soi-disant post-modernité – un terme qui n'est lui-même pas si évident (*cf.* § 91). La foi et la raison y sont conçues comme deux réalités en relation extrinsèque, quand elles ne sont pas présentées comme concurrentes, voire en conflit direct¹⁴.

Le présupposé dogmatique et a-critique de cette attitude vient de l'idée que la raison est un absolu, parce qu'elle est en même temps « séparée » et « totalisatrice »¹⁵. Au nom de la clarté et du caractère distinct de l'« idée », la raison est d'abord « séparée » de l'opération d'articulation par laquelle la conscience se porte sur la réalité. Puis cette raison se voit attribuer une force totalisatrice, séparée et conçue comme la mesure par elle-même évidente du réel. La raison apparaît ainsi comme l'ultime horizon de toute connaissance.

On voit bien comment la foi en vient alors à être considérée comme étrangère au monde de la raison et par conséquent comme un objet qui échappe à toute véritable connaissance. Et modifier les

14. *Cf.* A. Scola, « La forma testimoniale del progetto culturale », in *Fede, libertà, intelligenza*, Casale Monferrato, 1998, p. 107-114.

15. *Cf.* G. Colombo et G. Angelini, *op cit.*, respectivement p. 91 s. et p. 444-465.

— *Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique Foi et Raison*

valeurs dans la relation entre raison et foi n'altère en rien ce positionnement. La foi sera présentée comme a-rationnelle, comme quelque chose d'autre que la raison, ou au-dessus de celle-ci et par suite au-delà. Ou bien elle sera décrite comme irrationnelle et donc incompatible avec la raison. Dans tous les cas, il faut conclure qu'on se trouve devant une réalité extrinsèque de par sa nature même.

Ce dogmatisme a-critique dans la conception de la raison a été largement accepté, même si ce fut souvent inconscient, dans la pratique ecclésiale et dans la pensée théologique. Or il emprisonne la foi dans un superfétatoire dont n'a que faire qui veut vivre selon la raison.

Ce qu'une telle approche implique pour la théologie saute aux yeux : la vision extrinséciste de la relation entre raison et foi enferme les théologiens dans une sorte de « réserve » depuis laquelle aucune relation fructueuse avec la philosophie n'est plus envisageable¹⁶. Et il est impossible de remédier à cette situation au moyen d'une apologétique rigoureusement logique, qui entreprendrait de justifier rationnellement la supra-rationalité de la foi. En effet, dans le dialogue avec l'interlocuteur, c'est la logique de celui-ci qu'adopte forcément l'apologète et cette logique détermine jusqu'aux présupposés méthodologiques qui définissent précisément la raison, la foi et leur relation. Si le discours théologique demeure structurellement étranger au discours rationnel en tant que tel, il faut bien exprimer le contenu religieux en termes strictement rationnels. Mais parler de rationalité théologique – comme le fait *Foi et Raison* (86) – devient impossible, de même qu'il sera difficile d'éviter que philosophie et théologie soient tenues pour radicalement hétérogènes (§ 45).

Foi et Raison met le doigt sur la retombée paradoxale de ce processus par lequel la raison moderne est absolutisée – : c'est la « défiance toujours plus forte à l'égard de la raison elle-même » (§ 45). J'ai décrit ailleurs cet aboutissement de la modernité dans l'histoire¹⁷ comme une « frustration des Lumières ». De fait, après avoir établi comme une évidence que la raison était séparée et absolue, la modernité lui a trop demandé et, déçue par les résultats

16. « Avec étonnement et à regret, je dois constater qu'un certain nombre de théologiens partagent ce désintérêt pour l'étude de la philosophie » (*Fides et Ratio*, § 61).

17. « Ragioni per credere », *Nuntium I* (1997), p. 42-45.

THÈME _____ **Angelo Scola**

de cette violence infligée à la vérité, elle a fini par se méfier de ce que la raison pouvait réellement accomplir (cf. § 84). Le terme de la trajectoire de la modernité est un affaiblissement de la raison, qui a conduit la pensée occidentale à s'épuiser en un scepticisme qui semble de plus en plus nihiliste (§ 90)¹⁸.

La vérité comme événement

Aucun concept humain ne peut immédiatement embrasser l'« être » des choses. Cela ne veut pas dire que l'opération de la conscience qui porte celle-ci sur la réalité n'atteint pas son objet, mais que le processus est complexe. Dans sa forme originelle, la connaissance n'est pas conceptuelle. C'est plutôt une intuition pré-prédicative, d'une nature symbolique, au sens kantien du terme. Lorsque le concept intervient (c'est l'intellection prédicative), il se trouve toujours précédé par une connaissance qui n'est pas elle-même réflexive mais rend la réflexion possible. Il est impossible de dépasser cette dialectique en recourant à un concept supérieur, capable d'égaliser son objet. *Le jugement* comprend son objet à travers un autre objet qui, dans cette mesure, fonctionne comme un signe. Seul est immédiat cet autre objet, qui anticipe l'objet originel¹⁹. On voit bien que le fondement est l'événement, lequel n'est manifesté qu'en se donnant et confère en même temps au « sujet » l'existence²⁰. À travers le signe (qui est réel et, en un certain sens, sacramentel)²¹, l'être se donne, mettant immédiatement en jeu le sujet, donnant consistance à sa liberté, laquelle ne peut être réduite à aucun type de justification rationnelle *a priori* ni d'auto-positionnement transcendantal de la subjectivité. La raison et la volonté-liberté sont ainsi à l'origine de la connaissance même, parce que l'être ne se manifeste

18. L'influence de cette trajectoire de la modernité se retrouve dans l'expérience et la théologie chrétienne avec la diffusion d'un certain fidéisme, diamétralement opposé au rationalisme des Lumières.

19. Cf. A. Bertuletti, *op. cit.*, n. 10, p. 448.

20. J.-L. Marion va jusqu'à dire que le sujet n'occupe jamais le centre de la scène, « puisque sa fonction consiste uniquement à recevoir ce qui est donné » (*Étant donné*, Paris, PUF, 1997, p. 442).

21. Il faut noter que l'Encyclique mentionne la logique sacramentelle § 13. Sur la notion de signe utilisée ici, voir S. Ubbiali, *Il segno sacro*, 1992, Milan.

— *Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique Foi et Raison* —

qu'en se donnant. Jugement et justice constituent par conséquent un « hendiadyn » de la vérité, et la foi est la forme radicale de la critique de la raison. La relation entre elles ne saurait être extrinsèque.

Lorsqu'elle naît par grâce, la foi chrétienne révèle le sens profond de la vérité en tant qu'événement. On y apprend que, pour adhérer au fondement qui fait véritablement signe (c'est-à-dire la Trinité), il faut choisir de suivre l'événement qui réalise dans l'histoire l'évidence (symbolique) du fondement même : Jésus-Christ. Nous pouvons ainsi percevoir la correspondance profonde (et sur laquelle la raison n'a aucun droit) entre la nature de la réalité et la Révélation puis, par suite, entre la raison même et la foi comme base d'une connaissance critique de la foi (c'est la théologie). Les affirmations de *l'Épître aux Colossiens* (2, 17) – que « la réalité, c'est le Christ » – et de *la Première aux Corinthiens* (15, 28) – que Dieu est « tout en tous » – n'enlèvent rien de la cohérence qui est propre au réel et en révèlent plutôt toute la positivité.

Contre les tentations du fidéisme, mais aussi du rationalisme (§ 55), Scylla et Charybde toujours présents dans l'histoire du christianisme, la vérité-événement pèse de tout son poids. Une ontologie du signe réel sauve le noyau dur du réalisme classique, tout en reconnaissant la dimension « dramatique » du devoir d'exercer une liberté finie pour décider du fondement qui l'établit comme telle, comme liberté vraiment libre. C'est l'exigence immédiatement posée par la connaissance, précisément parce que l'être se manifeste comme donné. Les apories liées aux nécessités de l'histoire et celles qui découlent de l'ambition de déduire la différence ontologique peuvent être surmontées sans sombrer dans le scepticisme ou le relativisme qui obstruent l'accès de l'homme au terrain ferme des choses en elles-mêmes.

Il n'est évidemment pas question de soutenir que *Foi et Raison* cautionne une telle conception de la vérité. Ce n'est pas le but de l'Encyclique, mais il ne semble pas qu'elle rejette cette approche. Quoi qu'il en soit, une entreprise de ce genre ne peut reposer que sur ses propres capacités de rigueur dans le raisonnement.

Après avoir présenté ce qui ne peut être qu'une hypothèse de travail, il convient d'étudier brièvement ce que dit l'Encyclique sur le Christ comme événement en relevant les caractéristiques qui lui sont reconnues.

La catégorie d'« événement » met d'abord en lumière l'importance de l'histoire, de l'espace et du temps. *Foi et Raison* (11 et 12)

THÈME Angelo Scola

le fait avec une vigueur impressionnante. Dans la pensée chrétienne, l'histoire est fondamentale pour deux raisons.

En premier lieu, si la vérité peut finalement être identifiée à un événement historique, alors cet événement a un caractère unique et définitif. C'est le cas de l'événement du Christ (§ 93). Dans le mystère de Jésus de Nazareth, la vérité a été offerte à l'homme une fois pour toutes. Il n'y a plus de révélation ultérieure à attendre. Toute quête de la vérité est objectivement destinée à être référée à l'événement historique du Christ. Ce n'est que dans le Mystère pascal qu'il est possible de connaître la vérité dans sa plénitude²².

En second lieu, la présence de cet événement dans l'histoire atteint chaque être humain à chaque époque. La notion d'événement suppose un fait qui a son origine dans le passé et qui se prolonge, se rendant présent ici et aujourd'hui²³. L'Encyclique suggère cette actualité permanente de l'événement du Christ lorsqu'elle parle de « rencontre » pour désigner l'offre que Jésus, qui est la Vérité, fait de lui-même à l'homme (§ 7, 32, 38, 41). On ne peut rencontrer la réalité que si, d'une certaine manière, elle est là, présente.

La réflexion théologique est appelée à approfondir cette double historicité de l'événement du Christ, survenu dans le passé et pourtant toujours actuel. L'Encyclique fait à cet égard deux suggestions : en utilisant, d'une part, l'expression significative de « logique de l'Incarnation » (§ 94), afin d'évoquer, d'autre part, « la perspective sacramentelle de la Révélation » (§ 13).

Une autre caractéristique de l'événement dégagée dans *Foi et Raison* est la portée rédemptrice de la présence de la vérité dans l'histoire. Si Jésus-Christ, la Vérité en personne, est contemporain de chaque être humain à chaque époque, le salut est accessible. La perpétuelle quête du sens, c'est-à-dire de réponses aux questions fondamentales qui définissent l'homme comme « chercheur de la

22. « L'annonce ou le kérygme appelle à la conversion, en proposant la vérité du Christ qui culmine en son Mystère pascal : en effet, il n'est possible de connaître la plénitude de la vérité qui sauve que dans le Christ (cf. Actes 4, 12 ; 1 Timothée 2, 4-6) » (§ 99). Cf. aussi *Fides et Ratio*, § 22.

23. En ce sens, J. Ratzinger a décrit la Révélation comme « un événement qui est arrivé dans le passé et continue de se produire dans la foi, l'événement d'une relation nouvelle entre Dieu et l'homme » (*Mission de la théologie*, Paris, 1994, p. 15).

— *Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique Foi et Raison*

vérité», est le constat qui ouvre *Foi et Raison* – « Plus l'homme connaît la réalité et le monde, plus il se connaît lui-même dans son unicité, tandis que devient toujours plus pressante pour lui la question du sens des choses et de son existence même » (§ 1). La réponse à la question du sens est l'unique garantie que la vie est vécue de manière humaine (cf. § 26) et donc, lorsque par grâce l'homme rencontre cette réponse, il trouve le salut. La vérité comme événement qui « établit » la liberté, reçoit en Jésus, par la grâce de la Révélation, son nom complet – le Christ est la communication miséricordieuse de la Trinité qui constitue l'unique Amour à l'origine de tout (cf. § 33).

Une difficulté pourrait survenir à ce point, surtout si l'on considère les vicissitudes de la théologie après Vatican II : la présentation de la vérité révélée comme « événement » ne risque-t-elle pas de compromettre la rigueur des formulations dogmatiques ? La critique de l'intellectualisme, du conceptualisme et du doctrinalisme, qui est implicite dans la thèse que la vérité est événement, n'aboutit-elle pas à affaiblir sérieusement l'expression dogmatique des vérités de foi ? La réponse de l'Encyclique est claire : « La vérité divine, qui nous est proposée dans les Écritures sainement comprises selon l'enseignement de l'Église »²⁴, jouit d'une intelligibilité propre, avec une cohérence logique telle qu'elle se propose comme un authentique savoir » (§ 66). Il est donc radicalement impossible de légitimer une position anti-intellectualiste qui nierait la nécessité des « développements conceptuels, formulés de manière critique et universellement communicables » (§ 66), dont les dogmes sont les meilleurs exemples²⁵. Aux affirmations sans équivoque par lesquelles *Foi et Raison* entend, entre autres, marquer sa continuité avec l'enseignement antérieur du Magistère (en particulier *Dei Filius* de Vatican I, mais aussi *Aeterni Patris* et *Humanum genus* de Léon XIII), il suffit d'ajouter une simple observation. C'est que le parcours théorique qui est proposé ne nie pas la valeur du discours prédicatif. Il requiert simplement le respect du fait qu'il est inévitablement fondé sur une intellection pré-prédicative (il s'agit toujours

24. Saint Thomas d'Aquin, *Somme de théologie*, IIa-IIae, q. 5, a. 3 ad 2 (référence donnée au § 66 de l'Encyclique).

25. Cf. le commentaire d'Henri de Lubac sur *Dei Verbum/La Révélation divine*, Paris, éd. du Cerf, 1968, éd. arguementée, 1983.

THÈME _____ **Angelo Scola**

d'intellection). En fait, dans cette perspective où la raison, la volonté, la foi et la liberté sont ensemble mises en jeu, le caractère cognitif de la foi ressort puissamment, de même que la dimension radicalement critique de la rationalité théologique.

L'action sacramentelle et l'acte de la liberté

« En Jésus-Christ, qui est la Vérité, la foi reconnaît l'ultime appel adressé à l'humanité, pour qu'elle puisse accomplir ce qu'elle éprouve comme désir et comme nostalgie » (§ 33). Ce passage de l'Encyclique évoque des thèmes récurrents tout au long du texte et illustre bien le drame de la condition humaine. Les questions irrépressibles qui sont la substance même du « cœur de l'homme » (§ 1) expriment le désir de plénitude que l'être humain, en tant que « capable de Dieu », porte en lui sans être en mesure de fournir des réponses définitives. C'est pourquoi le désir tourne à la nostalgie : non pas le regret de quelque chose qui aurait été perdu²⁶, mais le sentiment du manque de quelqu'un auquel on puisse « faire confiance » pour arriver à la source de « la connaissance vraie et cohérente » (§ 33) où se trouve « la réponse satisfaisante à toutes les questions non encore résolues » (§ 17).

Assumer le fardeau du drame de la condition humaine s'avère ainsi être le but de toute l'Encyclique. En tant qu'expression de la charité du Magistère pétrinien, elle ne peut qu'insister sur le fait que la vérité est salvatrice. En traitant un sujet à la fois précis et technique, en l'occurrence celui de la foi et de la raison, auquel est lié celui de la vérité, l'enseignement de Jean-Paul II aborde de plein front le problème-clé du débat sur la définition de l'humain qui est au centre des interrogations contemporaines²⁷.

Il suffira, pour finir, de relever certaines des caractéristiques de cette démarche.

Le premier trait de l'anthropologie de *Foi et Raison* est rigoureusement wojtylien et rappelle en particulier *Redemptor hominis*

26. Sur le thème du péché et du poids qu'il fait peser sur la recherche de la vérité, l'Encyclique offre des aperçus éclairants, § 22.

27. Cf. Jean-Paul II, « In occasione dell'apertura del nuovo Anno Accademico della Pontificia Università Lateranense », *Nuntium* 1, 1997, p. 15.

— *Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique Foi et Raison*

(§19). L'interpellation suivante peut en donner une idée : « Où l'homme pourrait-il chercher la réponse à des questions dramatiques comme celles de la souffrance, de la souffrance de l'innocent et de la mort, sinon dans la lumière qui vient du mystère de la Passion, de la mort et de la Résurrection du Christ ? » (§ 12). Cette affirmation est précédée d'une reprise de la thèse décisive de *Gaudium et spes*, § 22 : « Par cette Révélation est offerte à l'homme la vérité ultime sur sa vie et sur le destin de l'histoire. » Un commentaire suggestif accompagne ce rappel. « En dehors de cette perspective, le mystère de l'existence personnelle reste une énigme insoluble » (*Fides et Ratio*, § 12).

L'énigme et le drame sont deux notions distinctes et pourtant intimement liées. Le Saint-Père les utilise pour éclaircir le mystère de l'homme. Lorsque la personne arrive à la conscience d'elle-même, elle se rend compte qu'elle existe mais n'a pas en elle-même son propre fondement. Comment ne pas voir là l'énigme de la condition humaine ? Il est alors inévitable que cette énigme marque « la vie de tous les jours », où « chacun de nous porte en lui la hantise de quelques questions essentielles et en même temps garde dans son esprit au moins l'ébauche de leurs réponses » (§ 29). Ainsi ressort la dimension dramatique de l'existence humaine.

Existe-t-il une réponse définitive à cette énigme ? Et si oui, que devient le drame de la condition humaine ? Demeure-t-il, ou bien disparaît-il ? Quelles conséquences a chaque hypothèse ?

En traitant ces questions (toujours dans la mesure où elles sont liées au thème de la vérité et de la connaissance de la vérité par la foi et la raison), l'Encyclique dégage une deuxième exigence pour l'anthropologie : c'est, dans la ligne des passages célèbres de *Gaudium et spes* (§ 14 et 22)²⁸ que suivent également les documents

28. *Gaudium et spes*, § 14. « En vérité, l'homme ne se trompe pas, lorsqu'il se reconnaît supérieur aux éléments matériels et qu'il se considère comme irréductible, soit à une simple parcelle de la nature, soit à un élément anonyme de la cité humaine. Par son intériorité, il dépasse en effet l'univers des choses : c'est à ces profondeurs qu'il revient lorsqu'il fait retour en lui-même où l'attend ce Dieu qui scrute les cœurs et où il décide personnellement de son propre sort sous le regard de Dieu. » Voir aussi : *Gaudium et spes*, § 22, « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe Incarné. »

THÈME Angelo Scola

les plus importants de Jean-Paul II, une orientation résolument christocentrique.

Ce qui nous conduit au troisième aspect distinctif de l'anthropologie développée par *Fides et Ratio* : « C'est seulement dans cette perspective de vérité [que l'homme] parviendra au plein exercice de sa liberté et de sa vocation à l'amour et à la connaissance de Dieu, suprême accomplissement de lui-même » (§ 107). Pour commenter cette conclusion de l'Encyclique, qui reprend le thème de la relation entre vérité et liberté (cf. § 5, 75, 89, 98, 90), on peut rappeler la formule du Père Balthasar (*La dramatique divine, III*) : le Christ résout l'énigme de l'homme mais n'écrit pas à l'avance le drame de chaque existence humaine.

On voit bien pourquoi l'Encyclique introduit l'idée de la « perspective sacramentelle de la Révélation » et, en particulier, du signe eucharistique (§ 13), allant jusqu'à parler d'une « logique de l'Incarnation » (§ 94). Car ce n'est que là qu'il est possible de saisir comment le Christ résout l'énigme de la condition humaine, tandis que demeure le caractère inévitablement dramatique de la liberté, comme figure de tout ce qu'est l'homme et expression de son irrépressible attrait pour le fondement de la vérité.

C'est ainsi que l'anthropologie attendue aujourd'hui requiert, sans pouvoir l'imposer, l'événement christologique comme manifestation de la vérité. Cet événement renvoie à l'ecclésiologie actualisée dans le sacrement, comme cœur de la tradition catholique où s'insèrent objectivement les Écritures authentiquement interprétées par le Magistère et voie où la liberté peut effectivement s'épanouir. L'événement ecclésial (compris dans la logique de l'Incarnation comme la trame existentielle des circonstances et des relations dont l'Eucharistie est au sens propre la forme) et l'acte de la liberté humaine (toujours historiquement déterminée et par conséquent fondamentalement inaliénable en disposant d'elle-même pour l'obéissance de la foi)²⁹ témoignent ensemble de la haute dignité de l'homme. Nous pouvons reconnaître, à la lumière de l'Eucharistie,

29. Cf. *Fides et Ratio*, §13. « C'est pour cela que l'acte par lequel l'homme s'offre à Dieu a toujours été considéré par l'Église comme un moment de choix fondamental où toute la personne est impliquée. L'intelligence et la volonté s'exercent au maximum de leur nature spirituelle pour permettre au sujet d'accomplir un acte dans lequel la liberté personnelle est pleinement vécue.

— *Liberté humaine et vérité selon l'Encyclique Foi et Raison*

comment chaque fibre de l'être humain est exaltée dans son irrésistible quête de la vérité. Pour cette raison, *Foi et Raison* est un nouveau commencement, dans la confiance que l'homme est capable, avec sa raison et sa liberté, d'accéder au fondement de la vérité.

En même temps, l'Encyclique nous exhorte à avoir le courage d'être constructifs. Loin de partir en guerre contre la raison critique, elle en exalte les valeurs positives. Les interprètes des exigences les plus fécondes de la philosophie contemporaine trouveront là un terrain fertile pour le dialogue. Les théologiens de leur côté sauront-ils tirer parti de tant de richesses ?

Traduit de l'américain par Jean Duchesne.
Titre original : *Human Freedom and Truth According to the Encyclical Fides et Ratio.*

Angelo Scola a été un des cofondateurs de l'édition italienne de *Communio*. Il a été évêque de Grosseto et est désormais Recteur de L'Université pontificale du Latran à Rome.

Dans la foi, la liberté n'est donc pas seulement présente, elle est exigée. Et c'est la même foi qui permet à chacun d'exprimer au mieux sa liberté. Autrement dit, la liberté ne se réalise pas dans les choix qui sont contre Dieu. Comment, en effet, le refus de s'ouvrir vers ce qui permet la réalisation de soi-même pourrait-il être considéré comme un usage authentique de la liberté ? C'est lorsqu'elle croit que la personne pose l'acte le plus significatif de son existence ; car ici la liberté rejoint la certitude de la vérité et décide de vivre en elle. »

Collection COMMUNIO-FAYARD

encore disponibles

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

Collection COMMUNIO-PUF

19. Jean-Marie LUSTIGER : **POUR L'EUROPE,
UN NOUVEL ART DE VIVRE**
20. Jean DUCHESNE : **VINGT SIÈCLES. ET APRÈS ?**
À paraître
Jean-Marc ARMOGATHE : **DIVINE TRINITÉ**

Chez votre libraire

Communio, n° XXV, 6 – novembre-décembre 2000

Romanus CESSARIO

Ce que les anges voient au crépuscule

LE titre de ces pages sur la place et l'importance que l'Encyclique *Fides et Ratio* accorde à la métaphysique est emprunté à saint Augustin. Dans le *De Genesi ad litteram* (livre IV, chapitres 22-31), qui est un commentaire sur la Création du monde, le Docteur de la grâce suggère que les anges ont une sorte de vision nocturne, et parle d'une connaissance du matin et d'une autre du soir. La tradition théologique ultérieure a élargi cette distinction. C'est la raison pour laquelle Hugues de Saint-Victor déclare : « il y a bien des questions au sujet de la nature angélique pour lesquelles l'esprit humain, dans sa curiosité, ne peut rester en repos »¹. Aussi n'est-il pas surprenant que dans la *Somme de théologie*, Thomas d'Aquin cherche à son tour à rendre compte de l'intuition augustinienne sur la connaissance angélique. Comme il arrive souvent dans le traitement des questions de philosophie et de théologie médiévales, nous en apprenons davantage que ne ferait supposer leur titre. Le lieu principal où Thomas donne une explication de la double connaissance des anges commence :

« C'est saint Augustin qui a introduit cette distinction de la connaissance angélique en connaissance du matin et en connaissance du soir [puisque] pour lui les six jours pendant lesquels, d'après la Genèse, Dieu a fait toutes choses ne sont pas des jours ordinaires

1. *Des sacrements*, livre I, chap. 5, 19, PL 176, 254.

THÈME _____ **Romanus Cessario**

mesurés par le mouvement du soleil [...] Il appelle connaissance du matin celle de l'être primordial des choses, connaissance qui porte sur les choses selon qu'elles sont dans le Verbe ; tandis qu'il appelle connaissance du soir la connaissance de l'être créé comme existant dans sa nature propre. » (*Somme de théologie* Ia, qu. 58, art. 6)

Il faut considérer avec soin ce que saint Thomas dit de la connaissance vespérale des anges. Elle représente « leur connaissance de la réalité créée comme existante (*consistit*) dans sa nature propre. Le verbe latin *consistere* peut aussi être rendu par le terme « constituer » au moins dans son sens métaphysique fort de ce qui établit quelque chose comme une nature existante distincte.

Dans le même passage, Thomas rejette l'idée que le théologien puisse discourir sur la connaissance nocturne des anges. La profondeur des ténèbres, selon lui, caractérise davantage la sorte de connaissance nocturne qu'ont les mauvais anges qui fixent en quelque sorte la réalité créée. Nous pouvons en conclure que considérer la créature sans référence au Créateur à la fois signifie et entraîne un désordre moral. À l'inverse, « la connaissance du matin et la connaissance du soir se rapportent l'une et l'autre au "jour", c'est-à-dire aux anges illuminés ». En d'autres termes, saint Thomas estime que saint Augustin, dans ces textes, spéculait sur les deux sortes de connaissance qui appartiennent aux saints de Dieu. Ni l'un ni l'autre, n'estiment possible qu'un théologien chrétien puisse trouver un intérêt particulier aux êtres en tant que tels. Ce genre d'intérêt appartient au domaine de la nuit, lorsque tout est sombre et obscur.

Dès lors, où en sommes-nous ? Sur l'autorité de saint Augustin et de la tradition ultérieure, nous avons appris qu'il est légitime pour les chrétiens de distinguer deux sortes de connaissance angélique. Ce qui est dit des saints anges peut s'appliquer également aux croyants. Même si la raison humaine et l'intelligence angélique s'exercent de manière différente et spécifique, la première par la démarche discursive, et la seconde par l'intuition, la distinction entre ce que les anges voient dans le crépuscule et en plein jour éclaire la manière dont le chrétien doit considérer la vérité et la réalité. Plus précisément, cette distinction modèle et sous-tend ce que Jean-Paul II dit lorsqu'il plaide pour la métaphysique : « Je désire seulement déclarer que la réalité et la vérité transcendent le factuel et l'empirique, et je souhaite affirmer la capacité que possède l'homme de connaître cette dimension transcendante et métaphysique d'une manière véridique et certaine, même si elle est imparfaite

Ce que les anges voient au crépuscule

et analogique» (*Fides et Ratio*, § 83). Cette exhortation pontificale réclame une attitude d'esprit qu'il est important de comprendre pour que puisse être assumé le travail philosophique et théologique dans la lumière de l'Encyclique.

Jean-Paul II évoque la métaphysique en cinq endroits de sa lettre sur la relation entre la foi et la philosophie (§ 55, 83, 84, 95 et 98). Le Pape ne prend à son compte aucune métaphysique particulière mais affirme trois points qui, semble-t-il, ne sont pas négociables pour le chrétien. Nous avons déjà mentionné le premier, c'est-à-dire que la réalité et la vérité transcendent l'ordre du fait et de l'empirique, et que l'esprit humain peut atteindre une vraie connaissance de cette dimension transcendante et métaphysique de la réalité (§ 83). Le deuxième concerne le fait que certains penseurs contemporains se contentent d'une recherche philosophique qui ne veut pas aller jusqu'à savoir comment la réalité est comprise et exprimée, «s'abstenant de vérifier les possibilités qu'a la raison d'en découvrir l'essence» (§ 84). Le troisième réaffirme ce que le pape avait écrit dans *Veritatis Splendor*, c'est-à-dire que la philosophie morale chrétienne ne peut se passer d'une métaphysique du bien (§ 98). Ma thèse est que la tradition théologique sur la connaissance matutinale et vespérale des anges peut nous aider à interpréter ce que Jean-Paul II dit de l'objet de la métaphysique, particulièrement sur la découverte de l'essence, dans le texte que nous venons de citer.

Peu de penseurs aujourd'hui ergoteraient sur l'affirmation de saint Augustin que les anges voient, dans la lumière du matin, toutes choses telles qu'elles existent dans le Verbe divin de la création. La création est un concept essentiel dans la réflexion théologique contemporaine. Saint Paul lui-même se réfère à l'importance de ce genre de connaissance : «le Christ est l'image du Dieu invisible, le premier-né de toute créature ; car en lui tout a été créé, au ciel et sur terre, les visibles et les invisibles» (*Colossiens* 1,15-16). Ce passage de l'Écriture est l'un des points de repère des diverses théologies christocentriques de la Tradition chrétienne.

La Tradition tient qu'en raison de leur intelligence supérieure, les anges connaissent avec une grande clarté les mystères divins dans le Verbe. Néanmoins, les anges sont dépendants du bon vouloir divin qui révèle comme il l'entend des mystères de grâce à chacun d'entre eux. Saint Thomas rend cela explicite lorsqu'il déclare que la béatitude des anges consiste à voir «le Verbe et les choses dans le Verbe. Cette vision leur fait connaître les mystères de la grâce, non dans

THÈME _____ **Romanus Cessario**

leur totalité ni à tous également, mais selon qu'il a plu à Dieu de les leur révéler» (Ia, qu. 57, art. 5). Il faut à ce point préciser que les anges possèdent les mystères de grâce d'une manière différente des humains en ce monde. Les croyants n'accèdent aux vérités de foi que d'une manière obscure, tandis que les anges les possèdent par une vision, qu'elle soit naturelle ou béatifique. Les chrétiens doivent s'appuyer sur les articles de foi comme moyens de leur croyance tandis que les bons anges jouissent d'une vision directe de Celui dont la foi témoigne. La distinction augustinienne ne concerne que les anges bons, ceux qui ont fait le choix irréversible d'aimer Dieu, de le connaître, lui et aussi tout ce qui existe dans le Verbe divin de la création. On peut certainement penser que ce que les anges bons voient dans la lumière du matin, lorsque tout apparaît dans l'Image parfaite (*in Verbo Dei*), suffit à leur illumination. Car que reste-t-il qu'il vaille la peine de connaître? N'est-il donc pas superflu, dès lors, de parler d'une autre espèce de connaissance? Pourtant ni Augustin ni Thomas ne l'affirment. Et il nous importe de savoir pourquoi ces Docteurs de l'Église ont adopté cette position.

Saint Thomas nous donne une clef de compréhension lorsqu'il justifie la distinction augustinienne de la connaissance angélique matutinale et de leur connaissance vespérale. Un texte de la *Prima Pars* de la *Somme de théologie* (question 58, article 6) fonde si bien les réflexions sur la métaphysique dans *Fides et Ratio*, qu'il convient de le citer: «L'être des choses découle du Verbe comme d'un principe primordial, et cette émanation se termine à l'être que les choses ont dans leur nature propre». Telle est la vérité sur l'être auquel les anges ont accès par leur connaissance vespérale, c'est-à-dire leur connaissance naturelle, par laquelle l'ange connaît la réalité à la fois par sa propre essence et les idées innées.

Même si on peut noter, en passant, une influence platonicienne, au moins lointaine, sur le vocabulaire utilisé par saint Thomas, il n'est pas dans mon intention ici de pousser jusqu'au bout l'exégèse de ce texte. On a bien montré le rôle que Denys le Pseudo-Aréopagite a exercé sur la théologie des anges de l'Église. On en trouve un exemple lorsque Thomas d'Aquin parle d'un *esse rerum fluit*, qui peut être traduit par un flux d'être. Ce flux jaillit de la source créative de toutes choses en Dieu et se termine dans la diversité des natures créées qui existent dans le monde. La doctrine de Thomas sur la constitution des natures créées comme essences qui possèdent mais n'épuisent pas leur propre acte d'être, évite de suggérer une

Ce que les anges voient au crépuscule

sorte d'émanationisme hétérodoxe qui pourrait tendre au panthéisme. En même temps cette référence au flux d'être permet de saisir comment le thomisme classique a pu comprendre un élément décisif dans la relation de ce que les anthropologues chrétiens appellent grâce et nature. *Fides et Ratio* contribue à clarifier quelques éléments de cette discussion complexe lorsque, par exemple, le Pape mentionne, pour l'approuver, une « *philosophie totalement indépendante de la Révélation évangélique* » (§ 75).

Pour notre propos cependant, on peut simplement se concentrer sur la distinction que la Tradition chrétienne opère quand elle médite sur l'*esse rerum*, l'être des choses. D'une part, elle considère une connaissance des natures créées telles qu'elles existent dans le Verbe. Les anges en bénéficient par leur connaissance diurne. Donc, la Tradition reconnaît une connaissance des choses créées telles qu'elles existent (*consistere*) en elles-mêmes. Et les anges « poursuivent » cette sorte de connaissance dans le soir. Il est nécessaire de se souvenir que ce qui est vrai de la connaissance angélique l'est aussi des êtres humains, même si, on l'a dit, le mode d'intelligence des anges et celui des hommes diffère. Si on distingue entre ce qui est connu et le mode par lequel il est connu, c'est ce qui est connu qui est commun aux anges et au genre humain. Quand *Fides et Ratio* regrette que certains philosophes modernes « s'en tiennent à la manière dont on comprend et dont on dit la réalité, en s'abstenant de vérifier les possibilités qu'a la raison d'en découvrir l'essence » (§ 84), l'Encyclique, à mon sens, invite les penseurs chrétiens à peser l'être des choses, l'*esse rerum*.

Nous pouvons considérer cette invitation de deux points de vue. Le premier considère la réalité créée du point de vue de la révélation divine. Au stade de l'économie du salut qui est le nôtre, nous n'arrivons à une telle connaissance que par le biais du Verbe incarné. Parce qu'elle ne dispose pas naturellement des critères pour aboutir à la preuve, l'intelligence, sous l'impulsion de la volonté, donne son assentiment à ce qui va au-delà de ce dont elle est capable en elle-même et de ce qui est exigé d'elle, c'est-à-dire la véracité du Dieu qui se révèle. Ceci constitue l'objet formel de la foi théologale. Mais la foi vient de Dieu, non seulement comme un libre don de la grâce qui cause l'assentiment requis de la foi, mais aussi comme une source surabondante de connaissance sur ce qui concerne notre

THÈME _____ **Romanus Cessario**

salut. Certaines choses connaissables, telles que le développement du savoir médical, n'appartiennent évidemment pas au domaine de la foi divine ; mais il y a beaucoup d'autres choses qui peuvent être connues, dans le registre de la doctrine et particulièrement de la morale, dont l'intelligence peut aussi être acquise à travers la foi.

En fait, la conception de saint Thomas sur les origines de la théologie, la *sacra doctrina* ressemble curieusement à cette effusion d'être qui s'origine dans le *Logos* divin et se termine dans la diversité des natures créées. En partant de Dieu et des élus, aux anges, aux prophètes, aux Christ et ses apôtres, aux responsables, enseignants et prêcheurs dans l'Église, Thomas estime qu'il y a une communauté formelle en ceux qui sont enseignés et qu'il y a un ordre universel *causal du principe* jusqu'aux ministres qui sont comme des relais de l'enseignement.

Afin de donner au Verbe incarné la place unique qu'il occupe dans l'économie du salut, nous devons ajuster un peu le cadre de telle sorte que le Christ se tienne lui-même au centre du processus. C'est lui qui enseigne les anges. Bien plus, puisque ce processus suppose la médiation de la Révélation scripturaire, la *sacra doctrina* aboutit à ceux qui font profession de théologiens, qui doivent avant tout connaître les textes sacrés, être, donc, ce qu'on appelait au Moyen Âge des maîtres de la page sacrée (*magister sacrae paginae*).

On range traditionnellement parmi les tâches du théologien l'explicitation des « préambules de la foi ». Dans une de ses premières œuvres Edward Schillebeeckx a voulu montrer que « si l'homme ne peut entrer en contact avec Dieu en un point qui ne relève pas de la grâce (au sens théologique du terme), alors le Dieu qui se révèle lui-même ne peut s'adresser à lui de manière significative »². De là vient la déclaration solennelle de l'Église que l'existence de Dieu peut en principe être connue naturellement (Denzinger, *Enchiridion...*, 3004, 3026), et que l'âme humaine est immortelle (*ibidem*, 1440). Dans *Fides et Ratio* (§ 83), le pape Jean-Paul II donne de cette vue théologique une exposition plus large :

« La Parole de Dieu se rapporte continuellement à ce qui dépasse l'expérience, et même la pensée de l'homme ; mais ce "mystère" ne pourrait pas être révélé, ni la théologie en donner une certaine intelligence (*Dei Filius*, de Vatican I, chapitre 4), si la connaissance

2. *Revelation and Theology*, I, New York, 1967, 154-155 (trad. anglaise).

Ce que les anges voient au crépuscule

humaine était rigoureusement limitée au monde de l'expérience sensible. La métaphysique se présente donc comme une médiation privilégiée dans la recherche théologique. Une théologie dépourvue de perspective métaphysique ne pourrait aller au-delà de l'analyse de l'expérience religieuse, et elle ne permettrait pas à l'*intellectus fidei* d'exprimer de manière cohérente la valeur universelle et transcendante de la vérité révélée. »

En d'autres termes, sans une métaphysique fondée sur la réalité et la vérité (*Fides et Ratio*, § 83), le langage théologique ne parviendrait pas à éclairer, sauf peut-être par le biais d'une métaphore créatrice, le mystère du Dieu Trois et Un ou aucun mystère surnaturel, c'est-à-dire connaissable seulement par la Révélation divine, dont nous découvrons la vérité en adhérant à la Vérité infaillible qui est Dieu. Il n'est donc pas étonnant que le Pape se lamente sur ce qui a été appelé la « fin de la métaphysique » (§ 55).

Dans ses conférences qui ont été publiées sous le titre *L'esprit de la philosophie médiévale*, Étienne Gilson, dont le nom est cité par *Fides et Ratio* (§ 74) comme un exemple de ceux qui ont pensé une relation féconde entre la philosophie et la Parole de Dieu, a expliqué qu'il entendait par « philosophie chrétienne », toute philosophie qui, tout en gardant formellement distincts les deux ordres, considère néanmoins la Révélation chrétienne comme un auxiliaire indispensable de la raison³. Qu'on s'accorde entièrement ou non avec chaque point de cette définition, la notion de philosophie chrétienne a le mérite de manifester comment le chrétien croyant peut considérer l'*esse rerum* – l'être des choses – selon une perspective se distinguant formellement de celle que procure la foi. Si cette quête de sagesse se développe en une recherche intellectuelle cohérente, on qualifiera celui qui la mène de philosophe, et non de théologien. C'est la tâche spécifique de la philosophie de rechercher et d'identifier « l'être que les choses ont dans leur nature propre ». Dans le langage de *Fides et Ratio*, il appartient à la philosophie et à la métaphysique en particulier de voir si la raison peut découvrir l'essence de la réalité (§ 84). Selon la thématique générale de l'Encyclique, la réponse est positive.

3. *L'esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1948 (2^e éd.), voir les développements des p. 1-38.

THÈME _____ **Romanus Cessario**

Si nous appliquons la distinction faite par saint Augustin à propos de la connaissance angélique à l'effort philosophique, nous devons affirmer que la philosophie ne parvient que furtivement à percevoir l'origine de la création des choses, d'une manière que le Pape appelle imparfaite et analogique. D'un autre côté, il convient que le philosophe puisse considérer les effets créés comme ayant leur origine créatrice dans le Verbe. C'est ainsi que toute la tradition catholique a entendu ce que Paul enseigne dans la *Lettre aux Romains* (1, 20): «Ce qu'il y a d'invisible depuis la création du monde se laisse voir à l'intelligence à travers ses œuvres, son éternelle puissance et sa divinité...»

On n'est pas surpris de constater que les grandes figures de l'histoire de la philosophie ont tenu en grande estime cette recherche de la « nature propre des choses ». Aristote, dont le texte de la *Métaphysique* (au livre 1) est cité par l'Encyclique (§ 25) l'estime même plus importante que la recherche de l'amitié. En un autre endroit, constatant son désaccord avec la notion platonicienne des « formes », pour rendre compte de la nature des choses, Aristote écrit :

« Il vaut mieux, et même il faut, lorsque c'est la vérité qu'il s'agit de sauver, détruire jusqu'à ce qui nous tient le plus à cœur, surtout lorsqu'on est philosophe, c'est-à-dire ami du savoir; c'est entre deux amis qu'on a alors à choisir et, de ces deux amis, c'est un devoir de préférer la vérité. »

Aristote parle de cette vérité qui exprime « la nature propre des choses » parce que, comme il le dit lui-même dans la *Métaphysique*, elle est cette vérité qu'on apprend « de la Sagesse qui est connaissance de certains principes et causes »⁴. Le chrétien reconnaît que « les principes et causes » cherchés par Aristote ne sont pas différents de ce que les anges voient le soir. La « philosophie première » d'Aristote, il est vrai, nous invite à contempler l'existence de la Vérité suprême, mais même ceux qui atteignent ce but ne parviennent qu'à une connaissance oblique, par inférence, du principe de son sujet, qui est connaissance de la dépendance de l'être de sa source unique. En un autre endroit, saint Thomas écrit :

« Aristote, voyant qu'ici-bas il n'y avait pour l'homme d'autre connaissance que celle des sciences spéculatives soutint qu'il n'attei-

4. *Métaphysique*, livre I, chap. 1, 982a.

Ce que les anges voient au crépuscule

gnait pas la félicité parfaite, mais une félicité à sa mesure. On voit ici l'angoisse de ces grands esprits⁵. »

Ce n'est pas mon but de disserter sur les grandeurs et les limites de la philosophie. En me concentrant sur la distinction entre ce que nous connaissons par la vérité révélée et par la philosophie, je veux plutôt souligner que le chrétien doit s'instruire tout autant de la métaphysique que des sciences qui développent sa réflexion sur la révélation divine. Ainsi, le fait que le chrétien adhère à l'enseignement révélé, une *sacra doctrina*, ne le dispense pas de connaître l'être des choses, dans leur nature propre. Par ailleurs, le croyant, et tout spécialement le théologien d'après Vatican II, doit percevoir pourquoi il est nécessaire de rechercher les principes et les causes que possèdent les choses dans leurs natures propres, quand la théologie en traite « sous la plus haute lumière de la foi ». Sur ce point précis, Jean-Paul II parle en termes vigoureux : « On ne peut dire que la tradition catholique ait commis une erreur lorsqu'elle a compris certains textes de saint Jean et de saint Paul comme des affirmations sur l'être même du Christ. La théologie, quand elle s'efforce de comprendre et d'expliquer ces affirmations, a donc besoin de l'apport d'une philosophie qui ne nie pas la possibilité d'une connaissance qui soit objectivement vraie, tout en étant toujours perfectible » (§ 82).

La question du rôle d'une « philosophie de portée *authentiquement métaphysique* » (§ 83) dans la réflexion et l'argumentation de la théologie demeure un enjeu central, et peut-être éternel, pour la pensée catholique. L'histoire de la théologie avant Vatican II a déjà montré une tension entre ceux qui reconnaissaient l'importance de ce que les anges voient le soir, et ceux qui préféreraient se fonder exclusivement sur le Verbe de Dieu « né de la Vierge Marie, qui a souffert sous Ponce-Pilate, a été crucifié, est mort, a été enseveli... », tel qu'il a été révélé dans l'Église par la foi et les sacrements. Mais, maintenant, tout théologien catholique doit tenir pleinement compte de l'enseignement de *Fides et Ratio*. Jean-Paul II n'hésite pas à affirmer : « la foi, don de Dieu, tout en ne se fondant pas sur la raison, ne peut certainement pas se passer de cette dernière » (§ 67).

Certains intellectuels catholiques estiment encore que la foi peut se suffire à elle-même, et qu'une théologie sans métaphysique

5. *Somme contre les Gentils*, livre 3, chap. 48.

THÈME _____ **Romanus Cessario**

accomplit seule ce que Vatican II prescrit pour la réforme des disciplines théologiques. En d'autres termes, ils abordent la théologie comme si les principes et les causes du réel, qu'il appartient à la métaphysique de sonder, ne possédaient que peu d'intérêt pour rendre compte du christianisme. Ils ne tiennent pas compte, et peut-être méprisent, ce que les anges contemplant le soir. Mais en contraste avec cette attitude anti-métaphysique, il y a la longue tradition qui donne à la recherche philosophique un rôle essentiel pour bâtir une théologie chrétienne. Il ne suffit pas au théologien de contempler la réalité de l'unique perspective de l'économie du salut. La philosophie possède une place particulière dans la recherche théologique elle-même. Pourquoi ? « Parce que l'être des choses découle du Verbe comme d'un principe primordial ; et cette émanation se termine à l'être que les choses ont dans leur nature propre ».

Vatican II a adopté cette vision immémoriale de sagesse chrétienne. Par exemple, *Optatam totius* (§ 15) de Vatican II, exige des séminaristes de faire des études philosophiques afin de « stimuler l'amour de la vérité qu'il faut chercher, examiner, démontrer avec rigueur, tout en reconnaissant honnêtement les limites de la connaissance humaine ». Il s'agit de leur inculquer un sens critique capable de discerner les racines des erreurs et de distinguer le vrai du faux, de reconnaître que la philosophie, en tant qu'elle n'est pas une spéculation aride, peut fournir les réponses aux questions que se pose l'esprit humain et qui concernent directement les problèmes de vie, et enfin de lancer un pont sur le fossé culturel sans cesse grandissant entre un « héritage toujours valable » et la formation intellectuelle qui est donnée à la majorité des gens auxquels l'Évangile du Christ est prêché. Trente-cinq ans plus tard, *Fides et Ratio* confie ces tâches à la métaphysique et demande aux théologiens d'user des « deux ailes qui permettent à l'esprit humain de s'élever vers la contemplation de la vérité » (Introduction).

La Constitution pastorale de Vatican II sur l'Église dans le monde de ce temps (*Gaudium et Spes*) proposait des raisons plus particulières encore de tenir compte de la nature des choses telles qu'elles existent en elles-mêmes. *Gaudium et Spes* mettait l'accent sur le besoin urgent, reconnu déjà à cette époque, d'harmoniser la culture avec la pensée chrétienne dans une société sécularisée, et de former les prêtres d'une telle manière qu'ils puissent en rendre compte dans leurs apostolats (GS, § 62). C'est pourquoi, comme le Concile le prévoyait, les séminaristes devaient se préparer à affronter l'humain

Ce que les anges voient au crépuscule

nisme athée et le rejet grandissant de la religion au nom du progrès scientifique (GS, § 5-7). *Gaudium et Spes* présentait aussi quelques considérations qui rendaient importantes les études philosophiques dans la culture des années soixante : d'abord ces mouvements philosophiques qui se situaient, et se situent encore, dans les pays développés sous la mouvance du pragmatisme et du matérialisme, et qui continuent leur course, en dehors de la disparition rapide du marxisme (GS, § 62-72). En second lieu, il fallait s'affronter au relativisme ambiant, qui caractérise l'opinion intellectuelle et met en question tout absolu, quel qu'il soit. Enfin, les tâches missionnaires de l'Église exigeaient de connaître la sagesse philosophique des différents peuples afin de pouvoir annoncer l'Évangile, sans le réduire, aux diverses cultures (GS, § 44). *Fides et Ratio* affirme que tel est le cadre intellectuel qui prévaut dans le monde et propose un programme concret pour se situer en face d'elle (§ 86-91). Au cœur de ce programme, il y a la reconnaissance qu'il existe « deux ailes ».

Ces observations et ces avertissements des textes conciliaires promulgués il y a plus de trente-cinq ans, montrent bien que Vatican II n'a conseillé aux théologiens de négliger ni la philosophie, ni l'objet même de la philosophie. *Fides et Ratio* fait retentir le même appel. Mais pour mettre en œuvre cette Encyclique, il nous faut considérer soigneusement ce que les anges voient le soir. En utilisant ce terme de connaissance vespérale, nous avons voulu mettre l'accent sur l'importance de la métaphysique. Mais il faut souligner aussi que les autres branches du savoir philosophique, comme la logique, l'anthropologie, la psychologie, la philosophie de la nature, l'épistémologie, restent indispensables pour une vraie connaissance, comme le Pape le souligne (§ 91). La recherche métaphysique, comme le thomisme classique l'affirme, ne peut jamais être séparée des autres disciplines scientifiques. Les anges savent par intuition et sans peine ce que, nous autres humains, doués d'une raison discursive, devons acquérir laborieusement, pas à pas.

Traduit de l'anglais par Guy Bédouelle, op.
Titre original : *What the Angels see at Twilight*.

Romanus Cessario, dominicain américain, enseigne la théologie au Séminaire du diocèse de Boston. Il vient de publier en français : *Le thomisme et les thomistes*, Paris, éd. du Cerf, 1999.

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

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

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

BRÉSILIEN : Revista Internacional Católica Communio
Rua Benjamin-Constant, 23-6°, Caixa Postal 1362-CEP, BRA-20001-970 Rio de Janeiro.

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

ESPAGNOL : Communio Revista Católica Internacional
Responsable : Felipe Hernández, Ediciones Encuentro, S.A., Cedaceros, 3,2°, E-28014 Madrid.

ESPAGNOL POUR L'ARGENTINE : Communio Revista Católica Internacional
Responsable : Alberto Espezel, Libertador 17115, AR-1641 San Isidro.

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

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

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

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

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

SLOVÈNE : Mednarodna Katoliška Revija Communio
Dolničarjeva, 4, SLO-1000 Ljubljana.

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

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

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

Communio, n° XXV, 6 – novembre-décembre 2000

Mgr Peter HENRICI

L'innommé

Maurice Blondel dans l'Encyclique *Fides et Ratio*

COMPARÉE aux anciennes déclarations doctrinales sur la philosophie, l'Encyclique *Fides et Ratio* montre des modifications remarquables. Dans les documents antérieurs, il s'agissait ou bien de repousser des conceptions philosophiques fausses (c'est-à-dire incompatibles avec la foi), ou bien de recommander comme sûr (*tuta*) un certain genre de philosophie (à savoir la scolastique et plus précisément Thomas d'Aquin). Mais on ne trouve tout au plus dans *Fides et Ratio*, au grand dam des journalistes préoccupés de titres ronflants, que des plaintes à l'occasion de systèmes philosophiques insuffisants, et Thomas d'Aquin certes, reçoit des éloges appuyés, mais il n'est jamais déclaré comme un modèle obligé. Déjà la référence détaillée, par deux fois, à Anselme de Canterbury (§ 14, § 42), et la mention de nombreux philosophes Pères de l'Église, comme toute une série de philosophes chrétiens modernes qui ne sont pas intégralement thomistes, pourraient témoigner d'une certaine relativisation du monopole qu'assuraient le thomisme et la scolastique en général.

Le but que poursuit *Fides et Ratio* est différent. Tandis que les documents antérieurs relatifs à la philosophie s'adressaient d'abord et presque exclusivement à des cercles ecclésiastiques, *Fides et Ratio* porte d'emblée son regard au-delà de cet horizon restreint, et ce qu'elle a en vue, c'est le monde de la culture et de la philosophie en général. Certes, l'Encyclique du pape n'est pas adressée expressément, comme l'était *Humanae vitae*, à « tous les hommes de bonne

THÈME _____ **Mgr Peter Henrici**

volonté» – pour ce motif non négligeable, que tous les hommes de bonne volonté n’ont pas à s’occuper de philosophie. Cependant, elle analyse à plusieurs reprises la situation générale de la culture et de la philosophie d’aujourd’hui (et pas seulement celle des institutions d’Église) et à la fin, elle en appelle explicitement à tous les philosophes et enseignants de philosophie, et même à tous les scientifiques (§ 106) – qui comme tels bien sûr, ne sont pas au nombre des gens d’Église. L’adresse explicite « aux évêques de l’Église catholique », a donc pour sens principal de les charger de transmettre l’Encyclique aux cercles intéressés. C’est ce que je m’empresse de faire.

À ce large cercle des personnes intéressées à l’intérieur et à l’extérieur de l’Église, le pape veut d’abord apprendre la haute estime de l’Église pour le travail philosophique et son caractère inéluctable pour la compréhension théologique de la foi. De cet intérêt vital il résulte ensuite, et c’est plus un encouragement qu’un avertissement, l’exigence de promouvoir la philosophie dans toute sa portée, comme question portant sur le sens de la vie humaine, et dans toute sa profondeur, comme philosophie de l’être avec une finalité métaphysique. C’est sinon une déclaration d’amour du pape philosophe à la philosophie, à tout le moins en première ligne un document qui donne du courage et de la vigueur – comme on aimerait en recevoir de bien d’autres textes doctrinaux. Des phrases comme :

« C’est la foi qui incite la raison à sortir de son isolement et à prendre volontiers des risques pour tout ce qui est beau, bon et vrai. La foi se fait ainsi l’avocat convaincu et convaincant de la raison » (§ 56).

et comme la conclusion du chapitre 4 :

« À la “*parrhèsia*” de la foi doit correspondre l’audace de la raison » (§ 48).

De telles phrases ne donnent pas seulement du courage ; elles attestent aussi d’une nouvelle et haute considération de l’Église pour la raison humaine et pour les valeurs humaines.

I

Dans cette perspective nouvelle, le pape expose aussi une compréhension en partie renouvelée de la philosophie. Non point si nouvelle, qu’elle n’aurait aucune racine dans la tradition (au contraire), mais tout de même marquée par une nouvelle accentuation au

L'innommé

regard de ce qui passait et passe encore communément pour la scolastique catholique. Trois principes caractérisent cette nouvelle accentuation avec une insistance croissante. On peut les voir surtout dans l'introduction « *Connais-toi toi-même* » et dans le chapitre III, à teneur systématique, « *Intelligo ut credam* ».

Pour commencer, le pape donne à la philosophie un fondement anthropologique, dans l'effort de tout homme vers la vérité.

« “Tous les hommes aspirent à la connaissance”, et l'objet de cette aspiration est la vérité. La vie quotidienne elle-même montre que chacun éprouve de l'intérêt pour découvrir, au-delà du simple oui-dire, comment sont vraiment les choses. L'homme est l'unique être dans toute la création visible qui, non seulement est capable de savoir, mais qui sait aussi connaître et, pour cela, il s'intéresse à la vérité réelle de ce qui lui apparaît. (...) C'est là l'objet de nombreuses recherches, en particulier dans le domaine des sciences, qui ont conduit au cours des derniers siècles à des résultats très significatifs, favorisant un authentique progrès de l'humanité tout entière » (§ 25).

L'étendue et la profondeur de cet effort va bien au-delà du constat d'Aristote cité au début. D'une part, il ne se rapporte pas seulement aux trouvailles du savoir théorique, mais aussi et surtout au jugement éthique, où l'homme veut et doit se régler d'après les vraies valeurs, comme le pape l'affirme dans le prolongement de *Veritatis splendor*. D'autre part, et ceci est le plus important, l'homme s'efforce finalement vers une vérité dernière et absolue, qui puisse donner à ses questions une réponse définitive :

« Personne ne peut échapper à ces questions, ni le philosophe ni l'homme ordinaire. De la réponse qui leur est donnée dépend une étape décisive de la recherche : est-il possible ou non d'atteindre une vérité universelle et absolue ? En soi, toute vérité, même partielle, si elle est réellement une vérité, se présente comme universelle. Ce qui est vrai doit être vrai pour tous et pour toujours. En plus de cette universalité, cependant, l'homme cherche un absolu qui soit capable de donner réponse et sens à toute sa recherche : quelque chose d'ultime, qui se place comme fondement de toute chose. En d'autres termes, il cherche une explication définitive, une valeur suprême, au-delà de laquelle il n'y a pas, et il ne peut y avoir, de questions ou de renvois ultérieurs » (§ 27).

Finalement, cet effort qui cherche ou cette recherche qui s'efforce, n'est pas seulement l'affaire des individus, mais un facteur culturel

THÈME _____ **Mgr Peter Henrici**

propre, qui a suscité hors de la philosophie d'autres doctrines de sagesse.

« Un simple regard sur l'histoire ancienne montre d'ailleurs clairement qu'en diverses parties de la terre, marquées par des cultures différentes, naissent en même temps les questions de fond qui caractérisent le parcours de l'existence humaine : *Qui suis-je ? D'où viens-je et où vais-je ? Pourquoi la présence du mal ? Qu'y aura-t-il après cette vie ?* Ces interrogations sont présentes dans les écrits sacrés d'Israël, mais elles apparaissent également dans les Védas ainsi que dans l'Avesta ; nous les trouvons dans les écrits de Confucius et de Lao Tseu, comme aussi dans la prédication des Tirtankharas et de Bouddha ; ce sont encore elles que l'on peut reconnaître dans les poèmes d'Homère et dans les tragédies d'Euripide et de Sophocle, de même que dans les traités philosophiques de Platon et d'Aristote. Ces questions ont une source commune : la quête du sens qui depuis toujours est pressante dans le cœur de l'homme, car de la réponse à ces questions dépend l'orientation à donner à l'existence » (§ 1).

Par là se trouve déjà formulé le deuxième : pour le pape, la question philosophique fondamentale porte sur le sens de la vie. La vérité qu'il a en vue, avec tous les hommes, est celle qui donne sens à l'existence humaine, et par le mot de philosophie, il comprend d'abord et avant tout une sorte de « philosophie de l'existence ».

« La vérité se présente initialement à l'homme sous forme interrogative : *la vie a-t-elle un sens ? quel est son but ?* À première vue, l'existence personnelle pourrait se présenter comme radicalement privée de sens. Il n'est pas nécessaire d'avoir recours aux philosophes de l'absurde ni aux questions provocatrices qui se trouvent dans le livre de Job pour douter du sens de la vie. L'expérience quotidienne de la souffrance, la sienne propre et celle d'autrui, la vue de tant de faits qui à la lumière de la raison apparaissent inexplicables, suffisent à rendre inéluctable une question aussi dramatique que celle du sens. Il faut ajouter à cela que la première vérité absolument certaine de notre existence, outre le fait que nous existons, est l'inéluctabilité de notre mort. Face à cette donnée troublante s'impose la recherche d'une réponse complète » (§ 26).

Cette « unique réponse exhaustive » aux questions existentielles de l'homme, le pape, avec le Concile Vatican II, la trouve seulement en Jésus-Christ :

« En réalité, c'est seulement dans le mystère du Verbe incarné que le mystère de l'homme trouve la lumière. »

L'innommé

Cette phrase de la constitution du concile *Gaudium et Spes* (n° 22), le pape la cite pareillement deux fois, au début (§ 12) et à la fin de l'Encyclique (§ 104). Elle circonscrit le centre de tout l'enseignement de Jean-Paul II, qui d'un côté gravite autour de la vérité, mais d'autre part insiste sur le fait que la vérité plénière ne se trouve qu'en Jésus-Christ (§ 34), que c'est le Christ lui-même qui est la vérité (§ 33). Ainsi nous lisons entre autres conséquences que tire l'Encyclique pour la théologie :

« La Vérité, qui est le Christ, s'impose comme une autorité universelle qui gouverne, stimule et fait grandir (*cf. Éphésiens* 4, 15) aussi bien la théologie que la philosophie » (§ 92).

Ce sont tout d'abord des énoncés théologiques, rendus possibles par la Révélation. Pour les rendre accessibles aux philosophes, puisque c'est à eux que l'on parle au premier chef, il faut leur trouver des médiations philosophiques – alors même que cette médiation ne peut offrir aucune preuve, mais seulement éclairer la vérité de la Révélation. Si je vois bien les choses, la médiation interne à la philosophie vers sa propre finalité christologique s'accomplit en trois étapes. Il est montré d'abord que l'homme cherche comme réponse à la question du sens une vérité dernière, absolue. Ensuite le pape montre (§ 31) que l'homme trouve la vérité avant tout dans le dialogue avec les autres hommes, dans le mouvement réciproque de se confier (« foi ») :

« On peut voir ainsi que les termes de la question se complètent progressivement. L'homme, par nature, recherche la vérité. Cette recherche n'est pas destinée seulement à la conquête de vérités partielles, observables ou scientifiques ; l'homme ne cherche pas seulement le vrai bien pour chacune de ses décisions. Sa recherche tend vers une vérité ultérieure qui soit susceptible d'expliquer le sens de la vie ; c'est donc une recherche qui ne peut aboutir que dans l'absolu. Grâce aux capacités inhérentes à la pensée, l'homme est en mesure de rencontrer et de reconnaître une telle vérité. En tant que vitale et essentielle pour son existence, cette vérité est atteinte non seulement par une voie rationnelle, mais aussi par l'abandon confiant à d'autres personnes, qui peuvent garantir la certitude de l'authenticité de la vérité même. La capacité et le choix de se confier soi-même et sa vie à une autre personne constituent assurément un des actes anthropologiquement les plus significatifs et les plus expressifs » (§ 33).

THÈME _____ **Mgr Peter Henrici**

La dernière étape en découle : la recherche de la vérité absolue dans une *personne* – et cette personne est, comme le montre la Révélation, Jésus-Christ : « Ainsi, en Jésus-Christ, qui est la Vérité, la foi reconnaît l’ultime appel adressé à l’humanité, pour qu’elle puisse accomplir ce qu’elle éprouve comme désir et comme nostalgie » (*ibidem*).

Cette finalité christologique, ou plus exactement, cet accomplissement gracieux de la recherche philosophique du sens, semble assurément contredire l’autonomie que l’essence de la raison humaine requiert pour la pensée philosophique (comme aussi pour les sciences). Pourtant le pape n’y voit manifestement aucune contradiction ; sinon, il ne pourrait pas insister comme il le fait à maintes reprises, sur l’autonomie de la philosophie (§ 15, 16, 45, 48, 49, 67, 75, 77, 79, 85, 106). On pourrait ainsi désigner l’exigence d’autonomie de la pensée philosophique tout simplement comme un quatrième trait caractéristique de la manière dont *Fides et Ratio* comprend la philosophie. Certes, elle ne s’oppose pas aux déclarations de Vatican I, mais elle les lit pour ainsi dire à rebours. Si là, on exhortait à reconnaître le « *duplex cognitionis ordo* » (DS 3015), pour protéger la foi des empiétements abusifs de la raison, ici c’est l’autonomie de la philosophie à l’égard de la foi qui doit être dégagée avant tout (§ 67), ainsi que l’harmonie de la vérité de la foi avec la vérité philosophique (§ 34-35).

II

Tout cela porte à l’évidence les traits du style de Jean-Paul II et du philosophe Karol Wojtyła. Mais au regard du thème que se propose l’Encyclique – le rapport de la foi et de la raison, de la philosophie et de la théologie dans le contexte moderne et post-moderne – involontairement nous revient le nom d’un philosophe, qui fit porter l’essentiel de ses efforts philosophiques sur ce rapport même : Maurice Blondel. Nous commémorions récemment le cinquantième anniversaire de sa mort. Son livre de prémices et chef d’œuvre, *L’Action* de 1893, conduit exactement comme le veut l’Encyclique, de la question du sens de la vie vers le don de Dieu qui comble la recherche philosophique en Jésus-Christ. Dès la formulation de la question philosophique initiale dans *Fides et Ratio* : « *la vie a-t-elle*

L'innommé

*un sens ? quel est son but ? » (§ 26), on ne peut pas ne pas entendre l'écho de Maurice Blondel : « Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée ? » (*L'Action*, p. VII). À cela s'ajoute le fait que Blondel aussi, en dépit de la finalité christologique de son propos, s'est engagé avec force pour défendre l'autonomie de la pensée philosophique, et qu'il fait reposer la philosophie de métier sur un « philosophe » naturel en tout homme.*

1. Ces quatre convergences structurelles entre l'œuvre de Blondel et *Fides et Ratio* ne résultent pourtant pas tout simplement du même questionnement. Celui-ci, à y regarder de près, est franchement différent chez les deux auteurs ; c'est pourtant cette divergence originale qui rend la convergence d'autant plus significative. La question du pape est au fond tout à fait traditionnelle et même, disons-le carrément, c'est une « question de manuel ». La nouvelle Encyclique aborde comme on l'avait fait par le passé la question de savoir comment coexistent la connaissance de la foi et celle de la raison, question qui traverse toute l'histoire de la théologie mais n'arrive comme un thème de premier plan que dans le champ de Vatican I : c'est pour elle avant tout une question théorique, et eu égard à son importance pour la théologie. Cette direction fondamentale n'est pas foncièrement mise en question par l'insistance sur les développements historiques, par le regard sur la situation culturelle d'aujourd'hui et encore moins par les nombreuses considérations anthropologiques. Il demeure que l'Encyclique, en dépit (ou peut-être à cause) de son point de vue de foi, considère le rapport entre foi et raison pour ainsi dire de l'extérieur, et je dirais même, en l'objectivant.

Le point de départ et l'attitude fondamentale de Blondel est tout autre : « Je ne reçois, je ne bâtis pas d'abord une philosophie, sauf à voir ensuite comment je m'y installerai ou comment j'y imposerai la solution chrétienne. Mais, vivant en chrétien, je cherche comment je dois penser en philosophe »¹. Et de nouveau : « Il me semblait vivre cela. Quant à le penser savamment, quant à le faire comprendre et admettre aux autres, c'est une autre affaire, *it is a long way*, comme dit la chanson de guerre. »² Ce sont là, il est vrai, par rapport

1. M. Blondel cité par P. Archambault, *Vers un réalisme intégral. L'œuvre philosophique de Maurice Blondel*, Paris, 1928, p. 40.

2. M. Blondel cité par F. Lefèvre, *L'Itinéraire philosophique de Maurice Blondel*, Paris, 1928.

THÈME _____ **Mgr Peter Henrici**

à l'ouvrage de prémices, des témoignages tardifs. Mais parce qu'ici n'entrent plus en jeu des soucis de politique philosophique, ils peuvent restituer correctement la façon de voir du jeune Blondel. Elle diffère en trois points de celle adoptée par le pape philosophe. La question qui se pose à Blondel n'est pas théorique, dogmatique; elle se pose au cœur même de sa vie. Le point de départ de la question chez Blondel, comme dans l'Encyclique, se trouve dans la foi chrétienne; pourtant il ne s'agit pas chez lui du contenu connu de la foi ou de conclusions théologiques, il s'agit très simplement de sa propre foi vécue et (avant tout) pratiquée – nous dirions aujourd'hui d'une manière pas tout à fait exacte : de la foi vécue. Finalement et en troisième lieu, la philosophie que Blondel veut mettre en accord avec sa foi n'est pas l'une des philosophies existantes, ou une de leurs possibles (et peut-être souhaitables) modifications, c'est son propre philosophe qui doit se déployer en accord avec ce qu'il a expérimenté dans la vie de la foi et qui doit manifester (telle est l'arrière-pensée apologétique de Blondel) la rationalité de sa pratique croyante.

Le philosophe propre à Blondel n'est pas néanmoins un engendrement premier et son arrière-pensée apologétique le confronte à des partenaires de discussion tout à fait concrets. C'est ainsi que pour Blondel, en quatrième lieu, la philosophie moderne et post-moderne³ n'est pas seulement une déformation historiquement donnée, peut-être fatale, de la philosophie, comme la voit *Fides et Ratio* :

« À cause d'un esprit excessivement rationaliste, présent chez quelques penseurs, les positions se radicalisèrent, au point d'arriver en fait à une philosophie séparée (expression empruntée à Blondel) et absolument autonome vis-à-vis du contenu de la foi » (§ 45).

La philosophie qui lui est contemporaine forme bien plutôt le contexte évident, et même la matrice de la propre pensée de Blondel – si évident, qu'il n'a absolument jamais envisagé aucun retour aux formes antérieures de la philosophie (ce que serait par exemple la néoscholastique); il ne pouvait plus qu'aller de l'avant.

3. Bien que rédigée il y a plus de cent ans, *L'Action* connaît parfaitement les structures de la pensée post-moderne : les deux premières parties de l'œuvre entrent en discussion avec les essais de pensée esthétisante et le nihilisme pessimiste.

2. Parce que Blondel partait dans sa pensée de sa propre foi vécue et voulait manifester la rationalité philosophique de cette pratique de la foi, pour cette raison, sa philosophie est nécessairement existentielle, pour ne pas dire existentialiste, et elle doit de manière centrale affronter la question du sens de la vie. Pour Blondel lui-même assurément, ce fut loin d'être clair dès le départ. Quand il disait rétrospectivement, « *it is a long way* », les cinq rédactions successives de *L'Action*, dans lesquelles il avait dû lentement et péniblement trouver son chemin, n'étaient sûrement pas absentes de son esprit. Ces esquisses heureusement nous ont été conservées, et nous pouvons suivre sur elles la conversion philosophique progressive de Blondel, depuis une pensée portant l'empreinte de l'objet, d'abord orientée vers les vérités de la foi, puis vers les diverses philosophies proposées à l'époque avant d'en venir à formuler sa propre question existentielle. La phrase de *L'Action* que nous avons citée au début : « Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée ? » (*L'Action*, p. VII) n'apparaît de fait que dans l'un des tout derniers manuscrits.

Mais à partir de là, les analyses et les argumentations de l'œuvre, en apparence les plus impersonnelles, se retrouvent toujours au service d'une réponse à cette question – une réponse qui, comme Blondel nous en avertit dès le début, peut finalement être donnée par chaque individu dans sa vie vécue : « Le problème est inévitable ; l'homme le résout inévitablement ; et cette solution, juste ou fautive, mais volontaire en même temps que nécessaire, chacun la porte dans ses actions (...). Dans la pratique, nul n'esquive le problème de la pratique ; et non seulement chacun le pose, mais chacun, à sa façon, le tranche inévitablement » (*L'Action*, p. VIII, X). En conséquence, l'œuvre de Blondel ne se termine donc pas par un *Quod erat demonstrandum* philosophique, ni par l'expression d'une opinion philosophique plus ou moins plausible, mais dans la vie vécue, c'est-à-dire dans une confession personnelle : « Mais, s'il est permis d'ajouter un mot, un seul, qui dépasse le domaine de la science humaine et la compétence de la philosophie, l'unique mot capable, en face du christianisme, d'exprimer cette part, la meilleure, de la certitude qui ne peut être communiquée parce qu'elle ne surgit que de l'intimité de l'action toute personnelle, un mot qui soit lui-même une action, il faut le dire : "C'est" » (*L'Action*, p. 492).

THÈME _____ **Mgr Peter Henrici**

3. À la lumière de ces précisions, nous pouvons maintenant définir de plus près le rapport qui existe entre *Fides et Ratio* et la philosophie de Maurice Blondel.

a. Parce qu'elle part de la même question et vise foncièrement la même réponse, *L'Action* de Blondel peut servir d'illustration concrète à la pensée de *Fides et Ratio*. Elle offre une philosophie existentielle du sens de la vie sans être existentialiste et sans s'appuyer sur une anthropologie théorique préalable. Cette philosophie du sens de la vie n'est pas seulement ouverte pour la réponse de la foi chrétienne, mais clairement (encore que ce ne soit pas dit au départ) tournée vers elle. À cet égard, *Fides et Ratio* pourrait être lue comme une approbation officielle du plan que Blondel a projeté pour la philosophie, et inversement, il faut lire la biographie philosophique du jeune Blondel, lorsqu'elle le guide pas à pas et selon une nécessité interne jusqu'à cette première esquisse, comme le fondement et la justification philosophique de la manière dont *Fides et Ratio* conçoit ce que doit être la tâche (existentielle) de la philosophie.

b. Chacun sera frappé, en lisant *Fides et Ratio*, par l'absence de pont philosophique entre la question de départ et la réponse qui lui est donnée, réponse d'abord métaphysique et ensuite christologique (que la foi est donc seule à pouvoir justifier). Cette absence a de bonnes raisons ; car il ne saurait incomber à un écrit doctrinal du pape la tâche d'exposer une argumentation philosophique nécessairement longue et complexe. Mais dans le cadre ouvert que l'Encyclique délimite, *L'Action* de Blondel, avec ses argumentations pas toujours simples, montre à quoi pourrait ressembler le pont philosophique manquant dans l'Encyclique. Le pont de Blondel n'est sans doute pas le seul possible ; nulle philosophie ne peut prétendre à un tel exclusivisme. Mais il s'est montré solide, tout au long de cent années, face à toutes sortes d'objections et aujourd'hui sa valeur philosophique peut être reconnue. On pourrait donc tout à fait lire *L'Action* de Blondel comme le commentaire philosophique venant « compléter » *Fides et Ratio*.

c. Ce sont particulièrement les conclusions et les requêtes philosophiques finales de l'Encyclique, qui me semblent avoir besoin de cet éclaircissement et de cette refondation argumentée. À plusieurs reprises, le pape renvoie pour la réponse définitive à la question du sens, à un absolu et à Jésus-Christ, et c'est pourquoi il souligne le caractère inéluctable de la métaphysique et d'une philosophie de l'être pour la vision chrétienne du monde. Mais ces conclusions

définitives se trouvent exposées principalement sous forme de thèses et de postulats – comme peut le faire à bon droit un document doctrinal, qui parle depuis la perspective de la foi. Pour ce que l'Encyclique veut opérer dans l'espace de la philosophie, il semble toutefois indispensable de fournir une médiation philosophique de ces vues. On pourrait trouver une semblable médiation chez Blondel, certes d'un genre bien inhabituel et pas vraiment simple, mais propre à conduire de manière conséquente le prolongement de la question de départ.

La recherche systématique de Blondel vers une réponse satisfaisante à la question du sens de la vie le conduit à examiner dès l'avant-dernier chapitre de la troisième partie les prétentions de la métaphysique traditionnelle, et toute la quatrième partie de *L'Action* tourne autour de l'« Unique Nécessaire » qui est Dieu, et de la question décisive pour la pratique de la vie devant laquelle nous place la connaissance de Dieu. C'est alors dans le célèbre chapitre final de la cinquième partie, « Le lien de la connaissance et de l'action dans l'être » (*L'Action*, p. 464), que Blondel dépasse la simple « phénoménologie » qu'il pratiquait jusqu'alors, vers une « métaphysique à la seconde puissance » (*L'Action*, p. 464), et celle-ci – comme les dernières pages le suggèrent plus qu'elles ne le disent expressément – ne peut être pensée philosophiquement jusqu'au bout sans recourir à celui dont le rôle est de fonder l'être, le Logos incarné (*L'Action*, p. 460-461, 465). Ce « Panchristisme » de Blondel, qui souligne avant tout la fonction cosmologique et fondatrice de l'être de Jésus-Christ, n'est sûrement pas ce que *Fides et Ratio* a en vue, lorsqu'elle recommande Jésus-Christ, au plan anthropologique, comme ultime réponse aux questions existentielles de l'homme. Et pourtant : dans la vision du pape centrée autour du Christ, il importe précisément que l'on puisse également, en partant de la philosophie, trouver des arguments, jeter un pont en direction de la christologie – au moins « jusqu'au point où nous sentons que nous devons désirer intimement quelque chose d'analogue à ce que, du dehors, les dogmes nous proposent » (*L'Action* p. 391).

d. Il en résulte ici une dernière conséquence, où nous voyons la pensée de Blondel apporter à *Fides et Ratio*, non certes une correction, mais bien une interprétation décisive. Non seulement l'intuition christologique, mais déjà la connaissance de l'« Unique Nécessaire » s'avèrent inadéquats à leur objet. Non par quelque déficience de la faculté humaine de connaître, mais parce que d'une part, elles

THÈME _____ **Mgr Peter Henrici**

proviennent d'une argumentation philosophiquement contraignante et d'autre part, parce qu'elles ne visent pas seulement une « Idée » de leur objet, mais la réalité de son être. De cette réalité je ne peux me rapprocher par voie de pure connaissance, mais seulement par une « option » existentielle, qui inclut aussi en elle la volonté et même l'attitude vitale tout entière. Toute connaissance, pour résumer ainsi la pensée de Blondel la plus contestée, a finalement pour unique but de me conduire à cette décision existentielle et de me forcer à lui faire face. Cette « option » pourtant, et la phrase finale de *L'Action* apporte l'ultime clarté sur ce point, n'est rien d'autre en fin de compte qu'une décision de foi et par là, si son issue est « positive », un acte de foi.

La formulation de cet acte de foi est d'ailleurs remarquable. Il n'est pas dit « je crois », mais « c'est » – il est donc manifeste que la foi n'est pas déterminée à partir de mon acte subjectif, mais par sa réalité, par l'« être » de son objet. Ici aussi s'est accompli un tournant tout au long de *L'Action* par lequel on passe de l'existentiel à ce qui est conforme à l'être ; *L'Action* commençait bien – tout à fait dans la lignée de la philosophie postkantienne – à la première personne, et ce style s'est maintenu dans de larges portions de l'ouvrage : « Oui ou non, la vie humaine a-t-elle un sens et l'homme a-t-il une destinée ? J'agis, mais sans même savoir ce qu'est l'action, sans avoir souhaité de vivre, sans connaître au juste ni qui je suis ni même si je suis »... etc. (*L'Action*, p. VII).

Par ses réflexions finales, Blondel apporte à *Fides et Ratio* le complément d'une vision décisive : le questionnement philosophique, tel que le comprend l'Encyclique, ne peut s'achever que dans une résolution de foi. Cela est dit, certes, de manière implicite, quand le pape insiste à plusieurs reprises : « En réalité, le mystère de l'homme ne s'éclaire vraiment que dans le mystère du Verbe incarné » (§ 12, 104, cf. *Gaudium et spes*, § 22) ; car on ne peut apercevoir cette lumière que dans la foi. Cependant au regard du rapport entre la foi et la raison, il eût été d'un intérêt bien vif que l'on aille au-delà du simple rappel, qu'à l'intérieur de la foi (comme *fides qua creditur*) on laisse à un philosophe autonome et rationnel (§ 74 et 76) l'espace suffisant pour affirmer que la philosophie elle-même ne peut s'accomplir que dans la foi. La doctrine blondélienne de l'« option » (assurément contestée jusqu'à nos jours), si nous la comprenons au sens d'une décision de foi, pourrait à cet égard donner encore bien des choses à penser.

III

Nous ne pouvions guère faire davantage, dans ce bref essai, que signaler quelques amorces pour la pensée. Mais à la fin, une question demeure en suspens : pourquoi le nom de Blondel n'est-il pas cité dans l'Encyclique ? Cette omission ne peut être entièrement due au hasard ; car dans plusieurs passages, l'allusion à Blondel est évidente. À côté de la question philosophique initiale, citée implicitement (§ 26) comme nous l'avons dit, le pape nous parle une fois de

« la nécessité d'explorer la rationalité de certaines vérités exprimées par les saintes Écritures, comme la possibilité d'une vocation surnaturelle de l'homme » (§ 76),

et une autre fois il mentionne

« d'autres encore élaborèrent une philosophie qui, partant de l'analyse de l'immanence, ouvrait le chemin vers le transcendant » (§ 59)

– c'est comme un chiffre de Blondel en italien de manuel. Cette dernière allusion est particulièrement révélatrice, car elle prend place dans une série de quatre allusions qui se rapportent clairement à Rosmini, Newman, Blondel et Edith Stein. Ces mêmes penseurs sont loués un peu plus tard, avec d'autres, pour leur philosophie croyante :

« Le rapport fécond entre la philosophie et la parole de Dieu se manifeste aussi dans la recherche courageuse menée par des penseurs plus récents, parmi lesquels il me plaît de mentionner, en Occident, des personnalités comme John Henry Newman, Antonio Rosmini, Jacques Maritain, Étienne Gilson, Edith Stein, et, en Orient, des penseurs de la stature de Vladimir S. Soloviev, Pavel A. Florenski, Petr. J. Caadaev, Vladimir N. Lossky » (§ 74).

Pour Rosmini, cette louange est l'équivalent direct d'une réhabilitation, annulant la censure de 1887 ; le nom de Blondel manque cependant. Cela doit-il signifier que le soupçon qui pesait sur lui au commencement de ce siècle – car formellement, il ne fut jamais censuré – n'est pas encore levé, même à la fin de ce siècle ?

Je penche pour une interprétation différente de ce silence. Les œuvres des autres philosophes énumérés montrent à l'égard des raisonnements de *Fides et Ratio* moins d'affinités intimes, que *L'Action* de Blondel. Le fait de le nommer explicitement pouvait

THÈME _____ **Mgr Peter Henrici**

apparaître dans ce contexte comme une approbation, ou comme une recommandation. Mais au contraire de Léon XIII, qui dans *Aeterni Patris* avait fait une obligation aux écoles catholiques d'enseigner la philosophie scolastique et en particulier la doctrine de Thomas d'Aquin, Jean-Paul II ne veut rendre obligatoire à ses lecteurs aucune philosophie spécifique. Cette ouverture à une large gamme de philosophie chrétienne – comme le montre déjà la liste des noms évoqués – est l'un des avantages majeurs de l'Encyclique du pape. Il ne faudrait pas les rétrécir, en ramenant de force le projet philosophique du pape dans une seule direction, par exemple celle de Blondel. Telle n'était pas du tout l'intention de nos développements. Ceux-ci voulaient seulement montrer quel éclairage et quelle stimulation pouvait recevoir même un connaisseur de la philosophie de Blondel, en lisant *L'Action* à la lumière de *Fides et Ratio*, avec des yeux neufs.

Traduit de l'allemand par Elisabeth Kessler.
Titre original : *Der Ungenannte – Maurice Blondel
in der Enzyklika « Fides et Ratio ».*

Mgr Peter Henrici est évêque auxiliaire de Coire (Suisse). Il assume la coordination internationale de toutes les éditions de *Communio*.

Communio, n° XXV, 6 – novembre-décembre 2000

Jean-Robert ARMOGATHE

Épouse du Christ et mère des fidèles

À propos de la Déclaration *Dominus Iesus*

LA Déclaration « Le Seigneur Jésus » (*Dominus Iesus*) a été publiée en août 2000, quelques jours avant les Journées mondiales de la jeunesse. La conjoncture explique que ce document n'a pas encore reçu l'audience qu'il mérite ni suscité les études qu'il engage à poursuivre. Cet article voudrait, en précisant le contenu de ce texte important, esquisser quelques perspectives des recherches possibles.

Une Déclaration à visée dogmatique

Le document, comme tout texte analogue, doit être lu en tenant compte de son statut propre. Il s'agit d'une simple Déclaration, qui ne prétend donc pas renouveler une question doctrinale à la lumière du développement du dogme et des recherches théologiques. Ce type de document se contente de réaffirmer des points de doctrine déjà reçus communément et d'écarter des interprétations erronées : affirmation d'une part, condamnation de l'autre. Il ne s'agit pas non plus d'un traité exhaustif. Un tel texte se présente plutôt comme un schéma de recherche, avec des indications de voies à suivre et de limites à ne pas franchir, une sorte de balisage de la recherche théologique sur un point précis, ici le rapport de l'Église au salut et son rôle dans la rédemption.

Quelle est l'autorité d'un tel texte ? Une note finale indique qu'il a été approuvé et confirmé par le pape « avec science certaine et son

SIGNETS _____ **Jean-Robert Armogathe**

autorité apostolique » (traduction française maladroite du latin : « *certa scientia et auctoritate Sua apostolica* »). Lors de la présentation du document, une intervention particulière du secrétaire de la Congrégation pour la doctrine de la foi, Mgr Bertone, a précisé sa portée et son autorité. Cette intervention est particulièrement révélatrice de l'état actuel de la réflexion romaine sur l'interprétation des textes et l'autorité du magistère.

« Nier que les décisions doctrinales de la Congrégation, expressément approuvées par le pape, appartiennent au magistère universel, reviendrait à conclure que de telles décisions n'auraient qu'une valeur d'orientation ou de discipline, ou équivaldraient tout simplement à une opinion théologique, quelque respectable qu'elle soit. ¹ »

Une telle opinion, poursuit Mgr Bertone, contredit tant la Tradition de l'Église que la volonté et le mandat du Souverain Pontife lui-même. Si le document présenté n'est pas un acte propre du magistère pontifical, il reflète néanmoins la pensée du Saint-Père, en raison de l'approbation que nous avons citée plus haut.

« Pour éviter toute équivoque, il convient de préciser que la formule d'appropriation utilisée par le Souverain Pontife, qui exprime certainement un niveau suprême (*un livello di sommità*) dans l'approbation du document et qui reprend littéralement des expressions bien connues, précédemment utilisées par les pontifes romains, n'affaiblit et n'atténue en aucune manière la valeur des autres documents jusqu'alors publiés par la Congrégation pour la doctrine de la foi et expressément approuvés par le pape. »

Le secrétaire de la Congrégation précise ensuite que si tous les documents de ce dicastère tirent de l'approbation du pape leur autorité comme documents du magistère, celui-ci peut la donner sous des formes diverses, plus ou moins accentuées, en tenant compte de l'objet et de l'ordre ou du type de catégories de vérité contenues dans les documents ².

1. Texte italien de l'intervention de Mgr Bertone : « presentazione alla sala stampa... » diffusé sur le site web du Vatican (notre traduction). L'adresse du site est <http://www.vatican.va>.

2. Sur ce point, rappelons les travaux de Bruno Neveu, en particulier *L'erreur et son juge. Remarques sur les censures doctrinales*, Naples, 1993 et son article sur l'Église et la régulation théologique paru dans *Communio*, XX, 6 (1995), p. 111-137.

Épouse du Christ et mère des fidèles

Cette précision vient en réponse aux critiques qui avaient été soulevées autour du motu proprio *Ad tuendam fidem* d'une part, et de la Note doctrinale de 1998 publiée par la Congrégation en complément de la formule de profession de foi. En accentuant l'engagement du magistère ordinaire (nommé « universel » par Mgr Bertone) dans un texte théologique de la Congrégation, il s'est surtout agi de donner à son contenu, qui n'apporte aucun développement par rapport à des thèses déjà tenues pour *de fide*, l'autorité convenable. Il y aurait risque, en effet, d'affaiblir des thèses déjà reçues en les rappelant avec un degré d'autorité inférieur à celui dont elles jouissaient précédemment. Il n'est donc pas étrange que cette Déclaration qui traite de points essentiels à la vision catholique du christianisme, sans recourir à l'autorité directe du pape, soit revêtue de son autorité médiante, avec l'usage d'une formule solennelle qui, bien qu'attestée dans l'histoire, n'avait plus guère servi pour approuver des documents similaires.

Un fondement christologique

La Déclaration part d'une affirmation : « la révélation de Jésus-Christ est définitive et complète », « la révélation de la plénitude de la vérité divine est réalisée dans le mystère de Jésus-Christ ». Il n'y a pas de théologie chrétienne sans cette affirmation : il convient donc d'écarter un relativisme religieux qui verrait dans les religions non-bibliques³ un complément de la révélation chrétienne. Il semble que l'expression la plus récente de ce relativisme soit celle du père jésuite indien Anthony de Mello (1931-1987), dont les écrits, très répandus dans le monde anglophone, ont fait l'objet d'une mise en garde détaillée de la Congrégation (24 juin 1998). Le P. de Mello manifestait une opinion favorable envers Jésus, dont il se déclarait un disciple. Mais il le tenait pour un maître parmi d'autres, la seule différence étant que Jésus était un « éveillé » et un être totalement libre. Il ne reconnaissait pas Jésus comme Fils de Dieu, mais comme quelqu'un qui enseigne que tous les hommes sont des fils de Dieu.

3. L'expression « religions bibliques » nous permet de désigner ensemble le judaïsme et le christianisme.

SIGNETS _____ **Jean-Robert Armogathe**

La foi théologale (« nous ne devons croire en nul autre que Dieu, le Père, le Fils et le Saint-Esprit »⁴) doit être tenue fermement pour essentiellement distincte des croyances des autres religions, qui n'en constituent pas moins des trésors humains de sagesse et de religiosité. De la même manière, il est cohérent avec l'affirmation de la foi chrétienne de réserver l'adjectif « inspirés » aux seuls textes des Écritures canoniques; des textes religieux non bibliques peuvent contenir des éléments qui éveillent au salut, mais c'est du christianisme même qu'ils reçoivent cette lumière.

Ces premières affirmations paraissent évidentes; elles n'en permettent pas moins d'écarter des thèses proposées par certains théologiens, qui tendent à dissoudre la singularité chrétienne dans une religiosité diffuse. À cet égard, cette première partie du document renforce la cohérence de la profession de foi: Jésus-Christ est l'unique sauveur, il ne l'est pas de façon partielle ou incomplète.

Le texte poursuit en distinguant trois thèses également erronées:

– La première consiste à tenir Jésus de Nazareth pour une incarnation du Verbe parmi d'autres figures historiques. Or le christianisme tient pour l'identité exclusive du Verbe et de Jésus.

– La seconde, qui découle de la première, distingue une double économie divine du salut, celle du Verbe éternel distincte de celle du Verbe incarné: « la première aurait une valeur ajoutée d'universalité vis-à-vis de la seconde, limitée aux seuls chrétiens, mais où la présence de Dieu serait plus complète » (§ 9). Une telle thèse évacue la dimension trinitaire essentielle du Fils incarné; elle tient l'Incarnation pour un appauvrissement. La sagesse universelle accessible à l'esprit de tous les hommes aurait une valeur de salut distincte de celle du Christ fait homme. Or l'universalité atteinte par le Christ ne l'est pas abstraitement, elle l'est dans la singularité de son Incarnation.

– Une troisième erreur, également dénoncée, consiste à séparer l'économie de l'Esprit Saint (plus universelle) de celle du Verbe incarné (limitée au christianisme). Or il convient de tenir le caractère trinitaire de la rédemption: « dans le Nouveau Testament, le mystère de Jésus, Verbe incarné, constitue le lieu de la présence du Saint-Esprit et le principe de son effusion sur l'humanité non seulement aux temps messianiques, mais aussi à l'époque précédant la venue du Christ dans l'histoire » (§ 12). C'est le Christ qui nous

4. *Catéchisme de l'Église catholique*, § 178.

Épouse du Christ et mère des fidèles

envoie l'Esprit, et c'est pour nous permettre de le reconnaître qu'il nous est envoyé.

La Déclaration expose ensuite avec de nombreuses références la vérité chrétienne sur Jésus-Christ, unique médiateur, qui a une fois pour toutes, dans l'événement historique de sa passion et de sa mort, mené à terme le processus rédempteur de l'économie divine de salut.

Ces considérations christologiques, qui constituent la moitié du texte, ne sont pas des hors-d'œuvre. Les réactions et analyses de la Déclaration les ont souvent passées sous silence. Il s'agit là pourtant d'une organisation essentielle à l'argumentation de la Déclaration, qui devait établir l'unicité et l'universalité du salut par le Christ pour aborder le statut de « véridicité » de l'Église. Loin d'être le fruit d'une approche sociologique, les chapitres suivants de la Déclaration reposent sur cette base christologique forte, qui a un double but :

– Affirmer, d'une part, sans ambiguïté ce qui a toujours été la foi de l'Église : Jésus-Christ, Fils de Dieu fait homme, est l'unique sauveur, (en refusant les impasses de quelques opinions relativisantes).

– Laisser ouverts, d'autre part, des chemins de recherche : comment, à partir de cette unicité et de cette universalité du salut (les deux devant être tenues ensemble), peut-on définir le concept de la « médiation participée »⁵ d'autres religions ?

L'Église et le Royaume

L'enseignement ecclésiologique (chap. 4 à 6) est strictement déduit des chapitres précédents. Si l'on admet que Jésus a une fonction unique et singulière pour le genre humain et pour son histoire et que cette fonction qui lui est propre est à la fois exclusive, universelle et absolue, il faut en dire autant de l'Église. Les textes de saint Paul sont ici fortement utilisés, établissant l'unité organique du Christ et de l'Église (*unité* ne voulant pas dire, comme certains

5. Le texte de référence, *Lumen Gentium* n. 62, parle de « *participata ex unico fonte cooperatio* ». Il s'agit en fait du rôle de la Vierge Marie ; pour justifier le titre de « Marie médiatrice », le Concile avait introduit cette notion de « coopération participée ». Notons que, pour appliquer cette notion aux religions non bibliques, la déclaration évite le terme « *cooperatio* » et, tout en citant le texte conciliaire, le glose en « *mediatio* », certainement plus adéquat, car n'impliquant pas d'activité « opératoire ».

SIGNETS _____ **Jean-Robert Armogathe**

journalistes l'ont cru, *identité* !): « comme la tête et les membres d'un corps vivant sont inséparables mais distincts, le Christ et l'Église ne peuvent être ni confondus ni séparés et forment un seul "Christ total" » (§ 16)⁶.

Mais qu'est-ce que l'Église ? Le texte romain poursuit en affirmant la continuité historique entre l'Église instituée par le Christ et l'Église catholique. En exacte rigueur des termes, cette proposition doit être professée par les fidèles⁷. Le raisonnement est ici complexe et précis, portant sur des questions très graves soulevées par une expression équivoque de *Lumen Gentium*. On lit en effet dans le § 8 de cette Constitution dogmatique :

« Cette Église constituée et organisée en ce monde comme une société, existe dans l'Église catholique, gouvernée par le successeur de Pierre et les évêques en communion avec lui, bien qu'en dehors de son organisme visible se trouvent de nombreux éléments de sanctification et de vérité qui, étant les dons propres à l'Église du Christ, portent par eux-mêmes à l'unité catholique. »

Nous venons de citer ce texte dans la traduction française reçue⁸ ; la traduction française du Document diffère sur un point essentiel : au lieu de « (cette Église) existe dans l'Église catholique », on lit : « c'est dans l'Église catholique qu'elle se trouve », ajoutant ici, dans la traduction française, l'expression latine originale : *subsistit in*⁹. Les enjeux doctrinaux avaient été déjà vus par Raymond Winling, dans la collection des Conciles œcuméniques¹⁰. Il avait alors traduit : « cette Église (...) « est présente » dans l'Église catholique », les guillemets se trouvant dans son texte.

6. La référence à la *Somme théologique* (III q. 48, a. 2, ad 1) n'est pas tout à fait pertinente.

7. « *Fideles profiteri tenentur* » : il s'agit en effet d'une vérité historique, non d'une vérité de foi divine révélée.

8. *Les actes du Concile Vatican II*, Paris, éd. du Cerf, 1966. En fait la traduction reçue le plus communément est malheureusement celle de Mgr Garonne, éd. du Centurion, 1967, qui met : « c'est dans l'Église catholique qu'elle se trouve ».

9. La traduction des P.P. Dufort et Langevin, publiée dans *Vatican II. Les seize documents conciliaires*, Fides, Montréal et Paris, 2^e éd. 1967, p. 26, donne bien « Cette église... subsiste dans l'Église catholique ».

10. Éd. du Cerf, Paris, 1994, t. 2/2, p. 1737.

Épouse du Christ et mère des fidèles

Dans la présentation du document, Mgr Ocariz a souligné l'importance de « l'interprétation précise » du texte conciliaire qui est ici donnée. Il va lui-même plus loin en employant le verbe italien *sussistere*, calqué sur le latin, et voulant dire « subsister, exister encore ».

Le document lui-même indique que par cette expression ambiguë, le Concile a voulu affirmer deux choses à la fois : d'une part, le fait que l'Église du Christ continue à exister en plénitude dans la seule Église catholique, tandis que, d'autre part, « des éléments nombreux de sanctification et de vérité subsistent hors de ses structures ». Ce second membre de l'affirmation présente dans la traduction française un usage curieux de « subsister », ignoré du texte conciliaire cité en référence. Plus précise, la version latine *typique* du Document (la seule qui doit être retenue pour authentique, me semble-t-il) déplace les guillemets de la citation tout en respectant le verbe latin *inveniri*. Le texte conciliaire dit seulement en effet qu'« en dehors de l'ensemble organique qu'elle forme »¹², « se trouvent de nombreux éléments de sanctification et de vérité... ». La récente Déclaration a donc le mérite de pointer comment l'ambiguïté apparente de l'expression conciliaire *subsistit in* procédait de la volonté de signifier à la fois la permanence plénière de l'Église de Jésus-Christ dans l'Église romaine et la présence en dehors d'elle de nombreux éléments tendant à l'unité catholique.

La Déclaration reprend ensuite la distinction rappelée par le Concile entre les Églises particulières et des Communautés ecclésiales. Ce qui revient à rappeler, pour l'essentiel, la différence de statut entre les Églises orthodoxes et les communautés réformées. Ce dernier point a été fortement contesté par les communautés issues des réformes protestantes, qui se sont senties blessées. Il conviendrait pourtant de relire leurs propres traditions : la première édition de *l'Institution de la religion chrétienne* de Calvin (en latin, Bâle, 1536) ne considère encore que l'Église invisible, la communauté céleste des élus que Dieu seul connaît. Mais le réformateur genevois va accroître, d'une édition à l'autre, l'importance de l'organisation visible. Aux Églises émiettées qui avaient surgi en terre allemande, Calvin oppose une vision plus unitaire de l'Église

12. Winling (*op. cit.*) traduit par cette périphrase, bien exacte quant au sens, « *extra eius compaginem* ».

SIGNETS _____ **Jean-Robert Armogathe**

comme mère. L'unité semble bien assurée par le ministère pastoral et la succession apostolique qui est pour lui transmission doctrinale et non pas transmission historique et sacramentelle (imposition des mains). L'éclatement des ecclésiologies réformées – et des communautés elles-mêmes – n'a pas favorisé l'épanouissement du concept tel qu'il s'est développé chez Calvin ¹³.

À ces origines historiques de la constitution de ces communautés et de leur érection, souvent tardive, en « Églises », il faut d'abord opposer le statut des Églises orthodoxes. C'est ici en effet la difficulté majeure : y aurait-il deux Églises ? Il convient de répondre que l'Église orthodoxe et l'Église catholique, malgré les tentations qui les habitent, ne constituent, en fait comme en droit, qu'une seule Église ¹⁴. Il en va autrement, à des degrés divers, des communautés ecclésiales qui se réclament de la Réforme protestante. Leur propre ecclésiologie, pour certaines, l'évolution de l'histoire pour d'autres (l'anglicanisme par exemple) les ont entraînées au dehors d'une définition non équivoque d'Église.

La Déclaration *Communio Notio* ¹⁵ du 28 mai 1992 avait déjà clairement exposé le point de vue de la théologie catholique, strictement repris dans la Déclaration :

« puisque la communion avec l'Église universelle, représentée par le Successeur de Pierre, n'est pas un complément extérieur à l'Église particulière, mais un de ses éléments constitutifs internes, la situation de ces vénérables communautés chrétiennes implique aussi une blessure de leur condition d'Église particulière. La blessure est plus profonde encore dans les communautés ecclésiales qui n'ont pas maintenu la succession apostolique ni conservé l'Eucharistie valide. D'autre part, ce fait comporte aussi pour l'Église Catholique, appe-

13. Ce point est évidemment admis par les historiens (protestants) du protestantisme ; André Birmelé par exemple précise, dans le *Dictionnaire critique de théologie*, PUF, 1998, art. « Protestantisme », p. 945 : « Le protestantisme n'est pas une Église, et les différentes Églises qui le composent (luthériens, réformés, méthodistes, anabaptistes, baptistes, pentecôtistes...) ne sont pas toujours en communion entre elles ».

14. Textes conciliaires cités par Vatican II, décret sur l'œcuménisme (*Unitatis Redintegratio*), note 19.

15. « Lettre aux évêques de l'Église catholique sur certains aspects de l'Église comprise comme communion » ; on la trouve aussi sur le site web du Vatican.

Épouse du Christ et mère des fidèles

lée par le Seigneur à devenir pour tous “un seul troupeau et un seul pasteur”, une blessure en tant qu’obstacle pour la réalisation pleine de son universalité dans l’histoire ».

Cette déclaration de 1992 n’avait pas reçu alors un grand écho : elle est pourtant strictement complémentaire de la présente Déclaration, et la précision de son contenu doctrinal éclaire souvent certains passages de notre texte.

Les pasteurs alsaciens Marc Lienhard et Jean-Paul Humbert, dans un texte publié le 7 septembre, ont exprimé leur réflexion sur la Déclaration *Dominus Iesus*. En affirmant que « leurs Églises ont part à la réalité de l’unique Église de Jésus-Christ » (§ 1 de leur communiqué), ils redisent littéralement ce que dit la Déclaration romaine au § 17 («... une certaine communion, bien qu’imparfaite, avec l’Église »), elle-même reprenant le § 3 du décret *Unitatis Redintegratio* de Vatican II. Les deux théologiens poursuivent en affirmant :

« ce n’est pas l’absence d’une certaine forme d’épiscopat et de ministère pétrinien, conditionnés par l’histoire, qui empêche des communautés chrétiennes se réclamant de Jésus-Christ d’être Églises au sens biblique du terme ».

Une telle affirmation appelle plusieurs remarques.

– D’abord, il ne s’agit pas d’une « forme d’épiscopat ». La pensée de Calvin sur ce sujet est restée fluctuante et imprécise, et les interprétations divergent¹⁶. Les Communautés réformées reconnaissent un égal statut ecclésial à des traditions épiscopaliennes et à d’autres traditions qui se passent du ministère épiscopal. On peut se demander si cela correspond bien au caractère de l’Église telle qu’elle est issue de l’âge apostolique. « Les évêques, successeurs des apôtres » : non pas, comme les protestants le craignent avec raison, parce que les évêques auraient le même rapport que les apôtres à la Révélation que ceux-ci ont reçue personnellement, mais parce que, comme aux apôtres, il leur est enjoint de garder ce qu’ils ont reçu et de le transmettre dans son intégrité. « Il faut savoir que l’église est

16. Bonne mise au point dans A. Ganoczy, *Calvin théologien de l’Église et du ministère*, Paris, 1964, p. 386 et s.

SIGNETS _____ **Jean-Robert Armogathe**

dans l'évêque et l'évêque dans l'église, et que qui n'est pas avec l'évêque n'est pas avec l'église » (*Epistulae*, 66, 8) : cette sentence de Cyprien, qui recoupe les enseignements d'Ignace d'Antioche (début du II^e siècle) renvoie à la constitution de l'Église apostolique. Elle était, bien sûr, antérieure aux apôtres, sans doute déjà présente en figure dans le peuple de l'alliance. Mais elle apparaît dans l'âge apostolique, sous une forme qui conditionne sa raison même d'exister et ne saurait donc être ramenée à une simple manière d'être. On pourrait faire la même remarque sur le ministère pétrinien, dans ses racines évangéliques et dans la pratique des premières générations chrétiennes. Enfin, la référence « au sens biblique du terme », si elle renvoie à la constitution du tissu missionnaire chez saint Paul, revient à une régression doctrinale et sociologique : on assiste en effet chez Paul au passage progressif du pluriel au singulier, avec la référence « matricielle » à l'Église-mère de Jérusalem. Il n'est pas possible d'identifier la somme des églises locales avec le concept lui-même d'Église universelle, identifié au fil des siècles avec l'Église qui a sa tête à Rome et qui remplit, avec les difficultés que cela implique, sa vocation planétaire.

La perspective opposée pose un redoutable problème théologique : peut-on dire que l'Église du Christ, expression historique de l'unicité de sa mission, est divisée ? Dire que l'Église a cessé d'être une, c'est admettre que l'Église du Nouveau Testament, fondée par Jésus-Christ, a cessé d'exister, et que la mission du Christ a échoué. Il est difficile pour un croyant de l'admettre, car sa foi serait alors vaine. La mission de l'Église s'enracine dans la prière du Christ pour l'unité. Peut-on penser, quand nous disons au Credo que nous croyons en l'Église une, que cette prière n'a pas été exaucée ?

« S'il en était ainsi, non seulement il n'y aurait plus d'Église chrétienne, d'Église catholique digne de ce nom, mais il faudrait dire qu'il n'y en aura jamais plus, car, fondée par Jésus-Christ, si l'Église échouait, si son existence même venait à cesser, aucun autre que Jésus-Christ revenant dans notre histoire avant son terme (ce qui paraît impensable) ne pourrait la ressusciter »¹⁷.

– Ensuite, il faut considérer le sens de l'Eucharistie. On aurait tort de croire que l'Eucharistie suffit à « faire l'Église » : il convient d'ajouter que c'est l'Église qui fait l'Eucharistie. C'est tout le travail

17. Louis Bouyer *L'Église de Dieu*, Paris, éd. du Cerf, 1970, p. 628.

Épouse du Christ et mère des fidèles

de recentrage poursuivi par le Père de Lubac qu'il convient de rappeler ici : l'Eucharistie retrouvant sa place de mystère de l'unité, liée à l'épiscopat et au ministère ordonné. Les deux documents *Communionis notio* (1992) et *Dominus Iesus* (2000) prennent ce recentrage en considération et accordent une grande importance à l'« ecclésiologie eucharistique » qui est capitale pour tout dialogue œcuménique, en particulier avec les Églises orthodoxes¹⁸. Il conviendrait que les communautés issues des Réformes protestantes puissent accorder leur diversité, à partir d'une meilleure connaissance de leurs origines et d'une relecture adéquate des motifs invoqués pour la « réformation »¹⁹.

Il n'y a pas lieu non plus de chercher des divergences entre la présente Déclaration et les documents conciliaires, qu'elle cite abondamment, sans oublier parfois, nous l'avons vu, d'en préciser l'interprétation. Tout ce qui est affirmé ici se trouvait déjà dans les textes du Concile. Le fait que des pratiques différentes, divergentes, voire contradictoires, se soient parfois établies dans l'Église catholique et dans ses rapports avec les non-catholiques, n'implique aucun changement doctrinal. Le texte romain n'apporte à cet égard strictement rien de nouveau. Il devrait permettre, au contraire, une reprise des progrès de communion dans une clarté plus grande. Hans Küng lui-même, dans *L'Église*²⁰, réclamait une clarté plus grande dans les rapports entre l'Église « catholique » et les autres communautés : « les Églises », écrivait-il, « qui ne sont pas la "catholique" ne pourront trouver ni l'unité ni la catholicité nécessaires de l'Église, si elles ne tirent pas au clair leur rapport à la "catholique" dont elles procèdent directement ou indirectement et si elles ne se réconcilient pas entre elles. Tous les très louables efforts œcuméniques et toutes les tractations d'union de ces Églises entre elles restent, sur un point décisif, sans fondement, tant qu'elles excluent le rapport fondamental à l'"Église catholique", mais reçoivent une tout autre profondeur et une tout autre impulsion, quand elles ont pris ce rapport positivement en considération ».

18. On lira à ce sujet Paul McPartlan, *The Eucharist makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in Dialogue*, T & T Clark, Edinburgh, 1993.

19. Francis Clark, *Eucharistic sacrifice and the Reformation*, Darton & Longman, Londres, 1960.

20. *Die Kirche*, 1967, tr. franç., Paris, 1968, p. 435.

SIGNETS _____ **Jean-Robert Armogathe**

L'Église catholique ne recouvre pas la totalité du Peuple de Dieu, ni même celle du Royaume. C'est le sens du chapitre 5 de la Déclaration, qui reconnaît une diversité d'interprétations théologiques du rapport de l'Église au Royaume. Un numéro ancien de la revue *Communio* (1986, XI, 3) rappelait que l'Église, tout à la fois, *est* le Royaume de Dieu (car le Christ a vaincu le monde et notre salut est déjà tout donné en Lui) et *n'est pas* le Royaume de Dieu (car il lui reste encore à l'annoncer jusqu'au retour définitif du Christ). L'oubli de cette dimension eschatologique masque le véritable rapport de l'Église au Royaume.

Hors de l'Église, pas de salut²¹

Le dernier chapitre de la Déclaration est celui qui a suscité le plus de polémiques. Il n'emploie pas l'expression que nous venons de citer en sous-titre, mais tout son enseignement revient à la commenter. Il suffit d'expliquer, pour bien comprendre une expression qui a de riches références patristiques (voire néotestamentaires), que le mot « *ecclesia* » veut dire tout à la fois l'Église visible et l'invisible, le corps des fidèles (ce qu'on appelle aujourd'hui la communauté chrétienne) et l'institution de salut fondée par Jésus-Christ : *sponsa Christi, mater fidelium*, épouse du Christ et mère des fidèles, l'Église a été instituée pour être comme un sacrement de salut, « c'est-à-dire le signe et l'instrument de l'union intime avec Dieu et de l'unité de tout le genre humain » (*Lumen gentium*, n. 1). L'Église catholique a constamment manifesté son désaccord avec une interprétation restrictive de cette expression. Il suffit de rappeler, dans la constitution *Unigenitus* (1713), la condamnation de la 29^e proposition de Quesnel : « hors de l'Église, aucune grâce n'est donnée » et, tout près de nous, en 1949, l'affaire Feeney. Le cardinal Congar a donné le déroulement de cette « affaire » : des pères jésuites de Boston College avaient enseigné que tous ceux qui n'appartenaient pas expressément à l'unité visible de l'Église catholique étaient damnés et ils taxaient d'hérésie ceux qui niaient cette thèse. Exclus par le recteur du Collège, ils furent défendus publiquement par

21. On lira sur cette expression le texte du cardinal Congar (1956) repris dans *Sainte Église*, Paris, 1963, p. 417-432.

Épouse du Christ et mère des fidèles

un théologien jésuite américain, Leonard Feeney. Interdit par Mgr Cushing, archevêque de Boston, le Père Feeney fut finalement excommunié en 1953. Le Saint-Office avait envoyé le 8 août 1949 une lettre à l'archevêque de Boston, qui fut rendue publique en 1952. Après avoir rappelé que l'Église est l'unique institution offrant aux hommes le salut dans Jésus-Christ, le dicastère romain rappelle qu'il y a plusieurs modes d'appartenance à l'Église, de fait ou tout au moins par désir, *re vel saltem voto*. Cette distinction classique (au moins depuis le XII^e siècle pour les sacrements) a été largement explicitée par saint Robert Bellarmin, théologien jésuite de la fin du XVI^e siècle, sous la forme d'une distinction entre le corps et l'âme de l'Église²². L'exclusion de la position étroite (de type Feeney) ne signifie pas pour autant l'acceptation d'une position latitudinaire, où le relativisme des religions (« toutes les religions se valent ») conduit à l'indifférentisme (« à quoi bon s'en préoccuper ? »). La théologie de la bonne foi suppose en effet une recherche inquiète de la vérité. Professer en principe qu'une telle recherche est sans importance, c'est saper la bonne foi à sa racine. Il y a une vérité objective, et « s'il est vrai que les adeptes d'autres religions peuvent recevoir la grâce divine, il n'est pas moins certain qu'*objectivement* ils se trouvent dans une situation de grave indigence par rapport à ceux qui, dans l'Église, ont la plénitude des moyens de salut ».

La Déclaration conclut en appelant à de nouvelles réflexions sur les conditions de la mission : la véritable parité, condition du dialogue, signifie égale dignité personnelle des parties, mais non pas égalité des doctrines et encore moins égalité entre Jésus-Christ et les fondateurs des autres religions. Il convient de réfléchir sur la dynamique missionnaire, qui est prise entre la certitude de la volonté salvifique universelle de Dieu et, par ailleurs, le devoir et l'urgence d'annoncer le salut et la conversion en Jésus-Christ.

Une balise pour la recherche

Le texte romain a été compris comme un arrêt, voire un « retour en arrière et un coup d'arrêt » pour l'œcuménisme. Il semble pourtant devoir se révéler extrêmement utile, de deux manières.

22. *De Ecclesia militante* III, c. 3.

SIGNETS _____ **Jean-Robert Armogathe**

D'abord, en posant des limites claires, le *hard core*, le noyau dur de construction des dogmes. Il y a un donné révélé et des conséquences immédiates nécessaires de ce donné, et plusieurs documents romains, dont le *Catéchisme de l'Église catholique* est le plus important, ont aidé à fixer ces repères. Il convient de rappeler, comme nous avons essayé de le faire dans les pages qui précèdent, que ces repères sont des vérités essentielles au christianisme : il s'agit ici de l'unicité et de l'universalité du salut en Jésus-Christ et dans son Église, mais on pourrait rappeler chaque élément du Credo. La timidité des autres confessions chrétiennes à rappeler ces bases de la foi semble surprenante. Il est bon que des documents, fussent-ils rédigés et publiés par la seule Église catholique, rappellent ces vérités qui sont la richesse commune des tous les chrétiens.

En second lieu, et en corollaire du point précédent, les réactions au document ont révélé une étrange pauvreté de la pensée théologique chez les commentateurs. Sans s'arrêter aux confusions dues à des lectures hâtives, beaucoup de réactions ont rendu tangibles l'indigence de l'ecclésiologie dans certains cercles, l'ignorance de l'histoire de leur propre confession et, plus grave encore, de son expression théologique propre. On touche là sans doute au vrai drame de l'œcuménisme actuel : l'affaissement de la recherche théologique, touchée par les sciences sociales, qui est sensible dans l'Église catholique, paraît avoir été encore plus profond dans d'autres communautés. Or la recherche de l'unité ne se fera pas par de bons sentiments, mais il est nécessaire de multiplier tout à la fois les recherches historiques et la réflexion théologique. À cet égard, et c'est le deuxième aspect du document, des pistes de recherche sont indiquées, pour l'œcuménisme et pour la rencontre avec les religions non-chrétiennes. En faisant l'économie des culs-de-sac condamnés, la pensée théologique pourra progresser vers l'unité authentique, l'écoute intérieure de l'Esprit et la perception de la présence ontologique du Christ parmi les siens, ces amis pour qui Il a donné sa vie.

Jean-Robert Armogathe est né à Marseille (1947), prêtre de Paris (1976), curé de paroisse, aumônier d'étudiants, membre de la rédaction francophone de *Communio* depuis sa fondation. Prochaine publication : *Divine Trinité* (coll. « Communio », PUF).

Communio, n° XXV, 6 – novembre-décembre 2000

Michel HENRY

Incarnation

Incarnation et révélation

Incarnation désigne en premier lieu la condition d'un être possédant un corps ou, comme dit plus précisément le mot, une chair. Corps ou chair, est-ce donc une même chose ? Comme toute question fondamentale, celle du corps – ou de la chair –, renvoie à un fondement phénoménologique à partir duquel seulement elle peut être élucidée. Par fondement phénoménologique il convient d'entendre l'apparaître pur présupposé en tout ce qui nous apparaît. C'est cet apparaître pur qui doit apparaître d'abord si quoi que ce soit est susceptible d'apparaître à son tour, de se montrer à nous. La phénoménologie n'est pas la « science des phénomènes » mais de leur essence, de ce qui permet chaque fois à un phénomène d'être un phénomène. Science non pas des phénomènes mais de leur phénoménalité pure considérée en tant que telle, bref de cet apparaître dont nous parlons. D'autres mots sont susceptibles d'exprimer ce thème propre à la phénoménologie qui la distingue de toutes les autres sciences : monstration, dévoilement, manifestation pure, révélation pure, ou encore, pris dans son sens absolument originel, vérité. Il n'est pas sans intérêt d'observer que ces mots-clés de la phénoménologie sont à bien des égards ceux de la religion et ainsi de la théologie.

SIGNETS

 Michel Henry

Il existe deux modes fondamentaux de l'apparaître – deux modes différents et décisifs selon lesquels se phénoménalise la phénoménalité : l'apparaître du monde et celui de la vie.

Dans le monde, toute chose se montre à nous hors de nous, comme extérieure donc, comme autre, comme différente. Ces propriétés de la chose – de l'étant – ne tiennent pas à la chose elle-même. C'est uniquement parce qu'elle se montre dans le monde qu'elle se présente à nous sous cet aspect. C'est parce que le monde compris dans son apparaître pur consiste dans une extériorité primordiale, dans le « hors de soi » en tant que tel, que tout ce qui se montre en lui se trouve d'ores et déjà jeté au dehors, se donnant devant nous hors de nous, à titre d'« objet » ou d'« en-face ». Cette chose qui ne doit qu'à l'apparaître du monde de nous apparaître comme extérieure, avec toutes les propriétés qui découlent de cette extériorité, c'est notamment le corps et, par conséquent, notre propre corps. Quelque chose comme un corps n'est possible que dans un « monde » : tout corps est un « corps extérieur ». Le monde, considéré non plus de façon naïve comme la somme des choses ou des étants, comme l'ensemble des « corps » mais comme le mode de leur apparaître, s'illumine dans l'ouverture de cet horizon d'extériorité pure que Heidegger appelle aussi une « Ek-stase ». De telle façon que c'est la venue au dehors de ce Dehors qui produit l'espace de lumière en lequel devient visible pour nous tout ce que nous sommes capables de voir, qu'il s'agisse d'une vision sensible ou intelligible.

Dans la vie, la différence entre l'apparaître et ce à quoi il donne d'apparaître, entre la phénoménalité pure et le phénomène, n'existe pas. La condition pour que se produise cette identification insolite de la phénoménalité et du phénomène, c'est que la vie soit entendue dans son sens propre, non plus comme une « chose », c'est-à-dire, selon la biologie moderne, comme un ensemble de processus matériels inertes¹ mais précisément comme phénoménologique de part en part, comme phénoménalité pure et, bien plus, comme le mode

1. À vrai dire la biologie moderne qui, à la suite de la réduction galiléenne, a éliminé la sensibilité, la « subjectivité » ou la « conscience » de son thème de recherche, ne parle précisément plus de la vie : « On n'interroge plus la vie aujourd'hui dans les laboratoires » (François Jacob, *La Logique du vivant*, Paris, 1970, p. 320). Seul le maintien anachronique de l'intitulé grec d'une science qui en fait a changé totalement d'objet, permet la confusion.

Incarnation

le plus originaire selon lequel celle-ci se phénoménalise, rendant toute autre forme de phénoménalité possible. Seulement, bien qu'il le fonde, le mode de phénoménalisation de la vie diffère fondamentalement de celui du monde. Afin d'écarter toute équivoque, nous le désignerons sous le titre de révélation.

Voici comment la révélation propre à la vie s'oppose trait pour trait à l'apparaître du monde. Alors que ce dernier dévoile dans le « hors de soi », en sorte que tout ce qu'il dévoile est extérieur, le trait décisif de la révélation de la vie est que celle-ci, qui ne porte en elle aucun écart et ne diffère jamais de soi, ne révèle jamais qu'elle-même. *La vie se révèle*. La vie est une auto-révélation. D'une part, c'est la vie qui accomplit l'œuvre de la révélation, elle est tout sauf une entité aveugle. D'autre part, ce qu'elle révèle c'est elle-même. C'est ainsi que la révélation de la vie et ce qu'elle révèle ne font qu'un.

La chair, épreuve de la vie

Cette situation extraordinaire se rencontre partout où il y a vie, dans sa modalité la plus simple : l'impression. Considérons une impression de douleur. Parce que, dans l'appréhension ordinaire, une douleur est d'abord prise pour une « douleur physique », référée à une partie du corps objectif (mal de tête, de dos, d'estomac, etc.), pratiquons sur elle la réduction qui ne retient d'elle que son caractère impressionnel pur, le « douloureux comme tel », l'élément purement affectif de souffrance en lequel il consiste. Cette souffrance pure « se révèle elle-même », ce qui veut dire que *la souffrance seule nous permet de savoir ce qu'est la souffrance* et, d'autre part, que ce qui est révélé dans cette révélation qui est le fait de la souffrance, c'est elle-même. Qu'en cette auto-révélation de la souffrance, le « hors de soi » du monde soit absent, on le reconnaît à ceci qu'aucun écart ne sépare la souffrance d'elle-même et que, acculée à soi, accablée sous son propre poids, elle est incapable d'instituer vis-à-vis de soi un quelconque recul, une dimension de fuite à la faveur de laquelle il lui serait possible d'échapper à soi et à ce que son être a d'oppressant. En l'absence de toute mise à distance de la souffrance, c'est la possibilité de diriger sur elle un regard qui est exclue. Personne n'a jamais vu sa souffrance, son plaisir ou sa joie. La douleur, mais cela vaut de toute impression, est invisible.

SIGNETS

 Michel Henry

L'invisible n'est donc rien de négatif, rien qui doive être pensé à partir de la visibilité du monde et de façon purement privative, s'il lui est totalement étranger et ne lui doit rien, – s'il désigne le mode primitif et positif selon lequel l'impression s'éprouve dans une passivité insurmontable à l'égard de soi, et ainsi telle qu'elle est, dans cette immédiation impressionnelle constitutive de sa réalité. Seulement ce n'est jamais d'elle-même et en quelque sorte par sa force propre qu'une impression particulière se révèle de la sorte. C'est seulement dans l'auto-révélation de la vie s'accomplissant en son immanence absolument originaire que toute impression concevable se trouve placée en elle-même, s'impressionnant ainsi soi-même de manière à être ce qu'elle est. C'est la raison pour laquelle cette auto-révélation en laquelle chaque impression s'éprouve passivement elle-même n'est le propre d'aucune impression particulière mais les concerne toutes : toutes nos impressions qui ne sont à vrai dire que les modalités changeantes d'une seule et même vie.

Cette totalité impressionnelle toujours changeante, c'est notre chair. Car notre chair n'est rien d'autre que *cela qui se souffrant, se subissant et se supportant soi-même et ainsi s'éprouvant soi-même et jouissant de soi selon des impressions sans cesse renaissantes*, n'est cependant possible, comme chacune des impressions qui la composent, que dans la vie – une vie dont l'unité en son auto-révélation immanente est identiquement celle de toutes ces impressions, faisant précisément d'elles une seule et même chair.

C'est donc selon la radicalité d'un dualisme phénoménologique originaire que corps et chair s'opposent : le premier, le corps, dépourvu en lui-même du pouvoir de rendre manifeste, astreint à demander sa manifestation au hors de soi du monde et se trouvant ainsi phénoménologiquement constitué à titre de corps mondain, – les formes intuitives de l'espace et du temps, les catégories représentatives sous lesquelles il est subsumé n'étant jamais que des modes du procès d'extériorisation en lequel il se phénoménalise. La seconde, la chair, s'auto-impressionnant dans le procès d'auto-révélation de la vie, tenant d'elle sa révélation et d'elle uniquement. Dans le monde, tout corps est possible tandis qu'une chair n'advient jamais ailleurs ni autrement que dans la vie. Avant de nous interroger plus avant sur les propriétés phénoménologiques que la chair reçoit de sa venue dans la vie, il convient d'analyser brièvement les rapports du corps et de la chair du point de vue phénoménologique, c'est-à-dire de demander *laquelle de ces deux réalités est la plus essentielle en ce sens qu'elle ménage notre accès à l'autre*.

Dans le monde, le corps apparaît d'une part comme un corps étendu, pourvu de formes et de figures, s'offrant ainsi à la prise d'une connaissance géométrique. Or un corps mondain n'est pas seulement un corps étendu tenant son extériorité du hors de soi du monde, c'est un corps sensible. Il a une texture impressionnante – il est rouge, sombre, sonore, douloureux, nauséabond –, qui ne s'explique nullement par la seule extériorité. Selon l'analyse essentielle de Galilée, reprise par Descartes dans la fameuse analyse du morceau de cire de la *Seconde Méditation*, le corps étendu n'est en soi ni coloré, ni sonore, ni odorant, ni agréable ou désagréable, ni beau ni laid. Sa strate sensible, axiologique, affective, lui vient d'ailleurs que de sa structure ek-statique.

Dès lors s'impose cette évidence. Tout corps sensible – senti, vu, entendu, touché ou mû – présuppose un autre corps qui le sent, qui le voit, qui le touche, qui le meut, autant d'opérations d'un second corps qui constitue le premier et le rend possible, – un corps transcendantal donc et constituant, un corps-sujet ou « subjectif » sans lequel le premier, le corps-objet-du-monde, ne serait pas. C'est à propos de ce corps transcendantal, principe et non plus objet de notre expérience, que se pose maintenant la question : de quel mode d'apparaître relève-t-il en dernier lieu ?

Dans la phénoménologie contemporaine, chez Husserl et chez Merleau-Ponty notamment, la nature du corps transcendantal se découpe encore sur l'horizon du monde et lui reste secrètement subordonnée. Ce corps ne se réduit assurément pas à l'objet d'une perception, lui qui en devient au contraire l'ouvrier, ce sujet corporel qui s'est substitué à l'entendement de la pensée classique. Aussi longtemps toutefois que le corps transcendantal est interprété comme un corps intentionnel qui nous jette au monde, comme un faire-voir dont la phénoménalité surgit avec la venue au dehors du Dehors, alors rien n'est changé à la conception traditionnelle de la phénoménalité non plus qu'à celle du corps qui en est tributaire. Bien au contraire : notre corps est maintenant du monde en ce double sens qu'il n'est plus seulement un objet sis en ce monde mais que, s'ouvrant au monde dans l'apparaître ek-statique de celui-ci, il lui appartient encore et lui demeure soumis de façon radicale².

2. C'est cette double appartenance du corps au monde aussi bien en tant que voyant qu'en tant que visible – que « touchant » ou que « tangible » – qui fait dire au dernier Merleau-Ponty de ce corps sis dans le monde en même temps

SIGNETS _____ **Michel Henry**

N'en est-il pas ainsi, demandera-t-on ? Les prestations du corps transcendantal qui donnent les couleurs, les sons, les odeurs etc., ce sont celles de nos sens, ces « sens du lointain » qui nous joignent aux choses et ne peuvent le faire qu'autant qu'opère en eux cette « transcendance » de l'Ek-stase du monde.

C'est ici que l'aporie de toute théorie mondaine du corps nous barre la route. Dans le « hors de soi » du monde aucune impression, aucune chair n'est possible, elle qui ne s'éprouve soi-même que dans l'auto-révélation immanente de la vie. Notre corps peut bien se lever vers le monde, ce faisceau d'intentionnalités se dépasser vers les qualités sensibles des choses, ces diverses prestations du corps transcendantal, en l'occurrence de nos différents sens, *ne s'accomplissent que données impressionnellement à elles-mêmes dans l'auto-donation de la vie et dans la mesure où elles le sont*. Comment pourrions-nous voir quoi que ce soit hors de nous si notre vision n'était rien en elle-même, si l'audition n'était, en tant que telle, un « phénomène », si toucher et prendre n'étaient pas des opérations vivantes vécues en elles-mêmes, susceptibles de se guider elles-mêmes dans leur effectuation concrète ?

L'aporie de la théorie mondaine du corps n'est ici qu'un autre nom pour celle qui frappe en général la phénoménologie intentionnelle : l'intentionnalité qui fait voir toute chose, comment se révèle-t-elle à elle-même ? La phénoménologie husserlienne n'a pu éviter le cercle classique de la régression à l'infini qu'en abandonnant la vie transcendantale à l'anonymat.

Mais il y a plus. Notre corps transcendantal ne se limite nullement à l'ensemble de nos sens, ceux-ci ne se bornent pas à se dépasser intentionnellement vers les choses. Le corps est aussi le siège de mouvements originaires immanents. Il ne s'agit pas seulement des mouvements d'orientation de nos sens, indispensables à leur exercice effectif. *Ce corps se meut originellement en soi-même*. C'est ainsi que ce qui nous apparaît de l'extérieur dans le monde comme déplacement objectif de nos mains par exemple, est en lui-même

qu'il nous ouvre à lui, qu'« il en est » (*Le visible et l'invisible*, Paris, 1964, p. 178). Pour une critique radicale de ces thèses, on se rapportera à notre dernier essai *Incarnation, une philosophie de la chair*, Seuil, 2000, § 21 et 31.

Incarnation

l'auto-mouvement d'un pouvoir de préhension demeurant en soi dans son accomplissement, donné à soi dans l'auto-donation impressionnelle de la vie. Force est alors de reconnaître, si l'on considère avec plus d'attention ce corps transcendantal, que loin de se réduire à un corps intentionnel, il présuppose dans son intentionnalité même, *a fortiori* dans son auto-mouvement se mouvant en soi-même, cette auto-impressionnalité primitive exclusive de toute extériorité. C'est d'ailleurs à cette condition qu'un pouvoir quelconque est possible, – à la condition que, impressionnellement donné à soi à la manière d'une douleur ou d'une souffrance, un avec soi et jamais séparé de soi, mis ainsi en possession de soi, il se trouve, de cette façon et de cette façon seulement, capable de se déployer soi-même à partir de soi et d'agir.

Mais si tous les pouvoirs de notre corps ne sont susceptibles d'agir que dans la vie, c'est à un renversement complet de la conception traditionnelle du corps que nous sommes contraints. Ce n'est pas notre corps mondain, sis en ce monde ou ouvert à lui, qui définit la réalité originaire de notre corps, c'est notre chair en l'auto-impressionnalité de laquelle tous les pouvoirs sont placés en eux-mêmes et ainsi en mesure de s'exercer, qui nous donne accès au corps, – qu'il s'agisse des corps sensibles de l'univers, de notre propre corps sensible objectif, ou enfin du corps intentionnel lui-même. Seulement *notre chair ne nous donne accès à ce corps et, par lui, à ceux du monde, que parce qu'elle nous donne d'abord accès à elle-même – parce qu'elle se donne impressionnellement à soi là où toute auto-donation s'accomplit, dans la vie et par elle.* C'est donc à notre question initiale qu'il convient de revenir s'il ne s'agit plus d'examiner les caractères du corps mondain mais *les propriétés phénoménologiques essentielles que notre chair tient de la vie.*

La Vie absolue, origine de la chair

De quelle vie? Pas plus que nos impressions et la chair qu'elles composent ne sont susceptibles de s'apporter elles-mêmes en soi, n'étant données à soi que dans l'auto-donation de la vie – pas davantage cette vie, pour autant qu'elle est la nôtre, n'accomplit elle-même l'auto-donation qui fait d'elle une vie. Seule une Vie absolue portant en elle la capacité dont notre vie se trouve dans le principe dépourvue, celle de s'apporter soi-même en soi, se générant

SIGNETS *Michel Henry*

soi-même dans le procès de son auto-révélation et sous la forme de celle-ci, peut faire en sorte qu'il y ait quelque part une vie et, en elle seulement, dans cette vie unique et absolue qui a seule le pouvoir de vivre, toutes ces vies qui ne sont vivantes qu'en elle. Seules les propriétés de cette Vie absolue, non pas comme ses propriétés factices mais comme des possibilités transcendantes incluses dans le procès même de son auto-génération peuvent rendre compte des propriétés phénoménologiques de toute vie concevable, des propriétés phénoménologiques essentielles de notre propre chair par conséquent pour autant que celle-ci les tient de la vie.

C'est donc ce procès absolu en lequel la Vie vient en soi qu'il convient d'interroger, fût-ce brièvement. Vivre veut dire « s'éprouver soi-même ». Au procès absolu en lequel la Vie vient en soi, s'engendre soi-même en s'éprouvant soi-même et ainsi en se révélant à soi, appartient dans le principe l'Ipséité sans laquelle aucune épreuve de soi n'est possible. Pour autant que la Vie n'est jamais d'abord un concept mais une vie réelle, phénoménologiquement effective, – réelle aussi, phénoménologiquement effective est l'Ipséité en laquelle elle s'éprouve soi-même : c'est un Soi réel, le Premier Soi Vivant en laquelle la Vie se révèle à soi, son Verbe. Parce qu'à la possibilité la plus radicale de la Vie appartient ce Soi qui est son Verbe, à toute vie concevable un Soi appartient aussi. Et, du même coup, à tout ce qui trouve dans l'auto-révélation de la vie sa propre condition de possibilité : à toute chair et à toute impression. Pas de chair qui ne porte en elle un Soi de telle façon que ce Soi, impliqué dans la donation de cette chair à elle-même, se trouve être le Soi de cette chair comme elle est la chair de ce Soi. Pas de chair qui soit une chair anonyme, impersonnelle, la chair du monde. Pas d'impression non plus : pas de douleur, de souffrance ou de joie qui soit la douleur, la souffrance ou la joie de personne !

Nous disons « chair », « impression ». Mais pourquoi faut-il que l'auto-donation de la vie revête en nous, dans notre vie finie, la forme d'une chair ainsi que des multiples impressions qui en composent la trame continue ? N'avons-nous pas dit cependant que tous les caractères de notre chair lui viennent de la vie, en fin de compte de la Vie absolue qui est la seule Vie qui existe et dont, à considérer les choses en toute rigueur, aucune vie ne peut être séparée, faute de quoi, cessant de s'éprouver soi-même, elle cesserait tout aussitôt de vivre ? Comment donc la Vie absolue vient-elle en soi de façon à pouvoir être l'origine de notre chair et de toutes ses propriétés ?

Incarnation

En sa propre immanence, disons-nous. Parce qu'en l'immanence de son auto-révélation la Vie demeure en soi dans une auto-affection qui ne cesse pas, alors cette propriété est aussi celle de notre chair dont rien ne nous sépare jamais, dont la trame indéchirable ne connaît ni faille ni rupture. Seulement cette immanence de notre chair ne saurait être posée spéculativement – comme celle de la substance dans le spinozisme. Elle doit s'entendre phénoménologiquement : comment l'éprouvons-nous donc en sorte qu'elle ne soit plus rien d'autre que la révélation de la Vie absolue en nous, la façon dont celle-ci s'éprouve dans notre chair, laquelle ne s'éprouve jamais, en dernier lieu, que dans cette Vie ?

Ce qui s'éprouve soi-même sans distance ni écart, sans que ce soit par l'intermédiaire d'un sens est, dans son essence, Affectivité ou, comme nous le dirons encore, pur pathos. C'est dans son affectivité que toute souffrance est donnée à elle-même. Non pas dans la sienne, avons-nous vu, ni dans la nôtre, mais dans celle de la Vie absolue. Or l'Affectivité en laquelle la Vie absolue vient en soi, s'éprouve soi-même et jouit de soi, n'est ni un fait, ni un état, ni une propriété parmi d'autres, c'est l'ultime possibilité principielle d'un procès se faisant sans cesse et ne se défaisant jamais, – le procès éternel en lequel cette Vie s'éprouve et s'aime éternellement elle-même en son Verbe qui s'éprouve et s'aime éternellement en elle. *Cette Archi-possibilité³ est une Archi-passibilité dont l'effectuation phénoménologique est la matière phénoménologique pure de la Vie absolue, – cette Affectivité originaire en laquelle consiste toute auto-affection et ainsi toute vie possible. Et par conséquent toute chair. C'est uniquement parce que, en sa finitude, notre propre vie ne détient pas elle-même l'Archi-passibilité, c'est-à-dire la capacité de s'apporter soi-même en soi sur le mode d'une effectuation phénoménologique pathétique, – parce qu'elle n'est donnée passivement à soi qu'en cette Archi-passibilité de la Vie absolue, qu'elle est une chair au sens d'une chair telle que la nôtre. C'est dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue que toute chair est passible, c'est en*

3. Employé comme un préfixe, « archi-» désigne le caractère originaire de la propriété en question : « archi-possibilité » s'entend ainsi de la possibilité à l'origine de toute possibilité, « archi-passibilité » de la passibilité à l'origine de toute passibilité, etc. [NDLR].

SIGNETS

 Michel Henry

elle qu'elle est possible. Notre chair à vrai dire n'est rien d'autre que cela : *la passibilité d'une vie finie puisant sa possibilité dans l'Archi-passibilité de la Vie infinie.*

Nous demandions : quelles propriétés phénoménologiques notre chair tient-elle de la vie ? Nous le voyons mieux maintenant : il ne s'agit pas de propriétés particulières ou d'un groupe de propriétés, si essentielles fussent-elles. Ce que la chair tient de la vie, c'est sa condition même de chair, cette auto-impressionnalité souffrante et jouissante qui constitue la substance phénoménologique pure de toute chair concevable. Mais alors cette chair qui tient sa condition de chair de la vie ne se limite nullement à une multiplicité d'impressions ou de sensations spécifiques, pas d'avantage à un ensemble de pouvoirs. Déjà l'analyse de ces derniers nous avait contraints d'opérer un changement de plan. Il fallait délaissier le statut phénoménologique de l'intentionnalité pour celui de l'auto-donation. Dans la mesure en effet où aucun de ces pouvoirs de notre chair ne s'est apporté lui-même en soi, livré à soi sans l'avoir voulu, indépendamment de son pouvoir, *alors chacun d'eux se heurte en lui-même à ce sur quoi et contre quoi il n'a aucun pouvoir, à un non-pouvoir absolu.* Car c'est seulement dans l'hyper-puissance de la Vie absolue, en aucune façon de lui-même, que chacun d'eux est donné à lui-même au même titre que la chair dont il est devenu un pouvoir. À Pilate qui fait étalage de son pouvoir de le relâcher ou de le crucifier, on connaît la réponse brutale du Christ : « Tu n'aurais sur moi aucun pouvoir s'il ne t'avait été donné d'en haut » (*Jean*, 19, 10-11).

L'Incarnation : archi-donation de la vie

Que cette « donation d'en haut », l'Archi-donation de la vie à toute vie, porte en elle l'Archi-passibilité à laquelle toute auto-donation d'une vie demande sa possibilité dernière, on peut l'observer ici encore. Ce qui est donné à tout pouvoir en cette Archi-donation, ce n'est pas le semblant d'un don, ce n'est pas le semblant d'un pouvoir, ce n'est pas non plus tel pouvoir particulier, celui de prendre ou de se mouvoir, c'est ce qui, ayant placé ce pouvoir en lui-même, l'ayant mis en possession de soi, fait de lui un pouvoir véritable, un *pouvoir pouvoir*, susceptible dès lors de se mettre en œuvre aussi souvent et chaque fois qu'il le veut, *librement*. Car la liberté n'est pas une idée mais l'exercice effectif d'un ensemble de pouvoirs

concrets, en fin de compte ce pouvoir pouvoir qu'aucun pouvoir ne tient de soi, qu'aucun homme ne peut revendiquer comme le sien.

Comment reconnaître alors que l'Archi-donation en laquelle se tient l'auto-donation qui fait de tout pouvoir un pouvoir véritable et libre, puise elle-même son effectuation phénoménologique dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue ? À ceci que cette auto-donation constitutive de tout pouvoir trouve elle-même sa matière phénoménologique dans l'affectivité. Dans la philosophie moderne, deux analyses admirables portent cette situation décisive à l'évidence : la problématique biranienne du *cogito* interprété comme un Je Peux dont la possibilité phénoménologique relève précisément du pathos, s'il est vrai que *toute action effective est un effort et tout effort un « sentiment d'effort »*. C'est Kierkegaard qui a porté à sa radicalité cette intuition de l'Affectivité comme condition phénoménologique ultime de toute action, elle-même saisie non pas comme l'exercice d'un pouvoir mais, de manière explicite, comme une *possibilité de pouvoir*, ainsi qu'il apparaît dans cette proposition cruciale du *Concept d'angoisse* : «...l'angoissante possibilité de pouvoir »⁴, – proposition sur laquelle repose la théorie kierkegaardienne de l'érotisme et du péché.

L'Archi-passibilité de la Vie absolue n'est pas un concept qu'on aurait le loisir de faire intervenir chaque fois qu'il pourrait servir, elle doit être saisie là où elle se tient, dans le procès absolu en lequel la Vie vient en soi et comme l'ultime possibilité phénoménologique d'un tel procès. Que, en son auto-impressionnalité pathétique, notre chair reçoive elle-même sa possibilité de cette Archi-passibilité de la Vie absolue, voilà *qui reconduit toute phénoménologie de la chair à une phénoménologie de l'Incarnation en un sens radical*. L'Incarnation ne peut plus signifier la simple condition incarnée de l'homme, avec la constellation de problèmes qui lui sont liés, celui du corps, de son rapport à la chair, de tous les comportements où cette chair intervient, de l'action en général, avec ses multiples « motivations » (c'est-à-dire son essence) affectives, de l'érotisme, etc. In-carnation ne désigne plus cette chair factice et prise, bien plus, pour le paradigme de toute facticité. *Elle désigne la venue dans une chair*, le procès dont celle-ci provient, en lequel elle

4. Trad. fr. K. Ferlov et G. Gateau, Paris, 1935, p. 66.

SIGNETS **Michel Henry**

demeure, de telle façon que, s'éprouvant constamment dans l'extrême passivité et la passibilité de sa finitude comme incapable de se donner à elle-même, elle renvoie nécessairement à un tel procès, à l'Archi-donation de la Vie absolue en son Archi-passibilité.

Ainsi y a-t-il un « Avant-la-chair », l'Avant de l'In-carnation, qui réside dans l'Archi-passibilité de la Vie. Dans sa référence à l'Avant de l'In-carnation, notre chair manifeste une étrange affinité avec les autres déterminations essentielles du vivant. Elle cesse de se proposer comme une addition mystérieuse et contingente à sa condition de vivant, une sorte d'appendice empirique, à la manière de notre corps objectif, pour s'intégrer à un réseau de propriétés qui relèvent d'un *a priori* plus ancien que le monde. Comment ne pas remarquer en effet que cette situation seconde de la chair par rapport à l'Archi-passibilité de la Vie est strictement parallèle à celle du Soi (et ainsi du « moi », de l'« ego »), du vivant en général ? Dans tous les cas, l'intelligence de ce qui est en question – le vivant, son ipséité, sa chair – implique que l'on se place en effet avant eux, dans une dimension d'origine. *Celle-ci est précisément la même pour chacune des réalités considérées*, s'il est vrai qu'il n'y a de vie que dans la Vie absolue, de Soi que dans l'Ipséité en laquelle cette Vie absolue vient en soi, de chair enfin que dans l'Archi-passibilité selon laquelle cette venue en soi de la Vie absolue s'accomplit – comme une Vie pathétique donc, une vie qui, en sa jouissance originaire de soi, est une Vie d'amour.

Que l'« Avant le Soi » et l'« Avant la chair » ne fassent qu'un, désignant l'un et l'autre l'Archi-passibilité de la Vie parce qu'en effet c'est en elle que la Vie s'éprouve dans l'Ipséité de son Soi, et ainsi de tout Soi concevable, de même que c'est en elle que toute chair est jointe à soi, voilà qui jette un jour singulier sur la condition humaine. Si c'est une même épreuve pathétique qui fait du Soi un Soi et de la chair une chair, *l'ipséité du premier et l'auto-impressionnalité de la seconde*, alors Soi et chair vont ensemble, l'homme est en effet ce *Soi charnel vivant* qui n'a rien à voir avec les définitions qui fabriquent, sous des formes diverses, ce composé d'esprit et de matière, d'âme et de corps, de « sujet » et d'« objet » auquel il est impossible de comprendre quoi que ce soit, pas plus aujourd'hui qu'à ses premiers pas en Grèce ou ailleurs.

Or ce n'est pas seulement notre condition humaine qui s'éclaire soudain dans l'Archi-passibilité de la Vie, c'est celle-ci précisément – et, pour cette raison seulement, celle-là, cette condition qui est la

Incarnation

nôtre et qui ne s'explique jamais à partir du monde mais seulement de la Vie. Ce sont ces prémisses de la condition humaine qui trouvent leur énoncé fulgurant dans le texte initiatique du Prologue de Jean. Au centre du Prologue, il y a le Verbe. Celui-ci y intervient deux fois, la première dans sa relation à la Vie, la seconde dans sa relation à la chair. C'est l'affirmation inconditionnelle de cette double relation qui vient bouleverser l'horizon de la pensée grecque qui est encore très largement le nôtre aujourd'hui. La relation du Logos à la vie n'est envisagée dans le monde grec que sous la forme d'une opposition, décisive en ceci qu'elle fournit paradoxalement une définition de l'homme. Car l'homme se distingue des animaux par ce Logos dont ils sont dépourvus. Logos signifie ici à la fois la Raison et la capacité de parler c'est-à-dire de former des significations idéales. Si l'on ajoute que nous, les hommes, nous ne parlons des choses, opérant à leur sujet de multiples prédications, que dans la mesure où les unes et les autres se montrent à nous, on se trouve en présence d'une connexion originaire en vertu de laquelle le Logos grec repose sur l'apparaître du monde (ou de la « Nature ») et lui est identique. L'histoire de la pensée occidentale découvrira cependant qu'en dépit de sa positivité apparente, cette différenciation spécifique du Logos et du vivant enferme en elle une difficulté insurmontable.

C'est cette difficulté qu'elle porte en elle que la pensée grecque laisse paraître lors de sa rencontre ou, pour mieux dire, de son affrontement gigantesque avec le christianisme. *Celui-ci ignore l'aporie pour autant que son Logos n'est plus le Logos du monde mais le Logos de la Vie, et que, d'autre part, sa conception du corps n'est plus la conception grecque d'un corps mondain mais précisément celle d'une chair qui n'advient que dans la vie. Ultimement dans ce Logos de Vie qu'est le Verbe de Dieu.*

Deux propositions abruptes traduisent la révélation initiatique transmise par Jean. « Au début était le Verbe. » « Et le Verbe s'est fait chair. » Nous avons rendu compte de la première s'il est vrai que le procès de l'auto-révélation de Dieu (explicitement défini par Jean comme Vie) en son Verbe ne génère pas celui-ci à son terme mais en lui-même, comme ce en quoi ce procès consiste : « Au début. » Quant à la seconde proposition qui surgit au verset 14, elle rayonne d'une lumière éclatante si quelque chose comme une chair ne s'auto-impressionne que dans l'Archi-passibilité de la Vie absolue en son Verbe. Si en effet la chair puise son ultime condition de

SIGNETS _____ **Michel Henry**

possibilité dans le Verbe de Vie, l'Incarnation du Verbe loin d'être absurde, comme elle le fut aux yeux des Grecs, s'enracine au fond des choses. Inversement, c'est la capacité de la chair de recevoir le Verbe dont elle provient qui est fondée. Dans le langage d'Irénée et selon son intuition géniale : « Dieu peut vivifier la chair », « La chair peut être vivifiée par Dieu ». Et encore : « La chair se trouvera capable de recevoir et de contenir la puissance de Dieu⁵ ».

L'Incarnation du Verbe était-elle nécessaire ? Si admirable du moins qu'elle aurait eu lieu sans le péché ? Toute finitude suppose l'infini, lequel au contraire ne lui doit rien. La venue du Messie ne peut qu'être un acte gratuit de la puissance qui gouverne toute chose. L'Incarnation du Verbe ne tient pas tout entière, cependant, dans la venue historique du Christ. Car le Verbe qui se fait chair en Christ est le Verbe éternel de Dieu. C'est en Lui que tout a été créé, non pas seulement le monde, mais aussi bien tout ce qui est étranger à ce dernier : notre chair, l'ipséité de notre Soi, notre vie. Quand Dieu insuffla sa vie à une parcelle de limon, faisant d'elle ce Soi transcendantal charnel vivant qu'est chaque homme, en celui-ci son corps n'était que matière, poussière en effet. Mais sa chair tout entière était vie. La venue de tout vivant en son ipséité charnelle appartient à la génération immanente de la vie. L'incarnation entendue à partir de cette génération nous permet seule de comprendre la création. De dissocier en celle-ci le procès d'extériorisation dans le monde et l'étreinte pathétique de la Vie. C'est dans la lumière éblouissante du Prologue que s'éclaire la Genèse.

L'intelligibilité de la chair

Comment, selon le dire du Christ sur lui-même, repris par ses disciples, devenu la thèse réitérée des Pères et ainsi du « christianisme », *l'Incarnation est la Révélation de Dieu*, voilà qui relève d'une Archi-intelligibilité imprévue si l'Incarnation n'est plus entendue de façon naïve comme la venue dans un corps opaque mais dans une chair phénoménologique, – si en la passibilité de sa finitude insupportable cette chair ne s'éprouve pas seulement selon

5. *Contre les hérésies, dénonciation et réfutation de la prétendue gnose au nom menteur*, trad. fr. A. Rousseau, éd. du Cerf, Paris 1991, p. 576-577.

Incarnation

le jeu de ses impressions toujours changeantes c'est-à-dire toujours les mêmes, – si toute chair n'advient à soi, en son auto-impressionnalité, que dans l'Archi-passibilité en laquelle la Vie s'étreint éternellement soi-même en son Verbe. En toute chair alors, au fond de sa Nuit, c'est l'Œil de Dieu qui nous regarde. Toute chair sera jugée. C'est la raison pour laquelle, avec une lucidité singulière – à la suite de Paul et de Jean il est vrai –, les Pères avaient saisi la chair comme constituant à la fois le lieu de la perdition et celui du salut. Perdition de la chair devenue idolâtre d'elle-même, se prenant pour le principe de son plaisir, s'adorant soi-même en ce principe comme en ses effets. Salut de cette chair donnée à soi en sa génération dans le Verbe, n'aimant plus en elle que ce Verbe qui l'a jointe à soi au début, qu'elle reçoit comme son essence dans l'Eucharistie.

Archi-intelligibilité, disons-nous, parce que le pouvoir de révélation ici à l'œuvre est étranger à toute forme de vision ou d'« évidence », qu'elle soit sensible ou intelligible, la seconde permettant aux yeux des Grecs (mais aussi des modernes) d'appréhender adéquatement le contenu de la première. Les degrés de ce savoir sont multiples, on peut en classer les « genres », en évaluer la pertinence, c'est le savoir des sages et des savants. Que le pouvoir de révélation soit confié à la chair et que ce pouvoir charnel de révélation soit celui de l'absolu, le pathos de la vie dévolu à chaque vivant comme un privilège que personne ne pourra lui ravir, le signe de son élection et la réalité de la vie, voilà assurément qui est nouveau. C'est pourtant cette révélation invincible, inscrite en lettres de feu dans l'invisible de notre chair qui est donnée en celle-ci, en chacune de ses impressions, en chacun de ses pouvoirs, dans « la donation d'en haut ».

Assurément le christianisme qui se fonde sur l'Archi-intelligibilité de cette Archi-donation, est une Archi-gnose. Mais parce que l'Archi-intelligibilité révélée dans les deux paroles initiatiques de Jean, est une archi-passibilité, parce qu'elle est impliquée partout où il y a vie, générant en l'Archi-pathos de son Archi-chair toute chair concevable, elle s'étend en effet jusqu'à ces êtres de chair que nous sommes, prenant dans sa Parousie incandescente nos envies dérisoires et nos blessures cachées, comme elle le faisait pour les plaies du Christ en Croix. D'autant plus pure, dépouillée de tout, réduite à elle-même, à son corps phénoménologique de chair, advient en nous chacune de nos souffrances, d'autant plus fortement s'éprouve en nous le pouvoir sans limite qui la donne à elle-même. Et quand cette souffrance a atteint son point limite dans le désespoir, plongeant à

SIGNETS _____ **Michel Henry**

travers lui dans la puissance qui nous fait chair, c'est l'ivresse de la vie, l'Archi-jouissance de son amour éternel en son Verbe, son Esprit, qui nous submerge. Heureux ceux qui souffrent, qui n'ont plus peut-être que leur chair souffrante. Tout ce qui est abaissé sera relevé. L'Archi-gnose est la gnose des simples.

Michel Henry, professeur émérite à l'Université de Montpellier, a écrit plusieurs livres de phénoménologie, de *L'essence de la manifestation* (PUF, 1963) à *Phénoménologie matérielle* (PUF, 1990). Ses derniers ouvrages portent sur la vérité du christianisme : *C'est moi la vérité. Pour une philosophie du christianisme* (Seuil, 1996), et tout récemment : *Incarnation. Une philosophie de la chair* (Seuil, octobre 2000).

Communio, n° XXV, 6 – novembre-décembre 2000

Guy BÉDOUELLE

Ruptures ecclésiales et réponses œcuméniques

Le drame d'un millénaire

S'IL est vrai que, dans le premier millénaire du christianisme, les conflits sur l'élaboration de la théologie, trinitaire ou christologique, avec ses conséquences sur la représentation du mystère, les sacrements, la nature de l'Église et la grâce, n'ont pas manqué, si ont abondé querelles, brouilles, réconciliations, schismes locaux, et déjà, pendant certaines périodes, une absence de communion entre les Églises d'Orient et les Églises latines, aucune de ces ruptures ne peut vraiment être considérée par l'historien comme définitive, assumée et entérinée, comme le paraissent celles du deuxième millénaire du christianisme.

En retraçant quelques-unes de ces étapes du déchirement de l'unité, qui, pour le sociologue de la religion par exemple, aboutissent à un christianisme divisé en trois familles (pour ne pas utiliser le terme de branches, qui a une connotation ecclésiologique particulière : les catholiques, les orthodoxes et les protestants auxquels on peut associer les anglicans) nous devons nous poser la question de la conscience même des déchirures qui se sont ainsi opérées. En d'autres termes, dans les circonstances complexes qui sont le cadre de chacune de ces ruptures, y a-t-il eu volonté de créer une nouvelle Église, une identité indépendante du reste de la « catholicité » ? Ces quelques pages voudraient montrer qu'il n'en est rien, et que les schismes, les divisions durables, les durcissements ont plutôt été le fait de « l'enchaînement des circonstances » comme dit Luther, ce qui ne veut nullement amoindrir la responsabilité de ceux qui l'ont

SIGNETS _____ **Guy Bédouelle**

déclenché. Il y a plus, puisque la conception même de l'Église qu'on aura, chez les chrétiens, se développera au fur et à mesure de l'éloignement réciproque. Où se trouve désormais la « vraie » Église ? Mais on montrera aussi que, dès la perception de la rupture, des voix se sont fait entendre pour que soit mis en œuvre le plus vite possible le processus de réconciliation et d'entente. Le millénaire des ruptures a été aussi celui de l'œcuménisme, même lorsqu'il ne portait pas ce nom-là. Mais on devra aussi mesurer le poids du temps et de l'éloignement réciproque.

Distance et rupture avec les Grecs

Même si la rupture des Églises dites non-chalcédoniennes ou sémitiques, ou plus exactement orthodoxes orientales (copte, éthiopienne, syro-orthodoxe, etc.) date du milieu du premier millénaire de l'ère chrétienne, sans doute convient-il de la mentionner au départ de ce panorama historique, parce que leur absence va peser d'un certain poids dans les démêlés entre Rome et Byzance. Absence théologique d'abord, et non pas politique puisqu'elles vont être pour la plupart sinon submergées, du moins immergées dans l'Islam, mais surtout ecclésiologique. Alors qu'elles sont lointaines, isolées les unes les autres, ignorées des deux camps, et que l'Église slave est encore trop jeune pour s'affirmer vraiment, l'affrontement se fait entre Rome et Byzance, c'est-à-dire moins entre deux Patriarats qu'entre deux Empires.

La brouille entre le siège de Rome et celui de Constantinople a pour fondement primordial l'érection d'un Empire d'Occident avec l'aide et le soutien de la Papauté au début du IX^e siècle. Le rêve de Charlemagne d'épouser l'impératrice Irène, pour utopique qu'il ait été, n'en touchait pas moins une réalité juridique et politique. Il savait qu'il lui fallait obtenir une légitimité impériale de la part de l'Empire byzantin auquel avaient été confiés en 476 les insignes du dernier empereur d'Occident.

L'inclusion unilatérale, et d'ailleurs progressive et réticente, du *Filioque* dans le Credo commun par l'Église romaine, pour des raisons de politique religieuse occidentale, comme l'absence de réception d'une théologie des icônes, qui était mal perçue et mal comprise par les Latins, alimentent l'affrontement de deux personnages de grande envergure, le patriarche de Constantinople, Photius

Ruptures ecclésiales et réponses œcuméniques

(ou Photios en grec) († 891), homme extrêmement cultivé, et le pape Nicolas I^{er}, un des Papes les plus imbus de la « plénitude de pouvoir » du siège de Rome, aussi intransigeants l'un que l'autre. Une rupture de communion s'ensuit, d'ailleurs pleine de rebondissements, qui permet à chaque camp, en quelque sorte, de fourbir ses armes, c'est-à-dire ses griefs théologiques, canoniques et liturgiques. La calamiteuse dynastie des évêques de Rome au IX^e siècle, et son inféodation aux pouvoirs politiques et familiaux, ne facilite pas ensuite le dialogue, même si la concorde des Églises est rétablie en 923 sur l'initiative du patriarche Nicolas le Mystique. Nous avons la preuve que, signe de la communion liturgique, le nom du Pape était inscrit aux diptyques de l'Église de Constantinople au tout début du XI^e siècle, mais qu'il en fut rayé dans les années suivantes.

Sans entrer dans les détails, rappelons ce que fut le schisme de 1054, qui est à replacer dans le cadre de la conquête par les Normands de la Sicile et de l'Italie du Sud byzantines. Paradoxalement, c'est dans ce contexte d'une union d'intérêts entre la Papauté, l'empereur byzantin et l'empereur romain germanique que va s'opérer un acte dramatique de rupture. En effet, cette alliance politique ne fait pas du tout l'affaire de l'ambitieux et irascible patriarche de Constantinople, Michel Cérulaire. Suscitant un conflit de juridiction et prétendant imposer le rite grec aux moines latins de Constantinople, le patriarche entre dans une polémique avec Rome. On est alors au tout début des efforts de la Papauté pour redresser la barque de Pierre, dans l'immense entreprise qui ne peut encore être appelée « réforme grégorienne ». Les envoyés du pape Léon IX à Constantinople, menés par Humbert de Moyenmoutier, qui n'est peut-être pas ambitieux mais certainement irascible, prononcent solennellement, et dans des conditions de légalité douteuse, une excommunication contre Michel Cérulaire, qui, bien entendu, est payée immédiatement de retour.

Les historiens ont bien montré que la date de 1054, considérée comme celle du schisme consommé, peut être aussi bien vue comme l'échec d'une tentative d'union voulue par les pouvoirs impériaux que comme rupture estimée provisoire. Tous s'accordent pour montrer que le choc psychologique durable dans la mentalité du clergé, surtout des moines, et du peuple byzantin, empêchant la mise en œuvre des « unions » ou réconciliations auxquelles parviennent les autorités politiques, viennent du « détournement » de la quatrième croisade de 1204, à l'instigation des Vénitiens. Les croisés se

SIGNETS _____ **Guy Bédouelle**

laissèrent aller au sac de Constantinople du 9 au 12 avril 1204. La désolation qui saisit le pape Innocent III à l'annonce de cette nouvelle n'empêcha pas que le mal était fait. L'établissement de royaumes latins, et même d'un Empire à Jérusalem concurrent de celui de Byzance au XIII^e siècle, laissa des traces douloureuses dans la sensibilité des chrétiens d'Orient qui jugèrent barbares, pillards et blasphémateurs leurs frères chrétiens d'Occident. « La croix sur l'épaule, ils avaient abattu la vraie croix », déclare Nicetas Choniates, un des chroniqueurs byzantins les plus sévères sur ce drame.

Pourtant la rupture fut toujours considérée comme insupportable, en quelque sorte inconcevable. Dès 1054 s'éleva une voix mesurée, intelligente et noble, et neutre si on peut dire, celle de Pierre, le patriarche d'Antioche. C'était en particulier dans une lettre à ce dernier que Cérulaire avait donné sa version de la légation romaine et dressé la liste de tous les griefs qu'il avait à reprocher à l'Église latine. La réponse de Pierre est une grande œuvre d'irénisme (Patrologie grecque 120, 796-816). Il commence par distinguer des degrés de gravité de ce qui est reproché à Rome. Il relativise les problèmes des coutumes vestimentaires ou alimentaires, et mentionne que les pèlerins occidentaux n'ont l'air de mépriser ni les reliques, ni les images (811 B). Sur les problèmes plus fondamentaux comme l'usage du pain azyme dans l'Eucharistie, sur le célibat des prêtres, et même sur l'addition du *Filioque* dans le symbole de foi, ne convient-il pas d'en discuter calmement ? Les Latins ont l'excuse d'être tombés sous le joug des Barbares qui les ont coupés de la culture grecque. L'allusion n'est pas méprisante mais touche du doigt une des raisons des incompréhensions réciproques : l'absence de relations, voire les brouilles, des Orientaux avec Rome, sont cause des malheurs de la chrétienté tout entière : « De toutes mes forces, je vous conjure de ne pas entrer dans cette affaire avec un esprit de contention. Autrement il serait à craindre qu'en voulant réparer la déchirure, on la rendît béante. Tous les malheurs présents, tous les troubles qui ravagent les royaumes, toutes les calamités, pestes, famines qui désolent nos villes et nos campagnes, tous les échecs de nos troupes, ne proviendraient-ils pas de cette longue séparation, de cette mésintelligence de nos Églises avec le Siège apostolique ? » (811 BC).

Le patriarche Pierre ajoute de façon constructive : « Que les Latins rectifient leur addition au symbole, je ne demande rien de

Ruptures ecclésiales et réponses œcuméniques

plus, laissant même de côté, comme indifférente (*adiaphoron*) la question des azymes » (811 D). Ainsi est prononcé, en l'année même symbolique du schisme, le terme « indifférent », que les diverses parties du conflit, au cours des siècles, seront les moins enclines à entendre. Il faudrait reconnaître l'évidence que, dans les conflits entre chrétiens, tout n'est pas d'égale importance et que, contrairement aux controversistes, il ne faut pas penser que le moindre détail liturgique, canonique ou même théologique, n'est que l'indice et le révélateur d'une hérésie plus grande, attitude qui finit par tout obscurcir. Pierre terminait sa réponse en demandant à Cérulaire de s'adresser au nouvel évêque de Rome, lorsqu'il serait connu, avec simplicité et douceur.

Il n'en fut évidemment rien et Cérulaire maintint sa position intransigeante, de même que Humbert de Moyenmoutier justifiait sa conduite. Pierre d'Antioche dut se résigner à s'aligner canoniquement et liturgiquement sur Constantinople et à entériner la séparation. Mais sa voix pleine d'intelligence, de sympathie, et du sens de l'unité de l'Église, retentit encore à travers les siècles. Notons d'ailleurs que d'autres plaidoyers s'élevèrent en Orient pour la réconciliation : dès 1064, Théophylacte de Bulgarie, dans ses *Erreurs des Latins*, en fait les minimisait (*Patrologie grecque* 126, 222-250). Une vingtaine d'années plus tard, Jean II de Kiev, répondant à une lettre, maintenant perdue, de l'antipape Clément III, vers 1084, fit de même.

À deux reprises, à la fin du XIII^e siècle puis au début du XV^e siècle, eurent lieu des tentatives de réconciliation durable. Au concile de Lyon II puis à celui de Ferrare-Florence, on a en effet réussi à bâtir une union sur le papier, dictée dans les deux cas par les nécessités politiques de l'empereur byzantin assiégé par l'Islam, mais la pression populaire, animée par les moines grecs, en empêcha la mise en œuvre. Ces tentatives prouvent au moins que la rupture était toujours considérée de part et d'autre comme insupportable. S'il convient de dire qu'à Florence la confrontation théologique s'est faite davantage sur un pied d'égalité qu'à Lyon II en 1274, il n'en est pas moins vrai que, politiquement, l'Occident latin était en position de force.

Alors que les Turcs assiègent la ville de Constantinople, l'union avec les Latins est hâtivement revivifiée, mais ce fut là encore un geste officiel qui n'entraîna pas l'adhésion des moines ni des notables. Les Turcs ayant pris possession de Byzance le 29 mai

SIGNETS _____ **Guy Bédouelle**

1453, le Sultan fait introniser comme patriarche un des plus ardents adversaires de l'union, le théologien Georges Scholarios, qui prend le nom de Gennade II. Bien que quelques années auparavant, le métropolitain de Moscou eût proclamé son autocéphalie, Constantinople entraîna le christianisme slave dans sa rupture avec Rome ainsi que les autres Patriarcats d'Orient.

En ce xv^e siècle des durcissements de l'histoire, évoquons pourtant encore la haute figure du cardinal Nicolas de Cuse (ou Cues sur la Moselle) (1401-1464). Ce prêtre, parmi les plus savants de son temps, participa au concile de Bâle et y travailla à la réconciliation avec les Hussites de Bohême. Dans son traité *De la concorde catholique (Concordantia catholica)*, il essaie de situer les différents organes de la chrétienté, Papauté, Conciles, Empire, et propose une profonde réforme de l'Église. Rallié au pape Eugène IV, il effectue pour lui une mission à Constantinople pour préparer l'union souhaitée avec les Églises d'Orient. Sa vision d'unité, grandiose, est philosophique et théologique. Montrant comment Dieu est au-delà d'une « coïncidence des opposés », il applique cette vision unitive, qui se déploie dans une « docte ignorance » à la vie de l'Église et, plus largement, à la chrétienté qui peut se réconcilier par un regard sans cesse dépassant ce qu'il appréhende.

Alors qu'un demi-siècle plus tard, l'Europe élargit d'une manière soudaine et décisive le champ de son action dans un Continent qu'elle découvre, le temps est alors proche de nouvelles ruptures à l'intérieur même de cette chrétienté latine qui a engendré cette génération de conquérants et de missionnaires.

L'éclatement de la chrétienté latine

Pendant quinze siècles, la chrétienté latine, si elle a bien connu des schismes localisés ou temporaires, s'est maintenue dans l'unité qui se resserre autour du Pape. Certes, au premier millénaire, l'Église d'Afrique du Nord a été éprouvée par la résistance des Donatistes par exemple, et l'Église de Rome, au sens géographique du terme, a vu s'opposer, à plusieurs reprises, deux évêques, chacun étant soutenu par un clan. Par la force dans le premier des cas, par la persuasion ou le changement des données politiques, dans le second, l'unité fut rétablie.

Ensuite, l'affrontement presque permanent entre la Papauté et l'Empire, a entraîné la revendication de quelques antipapes, soute-

Ruptures ecclésiales et réponses œcuméniques

nus par l'Empereur romain germanique. Mais ces contestations étaient purement politiques et nullement théologiques ou ecclésiologiques, sinon à titre de prétextes. Il en va autrement au XII^e et au XIII^e siècles lorsque les Cathares proposent une autre religion et les Vaudois une réforme de la vie de l'Église, qui remet en cause des fondements doctrinaux au nom d'une pauvreté radicale. Unis pour « l'affaire de paix et de foi », comme on disait, dans le Midi de la France et dans l'Italie du Nord, l'Église et les princes chrétiens, par le biais de la croisade puis de l'Inquisition, arrivent à déraciner le Catharisme enfermé dans ses propres contradictions. Il n'en va pas de même des Vaudois qui, sans proposer de remèdes acceptables, touchent du doigt les plaies de l'Église médiévale. Certains se rallièrent et se transformèrent en « Pauvres catholiques » ; d'autres choisirent la voie de la clandestinité et des catacombes où, de génération en génération, ils arrivèrent à durer près de trois siècles avant de se rallier à la Réforme de Calvin qui trouva chez eux la continuité visible de l'Église invisible.

Il faut dire pourtant que la dissidence vaudoise, aussi durable qu'elle ait été, restait circonscrite et locale, tandis que le Grand Schisme d'Occident (1378-1417), même s'il ne dura que quarante ans, laissa des traces douloureuses dans tous les organes de la chrétienté et, par une logique, discontinue et mystérieuse peut-être, mais réelle, prépara l'éclatement durable de la chrétienté latine.

On sait que la double élection successive de deux Papes, pratiquement par le même conclave, n'aurait pas engendré de schisme si les intérêts politiques et nationaux, qu'elle reflétait déjà, ne s'étaient empressés de soutenir chacun des élus et de constituer des coalitions. L'Europe est donc divisée entre deux puis trois obédiences ; certains diocèses eurent deux titulaires et des Ordres religieux comme les dominicains ou les carmes, deux supérieurs généraux. Pour mettre un terme à cette situation scandaleuse et une fin aux excommunications réciproques, les souverains, qui en portaient la responsabilité, tentèrent de sortir de l'impasse. Ce fut finalement le concile de Constance, convoqué par l'empereur Sigismond, qui réussit à élire un Pape, issu d'une famille romaine, Martin V, reconnu enfin par la chrétienté comme légitime.

La Papauté sortit déconsidérée de cette situation anarchique et dut alors batailler sur le plan de l'ecclésiologie contre le Concile qui revendiquait sa supériorité. Après avoir eu trois Papes, la chrétienté latine eut deux Conciles antagonistes. Or se profilaient alors d'autres

SIGNETS

 Guy Bédouelle

dissidences que l'Église ainsi divisée n'était pas trop prête à affronter. Si les idées de Wyclif (c. 1330-1384) en Angleterre furent réprimées avec vigueur et n'eurent de postérité que tardive, leur influence gagna la Bohême, avec la mise en forme qu'en proposa Jean Hus (c. 1372-1415).

Les Hussites tchèques mêlaient à de salutaires idées de réforme du clergé des propositions théologiques remettant en cause l'objectivité des sacrements et la notion de Tradition. En condamnant et en exécutant Hus en juillet 1415, le concile de Constance en fit le martyr d'une cause durable et nationale. Les partisans de Hus se constituèrent en mouvement dirigé par les nobles de Bohême et les professeurs de l'université de Prague. Leurs revendications, qui furent longtemps comme des étendards du Hussisme (la communion sous les deux espèces pour les laïcs, mais aussi la liberté de prédication et l'obligation de pauvreté du clergé, qui les faisaient rejoindre les Vaudois), furent portées au concile de Bâle qui leur octroya quelques concessions concernant la discipline de l'Église et non évidemment sa doctrine. Luther et Calvin les reconnurent ensuite comme leurs prédécesseurs, et, selon les Réformateurs protestants, leur condamnation manifestait comment l'Église romaine n'était nullement infaillible puisqu'elle avait étouffé leur voix inspirée par l'Évangile contre les traditions humaines.

Force est donc de constater que la chrétienté latine, apparemment unie au début du XVI^e siècle, est travaillée par de grandes contradictions, des mouvements souterrains et des intérêts politiques. Elle n'a pas réussi à s'entendre sur une ecclésiologie : la question des rapports du Pape et du Concile, comme celle de la plénitude de pouvoir pontificale face aux évêques nationaux, et donc aux monarchies nationales et à leurs intérêts, n'ont pas été élucidées. Les problèmes théologiques posés par les Vaudois, les Wyclifites ou les Hussites, n'ont pas vraiment reçu de réponses théologiques. Il n'y a qu'un seul point sur lequel tout le monde s'accorde, même les Papes : l'Église a besoin d'une profonde réforme « dans sa tête et dans ses membres ». Mais personne ne s'entend plus sur le point de savoir qui la fera et comment elle se fera. La réponse brutale et radicale venue d'Allemagne tranchera le débat, mais au prix de l'éclatement de la chrétienté.

Une chose est sûre : les Réformateurs protestants ne voulaient pas créer un schisme et encore moins de nouvelles Églises. À un moment pourtant, ils ont estimé nécessaire pour la cause de l'Évangile la rupture ecclésiale d'où sont nés les protestantismes.

Ruptures ecclésiales et réponses œcuméniques

La question des causes de la Réforme protestante a été cent fois posée, et souvent récusée comme « mal posée ». Il est exact que certaines réponses ont pu orienter les esprits dans de fausses directions. Il est parfaitement clair maintenant que les réformateurs protestants ne reprochaient pas à l'Église romaine de « mal vivre » mais de « mal croire ». Ils étaient tous suffisamment convaincus de la profonde corruption de l'homme pour ne pas imaginer un monde, et donc une Église, exempts de faiblesses et de vices. Mais ils pensaient avoir détecté que, si de leur temps, l'Église avait besoin d'une réforme morale, la faute en était à une trahison séculaire de l'Évangile ayant pour conséquence que le « mal croire » engendrait le « mal vivre ». Ce qu'ils dénonçaient, à tous les niveaux, était donc une remise en cause radicale de la Tradition et de sa mise en œuvre par l'Église.

Il y a eu au XVI^e siècle toutes sortes de Réformes protestantes, s'adaptant aux attentes et surtout aux structures politiques nationales. Des protestantismes majoritaires naissent là où les princes les soutiennent, en Allemagne et dans les monarchies scandinaves, ou là où les cités les promeuvent, par exemple à Zurich, à Strasbourg puis à Genève. En Écosse et surtout en Angleterre, il faut une longue évolution pour que soient établis, au sens juridique du terme, et consolidés, un calvinisme presbytérien d'une part, et un anglicanisme qui se présente comme à la fois catholique et réformé. Des protestantismes minoritaires existent ailleurs, mais c'est surtout le cas de la France qui retient l'attention, puisque, par l'édit de Nantes de 1598 et jusqu'à la Révocation de 1685, ce pays, en accordant des droits à une minorité religieuse, fait exception, avec la Pologne, à la règle « *cujus regio, ejus religio* », qui est la norme européenne.

D'un point de vue institutionnel, ces protestantismes sont divers, retenant la structure épiscopale ou adoptant le modèle presbytérien et synodal. La place des rites y est très différente, les uns conservant le plus possible de la liturgie ancienne, pourvu qu'elle soit célébrée en langue vulgaire, les autres repartant à neuf à partir d'une lecture renouvelée du Nouveau Testament. Le degré d'autonomie par rapport à l'État varie aussi, avec une forte tendance à souligner l'obéissance au pouvoir civil.

Il y a également une diversité théologique dont l'exemple le plus éclatant et douloureux est l'Eucharistie dont les diverses confessions ou groupes rendent compte de manière très différente. On peut dire cependant que, dans les premiers siècles de leur existence, des éléments unissent les protestants de tous bords. Tels seraient la

SIGNETS **Guy Bédouelle**

doctrine de la justification par la foi seule ; la *scriptura sola*, c'est-à-dire le recours à la seule Écriture sainte comme norme de la foi et, d'une certaine manière, de la discipline ; une négation du libre arbitre, refusant donc toute coopération de la personne à son salut reçu par pure grâce, ce qui implique en particulier le rejet des œuvres méritoires ; et enfin une antinomie, pour ne pas employer le terme d'aversion, avec l'Église romaine « papiste », qui sert souvent de commun dénominateur. Sans doute doit-on y ajouter, traversant les siècles, une méfiance, paradoxalement presque métaphysique, pour les médiations ecclésiales.

Même si les textes de Luther sont extrêmement tranchants dès 1520, (ce qui est aussi le cas des controversistes catholiques qui veulent le réfuter), on ne discerne vraiment de volonté de séparation avec l'Église romaine, en fait d'organisation autonome, avant 1529. Cette décision est sans doute la marque d'une impuissance. L'année suivante, la confessionnalisation s'accroît avec, précisément, la diversité des Confessions de foi que Charles Quint a exigées pour la diète d'Augsbourg. C'est l'Empereur, souverain à la fois de régions restées catholiques ou devenues protestantes, qui, alors que la Papauté prépare mollement un nouveau concile de réforme, impose la réunion de théologiens des divers partis. Cette entreprise œcuménique qui s'échelonna sur deux ans, 1540-1541, montre, même si elle fut sans lendemain, qu'on ne se résigna pas immédiatement à cette coupure sans précédent de la chrétienté latine.

La première de ces rencontres se tint en juin-juillet 1540 à Haguenau en Alsace : on ne put se mettre d'accord sur la nature de l'Église. En novembre à Worms, des théologiens des deux parties, parmi les plus prestigieux, se rencontrèrent et finirent par confier au catholique Jean Eck et au luthérien Mélanchthon de représenter chaque camp, comme les champions d'un tournoi, sur la question la plus aiguë du conflit, la doctrine du péché originel. Ajourné jusqu'au colloque de Ratisbonne en avril-mai 1541, le débat reprit entre Eck, Pflug et Gropper, du côté catholique, et Mélanchthon, Bucer et Pistorius pour les protestants. Le catholique Seripando, religieux augustin, proposa une formule dite « de la double justification » qui fut approuvée par le Colloque mais ne reçut ni l'agrément de Luther, ni celui de Rome comme le montrèrent ensuite les discussions du concile de Trente. Vingt ans, plus tard, dans un tout autre contexte, la monarchie française essaya d'aboutir à une entente entre calvinistes et catholiques au Colloque de Poissy où Théodore de Bèze représenta le parti de Genève.

Ruptures ecclésiales et réponses œcuméniques

Une des accusations souvent proférées contre le concile de Trente fut qu'il aggrava, ou solidifia, la rupture. Mais, tout autant que son travail dogmatique de rappel, ou de durcissement selon certains, de la doctrine catholique, le concile laisse une œuvre pastorale, ne séparant jamais les deux, qui permit un redressement spectaculaire de l'Église romaine. On put croire que le dialogue était clos pour toujours puisque les catholiques menaient à bien leur propre Réforme, parfois en relevant point par point les défis des protestants (ce qui serait l'aspect de Contre-Réforme) et les protestants leur propre évolution, avec de nombreux mouvements et renouveaux, devenant dissidents parce qu'aucune structure unitaire n'arrive à les fédérer.

C'est pourquoi, davantage que les efforts un peu isolés d'un Cassandre (1513-1566) ou d'un Grotius (1583-1645), plus que les contacts entre anglicans et gallicans qui se firent sinon contre Rome, du moins en son absence, le dialogue, si le mot convient, entre Bossuet et Leibniz à la fin du XVII^e siècle reste emblématique à la fois d'une volonté de recherche de l'unité et des malentendus qui lui sont corrélatifs.

C'est le philosophe allemand, conseiller de l'électeur de Hanovre, qui prit l'initiative en 1678 d'engager une correspondance avec l'évêque de Meaux. Nous sommes à l'époque où se prépare la Révocation de l'Édit de Nantes et où Bossuet médite son *Histoire des variations des Églises protestantes* qu'il veut, dit-il, « dans le fond plus tournée à la paix qu'à la dispute ». Le concept de variation est d'ailleurs central dans le débat entre les deux grands hommes. Classique, Bossuet tient que la vérité se doit d'être immuable ; baroque, Leibniz tire parti de cette variabilité du protestantisme où il voit le dynamisme de la vérité en mouvement.

Un dialogue courtois mais serré se poursuit jusqu'en 1701, avec une interruption entre 1694 et 1699. Un des grands éléments du débat réside dans l'acceptation du concile de Trente, refusée *a priori* par les protestants. Alors que Leibniz tente d'orienter la discussion vers des points plus techniques pour préparer un « concile œcuménique » qui devra trancher les points en dispute, une certaine lassitude s'empare des deux correspondants. Le 12 août 1701, Bossuet adresse au philosophe ce qui sera son avant-dernière lettre. L'argumentation se concentre sur une Tradition qui est le fruit de l'assistance infallible. « Laissez-nous donc en place, comme vous nous y avez trouvés, et ne forcez pas tout le monde à varier, ni mettre tout en dispute ; laissez sur la terre quelques chrétiens qui ne rendent pas

SIGNETS

 Guy Bédouelle

impossibles les décisions inviolables sur les questions de la foi, qui osent assurer la religion, et attendre de Jésus-Christ, selon sa parole, une assistance infaillible sur ces matières. C'est là l'unique espérance du christianisme ».

On voit donc bien comment c'est véritablement une philosophie, ou une théologie, de l'histoire qui sépare les deux approches. Rien d'étonnant non plus à ce que le protestantisme soit devenu si réceptif au « libéralisme » théologique depuis le XIX^e siècle, même s'il tente périodiquement de retrouver ses racines par un retour à l'Écriture lue selon les institutions des Réformateurs, ou de prendre la voie de l'émotion religieuse, se procurant d'une façon subjective, même si elle est communautaire, ce « point fixe de religion » que réclamait Bossuet et qu'il mettait dans le dogme.

Les deux derniers siècles du deuxième millénaire ont en fait changé en profondeur l'approche protestante, même s'il est légitime de parler encore d'un « esprit du protestantisme ». Mais les grandes initiatives œcuméniques du XX^e siècle sont venues, lentement mûries, de certaines grandes personnalités protestantes et mises en œuvre par elles. Le catholicisme à qui elles s'adressèrent aussi, avait, de son côté, connu certaines ruptures.

Les déchirures catholiques

À vrai dire, le grand défi que l'Église catholique mit bien du temps à surmonter, est d'abord politique et social, et s'appelle la Révolution française. Liée, tout en tenant à son indépendance, à l'Ancien Régime, l'Église qui avait plutôt vu monter l'anticléricalisme qu'elle ne s'était interrogée sur les contestations métaphysiques de la religion, fut prise au dépourvu par l'arrivée de nouvelles valeurs, s'attachant de façon trop compréhensible à leurs caricatures au nom desquelles elle avait souffert gravement. En d'autres termes, il lui fallait prendre position sur une société qui ne se voulait plus organique ou hiérarchique, mais libre et démocratique, au-delà des persécutions et des outrages subis. Il ne faut pas sous-estimer, dans l'Église catholique du XX^e siècle, une sorte de rupture interne, invisible mais bien présente, qui se situerait en permanence depuis lors, sur l'appréciation des valeurs du monde « moderne », tension qui l'habite en profondeur.

Cette adaptation de l'Église mais aussi bien la résistance aux temps nouveaux, a cependant entraîné certaines déchirures bien

Ruptures ecclésiales et réponses œcuméniques

visibles, douloureuses certes, mais qui ne semblent pas, par leur ampleur, avoir les conséquences des ruptures du XVI^e siècle.

Se greffant sur le schisme janséniste d'Utrecht au XVIII^e siècle, les Vieux Catholiques se constituent en Église séparée en 1873, exprimant le refus du dogme de l'infaillibilité du Pape en matière de foi et de morale, proclamé par Vatican I. Ce mouvement a touché essentiellement les régions de langue allemande. Les Vieux Catholiques, dont la nouvelle appellation de catholiques-chrétiens, traduit bien la polémique contre les catholiques romains, ont, semble-t-il, maintenant perdu leur spécificité. Mais, là encore, il convient de remarquer que Döllinger qui avait tant excité les esprits contre le concile du Vatican, ne voulut pas « dresser autel contre autel » et se tint à l'écart du vieux-catholicisme. En 1874 et 1875, il avait soutenu la tenue d'assemblées comprenant, avec les vieux-catholiques, des luthériens, des anglicans et des orthodoxes. En 1880, dans son ouvrage *Conférences sur la Réunion des Églises*, il condamne le schisme comme une faute immense et invite à la réunion de tous les chrétiens autour d'un idéal d'Église primitive. Même si le catholicisme romain semble exclu de ces initiatives, la rupture de l'unité n'en est pas moins conçue comme insupportable.

La fondation de l'Association patriotique des catholiques chinois en 1957 avait pour but, selon la récente lettre pastorale des évêques qui en font partie (Noël 1999), « d'aider le gouvernement à mettre en œuvre sa politique religieuse, de maintenir le principe patriotique dans le pays et la religion, de diriger correctement l'Église et d'amener le clergé et les fidèles à participer activement à la construction de la nation et au maintien de la paix dans le monde ». Soumise à la pression de l'État, cette Église patriotique se revendique comme catholique, et n'omet pas de citer le Pape et Vatican II. Bien consciente de l'existence d'une Église clandestine en communion avec lui, le Saint-Siège a manifesté une grande prudence dans les affaires ecclésiastiques chinoises, ne voulant pas occasionner de rupture officielle.

Après Vatican II, la décision de Mgr Marcel Lefebvre, en 1986, d'ordonner des évêques sans l'accord de Rome, est une protestation, non pas tant contre le nouvel *Ordo missae* ou ce qui peut sembler l'abandon des traditions de l'Église tridentine, qu'un refus, autrement plus grave, de ce qui, dans les textes du Concile, surtout la *Déclaration sur la liberté religieuse*, apparaît comme relativisation de la vérité catholique. Ainsi, paradoxalement, mais assez

SIGNETS _____ **Guy Bédouelle**

logiquement, s'est constitué tout récemment un schisme mettant en cause l'œcuménisme auquel s'est rallié, résolument mais prudemment, l'Église catholique.

La recherche de l'unité

Après le XIX^e siècle où le renouveau religieux a eu pour conséquences de nombreuses conversions et de passages d'une confession à l'autre, dont celle de Newman reste emblématique, ce qu'on appelle le « mouvement œcuménique » est né au XX^e siècle. En 1902, le patriarche de Constantinople, Joachim III, lance un appel pour l'unité aux Églises orthodoxes. En 1910, lors de la Conférence mondiale missionnaire d'Édimbourg, quelques pionniers se rendent compte à quel point la division des Églises ruinait le crédit de l'Évangile. Des hommes comme Nathan Söderblom, archevêque luthérien d'Upsal en Suède, ou Charles Brent, évêque épiscopalien américain, furent respectivement, après la Première Guerre mondiale, à l'origine des deux premières organisations œcuméniques : *Christianisme pratique (Life and Work)*, préoccupé de la responsabilité des chrétiens en face des grands problèmes sociaux, puis *Foi et Constitution (Faith and Order)* qui se penchait sur le dialogue doctrinal. Ces composantes s'unirent en 1948 en un Conseil œcuménique des Églises, conçu comme association fraternelle d'Églises (en anglais *fellowship*). Un pôle « évangélique » très fort se dégagea rapidement et durablement, donnant le rôle principal aux protestantismes les plus divers et leurs évolutions, avec, à leurs côtés, un pôle plus sacramentel représenté par les Églises orthodoxes qui rejoignirent progressivement l'organisation de Genève.

L'Église catholique n'a pas adhéré au Conseil œcuménique des Églises mais collabore avec lui de façon officielle depuis 1966. La dimension œcuménique dans le catholicisme a été le fruit de nombreux dévouements et même d'héroïsmes. Citons au moins les noms du P. Portal, de l'abbé Couturier et du P. Congar en France, du cardinal Mercier et de dom Lambert Beauduin en Belgique, de Lord Halifax en Angleterre, de Max-Joseph Metzger en Allemagne. Le 5 juin 1960, Jean XXIII annonce la création d'un Secrétariat romain pour l'unité des chrétiens dont on sait le rôle dans la préparation de Vatican II et tout particulièrement pour les textes sur l'Église, sur la liberté religieuse, sur les rapports avec les autres chrétiens et avec les Juifs.

Ruptures ecclésiales et réponses œcuméniques

Le dialogue de Paul VI et du patriarche Athénagoras de Constantinople et leurs rencontres revêtent un ton de respect mutuel jamais atteint depuis le début du second millénaire, qu'on peut goûter dans l'admirable *Livre de la Charité (Tomos Agapis)* où fut publié leur échange de correspondances en 1971. À la veille de la clôture du Concile, on assista à la levée réciproque des anathèmes de 1054 entre l'Église latine et l'Église grecque. Paul VI continua un dialogue de confiance avec le successeur d'Athénagoras, Dimitrios I^{er}, qui culmina dans le geste inouï du 14 décembre 1975, lorsque le pape s'agenouilla devant le représentant du patriarche, le métropolitain Méliton, et lui baisa les pieds. Les historiens se rappelèrent alors l'exigence qui avait été celle du pape Eugène IV en novembre 1437, à l'arrivée du patriarche Joseph : qu'il lui baise le pied, ce qui n'avait d'ailleurs pas été accepté. Dimitrios I^{er} avait compris cette force de l'humilité et signifié que, ce jour là « le Pape avait dépassé la Papauté ».

Les rapports de l'Église catholique ont changé aussi avec les protestants. Il est vrai qu'à une participation au Conseil œcuménique des Églises, elle préfère les groupes d'amitié et de réflexion et les commissions de dialogue avec les différentes Églises et confessions, aboutissant parfois et toujours laborieusement, à des textes d'accord, comme récemment avec les luthériens sur la justification. Néanmoins, pour beaucoup, en ces dernières années du xx^e siècle, l'œcuménisme piétine. Le panorama historique que nous venons de retracer dans ses très grandes lignes peut avoir au moins l'intérêt de rappeler comment en un siècle, le dernier de ce millénaire, s'est pourtant accompli un travail qui devait tenir compte de ruptures séculaires, de controverses sans fin, et surtout d'un éloignement progressif, ayant pour conséquence une ignorance réciproque qui était la forme la plus grave de la désunion.

Même si l'histoire s'accélère, comme on le dit, il faut lui laisser le temps, non pas tant, ni seulement, de la guérison des blessures mais d'une véritable prise de conscience des séparations, de leurs enjeux et de leur drame. Tout est à prendre en compte : l'évolution de l'Église romaine avec la réalité vivante de l'uniatisme, l'accentuation du rôle de la Papauté, mais également les tensions entre Églises orthodoxes et l'émiettement des protestantismes. Le travail œcuménique du dernier demi-siècle a été celui de la reconnaissance mutuelle, et s'est accompagné d'une certaine connaissance des moments de rupture, qu'il convient d'approfondir. Mais il reste

SIGNETS _____ **Guy Bédouelle**

encore beaucoup à accomplir pour apprendre des autres chrétiens ce qu'ils sont devenus depuis ces ruptures. Ce n'est qu'à ce prix qu'un véritable dialogue pourra porter des fruits.

Encore faudrait-il ne pas se contenter d'une conception explicative de l'histoire, analysant les sources, combinant causes et effets, indispensable avec toute sa rigueur, certes, mais ici trop étroite. Il faudrait aussi pouvoir partager entre chrétiens une vision large, théologique, mystique même de l'histoire de l'Église, qui seule permettrait de dépasser le stade des constats. Une histoire qui saurait qu'elle charrie péchés et faiblesses, qu'elle fut et reste l'instrument du Mal et ne craindrait pas de le nommer, et par conséquent pourrait accueillir pardons et réconciliations ; une histoire qui consentirait à embrasser le passé avec la générosité de la miséricorde ; une histoire, donc, qui aurait pour mission de frayer le chemin de la surabondante grâce, là où les fautes ont abondé ; une histoire aussi qui saurait reconnaître à toutes les époques les artisans de paix et d'unité, vrais prophètes, et en proposerait l'inspiration.

Guy Bédouelle, dominicain, appartient à la rédaction de *Communio* en langue française depuis l'origine. Il est professeur à la Faculté de théologie de Fribourg en Suisse et président du Centre d'études du Saulchoir à Paris. Parmi ses publications récentes : *L'Histoire de l'Église*, collection Amateca, Saint-Paul, Luxembourg et Éd. du Cerf, Paris, 1997, et *Les laïcités à la française* (avec J.-P. Costa) ; Presses universitaires de France, Paris, 1998.

Communio, n° XXV, 6 – novembre-décembre 2000

Annie LAURENT

L'Église de France et l'Islam : histoire d'une rencontre*

Au cours des dernières décennies, l'Europe a subi de profondes transformations religieuses. Ce continent qui, au début du ^{xx}e siècle, était encore très largement chrétien, se présente au seuil du troisième millénaire avec un visage pluraliste. L'un des faits les plus saillants de cette mutation réside dans l'émergence de l'islam¹. Le nombre des musulmans en Europe, Russie comprise, est actuellement évalué à environ 24 millions. Pour l'Europe occidentale, l'estimation est de 12 millions. La France vient en tête avec au moins 5 millions. Il est toutefois difficile de fournir des indications précises, car la plupart des États européens n'incluent pas les données confessionnelles dans leurs recensements.

Les musulmans d'Europe proviennent d'horizons très divers. Beaucoup, notamment ceux qui vivent dans les pays d'Europe méditerranéenne, sont originaires du Maghreb. D'autres viennent de Turquie : ce sont les plus nombreux en Allemagne et dans l'Est de la France. Les musulmans venus d'Asie centrale ou d'Extrême-Orient (Iran, Inde, Pakistan, Indonésie) se sont, eux, surtout installés en Grande-Bretagne. Ce pays, et d'autres encore comme la France, accueillent aussi des musulmans d'Afrique noire (Mali, Côte d'Ivoire, Sénégal, etc.). L'histoire coloniale a joué un rôle important, souvent décisif, dans le

* Ce texte reprend la conférence donnée au Centre Peirone (diocèse de Turin) le 16 février 2000.

1. Par convention, le mot Islam s'écrit avec une minuscule lorsqu'il désigne la religion, avec une majuscule lorsqu'il désigne la civilisation, la communauté et la religion compris en un même vocable.

SIGNETS _____ **Annie Laurent**

choix des pays d'adoption par les immigrés. À tous ces fidèles de l'Islam venus d'autres continents s'ajoutent les musulmans européens de souche, je veux parler de ceux des Balkans, dont l'identité, qui avait été étouffée par les régimes communistes, se réveille aujourd'hui. La Turquie, dont l'âme musulmane a surmonté la laïcisation imposée par Atatürk en 1924², apportera-t-elle à l'Europe ses 62 millions de citoyens ? Ce n'est plus à exclure puisqu'elle est désormais reconnue officiellement comme candidate à l'adhésion à l'Union européenne.

L'Islam n'est donc plus un facteur « étranger » à l'Europe. Il ne se situe plus seulement hors de ses frontières mais il a pris place en son sein. De plus, il ne se confond plus systématiquement avec l'immigration, surtout depuis que certains pays d'accueil ont libéralisé leur législation sur les naturalisations, remplaçant parfois la loi du sang par la loi du sol comme critère de nationalité. Tel est le cas de la France (loi du 22 juillet et 1993) et, tout récemment, de l'Allemagne. Aujourd'hui, en France, environ la moitié des musulmans résidents sont des citoyens français³.

Ainsi, de, plus en plus, on passe d'un Islam d'Europe à un Islam européen, c'est-à-dire à un Islam qui naît et se développe sur le Vieux Continent et tend à se dégager de la tutelle des pays d'origine, encore que ce processus soit loin d'être achevé, et son irréversibilité loin d'être définitivement acquise. Quoi qu'il en soit, l'islam est devenu l'une des composantes internes de l'Europe, au point de constituer la deuxième religion par le nombre, après le christianisme (toutes confessions confondues).

Comment l'Église catholique en France a-t-elle accueilli cette nouveauté à laquelle elle était, en fait, bien peu préparée ? Comme je vais essayer de le montrer, son approche a évolué. D'abord essentiellement humanitaire, elle s'oriente aujourd'hui vers une réflexion théologique et une interrogation missionnaire, sans rien abandonner de son souci « pastoral », c'est-à-dire d'attention aux personnes, nonobstant leur religion. Ce faisant, elle a tenu compte de mutations qui se sont produites tant chez les musulmans que chez les catholiques.

Les premiers contacts de l'Église de la France métropolitaine avec l'Islam sont antérieurs au concile Vatican II : ils remontent aux premières grandes vagues migratoires, apparues dès les années 50⁴. C'est

2. Cf. Annie Laurent, « Héritage d'Atatürk et réislamisation », in *Géopolitique*, n° 69, avril 2000, p. 48-54.

3. Cf. *Présence musulmane en France*, dossier du Secrétariat pour les Relations avec l'Islam, 1997.

4. Cet exposé ne concerne pas les départements d'Algérie qui étaient alors intégrés à la République française.

L'Église de France et l'Islam

la Pastorale ouvrière, à travers ses prêtres-ouvriers, qui, la première, a rencontré l'Islam dans les usines et sur les chantiers. Des Relais Maghreb-Méditerranée (aujourd'hui affiliés à la Pastorale des Migrants) se sont constitués à l'initiative de chrétiens pour apporter une aide sociale aux travailleurs maghrébins. Les immigrés, venus en célibataires pour une période qu'ils pensaient transitoire, ne faisaient alors que peu ou pas du tout cas de leur religion. L'assistance des Relais s'adressait à l'étranger démuné et séparé de sa famille, au prolétaire plus qu'au musulman. Cette première approche, très liée à un militantisme syndical et anticapitaliste vigoureux et renforcé par l'anticolonialisme prévalant dans ces milieux durant la guerre d'Algérie, a profondément marqué l'action de cette pastorale de type humanitaire. Aujourd'hui encore, les héritiers de cette école de pensée privilégient les considérations d'ordre socio-économique sur les facteurs religieux comme handicaps à l'intégration des musulmans.

La dimension proprement religieuse des immigrés et les besoins qui en découlent sont apparus peu à peu, surtout avec le regroupement familial, autorisé par décret du 29 avril 1976. Alors, on a vu s'installer en France une religion venue d'ailleurs, avec ses traditions, sa doctrine et ses revendications, notamment culturelles.

En effet, avec ce droit à faire venir en France femmes et enfants, voire parenté plus large, les musulmans ont su qu'ils pouvaient désormais y demeurer pour toujours ; ils devaient donc s'organiser comme musulmans, de façon à vivre leur islam dans sa totalité, avec toutes ses exigences. C'est alors qu'ont commencé les demandes de lieux de culte, de carrés musulmans dans les cimetières, de temps réservé à la prière sur les lieux de travail, de facilités pendant le Ramadan, de respect des interdits alimentaires dans les cantines scolaires, etc.

Tout naturellement, les réseaux catholiques d'aide aux immigrés musulmans ont cherché à répondre à leurs besoins et les ont aidés à s'orienter dans une société et une administration laïques qui les désorientaient. Dans les premiers temps, ce que les musulmans ne pouvaient obtenir des pouvoirs publics, ils l'obtenaient de l'Église. La disponibilité de l'Église s'est étendue au domaine culturel. Dans certains diocèses, les évêques sont allés jusqu'à prêter, louer ou vendre aux musulmans des chapelles, des cryptes et parfois même des églises pour qu'ils les utilisent comme lieux de culte. Qu'il me suffise de mentionner, à titre d'exemple, l'église propriété des Sœurs de Saint-Joseph à Clermont-Ferrand. Prêté aux musulmans de la ville par Mgr Dardel en 1977 sans autre contrepartie que d'en assurer l'entretien, l'édifice a été repeint en vert et blanc et transformé en « grande mosquée », comme l'indique l'inscription en arabe et en français sur le médaillon ornant la façade.

SIGNETS _____ **Annie Laurent**

Cet élan de générosité coïncidait, il faut le souligner, avec la crise post-conciliaire qui vit de nombreuses églises se vider de leurs pratiquants. Dès lors, on trouvait normal d'en faire bénéficier les musulmans, d'autant plus que l'heure n'était plus à l'évangélisation. On pratiquait la charité au nom de l'Évangile mais on renonçait à en annoncer explicitement le message. C'est l'époque où de nombreux prêtres ou laïcs engagés déconseillaient aux parents musulmans d'inscrire leurs enfants dans des écoles catholiques ou des patronages ; où ils refusaient *a fortiori* d'accueillir des demandes de baptême. Celles-ci émanaient alors notamment de harkis (supplétifs musulmans de l'armée française durant la guerre d'Algérie) qui, réfugiés dans l'Hexagone après l'indépendance algérienne (1962), souhaitaient « prendre la religion de la France ». Certes, il est impossible d'accueillir de telles demandes sans un discernement permettant de vérifier qu'il s'agit d'authentiques conversions à Jésus-Christ et non pas de désirs motivés par des considérations sociologiques, politiques ou matérielles, mais la tendance générale, en France, était plutôt, à ce moment-là, d'encourager les musulmans à rester fidèles à leur religion de naissance.

Il faut dire que la guerre d'Algérie a profondément influencé les mentalités. Un sentiment de culpabilité, que l'on a appelé « complexe colonial », s'est répandu dans une large partie de la population, touchant en particulier les « catholiques militants ». On parlait alors beaucoup de « l'enfouissement », qui consistait à se rendre invisible et à taire sa foi, par réaction au « triomphalisme » qui aurait prévalu auparavant, en particulier dans les territoires colonisés. C'était transposer dans l'Église de France le profil bas adopté par nécessité par l'Église en Algérie, dont certains membres s'étaient compromis avec les pouvoirs politiques, mais qui désirait demeurer sur place après la décolonisation.

Ce renversement de tendance par rapport à un passé où le monde islamique était perçu comme ennemi devait beaucoup également à d'éminents islamologues catholiques, tels Louis Massignon et Louis Gardet, l'un devenu prêtre dans l'Église melkite, l'autre diacre et directeur des études chez les Petits Frères de Jésus. Tous deux mirent en valeur les *semina Verbi* contenus dans la théologie et la mystique musulmanes pour entraîner l'Église à une réelle sympathie envers l'expérience spirituelle des musulmans et à une prière de substitution (*badaliya*) en vue d'assumer leur salut en Jésus-Christ⁵.

5. Louis Massignon, *La passion de Husayn ibn Mansûr Hallâj*, Gallimard, 1975, 2^e éd., 4 vol ; *Essai sur les origines du Lexique technique de la mystique musulmane*, Vrin, 1954, 2^e éd. Louis Gardet, *L'islam, religion et communauté*, DDB, 1967 ; en collaboration avec Georges Anawati, *Mystique musulmane, aspects et tendances, expériences et techniques*, Vrin, 1961.

L'Église de France et l'Islam

Mais, dans l'esprit de ces penseurs, il ne s'agissait pas d'idéaliser l'Islam dans ses dimensions à la fois religieuse, juridique, sociologique et politique, comme l'ont fait, en se réclamant d'eux quelquefois, nombre d'intellectuels, dans et hors de l'Église. Certains se firent les promoteurs de cette religion, présentée comme celle des opprimés et du tiers-monde. Sous leur influence apparut une « théologie réparatrice », consistant à exalter la religion musulmane tout en dénigrant la religion catholique associée à l'idée de domination. C'est une position que le cardinal Francis Arinze, président du Conseil Pontifical pour le Dialogue Interreligieux, a dénoncée⁶. Certains de ces maîtres d'opinion poussèrent la logique jusqu'à se faire musulmans. Ils entraînent dans leur sillage des baptisés qui avaient perdu leurs repères religieux à un moment où l'Église se sécularisait, où la transmission de la foi n'allait plus de soi dans les familles catholiques quand son contenu n'était pas empreint de relativisme, de syncrétisme ou d'indifférentisme.

Cela résultait aussi d'une interprétation erronée de l'enseignement du concile Vatican II, notamment dans ses textes relatifs au droit à la liberté religieuse, au dialogue et à la mission, par suite d'une transmission insuffisante ou déformée. Cette méconnaissance demeure assez répandue malgré les remèdes et les compléments qu'ont voulu y apporter plusieurs textes pontificaux de première importance. Je pense à l'exhortation apostolique de Paul VI, *Evangelii nuntiandi* (1975), à l'encyclique de Jean-Paul II, *Redemptoris missio* (1990) et au document *Dialogue et annonce* élaboré conjointement par la Congrégation pour l'Évangélisation des Peuples et le Conseil Pontifical pour le Dialogue interreligieux (1991).

Si tous ces écrits invitent au dialogue avec les non-chrétiens, rendu nécessaire à l'heure du « village planétaire », ils n'en font jamais une fin en soi, rappelant avec constance la spécificité de la foi chrétienne et la mission évangélisatrice de l'Église. « L'annonce a, en permanence, la priorité dans la mission. L'Église ne peut se soustraire au mandat explicite du Christ ; elle ne peut pas priver les hommes de la Bonne Nouvelle qu'ils sont aimés de Dieu et sauvés par Lui », écrit le pape dans *Redemptoris missio* (n° 44). L'ensemble du document reflète son désir de stimuler chez les catholiques le « courage apostolique » (n° 30) qui, seul, peut leur permettre de retrouver leur bonne santé spirituelle. En effet, constate-t-il, « dans l'histoire de l'Église, le dynamisme missionnaire a

6. « Le rôle de l'université catholique dans le dialogue interreligieux », conférence prononcée le 14/1/1998 devant l'Université catholique d'Amérique, à Washington, et reproduite in *La Documentation catholique*, n° 2180, 19/4/1998, p. 386-392.

SIGNETS _____ **Annie Laurent**

toujours été un signe de vitalité, de même que son affaiblissement est le signe d'une crise de la foi » (n° 2).

Plus récemment, deux nouveaux textes sont venus redire la doctrine traditionnelle de l'Église sur l'unicité et l'universalité du salut en Jésus-Christ : *Le christianisme et les religions*, élaboré par la Commission théologique internationale (1996) et *Dominus Iesus*, émanant de la Congrégation pour la Doctrine de la Foi (septembre 2000). Si trop de catholiques demeurent dans le flou à cet égard, c'est parce qu'ils s'informent de l'enseignement du Magistère à travers des médias pas toujours bien disposés envers l'Église, et négligent d'aller puiser à la source.

Cependant, à partir des années 80, on a pu observer un changement dont les effets commencent à apparaître. D'abord, l'actualité internationale marquée par le réveil de l'Islam (révolution iranienne, guerre du Liban, attentats en Égypte, crise algérienne, prise de pouvoir des Talibans en Afghanistan, persécution de l'Église au Soudan, etc.), une meilleure connaissance de la situation souvent difficile des chrétiens vivant dans les pays dominés par l'Islam, ont contribué à donner de la religion musulmane une image moins idéalisée. Le déclin parallèle des idéologies « de gauche » qui ont imprégné pendant plusieurs décennies un certain nombre de structures ecclésiales, facilite ces nouvelles approches. Mais, par ailleurs, l'Islam a commencé à faire peur à de nombreux catholiques, les rendant réfractaires à toute idée de rencontre ou de dialogue et donc peu enclins à suivre les orientations de Vatican II.

Peu à peu, les évêques ont pris conscience qu'après avoir rencontré des musulmans, ils rencontraient l'Islam, comme aime à le dire Mgr Bernard Panafieu, archevêque de Marseille et président du Comité épiscopal pour les relations interreligieuses⁷. Cette phrase pose bien le problème. Le constat dressé, il fallait engager une réflexion approfondie sur la présence de l'Islam en France et sur le défi qu'elle pose à l'Église. Il s'agissait d'abord d'apprendre à connaître et à identifier cet Islam. C'est pourquoi, en 1986, les évêques invitèrent le Père Maurice Borrmans, professeur à l'Institut pontifical d'études arabes et islamiques (Rome), à participer à leur assemblée plénière qui se réunit chaque année à Lourdes juste après la Toussaint. Celui-ci analysa la religion islamique dans son rapport à l'État et à la loi (avec les épineuses questions de la laïcité et des droits de l'homme), et dans son rapport aux chrétiens, tout en présentant les divers courants qui traversent aujourd'hui le monde musulman⁸.

7. *La Croix*, 19/11/1998.

8. « L'islam contemporain et les problèmes qu'il pose aux musulmans et aux chrétiens », in *Pour que le monde croie*, Le Centurion, Paris, 1987, p. 111-135.

L'Église de France et l'Islam

Il faudra attendre l'assemblée plénière de 1998 pour que les évêques adoptent un document qui les engage collectivement : *Catholiques et musulmans, un chemin de rencontre*⁹. Clairement présenté comme pastoral, ce texte s'inscrit dans l'enseignement du Magistère que « les acteurs pastoraux sont vivement invités à mieux connaître et à utiliser ». Le document a pour but d'inciter les catholiques à « entrer dans une démarche évangélique de rencontre » avec les musulmans. Mais, se montrant compréhensifs envers les craintes de nombreux fidèles devant la progression de l'Islam, les évêques demandent que cette rencontre repose sur des critères objectifs afin que le dialogue ne soit pas vécu comme un abandon de la Vérité et de la Mission. « Il ne peut être question de remettre en cause ce qui pour nous est essentiel : la Bonne Nouvelle du salut en Jésus-Christ, Fils de Dieu ». C'est pourquoi, les auteurs du document insistent sur la nécessité d'encourager les chrétiens dans l'approfondissement de leur foi, de la Révélation, du mystère de la Trinité, de la participation de l'homme au mystère pascal du Christ, ainsi que dans leurs « efforts de connaissance et de recherche philosophique et théologique ».

Quelques « lieux de dialogue » sont ensuite présentés. Les évêques invitent leurs fidèles à aider les musulmans dans leur recherche d'un *modus vivendi* avec la laïcité. Ce service, rendu « au nom de l'Évangile » pourra susciter « de la part des musulmans, une réflexion sur leur propre situation » et conduire à « une collaboration » avec eux « pour la promotion de la dignité de la personne et de la justice sociale ».

Pour faciliter les choses, le document préconise la nomination de délégués diocésains compétents. Ceux-ci œuvrent en lien avec le Secrétariat pour les relations avec l'Islam (SRI). Fondé en 1973, ce service de l'épiscopat a, entre autres, pour attributions : la promotion du dialogue islamo-chrétien, la formation théologique, pastorale et spirituelle des chrétiens qui y sont engagés, une attention particulière aux questions pastorales liées à la présence musulmane ; la participation à la réflexion des services et des mouvements de l'Église concernés par les relations avec les musulmans. Le SRI publie une Lettre triennale ainsi que des dossiers sur des sujets tels que les mariages islamo-chrétiens, l'Islam en Europe, etc. À la demande des évêques, il a rédigé des fiches pastorales destinées à faciliter la mise en œuvre des orientations proposées dans le document de 1998¹⁰.

9. Voir le texte intégral in *À la veille de l'an 2000*, Le Centurion, 1999, p. 27-49.
10. SRI, 71, rue de Grenelle, 75007 Paris. Tél. 01 42 22 03 23 ; Fax 01 42 84 30 41.

SIGNETS _____ **Annie Laurent**

L'invitation au dialogue ne signifie pas qu'il faille oublier les discriminations ou les persécutions dont sont parfois victimes les chrétiens qui vivent en pays musulmans, situations auxquelles les catholiques de France sont sensibles. Les évêques ont voulu en tenir compte dans leur texte de Lourdes. « Nous souhaitons que les musulmans qui vivent chez nous se fassent avec nous, et avec tous les citoyens attachés à l'État de droit, les ardents défenseurs de la liberté religieuse dans les pays où elle n'est pas respectée ». En recommandant à leurs fidèles une solidarité active envers leurs coreligionnaires malheureux jointe à une coopération avec les musulmans en France, les évêques espèrent éveiller la conscience de ces derniers sur la nécessaire réciprocité en matière de liberté religieuse. La réaction offensée de responsables musulmans à ce passage du document épiscopal montre que l'intention de l'Église de France n'a pas toujours été bien comprise par eux ou qu'elle a touché un point sensible ¹¹.

Quoi qu'il en soit, dans tous ces domaines, les évêques estiment que la France et l'Europe ont un rôle « prophétique » à jouer. Mais il faut dire que, comme les pouvoirs publics, l'Église de France se heurte, dans ses tentatives de dialogue avec les musulmans, à l'absence d'instance représentative unique qui pourrait servir d'interlocuteur engageant les fidèles de l'islam. Les difficultés qu'ont les musulmans à s'organiser résultent en partie de leur diversité et de leurs divisions mais plus encore de considérations inhérentes à leur religion. En effet, l'islam, qui n'admet pas de médiation entre Dieu et l'homme, n'a ni Magistère ni structure hiérarchique reconnus de tous. En Islam, il n'y a pas d'autorité suprême qui soit en mesure de dire ce qui est conforme ou non à l'enseignement du Coran ou de la Sunna (Tradition). Et cela pose incontestablement un problème à l'Église qui doit se contenter d'interlocuteurs multiples, institutionnels ou individuels, chacun parlant en son nom propre en fonction de ses orientations personnelles ou de sa culture d'origine.

En ce qui concerne le culte islamique, l'Église de France a aujourd'hui une position plus nette, intéressante à signaler parce qu'elle reflète un nouvel état d'esprit. Désormais, il n'est plus question de céder des églises, chapelles ou cryptes aux autorités musulmanes. Il n'y a pas de directives précises mais un consensus s'est dégagé à ce sujet parmi les évêques. Ils veulent montrer qu'ils ont le souci de respecter l'héritage sacré transmis par des générations de catholiques souvent au prix de lourds sacrifices. Or, l'expérience leur a appris qu'une église

11. Cf. *La Lettre du SRI*, n° 61, mars 1999.

L'Église de France et l'Islam

cédée entrant définitivement dans le patrimoine de l'Islam et ne pouvait donc être récupérée. Ils désirent aussi signifier qu'à leurs yeux le christianisme n'équivaut pas à l'islam : les lieux de culte ne sont pas interchangeables. Une église reste un lieu consacré, ce que n'est pas une mosquée. En fait, il s'agit pour les évêques de ne pas donner l'impression aux musulmans (qui ont tendance à tout évaluer en termes de rapports de forces) qu'après le « temps de l'Église » le « temps de l'Islam » est arrivé, même si la France se déchristianise. Le témoignage des évêques du Proche-Orient, d'Asie et d'Afrique, qui, chaque automne, sont invités à Lourdes, a beaucoup contribué à cette évolution vers plus de réalisme, de prudence et de clarté.

Il n'empêche qu'en vertu du droit à la liberté religieuse auquel l'Église est attachée pour elle-même, les évêques se sentent tenus de soutenir le droit des musulmans de disposer de lieux de culte décents et suffisants. C'est une question de cohérence. Certains, comme à Strasbourg ou à Nice, vont jusqu'à appuyer auprès des pouvoirs publics et de l'opinion publique les démarches précises des musulmans, d'autres se contentent d'une position de principe, estimant que les musulmans ont aujourd'hui suffisamment les moyens de faire valoir leurs droits sans médiation directe de l'Église.

Ce réajustement apparaît alors que des attitudes contrastées se manifestent au sein de la population catholique de France.

Les nouvelles générations ne se sentent pas concernées par l'histoire vécue par leurs parents. Elles peuvent donc porter un regard neuf sur les musulmans qu'elles rencontrent maintenant en grand nombre au lycée, à l'université ou dans leurs quartiers. Les relations avec ceux-ci ne sont plus forcément perçues en termes de confrontation historique et donc de méfiance. Des amitiés vraies se nouent, de nombreux mariages mixtes se concluent. De leur côté, beaucoup de jeunes musulmans nés en France, eux aussi dégagés d'une histoire conflictuelle, ne nourrissent aucune antipathie envers l'Église ; certains veulent même la connaître et participent volontiers aux rencontres islamo-chrétiennes organisées dans les diocèses. Il reste que beaucoup de jeunes catholiques sont profondément marqués par le relativisme et l'indifférentisme que propagent les médias, les livres et, plus largement, l'air du temps, au point parfois, de n'avoir qu'une connaissance élémentaire ou floue du contenu de leur foi et d'être incapables d'exposer ce qui la distingue de la foi musulmane. Par ailleurs, la peur de paraître intolérants les pousse souvent à s'abstenir de toute référence à leur foi dans leurs contacts avec des musulmans.

Mais l'on voit poindre aussi dans les nouvelles générations le désir d'une compréhension plus juste, plus fidèle, des orientations du concile

SIGNETS _____ **Annie Laurent**

Vatican II. Cette attente se vérifie notamment chez les séminaristes, les jeunes prêtres et dans les communautés nouvelles, charismatiques ou pas, où l'on rencontre beaucoup de convertis. Et elle s'accompagne, dans ces milieux, d'une découverte renouvelée de la spécificité chrétienne et d'un besoin réaffirmé d'identité catholique qui s'exprime par plus de visibilité. Chez eux, il ne saurait être question de vivre l'enfouissement tel qu'il a été compris par leurs aînés. Ils ne veulent pas mettre « la lampe sous le boisseau ». Aussi remettent-ils à l'honneur pèlerinages et processions, voire évangélisation de rue (ou de plage).

Ils ont en général une perception claire de leur mission de baptisés. Non seulement ils ne se soucient plus de répondre au « besoin d'islam » que l'on croit déceler chez les jeunes musulmans de naissance en quête de sens et de spiritualité car, estiment-ils, telle n'est pas leur mission, mais ils ont conscience d'avoir à répondre de l'espérance qui est en eux, toujours et partout. La visibilité croissante de l'islam, surtout dans ses expressions identitaires (port du foulard islamique) et communautaire (prière, Ramadan), n'est sûrement pas étrangère à cette fierté retrouvée des catholiques qui se reconnaissent de surcroît volontiers en Jean-Paul II. Les Journées mondiales de la jeunesse à Paris (1997) ont constitué de ce point de vue un révélateur qui a surpris plus d'un observateur. Dans la foulée, l'intérêt pour la mission a resurgi. Fin août 1998, des dizaines de jeunes, garçons et filles, se sont rassemblés à Viviers (Ardèche) autour de missionnaires et d'acteurs du dialogue interreligieux, lors d'une session organisée par le Comité épiscopal de la Coopération missionnaire.

Dans le document de 1998, les évêques n'abordent pas la question de l'annonce de l'Évangile aux musulmans. Mais l'année précédente, dans leur Lettre aux catholiques de France, ils écrivaient : « Nous avons à devenir des proposants de la foi (...) et à former une Église qui évangélise »¹². Et déjà en 1993, dans sa Lettre de Carême, Mgr Pierre Raffin évêque de Metz, estimait que, « contrairement à des préjugés très répandus, y compris dans des milieux chrétiens, tous les musulmans ne sont pas *a priori* imperméables à l'annonce de la foi chrétienne ». De fait, chaque année, une bonne centaine de catéchumènes venus de l'islam reçoivent le baptême dans l'Église catholique (certains d'entre eux choisissent le protestantisme), ce qui constitue une donnée stable depuis plusieurs années. Cette constance a amené le Service national du Catéchuménat, à la demande des évêques, à préparer une série de fiches pratiques destinées aux accompagnateurs de catéchumènes musulmans.

12. *Proposer la foi dans la société actuelle*, éd. du Cerf, 1997, p. 41.

L'Église de France et l'Islam

Il s'agit d'un guide qui passe en revue toutes les situations, aide à affronter certaines difficultés liées à la doctrine coranique ou au conditionnement social islamique, expose les erreurs psychologiques à ne pas commettre. Le but est de conduire au baptême et à l'insertion dans l'Église des catéchumènes musulmans dans les meilleures conditions, tout en les préparant à une attitude évangélique (vérité et charité) envers leur communauté d'origine que certains pourraient être tentés de rejeter ou de mépriser¹³. Ces nouveaux disciples du Christ ont un témoignage évangélique à donner à leur milieu familial lorsqu'ils ont pu conserver des liens avec lui.

Jusqu'à présent, ces néo-chrétiens étaient peu connus et, souvent, ils ne se sentent ni compris ni accueillis. Beaucoup d'entre eux ont cependant une vive conscience des services qu'ils pourraient rendre à l'Église en l'aidant à connaître la religion musulmane de l'intérieur et en participant à l'évangélisation, notamment auprès des musulmans. Il est vrai qu'eux-mêmes ne sont pas encore bien organisés. Seuls les convertis d'origine kabyle baptisés au temps de l'Algérie française (ils seraient actuellement entre 4 000 et 6 000, du moins pour les catholiques) disposent d'une tribune, l'Association des Chrétiens originaires de Kabylie et leurs amis (ACKA)¹⁴.

Sous l'influence de nombre de ses nouveaux membres, jeunes convertis venus directement de l'islam, l'ACKA envisage de s'ouvrir aux nouveaux croyants venus d'autres cultures, en particulier arabe, et de réévaluer sa vocation, en lui donnant une dimension non plus seulement culturelle mais véritablement spirituelle, qui ferait place à la formation et à la prière en vue de la mission. « Offrir le message de l'Évangile, c'est faire fructifier le don de la foi que nous avons reçue gratuitement », me disait récemment le président de l'association, Mohammed-Christophe Bilek¹⁵. La redécouverte d'une conception plus traditionnelle de l'apostolat que l'on voit poindre dans l'Église de France devrait faciliter cette mutation.

Voici donc, rapidement décrite, l'évolution d'un demi-siècle vécue dans l'Église de France en face d'un Islam qui fait désormais partie de notre intimité nationale. Quelles en seront les prochaines étapes ? Aujourd'hui, les chrétiens doivent compter avec un Islam qui retrouve

13. *Catéchumènes venant de l'islam*, Service national du Catéchuménat, 4, avenue Vavin, 75006 Paris.

14. ACKA, 15, avenue de Bel-Air, 75012 Paris. Tél. 01 43 42 09 26.

15. Cf. le récit de sa conversion, *Un Algérien pas très catholique*, éd. du Cerf, 1998.

SIGNETS _____ **Annie Laurent**

sa fierté identitaire certaine et qui, de ce fait, tend pour partie à redevenir « missionnaire ».

L'influence d'un Soheib Bencheikh, qui a séduit nombre d'intellectuels et d'ecclésiastiques catholiques par son discours ouvert à la laïcité et à une certaine privatisation de la religion, est en déclin¹⁶. Ce fils d'une famille algérienne, diplômé de l'École pratique des hautes études, nommé « mufti » de Marseille par Charles Pasqua, semble désormais supplanté par Tariq Ramadan, l'un des militants les plus actifs de l'Islam européen. Professeur en Suisse, petit-fils par sa mère de l'Égyptien Hassan el-Banna, fondateur du mouvement islamique des Frères musulmans, Ramadan a des positions ambiguës sur la laïcité explicable, selon lui, dans le seul contexte européen. Il y voit le triomphe de la société sur « l'obscurantisme et l'oppression de l'Église ». Par ses livres et au cours de ses déplacements de ville en ville, il assigne aux jeunes générations musulmanes, nées sur le sol européen, le devoir de redonner au Vieux Continent matérialiste, libéral et déchristianisé une âme qui lui fait cruellement défaut. Dans son esprit, cette âme ne saurait être que musulmane¹⁷.

L'Islam apparaît donc comme un défi pour la foi chrétienne en France et en Europe. « Si notre Église le voulait vraiment, il y aurait davantage de demandes de baptême de la part des musulmans », m'ont confié des prêtres qui accueillent dans leurs institutions de nombreux enfants et adolescents s'identifiant à l'islam. C'est toute la question de la mission, du témoignage chrétien et de l'attraction de l'Église qui est ainsi posée.

Annie Laurent, née en 1949 à Saint-Rémy-de-Provence, est docteur d'État en sciences politiques pour une thèse sur *Le Liban et son voisinage* (1943-1984), obtenue à l'Université de Paris II. Journaliste et écrivain, elle a publié, entre autres ouvrages : *Guerres secrètes au Liban* (Gallimard, 1987), *Vivre avec l'islam ?* Collectif, Saint-Paul, 1996, *Au cœur du dialogue interreligieux* (Cahier d'EDIFA, n° 6, 1999).

16. Cf. *Marianne et le Prophète*, Grasset, 1998.

17. Cf. *Islam, le face à face des civilisations*, Tawhid, 1995. Pour une analyse circonstanciée de son œuvre. Cf. Jacques Jomier, « L'islam et sa présence en Occident suivant les perspectives d'un Frère musulman », in *Esprit et Vie*, n° 4, 17 février 2000, p. 73-82.

Prochain numéro : janvier-février 2001

La Parole de Dieu

Titres parus

LE CREDO

La confession de la foi (1976/1)
 « Jésus, né du Père avant tous les siècles » (1977/1)
 « Né de la Vierge Marie » (1978/1)
 « Il a pris chair et s'est fait homme » (1979/1)
 La passion (1980/1)
 « Descendu aux enfers » (1981/1)
 « Il est ressuscité » (1982/1)
 « Il est monté aux cieux » (1983/3)
 « Il est assis à la droite du Père » (1984/1)
 Le jugement dernier (1985/1)
 L'Esprit Saint (1986/1)
 L'Église (1987/1)
 La communion des saints (1988/1)
 La rémission des péchés (1989/1)
 La résurrection de la chair (1990/1)
 La vie éternelle (1991/1)
 Le Christ (1997/2-3)
 L'Esprit saint (1998/1-2)
 Le Père (1998/6-1999/1)
 Croire en la Trinité (1999/5-6)

LES SACREMENTS

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

LES BÉATITUDES

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

POLITIQUE

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

L'ÉGLISE

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

LES RELIGIONS NON CHRÉTIENNES

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

L'EXISTENCE DEVANT DIEU

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

PHILOSOPHIE

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

Le plaisir (1982/2)
 La femme (1982/4)
 La sainteté de l'art (1982/6)
 L'espérance (1984/4)
 L'âme (1987/3)
 La vérité (1987/4)
 La souffrance (1988/6)
 L'imagination (1989/6)
 Sauver la raison (1992/2-3)
 Homme et femme il les créa (1993/2)
 La tentation de la gnose (1999/2)

SCIENCES

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

HISTOIRE

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

SOCIÉTÉ

La justice (1978/2)
 L'éducation chrétienne (1979/4)
 Aux sociétés ce que dit l'Église (1981/2)
 Le travail (1984/2)
 Sainteté dans la civilisation (1987/5)
 Foi et communication (1987/6)
 La famille (1986/6)
 L'Église dans la ville (1990/5)
 Conscience au consensus ? (1993/5)
 La guerre (1994/4)
 La sépulture (1995/2)
 L'Église et la jeunesse (1995/6)
 L'argent (1996/4)
 La maladie (1997/5)
 La mondialisation (2000/1)

LE DÉCALOGUE

Un seul Dieu (1992/1)
 Le nom de Dieu (1993/1)
 Le respect du sabbat (1994/1)
 Père et mère honoreras (1995/1)
 Tu ne tueras pas (1996/1)
 Tu ne commettras pas d'adultère (1997/1)
 Tu ne voleras pas (1998/3)
 Tu ne porteras pas de faux témoignage (1999/3)
 La convoitise (2000/2)
 Justice et tempérance (2000/5)

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

COMMUNIO

REVUE CATHOLIQUE INTERNATIONALE

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 : Olivier BOULNOIS. Directeur de la rédaction : Vincent CARRAUD. Rédacteur en chef : Olivier CHALINE. Rédacteur en chef-adjoint : Serge LANDES. Secrétaire de rédaction : Marie-Thérèse BESSIRARD. Secrétaire général : Jean MESNET.

CONSEIL DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Robert Armogathe, Nicolas Aumonier, Jean-Pierre Batut, Thierry Bedouelle, Olivier Boulnois, Rémi Brague, Vincent Carraud (Caen), Olivier Chaline (Rennes), Georges Chantraine (Namur), Marie-Hélène Congourdeau, Jean Duchesne, Marie-Christine Gillet-Challiol, Yves-Marie Hilaire (Lille), Pierre Julg (Strasbourg), Serge Landes, Isabelle Ledoux-Rak, Corinne Marion, Jean-Luc Marion, Dominique Poirel, Robert Toussaint, Isabelle Zaleski.

COMITÉ DE RÉDACTION EN FRANÇAIS

Jean-Luc Archambault, Jean Bastaire (Grenoble), Guy Bedouelle (Fribourg), Françoise Brague, Christophe Carraud, Jean Congourdeau, Philippe Cormier (Nantes), Michel Costantini (Tours), Mgr Claude Dagens (Angoulême), Marie-José Duchesne, Irène Fernandez, Stanislaw Grygiel (Rome), Roland Hureauux, Didier Laroque, Patrick Le Gal, Marguerite Lena, Étienne Michelin, Paul McPartlan (Londres), Jean Mesnard, Jean Mesnet, Éric de Moulins-Beaufort, Xavier Tilliette (Rome et Paris), Miklos Vetö (Poitiers), et l'ensemble des membres du conseil de rédaction.

Rédaction : ASSOCIATION COMMUNIO, 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris, tél.: (1) 42.78.28.43, fax : (1) 42.78.28.40.

Abonnements : voir bulletin et conditions d'abonnement en fin de numéro.

Vente au numéro : Consultez la liste des libraires dépositaires en fin de numéro.

BULLETIN D'ABONNEMENT

À RETOURNER ACCOMPAGNÉ DE VOTRE RÈGLEMENT À :

Communio – 5, passage Saint-Paul – 75004 Paris – CCP 18676 23 F Paris

pour la **Belgique** : « Amitié Communio », rue de Bruxelles 62, B 5000 Namur
 pour la **Suisse** : « Amitié Communio », monastère du Carmel, CH 1661, Le Pâquier
 pour le **Canada** : PERIODICA CP 444 OUTREMONT QC. H2V1E2 118 \$ + Taxes (avion économique)
 134 \$ + Taxes (avion prioritaire)

- OUI, je m'abonne à *Communio* à partir du prochain titre à paraître pour
 un an ou deux ans.
- Je me réabonne (n° de l'abonnement :).
- Je parraine cet abonnement au prix préférentiel de : Pour la Belgique : 1 775 FB ; la Suisse : 80 FS ; la France et les Autres pays : 280 FF. (L'offre de parrainage est limitée à un premier abonnement d'un an.)
- Je souhaite que le bénéficiaire de ce parrainage soit informé de mon identité que je vous précise ci-dessous :

Nom Adresse

Montant du règlement à joindre* par chèque bancaire ou postal à l'ordre de **Communio**.

Date :

Signature :

TARIFS ABONNEMENT

Un an (six numéros)
 Le numéro : **68 FF** en librairie

	Type de tarif	1 an	2 ans	Adresse
France	Normal	350 FF <input type="checkbox"/>	630 FF <input type="checkbox"/>	Communio, CCP - 18676 - 23 F Paris 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris
	Soutien	425 FF	795 FF	
Belgique	Normal	2 215 FB	3 950 FB	« Amitié Communio », rue de Bruxelles 61 B-5000 Namur CCP 000 0566 165 73
	Soutien	2 675 FB	5 025 FB	
Suisse	Normal	98 FS	177 FS	« Amitié Communio », monastère de Carmel, CH 1661 Le Pâquier CCP 17-3062-0 Fribourg
	Soutien	120 FS	225 FS	
Autres pays (par avion)	Économique	380 FF	710 FF	Communio 5, passage Saint-Paul, 75004 Paris
	Prioritaire	435 FF	795 FF	
	Soutien	430 FF	815 FF	

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



Dépôt légal : novembre 2000 – N° de CPPAP : 57057 – N° ISBN : 2-907212-83-4 –
N° ISSN : X-0338-781-X – N° d'édition : 95196 – Directeur de la publication :
Olivier Boulnois – Composition : DV Arts Graphiques à Chartres – Impression :
Imprimerie Sagim à Courtry – N° d'impression : 4687.

