

## la modernité — et après

**« Il n'y a jamais que le moderne qui se démode 0.**

Oscar WILDE, « Le déclin du mensonge », (*Intentions*, 1891)

**« Qu'est-ce que le Seigneur a donc apporté de nouveau par sa venue ? Il a apporté toute nouveauté, en apportant sa propre personne, annoncée par avance : car ce qui était annoncé par avance, c'était précisément que la Nouveauté viendrait renouveler et revivifier l'homme ».**

Saint IRENEE de LYON, *Contre les Hérésies*, IV, 34, 1.

## Sommaire

### Editorial

---

#### Olivier BOULNOIS : Le catholicisme est-il ringard?

4 Entre le ressassement et le ressentiment, l'Eglise peut revendiquer son statut intempêtif, si elle affirme la nouveauté de l'Eglise, qui transcende d'avance toutes les modernisations.

### Thématique

---

#### Cardinal Jean-Marie LUSTIGER : La nouveauté du Christ et la post-modernité

12 La post-modernité n'est pas post-chrétienne. Nous sommes, au contraire, dans les commencements du temps chrétien. En effet, les grandes interrogations du monde moderne (unité de l'humanité, risque d'auto-destruction, écologie, possibilité d'une histoire véritable, invasion des images-idoles) trouvent leurs réponses dans la révélation du Christ.

#### Jean-Marie DUBOIS : Un tombeau neuf

24 Le mot « nouveau », tant utilisé, est ambigu. Mais la nouveauté de Dieu est véritable et éternelle. Présente dès l'origine, elle déploie l'histoire du salut, jusqu'à la venue du Christ, qui renouvelle et achève l'alliance.

#### Georges CHANTRAINE : Sur quoi mesure-t-on le temps de l'Eglise ? Propos sur la sécularité

43 Faut-il mesurer l'avenir de l'Eglise selon le temps du monde? Celui-ci ne cherche-t-il pas à s'approprier le temps de l'Eglise ? Pour que celle-ci exerce en vérité sa mission dans le monde, il lui faut distinguer le sécularisme, visant à réduire le mystère de l'homme et de Dieu, de la sécularité, autonomie des créatures et de l'histoire, procurée par leur achèvement dans le Christ.

#### Serge LANDES : Le ringard et le quèque

56 Est ringard ce qui, ayant voulu se mettre à la mode, ne l'est plus. Les méridionaux désignent gentiment par « quèque » ce qui est hors du coup, mais sans avoir jamais prétendu se mettre au goût du jour. S'il faut lutter contre tout ce que l'Eglise a de ringard, faut-il s'étonner que, pas de son temps car toujours eschatologiquement en avance sur lui, cette vieille dame au visage de jeune fille fasse toujours légèrement quèque ?

#### Bruno PINCHARD : Les sourires du paganisme à l'âge du désenchantement du monde

63 Devant la platitude de l'histoire moderne, on peut être tenté de rejeter le christianisme pour retrouver dans le paganisme le salut que notre époque implore. Cette démarche n'est-elle pas illusoire, fondée sur une vision fautive du christianisme, du paganisme et de la modernité?

#### David L. SCHINDLER : Mort de la raison moderne, résurrection du Verbe de Dieu

76 Dans la foulée de Nietzsche, le « déconstructionnisme » post-moderne d'un Derrida s'attaque au « logocentrisme » — le sens meurt en même temps que Dieu. Le logos qu'on attaque ainsi est celui de la pensée des Lumières. Gardons-nous de le défendre en croyant ressusciter Dieu. Sachons plutôt apprendre du déconstructionnisme même à formuler, dans une logique de l'amour trinitaire et incarné, la foi chrétienne en la création et en un Dieu infini.

#### Damien LE GUAY : Chrétiens : les nouveaux athées

89 La post-modernité se traduit par une indifférence générale pour la foi. Dans ce monde, l'Eglise doit abandonner tout rêve totalisant, toute recherche d'un consensus d'ensemble. Le chrétien doit être un athée de la modernité, prophète d'un sens d'altérité, manifestant que l'adoration et la charité sont la vérité de l'homme et de Dieu.

#### Xavier LE PICHON : Les failles dans l'histoire de l'humanité

93 La géodynamique et l'étude de l'homínisation nous enseignent que tout système évolue grâce à ses points faibles. Chez l'homme, la nécessité d'une longue prise en charge des petits a favorisé la vie relationnelle et la complexification du cerveau. Dans un contexte démographique nouveau, la prise en charge des faibles par les forts est le nouveau défi : la société moderne devra être résolument fraternelle, sous peine de régresser.

#### Jean-Luc ARCHAMBAULT : Les jardins japonais ou le renouveau de la rationalité

103 Les idées « modernes » s'écroulent sous nos yeux. Sur ces ruines se construit pourtant une pensée radicalement différente, sans faire appel à un *Deus ex machina*. En son cœur, le paradigme de l'auto-organisation, de l'ordre émergeant du chaos, qui envahit peu à peu tous les champs de réflexion. Grande sera la tentation de l'utiliser pour fonder un nouvel athéisme. Les chrétiens ne doivent donc ni se laisser séduire, ni tout rejeter, mais effectuer un discernement, pour que l'Eglise remplisse sa mission de salut en vérité.

### Signets

---

#### Alain BESANÇON : Qui est César? Réponse au P. Chantraine

123 Réponse aux remarques critiques de G. Chantraine, qui suivaient l'article de A. Besançon, « Qui est César? » dans le numéro XIV — 6 (novembre-décembre 1989) de *Communio*.

#### 125 Un témoin parmi nous : le P. J Le Guillou, o.p.

Olivier BOULNOIS

## Le catholicisme est-il ringard ?

CETTE FIN DE SIÈCLE ne ressemble en rien à la précédente. Le parfum faisandé de la décadence a été remplacé par des incantations rituelles sur la nécessité de l'innovation et sur la condition post-moderne. On pourrait craindre qu'au même titre que les sapins de Noël ou le parler bas-breton, le christianisme fasse figure de tradition folklorique, considérée par la plupart avec sympathie, observée scrupuleusement par une minorité, et finalement totalement indifférente à chacun. Parler de modernité du christianisme semble alors une prétention déplacée, ridicule ou exorbitante :

« *M. Prudhomme est né avec le Christ* » (1).

Le christianisme est-il ringard (2) ? Est-il condamné au passéisme et menacé de désuétude ? — Autant de façons de poser la question du rapport entre l'Eglise et le monde, ou, comme on disait jadis plus justement, entre l'Eglise et le *siècle*. Peut-on admettre que, deux millénaires après la naissance du Christ, nous soyons dans la seule situation que la parabole évangélique n'avait pas envisagée : du vin vieilli coulant dans des outres toujours neuves ?

(1) A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, «L'impossible».

(2) Pour une analyse de ce terme en vogue, qui va plus loin que l'indifférence en désignant le christianisme comme obsolète, et qu'il ne faut donc pas confondre avec le «quelconque» ou le vain, voir l'article de S. Landes, «Le ringard et le quéque».

### I. Qui est ringard ?

DANS la mesure où il prétend reconnaître une *autorité, même* si c'est celle de l'Écriture lue dans la tradition, le catholicisme apparaît parfois comme dépassé. Sociologiquement, ce n'est plus au monde ouvrier et à la conscience révolutionnaire qu'il apparaît comme un ennemi, comme à l'époque où Merleau-Ponty expliquait gravement que toute foi est une mauvaise foi lorsqu'elle conduit à une évasion hors des luttes actuelles. Mais il contredit la quiétude de ce qu'on appelle, par une contradiction dans les termes, une société individualiste (cette France-pépère dont parlent les instituts de sondage) et il affronte l'absolue indifférence à l'égard de toute vérité qui s'affuble du nom de tolérance. Il n'y a plus véritablement de face-à-face, plus de conflit entre deux discours messianiques, mais la dissolution lente du discours chrétien dans l'indifférence et dans l'oubli d'une société sécularisée. Le christianisme semble avoir de moins en moins de « prise » sur la société. Même les religions de remplacement, tant prisées après mai 1968, nous semblent désuètes et surannées. Si notre condition ne semble plus s'expliquer par le salut, et encore moins par le péché et la grâce, nous ne pouvons plus recevoir le salut du Christ et de son Église. Tel est le procès que le siècle fait à l'Église.

Mais il ne manque pas de chrétiens pour faire aussi le procès de l'Église. Car lorsqu'ils essaient de se disculper face au jugement du monde, ils se trouvent pris dans une alternative :

— soit le *ressassement* : la nostalgie d'une Église *d'avant* la crise, ce qui suppose l'identification de l'Église passée à un idéal institutionnel, et qui laisse entendre qu'une Église sans crise serait possible. Sous une forme extrême, c'est la contradiction à laquelle aboutit le schisme de Mgr Lefebvre : provoquer une crise dans l'Église pour nier la crise de l'Église.

— soit le *ressentiment* : la mauvaise conscience chrétienne se change aisément en procès contre l'autoritarisme de l'Église, mise en demeure par le monde de s'adapter aux requêtes de la modernité. C'est la théorie justement nommée de *l'Église en procès* (P. Valadier). Pour légitime qu'elle soit dans certaines

aspirations, cette démarche n'en laisse pas moins la porte ouverte à tous les opportunistes (3).

Peut-on sortir de cette alternative infernale ? — Pratiquement, rien n'est plus facile : c'est ce que font les « nouvelles communautés », les groupes charismatiques et paroissiaux, qui contribuent à irriguer et à régénérer le tissu vivant de l'Eglise. Mais cette vitalité reste le plus souvent anonyme, et ignorée hors des cercles où elle s'exerce. Elle n'est pas identifiée et reconnue comme telle. Il reste alors à penser ce que ces communautés ont de nouveau, et qui est peut-être la pure et simple nouveauté du Christ. Pouvons-nous laisser transparaître, sous le visage bi-millénaire de l'Eglise, la face toujours neuve du Messie ?

Pour cela, il faut peut-être convertir notre regard. Car, de façon paradoxale, ressassement et ressentiment se rejoignent dans une même nostalgie. Lorsqu'ils entonnent « *Nous referons chrétiens nos frères* », ils semblent admettre pour idéal une société sans conflit, où l'Eglise et le monde ne feraient plus qu'un. Or, un tel conflit entre l'Eglise, qui se veut universelle, et son statut particulier, marginalisé par le monde, est peut-être essentiel à son existence. Une religion universelle n'est pas nécessairement une religion de masse. Ce n'est peut-être même pas une religion au sens strict (4). A quelles conditions l'Eglise peut-elle revendiquer avec fierté son statut *intempestif*? Comment penser l'Eglise comme un paradoxe, au sens positif : ce qui va contre l'opinion du monde ? Il faudrait alors, au moins par équité, retourner le procès : si l'Eglise est ringarde pour le monde, il se pourrait que toutes les forces du monde soient déjà dépassées par l'Eglise. Elle ne devrait pas seulement être mise en crise par le monde, mais aussi être critique pour le monde.

## II. Le commencement de l'ère chrétienne

**A TROP** PLACER LE DEBAT sous l'angle des institutions visibles et du discours acceptable, on risque d'oublier l'essentiel. L'Eglise n'a de sens que comme

corps du Christ. Ainsi, elle n'a pas besoin d'ouverture sur le monde, puisque l'Eglise est, dans son corps même, l'ouverture de Dieu dans le monde. « Je ne te demande pas de les retirer du monde, mais seulement de les garder du Mauvais » (*Jean* 17, 15). L'Eglise n'a pas à se mettre au rythme trépidant de l'actualité, puisqu'elle est la présence même de l'Eternel dans le monde. Etre dans le monde sans être du monde, telle est sa tension constitutive.

Le christianisme ne pense pas le siècle comme une simple présence, comme une actualité du moment, mais comme un présent, c'est-à-dire un don de Dieu, une grâce librement dispensée par l'amour. Mais réciproquement, si « *l'homme passe l'homme* » (Pascal), le chrétien revendique d'être dépassé par lui-même comme image de Dieu. Le don que Dieu fait aux hommes est le centre toujours renouvelé de l'existence dans le monde.

Le temps de l'Eglise est donc paradoxal. D'une part, ce temps appartient à l'ordre définitif annoncé par l'Ecriture : pour ceux qui y sont entrés par le baptême, la « fin des temps » est arrivée (*1 Corinthiens* 10, 11). Mais celle-ci coexiste de manière conflictuelle avec le « siècle présent » (*Tite* 2, 12), qui est pourtant provisoire, puisqu'il disparaîtra comme passera la figure de ce monde (*1 Corinthiens* 7, 31). Ce lieu de crise est du même coup un *kairos*, un moment propice à la conversion, et un moment d'urgence : « Le temps se fait court » (*1 Corinthiens* 7, 29) (5). Le présent est aussi un avant-goût de notre fin dernière. On admet assez facilement l'idée qu'il y ait un avenir absolu de l'homme, au sens d'un progrès de l'humanité. Mais l'affirmation de la foi selon laquelle cet avenir nous est déjà offert singulièrement, ici et maintenant, exige un saut dans un autre ordre. La conjonction de *l'alpha* et de *l'omega* ne va pas de soi.

Il est difficile de penser l'avenir comme reçu, et non comme fait. Le chrétien n'a pas à devenir moderne. Il n'est pas, comme le travailleur du socialisme ou le *yuppie* de Californie, celui qui fait l'avenir, au sens où il réalise la fin de l'histoire : cet avenir absolu, il l'est déjà. On ne peut pas penser un critère de la novation chrétienne, parce que d'une part le neuf n'est pas une

(3) Voir l'article de J.-M. de Montremy, « La fête de saint Opportun », *Communio*, X, 5-6, p. 127-134.

(4) Si l'on entend par là, selon l'étymologie, le ciment d'un lien social. Voir les remarques de J. Duchesne, *Communio*, XV, 1, p. 71-75.

(5) Ce qui est « neuf » recouvre donc une ambiguïté pour les évangiles : ce terme désigne à la fois l'innovation imprudente et suspecte, et la nouveauté absolue de l'Absolu incarné. Voir à ce sujet l'article de J.-M. Dubois. « Un tombeau neuf ».

valeur en soi, et d'autre part tout a déjà été renouvelé dans le Christ. Et pourtant, la conversion à l'Évangile représente pour tout homme un changement d'ère : c'est un passage du « monde présent » qui court à sa ruine, au « monde à venir » qui fleurit vers son plein épanouissement. Le temps de l'Église, précisément parce que c'est un temps de crise, rend possible ce passage : il est « le moment favorable, le jour du salut », désormais rendu accessible à tous (*Isaïe 49, 8 ; 2 Corinthiens 6,2*) (6).

Dans ce conflit réside par essence la nouveauté du christianisme. La venue du Christ accomplit la prophétie d'Isaïe : « Ce sera le ciel nouveau et la terre nouvelle » (*Isaïe 65, 17*). Comme l'écrit l'apôtre Paul ; « Si quelqu'un est dans le Christ, c'est une créature nouvelle ; ce qui est ancien a passé, voici qu'a paru du nouveau » (*2 Corinthiens 5, 17*). Pourtant, la création nouvelle n'est pas d'emblée la naissance d'un monde nouveau ; elle est d'abord la régénération d'un homme nouveau, dans la mesure où il est uni au Christ. C'est ce que constate Augustin ; « *Parce qu'il n'était pas opportun que Dieu fit un nouveau monde, il a fait du neuf dans le monde* » (7). Le conflit entre la nouveauté du Christ et la logique du monde ne doit pas s'effacer, mais s'accuser avec l'Incarnation. La nouveauté que connaît l'Église n'est pas une modification de son « message », mais simplement sa réalisation en chair et en os. La nouveauté de l'Évangile transcende d'avance toutes les modernisations. Le Seigneur « *a apporté toute nouveauté, en apportant sa propre personne annoncée par avance : car ce qui était annoncé par avance, c'était précisément que la Nouveauté viendrait renouveler et revivifier l'homme* » (8).

Si l'on part de son centre absolu, la personne du Christ, et non de sa périphérie, l'Église est absolument neuve. Elle n'est pas l'héritage pesant d'un passé en déliquescence, mais la nouveauté de notre fin dernière, l'intégrité de notre origine et la communion de notre vie fraternelle. — Il faudrait voir alors dans l'avènement de cette fin de siècle la fin du siècle, l'achèvement du processus moderne et moderniste de sécularisation. Et lire dans la post-modernité un nouveau commence-

ment, l'ouverture d'un accès au christianisme enfin libre de toute entrave. Nous sommes seulement au seuil de l'ère chrétienne (9).

## Problématique

**P**OUR penser son propre statut, le chrétien hésite entre deux points de vue : le point de vue de l'extérieur, le jugement du monde, pour lequel le christianisme est du passé ; le point de vue du centre, pour lequel il est d'une nouveauté inouïe qui dépasse toute modernité, tout avenir et toute innovation. Cette dualité est nécessaire, car elle est constitutive de son essence. Si le chrétien n'était pas persécuté par le monde (*Jean 15, 18*), il ne pourrait pas être réconforté par le Paraclet, et il ne rendrait pas témoignage à la Croix. Il reste que cette contradiction vécue est difficile à penser.

**1.** La post-modernité n'est sans doute pas une nouvelle ère de progrès pour l'humanité, mais la découverte de certaines limites : la fin de l'auto-suffisance du sujet rationnel. Si le monde et l'homme se disent eux-mêmes privés de fondement, peut-être l'Église en a-t-elle le diagnostic. Car elle est seule capable de dénoncer la vanité de toutes les idoles (10).

**2.** Il est impossible d'ignorer ici que la même question peut recevoir la réponse contraire. Un certain nombre de tentations esthétisantes croient retrouver dans le paganisme un nouvel espace pour le sacré dans un monde sécularisé. Mais n'est-ce pas nourrir la fiction qu'un monde de la nature pure est possible, un monde fabuleux que la révélation n'aurait pas pénétré, et croire au mythe d'une enfance de l'humanité où ne seraient pas survenues l'histoire du christianisme et la folie de la Croix ? (11).

**3.** La fonction critique de l'Église lui est essentielle. L'Église s'affirme moderne lorsqu'elle met en crise le monde présent au

(6) Voir l'article de G. Chantraine, « Sur quoi mesure-t-on le temps de l'Église? Propos sur la sécularité ».

(7) *Lettre 137*, n° 14 ; *CSEL 43*, 116, 10.

(8) Irénée de Lyon, *Contre les Hérésies*, IV, 34, 1.

(9) Voir l'article de J.-M. Lustiger, « La nouveauté du Christ et la post-modernité ».

(10) Voir l'article de D. Le Guay, « Chrétiens : les nouveaux athées ».

(11) Voir l'article de B. Pinchard, « Le sourire du paganisme à l'âge du désenchantement du monde ».

précisément pour cela que le monde ne la reçoit pas et la dit ringarde. Nous en avons un exemple éclatant lorsque l'Eglise proclame l'existence de devoirs moraux et de certains droits de la personne. Qu'est-ce qu'un discours à prétention normative peut apporter à la société ? — Il n'est sans doute pas nécessaire de participer aux tendances majoritaires d'une société pour contribuer à son bien commun. (Rappelons que la thèse inverse est précisément la définition du totalitarisme). Mais il suffit que son discours, même minoritaire, informe le débat éthique sans lequel la politique n'est plus qu'un mélange délétère d'arbitraire, de cynisme et d'idéologie technocratique. Le conflit entre l'Eglise et la société est enrichissant pour les deux partenaires lorsqu'il révèle à la société son vrai visage, et force le chrétien à témoigner de ce dont il vit (12).

4. Les temps modernes se représentaient le rapport entre Dieu et l'homme comme un face-à-face conflictuel, où la grandeur de l'homme n'était conquise qu'en l'arrachant à Dieu. De l'homme, « *maître et possesseur de la nature* » selon Descartes, jusqu'à la transposition par Feuerbach des attributs divins en propriétés de l'homme, la transition est continue. Il se pourrait que la post-modernité nous présente un tout autre rapport, où l'homme et la rationalité puissent se penser, non comme adversaires, mais comme images de Dieu (13).

a. La science contemporaine n'a plus à se renier pour recevoir des bornes d'une autorité extérieure, car désormais elle n'existe plus qu'en mesurant ses propres limites. La nouvelle rationalité, construite à partir du désordre et de la liberté, n'a pas besoin de se renier pour penser une transcendance (14).

b. La cohérence d'un système se mesure, non plus à la fixité de ses points forts, qui deviennent facilement des points de rupture, mais à la fluidité de ses points faibles, qui permet une évolution continue. Il faut alors renoncer aux modèles exclusifs, qui rejettent avec rigidité tous les termes faibles pour garantir la stabilité des forts. Cette théorie souple, non-

(12) Voir *Communio*, VI, 2 « Aux sociétés ce que dit l'Eglise ».

(13) Voir l'article de David L. Schindler, « Mort de la raison moderne, résurrection du Verbe de Dieu ».

(14) Voir l'article de J.-L. Archambault, « Les jardins japonais, ou le renouveau de la rationalité ».

exclusive, qui trouve sa force dans la faiblesse, ouvre la voie à une logique de la charité (15).

**LOIN** DE TOUTES LES NOSTALGIES, l'Eglise nous présente le mystère inouï et neuf d'un tombeau vide et d'une histoire transfigurée. « *Mais pourquoi regretter un éternel soleil, si nous sommes engagés à la découverte de la clarté divine, — loin des gens qui meurent sur les saisons* » (16).

**Olivier BOULNOIS**

(15) C'est l'objet de l'article de X. Le Pichon, « Les failles dans l'histoire de l'univers ».

(16) A. Rimbaud, *Une saison en enfer*, « Adieu ».

Né en 1961. Marié, un enfant. Maître de conférences à l'Université de Nantes (philosophie). Publication : Jean Duns Scot, *Sur la connaissance de Dieu et l'univocité de l'étant*, Paris, P.U.F., 1988.

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

## La nouveauté du Christ et la post-modernité

**LE** garant de ces révélations l'affame : "Oui, mon retour est proche !" Oh oui, Seigneur Jésus, viens ! » (*Apocalypse* 22, 20). *Marana tha*, cette supplication de la première Église dit aujourd'hui encore l'actualité de la Parole de Dieu, au moment où, avec de grandes douleurs mais d'encore plus grandes avancées, le monde entre dans, troisième millénaire depuis l'avènement du Christ, vrai Dieu et vrai homme.

Chaque jour, le Seigneur vient. Il vient dans la nouveauté de sa gloire. Les événements sous nos yeux l'attestent, pourvu que nous acceptions d'en croire les yeux de notre foi : les siècles n'ont pas épuisé la nouveauté irréductible du Christ. Le cours des temps commence seulement à manifester l'originalité singulière du christianisme.

Je sais cet énoncé paradoxal. Nous respirons encore l'atmosphère du siècle passé où, par exemple en France, le positivisme d'Auguste Comte a fini par imposer, comme une évidence trop massive pour être discutable, que l'âge théologique l'avait cédé d'abord à l'âge métaphysique, puis — et surtout — à l'âge positif : aux sciences et aux techniques.

Depuis, les grands philosophes de notre siècle — de Husserl à Habermas, en passant par Heidegger — ont enregistré, fût-ce souvent pour la critiquer, la domination de l'objectivité et du formalisme scientifique sur la pensée moderne. Bien des théologiens, tant évangéliques que catholiques, ont cru devoir tirer les conséquences de cette situation culturelle : la foi chrétienne, expulsée du cosmos et de l'histoire effective, devrait se réfugier soit dans l'intériorité pure, soit dans une herméneutique dans les limites du croyable disponible. Sécularisme, laïcisme, christianisme critique, « *mort de Dieu* », toutes ces

attitudes semblent autant de variantes d'une même conviction : la Révélation chrétienne, surgie du passé, en reste prisonnière si elle ne se laisse pas comprendre suivant les contraintes du présent et les ouvertures à l'avenir qui se déploie sans elle, voire contre elle. Les polémiques dans les églises chrétiennes ressemblent trop souvent à des querelles d'héritiers d'accord pour se disputer l'héritage de ce qu'ils tiennent également pour mort : *l'avenir chrétien de l'humanité*.

CETTE évidence supposée me paraît, aujourd'hui, vaciller. Loin que le monde moderne puisse rendre raison du christianisme et en faire le bilan, bref le dépasser, je crois raisonnable de soutenir la position exactement inverse. Aujourd'hui l'Occident (et sans doute le monde entier) est devenu à lui-même une telle énigme, se trouve confronté à des questions si redoutablement inouïes, s'expose au jugement d'une telle épreuve qu'il doit envisager l'hypothèse où seul l'avènement du Christ lui offre les concepts et les forces pour assumer son destin.

En cette fin de siècle, au sein de ce que Nietzsche annonça sous le nom de nihilisme, notre civilisation commence à mieux réaliser ce qu'elle n'avait jusqu'alors qu'abstraitement conçu : la portée et la puissance culturelles des mystères de l'Incarnation et de la Résurrection du Christ.

La différenciation et l'autonomie croissante des divers domaines de la vie sociale dotent l'humanité de puissances inédites et fascinantes. Cette profusion de significations et de valeurs jusqu'alors insoupçonnées reconduit l'humanité contemporaine à un questionnement commun dont les enjeux pratiques sont décisifs pour sa destinée. Le développement culturel et l'interrogation éthique d'aujourd'hui ne signent pas l'obsolescence des questions de l'Évangile ; ils mettent à nu leur acuité. Les bouleversements socio-culturels peuvent induire, une perte de certaines habitudes chrétiennes ; ils font cependant apparaître en pleine lumière l'indépassable vérité de la Révélation évangélique. Dans le temps d'une société désireuse de se produire elle-même, ou du moins de se donner les conditions de sa vie et de sa survie, les grandes interpellations de l'Évangile apparaissent dans leur puissance immémoriale.

« Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme, sa vie ? » (*Marc* 8, 28). Jamais peut-être l'humanité n'a-t-elle été comme aujourd'hui susceptible d'entendre ce cri et.

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

## La nouveauté du Christ et la post-modernité

**L**E garant de ces révélations l'affirme : "Oui, mon retour est proche !" Oh oui, Seigneur Jésus, viens ! » (Apocalypse 22, 20). *Marana tha*, cette supplication de la première Eglise dit aujourd'hui encore l'actualité de la Parole de Dieu, au moment où, avec de grandes douleurs mais d'encore plus grandes avancées, le monde entre dans, troisième millénaire depuis l'avènement du Christ, vrai Dieu et vrai homme.

Chaque jour, le Seigneur vient. Il vient dans la nouveauté de sa gloire. Les événements sous nos yeux l'attestent, pourvu que nous acceptions d'en croire les yeux de notre foi : les siècles n'ont pas épuisé la nouveauté irréductible du Christ. Le cours des temps commence seulement à manifester l'originalité singulière du christianisme.

Je sais cet énoncé paradoxal. Nous respirons encore l'atmosphère du siècle passé où, par exemple en France, le positivisme d'Auguste Comte a fini par imposer, comme une évidence trop massive pour être discutable, que l'âge théologique l'avait cédé d'abord à l'âge métaphysique, puis — et surtout — à l'âge positif : aux sciences et aux techniques.

Depuis, les grands philosophes de notre siècle — de Husserl à Habermas, en passant par Heidegger — ont enregistré, fût-ce souvent pour la critiquer, la domination de l'objectivité et du formalisme scientifique sur la pensée moderne. Bien des théologiens, tant évangéliques que catholiques, ont cru devoir tirer les conséquences de cette situation culturelle : la foi chrétienne, expulsée du cosmos et de l'histoire effective, devrait se réfugier soit dans l'intériorité pure, soit dans une herméneutique dans les limites du croyable disponible. Sécularisme, laïcisme, christianisme critique, « *mort de Dieu* », toutes ces

attitudes semblent autant de variantes d'une même conviction : la Révélation chrétienne, surgie du passé, en reste prisonnière si elle ne se laisse pas comprendre suivant les contraintes du présent et les ouvertures à l'avenir qui se déploie sans elle, voire contre elle. Les polémiques dans les églises chrétiennes ressemblent trop souvent à des querelles d'héritiers d'accord pour se disputer l'héritage de ce qu'ils tiennent également pour mort : *l'avenir chrétien de l'humanité*.

**CETTE** évidence supposée me paraît, aujourd'hui, vaciller. Loin que le monde moderne puisse rendre raison du christianisme et en faire le bilan, bref le dépasser, je crois raisonnable de soutenir la position exactement inverse. Aujourd'hui l'Occident (et sans doute le monde entier) est devenu à lui-même une telle énigme, se trouve confronté à des questions si redoutablement inouïes, s'expose au jugement d'une telle épreuve qu'il doit envisager l'hypothèse où seul l'avènement du Christ lui offre les concepts et les forces pour assumer son destin.

En cette fin de siècle, au sein de ce que Nietzsche annonça sous le nom de nihilisme, notre civilisation commence à mieux réaliser ce qu'elle n'avait jusqu'alors qu'abstraitement conçu : la portée et la puissance culturelles des mystères de l'Incarnation et de la Résurrection du Christ.

La différenciation et l'autonomie croissante des divers domaines de la vie sociale dotent l'humanité de puissances inédites et fascinantes. Cette profusion de significations et de valeurs jusqu'alors insoupçonnées reconduit l'humanité contemporaine à un questionnement commun dont les enjeux pratiques sont décisifs pour sa destinée. Le développement culturel et l'interrogation éthique d'aujourd'hui ne signent pas l'obsolescence des questions de l'Evangile ; ils mettent à nu leur acuité. Les bouleversements socio-culturels peuvent induire une perte de certaines habitudes chrétiennes ; ils font cependant apparaître en pleine lumière l'indépassable vérité de la Révélation évangélique. Dans le temps d'une société désireuse de se produire elle-même, ou du moins de se donner les conditions de sa vie et de sa survie, les grandes interpellations de l'Evangile apparaissent dans leur puissance immémoriale.

« Que sert à l'homme de gagner l'univers s'il vient à perdre son âme, sa vie ? » (Marc 8, 28). Jamais peut-être l'humanité n'a-t-elle été comme aujourd'hui susceptible d'entendre ce cri et



d'en mesurer la gravité salutaire ? Les innovations prodigieuses de l'histoire humaine rendent celle-ci moins incapable de percevoir en sa force toujours renouvelée l'éternel défi de l'Évangile qui suspend la béatitude de l'homme à l'espérance en Celui qui vient d'En-Haut.

L'évangélisation du monde moderne sécularisé n'est pas rappel d'un passé archaïque, ni retour à des mythes, ni restauration de puissances ébranlées. Annoncer l'Évangile, c'est manifester la source éternelle et donc toujours neuve dont s'approche le monde moderne pour y puiser l'audace de l'avenir, la quête de sens et le renouvellement de ses ressources. Annoncer l'Évangile, c'est manifester aujourd'hui dans les inventions et découvertes du monde moderne une parabole encore inédite de l'éternelle fécondité de Dieu, de la nouveauté toujours surprenante de sa présence, de son oeuvre, de son salut. La culture contemporaine ne scelle pas la fin de la religion et donc du christianisme. Elle en propose plutôt des ébauches et des essais pour laisser pressentir des commencements.

*Nous sommes dans les commencements de Père chrétienne.*

Je voudrais exposer cette perspective pour notre temps et rendre plus intelligibles certaines des ambitions de notre civilisation à la lumière de la révélation du Christ.

## I. Les fils d'Adam

Longtemps, les sciences ont contesté la vision biblique du genre humain, comme d'une seule famille, liée par la fraternité et dont le sort commun, depuis Adam, décide solidairement du destin de tous.

Je me bornerai à souligner un fait. Nier l'origine unique de l'humanité, c'est lui supposer diverses origines. Cette hypothèse — courante — tient à la richesse des observations et à la méthode des sciences. Comment la tenir sans être amené à supposer des *races* irréductibles les unes aux autres ? La négation d'une fraternité humaine universelle a déployé, dans les deux derniers siècles, ses conséquences d'abord idéologiques dans les doctrines raciales prétendument scientifiques, ensuite, pratiquement, par le traitement industriel des différences lors de la Shoah et de tant d'autres génocides de ce XX<sup>e</sup> siècle.

Ces mises à mort de certains hommes par d'autres prétendaient se légitimer par un argument simple : les uns, les bourreaux, étaient des hommes ; mais les autres, les victimes, n'en étaient pas — *Unmenschen, Untermenschen*. Il revient à certains de décider de l'humanité de chacun et du sort des autres. Quand le droit de définir l'humanité de l'homme fut revendiqué par des hommes, l'extermination devint possible ; elle restera possible, donc prévisible, aussi longtemps que certains s'arrogeront le droit de décider de la dignité de tous et d'affirmer la leur par la destruction d'autrui. Nous savons que ces dangers nous menacent du fait même des progrès de la biologie et de la médecine.

Comment résister à la tentation sans inverser la thèse qui la nourrit ? La *définition de l'humanité n'appartient pas à l'homme, mais à Dieu* qui la lui a donnée. L'homme ne choisit pas plus son humanité qu'il ne se la produit, puisqu'il la reçoit comme une image de la paternité du Dieu invisible.

La Bible nous parle de fraternité universelle en évoquant notre commune filiation adamique. Pour employer les mots de Saint Augustin, la race humaine « *est née d'un seul en gage de concorde* » (*Cité de Dieu* XX, 23). Sous sa forme littéraire singulière, le récit de nos origines nous apparaît aujourd'hui plus que jamais porteur de grandes leçons ; le rappel de notre commune origine en Adam n'a jamais été aussi précieux à une humanité divisée par les tentations du racisme, de toutes les exclusions et de tous les refus.

Plus que personne avant eux, les hommes d'aujourd'hui peuvent pressentir l'enjeu et deviner le prix de la parole fondatrice où s'énonce le mystère d'une origine singulière et commune. Plus que ses devanciers, l'humanité d'aujourd'hui est en peine de rassemblement et de paix. Plus que jamais, elle est en mesure d'apprécier l'actualité et la pertinence de la parole biblique qui nous rallie à l'espérance d'une fraternité sans frontières.

Le récit de nos origines demeure le rappel de la nouveauté imprescriptible d'une commune espérance. La puissance immémoriale de la révélation biblique et chrétienne devient pour nous un gage du rassemblement des enfants des hommes.

*Nous sommes encore dans les commencements de l'ère chrétienne.*

## II. La fin des temps

A l'autre extrémité du siècle, la doctrine évangélique de la fin des temps fut longtemps considérée comme une cosmogonie pré-scientifique. Mais ici aussi, peut-être en arrivons-nous seulement à découvrir la portée historique de l'Évangile.

Nous n'avons pas aujourd'hui besoin des théories astronomiques les plus avancées pour deviner le sens et la possibilité d'une « fin des temps ». Cette hypothèse tend d'ailleurs à devenir une des idées régulatrices employées dans les domaines les plus divers. Il ne s'agit plus seulement de constater, avec Paul Valéry, que les civilisations, y compris la nôtre, sont mortelles.

La question contemporaine est beaucoup plus précise. Le surarmement a doté les grandes nations industrialisées d'une puissance de destruction — d'abord nucléaire — telle qu'une *autodestruction* de l'humanité tout entière n'est plus seulement de l'ordre de l'imaginaire et du mythe, mais encore du risque calculable. Il ne s'agit plus d'une peur archaïque, nourrie d'ignorance, mais d'une hypothèse rationnelle que la technique aurait la puissance de réaliser. L'histoire peut désormais s'arrêter, non du fait d'une « fin de l'Histoire » accomplie (comme on le prête à Hegel), mais par une décision de l'homme (comme l'a vu K. Jaspers). L'homme devient à ce point le décideur de son histoire qu'il peut désormais choisir la possibilité ou l'impossibilité de la poursuivre. L'humanité ne vivra que si elle le veut : à chaque instant, elle affrontera désormais un jugement dernier.

Mais cette limite de l'histoire se redouble d'une *clôture* (ou d'une « courbure ») spatiale. Lorsque j'étais enfant, j'ai encore connu, aux murs de mon école communale du quartier de Montmartre et dans mon livre de géographie, des cartes d'Afrique, d'Asie ou, d'Antarctique marquées d'espaces blancs intitulés « terres inconnues ». Quelques années plus tard, Claude Lévi-Strauss pouvait encore découvrir des tribus totalement inconnues en Amazonie. La terre n'était donc pas encore finie, ni fermée.

Aujourd'hui, le moindre recoin de la planète a été photographié en surface et sondé en sous-sol ; les peuples ont tous été retrouvés, parfois pour en être détruits. L'espèce humaine devient donc pour elle-même une richesse dénombrable, répertoriée, inventoriée. Les systèmes de communication, chaque jour plus puissants, tendent à supprimer l'isolement

(sinon la solitude) entre tous les individus et tous les lieux de la planète.

Ainsi, nous n'avons pas seulement fait le tour de la planète : nous avons fait *le tour de l'humanité*. Aucun problème ne pourra plus se résoudre par la découverte d'un nouveau lieu, d'une nouvelle culture, d'une nouvelle histoire. Nous devons affronter les crises de l'avenir avec un donné fini et déterminé, bien qu'immensément riche. Réciproquement, tous les problèmes matériels (les luttes contre la faim, la maladie, la drogue, l'atomisation de la famille, le chômage, etc.) passeront et passent déjà par des campagnes culturelles (recherche, alphabétisation, accès aux techniques, etc.) et par les jugements éthiques. Les conflits de puissance porteront, dans l'avenir, sur des enjeux humains. Les biens, les pouvoirs, les espaces à répartir ne seront plus seulement matériels, mais culturels, moraux, spirituels. En ces occasions les hommes auront donc à décider de leur humanité. Ce qui dépend de l'homme, ce ne sera donc pas seulement sa survie physique, mais surtout sa survie spirituelle, malgré les menaces culturelles et morales.

La « condition de l'homme moderne » (H. Arendt) ne le rend-elle pas apte plus que tout autre à entendre les paroles de l'Évangile sur la plénitude des temps et le jugement de l'histoire ?

La fin du siècle (*saeculum*) ne suggère pas d'abord un fantasme plus ou moins morbide, une illusion millénariste ou autre. La fin des temps et le jugement universel annoncés par le Christ deviennent pour l'homme d'aujourd'hui l'objet d'une considération circonspecte et d'une réflexion morale prudente : le sort de l'homme est effectivement en jeu.

Le Christ, selon saint Matthieu (chapitre 25), nous annonce que nous serons jugés sur l'amour. Cette parole prophétique dit les conditions de notre vie et de notre survie, même terrestres. Sans charité, respect et communion, l'humanité ne peut plus durer. Son sort est suspendu, comme celui du cosmos entier, à l'écoute des préceptes divins.

Quelle humanité fut jamais en mesure comme la nôtre de reconnaître l'urgence de la charité évangélique ? L'amour des ennemis, pour la première fois dans l'histoire, décide de la vie de l'humanité ou de sa mort. La charité est juge de notre destinée. Qui a pu comme nous vérifier l'actualité et la plausibilité de l'Évangile ? Peut-être celui-ci n'a-t-il guère encore qu'inauguré sa présence parmi les hommes ?

*Notre temps ne serait-il que les prémices et les commencements de l'ère chrétienne ?*

### III. La création

La théologie biblique de la Création s'est souvent vu objecter, tant par l'astronomie que par la philosophie, un anthropocentrisme naïf. Renoncer à se sacrer le « *roi de l'univers* » pour admettre de n'en habiter qu'un « *recoin* » (Pascal) parut, depuis le XVI<sup>e</sup> siècle, le prix et le signe obligatoire de la lucidité moderne. Pourtant, l'homme joue aujourd'hui et à nouveau un rôle de roi de la création. Mais il le vit sur un mode nouveau — comme une dangereuse et pénible responsabilité, et non plus comme une orgueilleuse jouissance.

Car, au moment où l'homme moderne prétendait renoncer à la dignité de centre de la création divine, il revendiquait celui de « *maître et possesseur de la nature* » (Descartes). Les sciences et les techniques lui ont assuré cette maîtrise que la domestication des énergies naturelles prolonge en une stupéfiante prise de possession.

Dès le romantisme allemand, cependant, le danger de prolonger l'interprétation rationnelle de la nature en son exploitation systématique avait été pressenti. Ce que les voix de Novalis, Hölderlin et Schelling n'ont pas alors fait vraiment comprendre, les faits nous l'imposent, un siècle et demi plus tard : *l'exploitation technique et économique de la nature ne se borne pas, comme l'optimisme industriel l'a prétendu, à la « mettre en valeur » et à la développer pour améliorer la vie quotidienne des hommes. Cette exploitation va au-delà : en exacerbant notre volonté de puissance et notre désir de jouissance, cette mise en coupe de la nature risque de détruire les équilibres naturels essentiels, d'épuiser des réserves non-renouvelables, de rendre rares et parcimonieusement calculables les « éléments » naturels originaires, voire de supprimer les défenses immunologiques de la planète. Le souci écologique, devenu dominant dans beaucoup de pays, y compris dans les pays les plus pauvres, désigne une tâche prioritaire de l'humanité.*

Si l'homme ne protège pas la terre, qui la protégera ? L'homme risque de disparaître avec sa terre. Cette prise de

conscience reconnaît à l'homme son rang de responsable du monde. Car ce monde qui doit être protégé ne vit pas par lui-même, il demeure frappé d'une essentielle contingence — tiré du néant, menacé du néant.

Suivant la révélation biblique, le monde est créé contingent, suspendu à la libre volonté du Créateur et confié par lui à l'homme créé à son image pour qu'il règne sur la création. La contingence et la précarité du cosmos *et la* place axiale, dans la nature, de l'homme, chargé de sa destinée, sont des expériences contemporaines où se vérifie et s'atteste la révélation biblique de la Création. C'est même une tâche commune, obligatoire et urgente, de l'humanité que de ménager le don reçu de Dieu et de ne pas le dévaster comme un butin.

Pour garder ou retrouver les grands équilibres qui permettent de dominer le monde sans le détruire, l'homme doit se maîtriser lui-même, renoncer à la toute-puissance imaginaire, se reconnaître créature de Dieu et subordonner à la Sagesse d'En Haut les rythmes de la création.

L'homme contemporain peut entendre d'une manière inouïe le commandement originel de dominer la terre, non pour la déformer à l'image de ses désirs, mais pour la configurer à l'Image et à la Sagesse du Créateur. La Bible appelle à cet accord de la puissance et de l'humilité ; l'humanité contemporaine mesure plus que personne la nécessité d'harmoniser science et conscience. Le Christ évoque cette sagesse comme un don caché et secret de l'Esprit Saint. L'humanité contemporaine a éprouvé en sa chair ce que cette sagesse a d'inaccessible : elle perçoit dans ses immenses responsabilités d'aujourd'hui un écho renouvelé de la parole divine qui lui confiait l'univers comme une grâce d'En Haut. Dans sa vie et dans les innovations d'aujourd'hui, l'homme découvre, étonné, comme le pressentiment que la Bible avait dit vrai. Comme *si*, pour la première fois, des soucis inédits initiaient l'humanité entière à l'immémoriale vérité de la parole créatrice.

*Ne sommes-nous pas toujours dans les premiers commencements du christianisme ?*

**NOUS** venons de voir comment trois des grandes interrogations du monde moderne :

- l'unité du genre humain,
- la capacité d'auto-destruction,

— l'intégrité de la création,  
trouvent leurs lieux originels dans trois données fondamentales de la révélation du Christ :

- la fraternité des fils d'Adam,
- la fin des temps et le jugement des nations,
- la création au bénéfice de l'homme.

Ces trois expériences communes de la conscience contemporaine attestent l'actualité renouvelée du message évangélique. Celui-ci apparaît dans sa nouveauté quand les questions d'aujourd'hui semblent plus que jamais manifester la plausibilité et la pertinence des grands symboles de la Révélation.

Annoncer l'Évangile à un temps sécularisé, c'est l'aider à découvrir, dans son originalité même, des paraboles et des figures de l'irréductible nouveauté de l'Évangile. Notre époque se prétend post-moderne : il se peut ; elle n'est pas post-chrétienne. Ce qu'elle recèle d'inouï, de fascinations parfois horribles et de puissances sacrées et obscures nous rappelle à l'origine singulière de la révélation biblique. La nouveauté de l'Évangile est encore d'aujourd'hui ; elle éclaire nos chemins, garde nos mémoires et abat nos idoles.

*C'est aujourd'hui, c'est demain encore le commencement du temps chrétien.*

DEUX autres considérations semblent confirmer encore ce discernement. Notre époque ambitionne de libérer l'information et le temps. Cette libération — ou cette maîtrise — concerne d'abord *la mémoire*.

Nous disposons de moyens nouveaux pour rassembler les données, connecter les informations, les distribuer et les organiser suivant les demandes. Mais au moment où nous reculons électroniquement les moyens de la mémoire, nous affrontons une difficulté nouvelle : jamais n'a été aussi long le temps de la formation et de l'éducation qui seul permet (ou est censé permettre) la préparation des lecteurs et des interprètes de ces données. Il faut, en effet, de plus en plus d'années, pour qu'un individu intègre les données culturelles nécessaires à l'interprétation des données gigantesques mises à sa disposition.

Nous avançons ainsi vers un paradoxe : plus s'accroissent les données matériellement disponibles, plus s'éloigne la possibilité de les traiter significativement. Car, si un ensemble d'ordinateurs peut avoir des mémoires, il n'aura jamais *la* mémoire —

c'est-à-dire la capacité herméneutique spirituelle. *La possibilité d'une histoire véritable* risque de s'éloigner à mesure que s'accroîtront les données rassemblées. Comment les deux courbes de la mémoire disponible et de la mémoire effective pourront-elles se rejoindre ? Comment l'humanité peut-elle faire mémoire ?

C'est ici que prend toute sa force et son actualité le mystère biblique de la « récapitulation de toutes choses, au ciel et sur la terre, dans le Christ » (*Ephésiens* 1, 10), *l'alpha et l'oméga* de l'univers (*Apocalypse* 1, 8).

La mémoire provient de Celui qui est dès l'origine. La mémoire du monde n'est pas un idéal irréalisable, sinon dans les imaginations romanesques (de Boreas, par exemple), mais elle se rassemble en Quelqu'un, dans le Christ mort et ressuscité avec tout le passé humain et qui toujours nous « précède » (*Marc* 16, 7). La mémoire de notre humanité concrète se trouve donnée à l'Église par l'Esprit Saint, le « Paraclet, qui vous enseignera et vous fera souvenir de tout ce que je vous ai dit » (*Jean* 14, 26). La mémoire de toutes choses est cette part de la mémoire originelle de Dieu que le Messie donne par avance à l'humanité dans l'Esprit, pour qu'elle puisse à cette lumière déchiffrer sa propre histoire.

Aussi les chrétiens et les juifs demeurent-ils, dans l'histoire, les témoins de ce qui n'est jamais encore apparu et de ce qui reste caché depuis la fondation du monde : le mystère de l'élection dans la filiation divine. Quel âge de l'humanité peut, mieux que le nôtre, goûter cette Bonne Nouvelle inespérée ? La mémoire de l'éternel nous est ouverte. Le passé ne part pas à la dérive. L'histoire prend et garde sens ; elle sera sauvée.

Notre époque aime les *images*.

Plus qu'aucune autre auparavant, elle sait les produire et les diffuser. Les images modernes se distinguent des anciennes non seulement par leur nombre, mais aussi par leur support. Ce support électronique, presque immatériel, permet une transmission spatiale et temporelle sans véritables limites, sinon financières. Les images ne reproduisent pas tant le monde qu'elles ne le redoublent. Les premières photographies et les anciens films s'appuyaient sur des acteurs, des mises en scène réelles. Nous disposons maintenant des moyens permettant de produire des images presque indépendantes du réel. C'est le rêve ou le fantôme qui se rendent ainsi visibles.

Dans ce contexte, les images reproduisent moins le monde pour en célébrer un événement sacré, qu'elles ne le redoublent en le scellant sous le film d'une nouvelle apparence. Ainsi un torrent d'images recouvre-t-il le monde jusqu'à le dissimuler. En fait, nous assistons ainsi à un retour en force de l'ancien paganisme. Car nous sommes submergés par la mise en scène puissante de tous les fantasmes qui prennent plus de réalité que la réalité. Sans doute Vénus avait-elle une autre séduction que les *cover-girls* ; sans doute Hermès avait-il une autre élégance que les *golden boys* de tous les *stock exchanges* du monde ; sans doute Mars est-il aujourd'hui plus sanglant et moins glorieux que les anciens héros. Il reste que les anciens dieux sont revenus, images à demi-réalisées et à demi-maîtrisées de nos fantasmes, pulsions et terreurs, exhibées à la fois pour les satisfaire et les contrôler. De telles images, le langage courant dit qu'elles nous présentent des « idoles » (des jeunes, de la chanson, etc.). Nous voici aux prises avec les *idoles*.

Comment ne pas reconnaître aujourd'hui l'actualité vive de la condamnation biblique des idoles ? Ce n'est pas un archaïsme tribal du peuple juif. La lutte contre les idoles ne concerne pas d'anciennes représentations du religieux, mais nos expériences les plus contemporaines, violentes, dangereuses : du sacré.

L'image est nécessaire pour permettre de diffuser et de traiter l'information ; mais elle ne demeure digne d'un homme libre que sous le contrôle de la critique et la dénonciation de toutes les idoles. Destituer les images de leur prétention à devenir la réalité, démasquer la puissance des fantasmes sous les prestiges de l'apparence, détruire les fausses suggestions adressées à la liberté — ces tâches culturelles et morales sont indispensables pour maintenir les libertés et développer la vie démocratique. Mais ce labeur éthique suppose la force spirituelle de résister aux idoles et le pouvoir de s'en détourner pour se convertir au Dieu vivant et véritable. Cette force, l'homme englué dans sa condition de péché la reçoit de Dieu, de Celui qui réduit les idoles à leur vanité par sa seule présence réelle.

Telle est la Bonne Nouvelle de la Bible et de l'Évangile : « Je suis le Seigneur ton Dieu qui t'ai fait sortir du pays d'Égypte, de la maison de servitude. Tu n'auras pas d'autres dieux que moi. Tu ne feras aucune image sculptée de rien qui ressemble à ce qui est dans les cieux là-haut ou sur la terre ici-bas ou dans les eaux au-dessous de la terre » (*Deutéronome* 4, 6-8).

La dénonciation prophétique et apostolique des idoles est plus actuelle que jamais. Notre monde demain ne sera pas désacralisé, mais au contraire saturé d'idoles, de sacré immanent et de fantasmes divinisés. Pour nous garder de ce paganisme sophistiqué, nous annonçons au nom de Dieu la délivrance des idoles. Celles-ci ne sont pas hors de nous ; elles surgissent de nos concepts et de nos désirs. Mais l'Évangile du Christ nous en délivre en purifiant notre cœur par le don de l'Esprit Saint. La présence du Saint nous délivre de nos idoles. Nous recevons dans le Christ « l'icône du Dieu invisible » (*Colossiens* 1, 15).

**LES** temps modernes ont souvent éprouvé le sentiment d'une relation conflictuelle entre Dieu et l'homme. Oublieux de l'« admirable échange » de l'Alliance, l'homme s'est imaginé ne gagner que ce qu'il refusait à Dieu..., comme si Dieu lui prenait ce qu'il lui demandait.

Dans la post-modernité, il pourrait en aller tout autrement. Quand l'homme d'aujourd'hui se refuse à Dieu, il en refuse aussi le secours et se perd lui-même. Les conditions de survie de l'humanité contemporaine pourraient coïncider avec les exigences de la reconnaissance de Dieu et de sa loi de charité. Comme s'il devenait enfin clair que l'homme ne peut accéder à lui-même qu'en se tournant vers la gloire dont il a reçu originellement l'image.

Irénée de Lyon a écrit du Christ : « *Omnem novitatem attulit, seipsum afferens* ». En s'offrant lui-même, « Celui qui vient » nous a offert toute la nouveauté de Dieu et l'inoubliable originalité de l'homme. *C'est pourquoi la post-modernité appartient déjà aux commencements du christianisme.*

Cardinal Jean-Marie LUSTIGER

Jean-Marie Lustiger, né en 1926. Prêtre en 1954. Aumônier d'étudiants jusqu'en 1969, puis curé à Paris. Evêque d'Orléans en 1979. Archevêque de Paris en 1981. Cardinal en 1983. Publications : *Sermons d'un curé de Paris*, Fayard, Paris, 1978 ; *Pain de vie et peuple de Dieu*, Criterion, Limoges, 1981 ; *Osez vivre et Osez croire*, Centurion, Paris, 1985 ; *Premiers pas dans la prière*, Nouvelle Cité, Paris, 1986 ; *Six sermons aux élus de la Nation*, Cerf, Paris, 1987 ; *Le choix de Dieu*, de Fallois, Paris, 1987 ; *La Messe*, Bayard Editions, 1988.

Jean-Marie DUBOIS

## Un tombeau neuf

**LA NOUVEAUTÉ** est en français un concept équivoque. Un vêtement *neuf* a l'avantage de n'être pas usé, une *nouvelle* édition prétend être supérieure à la précédente ; un *nouveau film* est au moins un événement et de l'an *neuf* on peut espérer qu'il sera plus favorable que celui qui s'achève. Mais *il y a un a priori* défavorable pour un *nouveau* riche ; un meuble *neuf* est moins prisé que celui qui a reçu la patine des ans. Et le suffixe *néo* est implacablement signe d'une infériorité par rapport à l'original.

Dans la Bible traduite en français la *nouveauté* a généralement une valence positive. Qohélet constate avec amertume qu'il n'y a rien de *nouveau* sous le soleil (*Ecclésiaste* 1, 9) et les psaumes invitent à la joie d'entonner un chant *nouveau* (*Psaume* 33, 3 ; 40, 4 ; 98, 1). Heureuse est l'espérance de qui attend une alliance *nouvelle* (*Jérémie* 31, 31), le don d'un esprit *nouveau* (*Ezéchiel* 11, 19) et d'un *nouveau* nom (*Isaïe* 62, 2) ; il est bon de penser à un peuple *nouveau* (*Psaume* 102, 19), d'espérer des cieux *nouveaux* et une terre *nouvelle* (*Isaïe* 65, 17 ; 66, 22).

Le Nouveau Testament reprend ces expressions en portant un regard favorable sur ces réalités *nouvelles*. Mais la nouveauté ne reçoit pas pour autant des éloges sans discernement. Ainsi, le vin *nouveau*, associé dans l'Ancien Testament à la joie de la récolte (*Osée* 2, 10) et apprécié (*Joel* 1, 5), peut être considéré avec dédain dans le Nouveau Testament (*Luc* 5, 39) ; il peut aussi se voir attribuer un caractère de supériorité sur le vin vieux (*Matthieu* 26,29), sans doute difficile à conserver sans altération.

### Néos et kainos

Le recours au grec permet de lever ces contradictions apparentes : l'idée de nouveauté s'exprime en grec par deux termes différents, *néos* et *kainos*. Quelques auteurs pensent établir que ces termes sont

synonymes dans la *koinè*. Il convient de remarquer que dans la Septante *kainos* correspond toujours à l'hébreu *hadash* et que, à quatre exceptions près, *néos* est la traduction de l'hébreu *na'ar* (1). Cela semble décisif pour préférer l'opinion classique et pour admettre qu'une distinction sémantique - même affaiblie - a pu se maintenir entre *néos* et *kainos* dans la langue du Nouveau Testament, surtout dans les évangiles.

*Néos* signifie nouveau dans le temps, neuf avec souvent l'idée d'un manque de maturité, et pourrait généralement se traduire par *jeune*. *Kainos* signifie nouveau dans sa nature. Il qualifie soit ce qui est autre que ce qui précède et qualitativement meilleur : on le traduirait alors par *renové* ; soit ce qui n'a pas encore été altéré, ce qui n'a pas servi : il faudrait le traduire par neuf au sens de *vierge*.

Le Nouveau Testament utilise subtilement ce vocabulaire grec et par exemple insiste sur la qualité supérieure d'une outre neuve (*kainos*) nécessaire pour contenir un vin dont la nouveauté (*néos*) signifie l'immaturité (*Matthieu* 9, 17). Mais le vin du Royaume sera nouveau (*kainos*) par sa nature (*Matthieu* 26, 29).

Les réalités chrétiennes sont dans l'immense majorité des cas présentées dans le Nouveau Testament comme nouvelles au sens de *kainos*. L'important est bien la nouveauté de leur nature et leur supériorité sur ce qui précède. Il n'en reste pas moins que ces réalités plus récentes succèdent dans le temps à d'autres et l'on n'a pas à s'étonner s'il arrive exceptionnellement (*Colossiens* 3, 10 ; *Hébreux* 12, 24) que l'adjectif *néos* puisse les qualifier.

L'emploi de *kainos* au sens de « non altéré par l'usage » n'est pas absent du Nouveau Testament. Il est ainsi précisé que Jésus fut déposé dans un tombeau neuf (*kainos*; *Jean* 19, 41), où personne n'avait été mis avant lui. Dans l'Ancien Testament, les choses non profanées par l'usage ont un caractère sacré : les prémices (*Deutéronome* 26, 1-11 ; *Exode* 13, 11s.), les animaux qui n'ont pas encore porté le joug (*Nombres* 19, 2 ; *Deutéronome* 21, 3) sont consacrés à Dieu (cf. 2 *Rois* 2, 20). L'arche d'alliance doit être transportée sur un chariot neuf (*hadash-kainos*) avec des bêtes qui n'ont pas travaillé (1 *Samuel* 6, 7 ; 2 *Samuel* 6, 3). En précisant que le Christ fut déposé dans un tombeau neuf (*kainos*) l'évangéliste manifeste que de ce tombeau a jailli l'Homme-Dieu. Né d'une Vierge, il ressuscite en ce tombeau vierge ; la création est ainsi ressaisie dans l'absolue nouveauté de Dieu.

(1) Ainsi R.-A. Harrisville, «The concept of Newness in the New Testament», *Journal of Biblical Literature*, 74, 1955, p. 69-79. L'auteur estime que l'adjectif *néos*, plus populaire, vient remplacer progressivement dans la *koinè* l'adjectif *kainos*, plus classique, dont il serait synonyme. La distinction sémantique entre les deux adjectifs, généralement admise, est défendue par exemple par Bals et Schneider, art. *Kainos* de *l'Exegetisches Worterbuch zum N. T.* (1980-83 ; 3 vol.).

L'iconographie présente parfois la crèche comme préfiguration du tombeau de Jésus ; Jean montre le tombeau comme le lieu de la naissance du Christ à la nouveauté de la Résurrection.

Et le tombeau est vide, comme le Saint-des-Saints. Au matin de Pâques, Marie de Magdala voit à l'intérieur du tombeau « deux anges, en vêtements blancs, assis là où avait reposé le corps de Jésus, l'un à la tête, l'autre aux pieds » (*Jean* 20, 12). L'allusion est claire aux chérubim placés dans le Saint-des-Saints où ils marquent la place, désormais vide, de l'arche d'alliance, signe de la présence de Dieu (*2 Chroniques* 3, 10-13 ; *1 Rois* 6, 23-30 ; cf. *Exode* 25, 19). Le corps du Christ, nouveau lieu de la présence divine (cf. *Jean* 2, 19-22 ; *Jean* 4, 21) rend inutile l'ancien temple dont le voile se déchire au moment de la victoire du Christ en croix (*Matthieu* 27, 51) ; le temple ancien peut être détruit.

Le tombeau est vide, dans l'attente du jour où l'agneau se manifesterait comme le Temple de la Jérusalem Nouvelle (*Apocalypse* 21, 22).

La nouveauté du Christ ainsi évoquée doit être plus précisément définie et contemplée. Tel est l'objet de notre recherche.

### Nouveauté pour Israël

Les réalités qualifiées de nouvelles dans le Nouveau Testament se distinguent de personnes, de choses ou d'institutions antérieures au Christ. C'est par rapport à cette histoire menée par Dieu depuis Abraham jusqu'à Jésus qu'il importe de situer la nouveauté chrétienne. L'apparition de la nouveauté accomplie, fût-ce sous un mode inattendu et paradoxal, une promesse de Dieu dont l'Écriture garde la trace. Ainsi une alliance nouvelle a été promise (*Jérémie* 31, 31) et la prière inspirée des psaumes témoigne de l'attente d'un peuple nouveau (*Psaume* 102, 19).

L'attente a pu avoir des réalisations successives ; ainsi le caractère décevant du retour d'exil ouvrait l'espérance à l'attente d'un accomplissement eschatologique des promesses prophétiques. Le temple futur annoncé par *Ezéchiel* (*Ezéchiel* 40-47) ne pouvait être seulement le second temple, même rénové par Hérode. Et pourtant, l'idée que le temple hérodién puisse être détruit et laisser place au Temple nouveau non fait de main d'homme apparaît facilement comme blasphématoire (cf. *Marc* 14, 58 ; *Matthieu* 27, 39s.) À l'époque de Jésus, la tentation est présente de méconnaître la radicalité de la nouveauté annoncée. L'espérance d'un nouveau David (*Ezéchiel* 34, 23s.) accomplissant la promesse faite à Nathan (*2 Samuel* 7) par delà la disparition de la royauté après la chute de Jérusalem, peut aisément se restreindre à l'attente d'un libérateur politique.

Le rapport des réalités chrétiennes à celles auxquelles elles succèdent est complexe. Il semble possible de montrer que certaines réalités, comme le peuple de Dieu, l'alliance, sans cesser d'exister, sont transformées radicalement et comme renouvelées de l'intérieur. D'autres, comme le temple, n'étant que des moyens, disparaissent pour faire place à des réalités correspondant à ce renouvellement radical.

### L'Alliance Nouvelle

S'il est vrai que l'indissolubilité du mariage a sa source et son exemple dans la fidélité de Dieu à son alliance, il est vrai aussi que Dieu se sert de la réalité humaine du mariage pour faire comprendre sa fidélité. L'image, largement utilisée dans l'Écriture (*Osée*, *Ezéchiel* 16, *Isaïe* 54, 5-10), de Dieu époux d'une femme infidèle, manifeste sa fidélité indéfectible à l'alliance.

Lorsque, après de continuels manquements à l'alliance, l'infidélité du peuple atteint un point de non-retour, un nouveau séjour au désert s'impose, mais non pas parce que le mariage précédent aurait été rompu et qu'un nouveau contrat s'imposerait. Il importe seulement que l'épouse infidèle accepte de revenir vers son époux (*Osée* 2, 9). Et au désert celui-ci va tout faire pour la séduire de nouveau (*Osée* 2, 16) et revivre un temps de fiançailles, désormais éternelles (*Osée* 2, 21).

La nouvelle alliance promise par les prophètes (*Jérémie* 31, 31) doit être éternelle (*Isaïe* 55, 3) (2). Cela ne signifie pas que Dieu ne considère pas, dès l'origine, son engagement comme sans retour. Comment un homme, par delà sa colère, oublierait-il la femme de sa jeunesse ? (*Isaïe* 54). *À fortiori* Dieu ne saurait annuler son alliance. Mais désormais la charte de l'alliance va être gravée au cœur même de l'épouse (*Jérémie* 31, 33) ; c'est le cœur de l'épouse qui va être changé (*Ezéchiel* 11, 19-20) pour qu'elle puisse, désormais animée par un esprit nouveau (*Ezéchiel* 11, 19), marcher selon la Loi, c'est-à-dire être fidèle à l'alliance.

L'alliance nouvelle est en fait l'alliance désormais vécue avec l'épouse au cœur renouvelé, capable d'être indéfectiblement fidèle.

(2) A propos de l'alliance éternelle, cf. A. Jaubert, *La notion d'alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne*, Paris, Seuil, 1963, p. 57s. La « *bénit olam* » est perpétuelle, mais ne correspond pas à la catégorie grecque d'éternité. Elle ne transcende le temps qu'au sens un « reste » fidèle demeure toujours. Cf. p. 65: « *L'alliance nouvelle de Jérémie, c'est donc l'alliance éternelle vue sous son aspect eschatologique... en vérité, l'image qu'on se faisait de cette rénovation éternelle de l'alliance devait être multiforme selon les hommes, les milieux ou les courants d'idées.* ».

La restauration lors du retour d'exil est loin de combler l'attente et de réaliser la promesse. La condition véritablement nouvelle de l'épouse lui est donnée par l'Incarnation du Fils unique, l'époux divin, et sa mort librement acceptée qu'il interprète comme le sacrifice de l'alliance nouvelle (*Luc 22, 20*). A Cana, préfigurant cette Heure, il se présentait comme l'époux, celui qui donne le vin des noces (cf. *Jean 2*).

L'épouse animée d'un Esprit nouveau, c'est l'Eglise indéfectible à laquelle Jésus a promis que les forces de l'enfer ne prévaudraient pas contre elle (*Matthieu 16, 18*). Elle jaillit du côté transpercé de l'époux (cf. *Jean 19, 34*) comme une nouvelle Eve issue du nouvel Adam. En fait il s'agit d'une transformation profonde de l'épouse et non de la création d'une nouvelle épouse de Dieu. Dans l'Apocalypse (*Apocalypse 12*), la même femme représente le peuple d'avant le Christ, qui donne naissance au Messie, et le peuple renouvelé. Marie, figure du peuple de Dieu, est à la fois le terme de la préparation de la venue du Christ et la première à l'accueillir ; par avance sanctifiée par la Croix, elle est associée de manière singulière à la Passion de son Fils avant d'avoir part, dès le terme de sa vie terrestre, à la Résurrection du Seigneur. L'épouse sanctifiée par le sacrifice de l'alliance nouvelle ne saurait donc être une autre que l'épouse constituée telle par l'alliance au Sinaï (*Exode 19*) à la suite de la promesse faite à Abraham (*Genèse 12, 2*).

La réalisation de la promesse avait commencé non seulement par l'exclusion des Egyptiens manifestant l'élection des Hébreux, mais aussi par l'exclusion d'Ismaël en faveur d'Isaac et l'exclusion d'Esau pour réserver l'élection à Jacob et à ses fils. Ces exclusions ne peuvent laisser dans l'ombre la promesse faite à Abraham, selon laquelle par lui se béniront tous les clans de la terre (*Genèse 12, 3*).

Même dans le peuple constitué par l'alliance, il y a un permanent émondage corrélatif à l'approfondissement de l'alliance. L'assemblée du Sinaï et la proclamation du décalogue (*Exode 19*), l'assemblée convoquée sous Josias pour la proclamation du Deutéronome (*2 Rois 23*) et l'assemblée au cours de laquelle, au retour d'exil, toute la Torah est proclamée (*Nehémie 8-10*), sont des moments décisifs où tout le travail déjà accompli par la Parole de Dieu dans le peuple est comme reconnu et scellé, et le peuple consacré aux exigences de la Parole. Une même alliance, par delà les infidélités passées, est chaque fois comprise plus profondément pour être vécue dans un contexte nouveau.

Lorsque le peuple est amené à vivre successivement des événements analogues, il n'y a pas un indéfini recommencement mais une maturation. L'exode d'Abraham, le départ d'Egypte et le séjour au désert, l'exil, sont des expériences analogues par lesquelles la foi du peuple s'approfondit dans l'épreuve. Même les perpétuelles rechutes évoquées dans le livre des Juges (*Juges 2, 1 Is.*) sont relues comme des expériences spirituelles.

La nouveauté de l'alliance apparaît ainsi comme l'achèvement d'une lente maturation préparant la venue du Christ-Serviteur dont l'unique sacrifice transforme le cœur de l'épouse, d'abord identifiée au petit reste (3). Après ce couronnement radical de l'approfondissement de l'alliance, il n'y a plus de nouveauté à attendre car l'épouse peut être éternellement fidèle et correspondre au désir de l'époux.

En corrélation avec la maturation, le reste du peuple, fidèle à l'alliance, s'amenuise sans cesse (4). Jésus reconnaît sa propre mission dans celle du Serviteur qui accomplit, par sa mort rédemptrice, la mission dévolue au petit reste final (*Isaïe 52, 13 - 53, 12*). Nous n'avons pas de mal à comprendre dans ce reste fidèle Marie la toute sainte, en qui s'achève l'attente d'Israël, les douze, fondements du peuple renouvelé, les disciples de Jésus, ceux qui, avant même que la nouveauté de l'alliance soit scellée par la Croix, ont reconnu en Jésus le terme de leur attente et l'objet de leur foi, et les membres du peuple élu qui, par milliers dès la Pentecôte (*Actes 2, 41*), ont manifesté par leur adhésion au Christ leur fidélité à l'alliance. Désormais, dans un mouvement inverse de celui de l'élaboration du petit reste, les membres du peuple de l'alliance vont se multiplier. Le temps n'est plus celui de la préparation, de la lente montée vers le Christ qui apparaît à la plénitude des temps (*Galates 4, 4*), au temps de l'accomplissement (*Marc 1, 15*). C'est le temps de la patience de Dieu (*2 Pierre 3*) pendant lequel se complète le nombre des élus.

La fidélité de Dieu continue d'envelopper les membres du peuple élu qui se sont exclus de l'alliance. Non seulement ils sont invités à redonner leur foi à l'alliance désormais renouvelée dans le sang du Christ, mais ils ont la promesse que le Serviteur rassemblera le peuple dispersé (*Isaïe 49, 5 ; 53, 11*), promesse reprise par saint Paul dans sa saisissante et paradoxale (5) allégorie de l'olivier (*Romains 11, 1-7*). Dès à présent, l'olivier franc est rénové. Le peuple dont est issu le Christ, même privé de beaucoup de ses branches et réduit à une souche vivace, le petit reste, est le peuple nouveau. En accomplissement de la promesse faite à Abraham — « en toi se béniront tous les clans de la terre » (*Genèse 12, 3*) —, relayée par l'attente du Serviteur (*Isaïe 49, 6 ; cf. Isaïe 66, 13 et Zacharie 9, 7*), des païens, comme des rameaux d'olivier sauvage, peuvent être greffés sur l'olivier franc. C'est pour une multitude que le sang de l'alliance nouvelle a été répandu (*Marc 14, 24*).

(3) Dans le déroulement du temps (*chronos*) chaque intervention de Dieu est un moment (*kairos*) porteur de nouveauté.

(4) Cf. F. Dreyfus, art. « Reste » du *V T. B.*

(5) Paradoxale, car contraire aux usages de l'horticulture qui consistent à greffer de bons rameaux sur un arbre sauvage.



## Le culte nouveau

La nouveauté de l'alliance consiste en la transformation du cœur de l'épouse et en la modification du mode de présence de l'époux. L'alliance ancienne n'est pas abolie, car Dieu est fidèle ; elle ne subsiste pas non plus à côté d'une alliance nouvelle. Elle se prolonge dans l'alliance nouvelle et éternelle. Mais autant il importe que l'alliance de l'époux avec l'épouse soit indissoluble, autant les modalités de leurs rencontres sont liées au mode de présence de l'époux.

L'époux est désormais, et pour toujours, devenu l'un d'entre nous. L'alliance a été scellée dans son sang. Germe du monde des ressuscités, il agit en notre monde pour préparer son retour en gloire et le festin de ses noces.

Les lieux de culte chrétiens n'ont plus à être tournés, comme les synagogues, vers le Saint-des-Saints de Jérusalem. Ils peuvent s'orienter dans la direction de la Parousie, vers le soleil levant qui symbolise le Christ (*Luc*, 1, 78) et qui, d'après le psaume (*Psaume* 19, 5-6), évoque la figure de l'époux. En fait, l'époux n'a même plus à évoquer sa présence par quelque réalité distincte de lui, mais à rendre visible la réalité de sa présence et de son action. Il n'y a plus à préfigurer ni à anticiper son sacrifice mais à accueillir l'actualité de son efficacité.

*L'Épître aux Hébreux* présente le Christ, prêtre selon l'ordre de Melchisédech, en référence au grand-prêtre du temple et bien au-dessus de lui. Le culte nouveau manifeste à la fois la continuité de l'alliance rénovée avec l'alliance d'avant le Christ, et le caractère définitif et parfait de l'alliance nouvelle lié à la nouveauté radicale du mode de présence de l'époux. L'évidente nouveauté de l'Eucharistie ne peut permettre de mésestimer la grande continuité entre la liturgie juive, ses bénédictions, l'office synagogal, et la liturgie chrétienne (6).

Est-il besoin de souligner combien les assemblées constitutives du peuple (*Exode* 19, 2 *Rois* 23, *Néhémie* 8-10) préfigurent l'assemblée chrétienne convoquée par la Parole, pour entendre la Parole de Dieu, reconnaître ce que la Parole a déjà produit, rendre grâce et être consacrée par la communion au sacrifice ? Cette continuité n'est pas liée à la facilité qu'il y avait à reprendre des schémas connus. Elle manifeste la nécessité de s'en tenir à une structure liée aux rencontres de Dieu et de son peuple lors de l'approfondissement progressif de l'alliance ; à une structure dans laquelle Jésus lui-même a voulu que se coule le culte nouveau.

(6) Cf. L. Bouyer, *L'Eucharistie*, Desclée, Tournai, 1966.

Quelles que soient les hypothèses sur le dernier repas de Jésus, l'Eucharistie qui y est instituée est, dans l'intention du Christ clairement manifestée, à comprendre à la lumière du mémorial du salut qu'est la célébration annuelle de la Pâque ; et comme sacrement de l'alliance nouvelle et éternelle, Jésus l'a voulue en référence aux renouvellements de l'alliance.

La structure du culte chrétien est définitive dans la mesure même où elle se rattache à la figure historique de Jésus et à son enracinement dans l'histoire du peuple de l'alliance.

## Une nouveauté radicale et définitive

L'histoire du peuple de Dieu avant le Christ est déjà marquée par la nouveauté. A la différence des peuples voisins, le peuple élu n'est pas simplement un peuple qui, au mieux, chercherait Dieu, mais un peuple qui découvre que Dieu vient à sa rencontre et se fait connaître en agissant dans son histoire. Le peuple découvre un Dieu dont la transcendance n'empêche pas la volonté et le pouvoir de susciter une relation et qui, n'étant pas simplement le plus grand dans l'échelle des créatures, peut se donner un partenaire qu'il ne va pas écraser mais faire exister dans sa relation avec lui ; un Dieu en qui rien n'est caduc, alors que l'homme et la terre vieillissent comme un vêtement (*Siracide* 14, 17 ; *Isaïe* 50, 9 ; 51, 6) ; un Dieu dont la présence fait de tout événement une éclosion de nouveauté. Les célébrations annuelles de la Pâque ne marquent pas simplement le retour régulier des saisons comme dans les célébrations cananéennes. Il y a chaque fois du nouveau, et le salut déjà donné par Dieu lui est rappelé pour qu'il continue d'en donner les fruits dans la situation actuelle. D'année en année l'alliance s'approfondit.

Mais l'attente, imparfaitement comblée par les réalisations successives des promesses, reste ouverte sur une nouveauté plus profonde. La venue du Christ dépasse toute attente et introduit une nouveauté absolue et indépassable.

Dieu s'était déjà rendu proche de son peuple, lui avait déjà parlé comme cœur à cœur (*Deutéronome* 30, 14), était intervenu dans son histoire. Maintenant Dieu se fait l'un d'entre nous, expérimente ce que signifie être homme ; il se donne à voir et à aimer tout entier dans un visage humain, transpose en termes humains l'éternelle relation du Fils au Père dans l'Esprit. Il révèle que, si Dieu aime, plus profondément Dieu est amour (*1 Jean* 4, 8) et que, si Dieu crée, plus profondément les personnes divines existent en relation l'une avec l'autre. Dieu nous est révélé de façon indépassable lorsque la personne du Fils est circonscrite en l'icône parfaite qu'est l'humanité du Christ.

Le disciple bien-aimé peut s'écrier : « Ce que nous avons entendu, ce que nous avons vu de nos yeux, ce que nous avons contemplé, ce que nos mains ont palpé du Verbe de vie... nous vous l'annonçons » (1 Jean 1, 1). Et rien n'était caché du Verbe de Dieu ; à proprement parler, « la Parole s'est faite chair » (Jean 1, 14). « Après avoir parlé à de nombreuses reprises et de nombreuses manières aux pères par les prophètes, Dieu, en ces temps qui sont les derniers, nous a parlé par le Fils » (Hébreux 1, 1). Dieu a dit son dernier mot. L'image parfaite de Dieu s'est rendue visible (7).

Il n'y a rien que Dieu s'abstienne de donner, dès lors qu'il accepte de donner le Fils et que le Fils se donne tout entier, livre son esprit (Jean 19, 30) pour que son Esprit nous soit communiqué, donne en nourriture son corps broyé sur la Croix (Luc 22, 19) pour que nous puissions devenir son Corps. Il nous invite à partager la vie même de Dieu, comme fils dans le Fils. Entrer par grâce dans la relation même du Fils au Père, être habilité à l'inhabitation des personnes divines, c'est une transfiguration que beaucoup de Pères n'ont pas hésité à appeler divinisation. Ce don est indépassable.

Le Christ est donc le dernier Adam (1 Corinthiens 15, 45). Il n'y a plus à en attendre d'autre ; en lui tous les hommes peuvent renaître et échapper à la solidarité dans le péché avec le premier Adam (1 Corinthiens 15, 21-23 ; Romains 5, 12 s.). En lui la création tout entière peut être récapitulée et recueillie dans la gloire.

Cette nouvelle naissance ne suppose pas la disparition de la réalité antérieure, mais la mort seulement de ce qui en elle est péché et la transfiguration de cette réalité par l'Esprit.

La présence de l'Esprit de Dieu lors de la conception de Jésus (Luc 1, 35) comme dans le récit de la Genèse (Genèse 1, 2) manifeste Jésus comme le germe d'une création nouvelle. Plus encore, le récit de sa mort victorieuse et le jaillissement de son côté de l'eau vive, eau purificatrice sortie du côté du Temple nouveau (cf. Ezéchiel 47), correspond explicitement à la promesse de l'Esprit (Jean 7, 37-39) qui fait renaître (Jean 3, 5).

Jésus, allant jusqu'au bout de la condition humaine et aimant sans limite, est, définitivement, vainqueur de tout mal. La mort fait alors place à la vie, le mensonge à la vérité, les ténèbres à la lumière. L'épouse, nouvelle Eve renée du côté transpercé du dernier Adam, est désormais indéfectible. Chacun de ses membres reçoit la grâce qui le fait fils adoptif et lui permet de correspondre à la Loi. La dureté du cœur, conséquence du péché, est surmontée par le don d'un cœur nouveau.

(7) Cf. *Colossiens* I, 15. Le sens en est analysé soigneusement par A. Feuillet, *Christologie paulinienne et Tradition biblique*, Paris, D.D.B., 1973, p. 170.

## Une éternelle nouveauté

Si l'on accepte de dire qu'en Dieu rien n'est caduc, il est possible de parler de l'éternelle nouveauté de Dieu. Si l'on reconnaît le caractère éternel mais contingent de son dessein créateur et rédempteur, l'expression paradoxale «éternelle nouveauté » prend encore un autre sens. Le dessein de Dieu voulant créer et associer d'autres êtres à sa joie d'aimer est en parfaite cohérence avec l'amour mutuel des personnes divines mais est contingent, et l'expression «éternelle nouveauté » voudrait rendre compte de cette absolue gratuité en même temps que du caractère d'éternité du dessein divin.

La nouveauté chrétienne est la réalisation temporelle, longuement préparée par l'approfondissement de l'alliance, d'un dessein éternellement présent en Dieu : « Nous proclamons la sagesse du Mystère de Dieu, sagesse tenue cachée, prévue par lui dès avant les siècles, pour nous donner la gloire... C'est à nous que Dieu, par l'Esprit, a révélé cette sagesse » (1 Corinthiens 2, 7.10). Louis Bouyer l'exprime clairement : « C'est éternellement que le Père engendre son Fils, non seulement comme devant s'incarner, mais comme le Verbe fait chair... L'Incarnation n'est pas une arrière-pensée de Dieu : c'est son dessein éternel qu'il réalise éternellement. C'est inévitablement dans et suivant l'histoire de l'homme et son déroulement temporel que Dieu se fait homme. Mais c'est éternellement qu'il assume cette temporalité et donc qu'il est Dieu se faisant homme » (8). Le Christ, comme agneau, est « discerné, sans reproche et sans tache, avant la fondation du monde et manifesté dans les derniers temps à cause de vous » (1 Pierre 1, 19).

L'Eglise, épouse de l'agneau, peut aussi se voir reconnaître une certaine préexistence, comme éternel vis-à-vis de l'agneau. Ce thème est plusieurs fois repris dans un texte du deuxième siècle, le *Pasteur d'Herma*. La femme âgée qui y est présentée en habits resplendissants, c'est l'Eglise. Et pourquoi est-elle si âgée ? « Parce qu'elle fut créée avant tout. Voilà pourquoi elle est âgée ; c'est par elle que le monde a été formé » (9). Il faut aller plus loin, comme le note Louis Bouyer (10) : « L'Apocalypse nous montre l'épouse de l'agneau descendant, avec lui, seulement à la fin des temps, d'auprès de Dieu. Sous un autre rapport, toutefois, dans une autre perspective, mais qui est impliquée dans celle qui précède, l'Eglise, au contraire, dans sa personnalité transcendante, nous est présentée comme préexistant à toute la création, comme le principe même de celle-ci, dira saint

(8) L. Bouyer, *Le Fils Eternel*, Paris, Cerf, 1974, p. 486.

(9) Herma, *Le Pasteur*, Sources Chrétiennes, 53, Cerf, 1958 ; 8, 1, p. 97. Cf. 2, 2 ; 18, 3-5;20;21;23.

(10) L. Bouyer, *L'Eglise de Dieu*, Paris, Cerf, 1970, p. 603-604.

Épiphanie (11)... Elle était déjà actuelle dans le dessein que Dieu portait en lui de toute éternité, et qu'il a proféré en dehors de lui, dès le premier instant de la création... ».

A l'affirmation de la préexistence de l'Eglise, se joint celle de sa mystérieuse présence dès la création.

### Une nouveauté présente dès l'origine

Il en va de même pour le Christ. Dernier Adam, il est aussi le premier, non seulement comme Verbe préexistant ou comme Verbe fait chair dans l'éternité de Dieu, mais comme Verbe fait chair déjà mystérieusement donné dès l'origine de notre temps. L'agneau est immolé dès l'origine du monde. Bien des traducteurs n'osent pas comprendre ainsi le message de l'Apocalypse (*Apocalypse* 13, 8). Pourtant cette affirmation peut certainement être tenue.

Elle revient d'abord à reconnaître la puissance de la Croix agissant par anticipation. L'Eglise n'hésite pas à reconnaître la perfection de cette action de la grâce du Christ en Marie (12). Pourquoi ne pas penser que d'autres aient pu, de façon moins éclatante, en être bénéficiaires ? Le temps précédant le Christ préparait sa venue effective, la manifestation plénière de Dieu et l'inauguration de la source de la vie, mais en répandait déjà les bienfaits.

Mais la présence anticipée de l'agneau ne peut se réduire au don de la grâce du Christ avant l'Incarnation. Lorsque Paul écrit : « Ils buvaient en effet à un rocher spirituel qui les accompagnait, et ce Rocher, c'était le Christ » (*1 Corinthiens* 10, 4), il n'affirme pas seulement que le rocher frappé par Moïse (cf, *Exode* 17, 5-6 ; *Nombres* 20, 8-11) préfigurait le Christ, mais que, par-delà l'eau ainsi reçue de Dieu, les Hébreux recevaient du Christ un breuvage spirituel (13). Ne peut-on reconnaître le Ressuscité, qui n'est pas lié comme nous à notre temps, agissant de manière mystérieuse et encore non reconnue avant le moment de l'Incarnation ?

Il nous faut comprendre que le Christ est « le premier-né de toute créature » (*Colossiens* 1, 15). Le sujet de cette affirmation est le Verbe

Incarné. Est-ce plus précisément le Christ du fait de son Incarnation ? Certes, le Christ mérite d'abord comme Dieu le titre de « Premier-né de toute créature » (14). Pourtant il faut sans doute ne pas perdre de vue les expressions qui suivent, dans l'hymne de *l'Épître aux Colossiens* : elles concernent évidemment le Verbe dans son Incarnation. Quant à l'expression qui précède, « image du Dieu invisible », elle signifie que l'humanité du Christ est image de Dieu parce que, fondamentalement, le Fils est Image du Père.

Il nous semble donc que l'on ne rend pas pleinement compte du titre de « Premier-né de toute créature », clairement attribué au Verbe Incarné par le contexte, en le réduisant à un titre du Fils lié à son rôle dans la création et en comprenant donc que Jésus est le Fils en qui tout a été fait. Si l'Incarnation transpose en visibilité humaine le caractère d'image que possède le Fils, le rôle du Fils dans la création ne se transpose-t-il pas dans son existence comme créature, et sa manifestation historique n'est-elle pas épiphanie de celui qui, pour Dieu, est de toute éternité, en son Incarnation, principe et fin du cosmos ? Ce serait alors mystérieusement en son humanité que le Christ pourrait être appelé « Premier-né de toute créature ».

En évitant d'échafauder des développements qui ne seraient guère respectueux du mystère (15), nous nous bornerons à remarquer que, si la mystérieuse présence du Christ à l'origine des temps est celle de l'agneau immolé, cette présence ne peut qu'être celle du Ressuscité. C'est bien le vainqueur qui dit : « Je suis l'alpha et l'oméga, le premier et le dernier, le principe et la fin » (*Apocalypse* 22, 13).

Il reste pour le moins que le dernier Adam est en fait le premier. Nous sommes solidaires d'Adam au point, qui nous scandalise, d'être tenus pour pécheurs avant même d'avoir posé un acte volontaire. Mais n'est-ce pas la condition d'une solidarité plus profonde encore avec le Christ, en qui nous renaissions pour une vie de fils de Dieu sans avoir rien fait ? Si Dieu veut nous regarder en Adam, c'est pour pouvoir ultimement nous regarder dans le Christ.

Et nous avons été créés à l'image de Celui qui devait s'incarner. Créés à l'image de l'image éternelle, nous ne comprenons ce que cela signifie que lorsque l'image invisible se fait visible et résume tout ce qui, en chaque homme, est image de Dieu. Nous sommes donc images de Dieu en ayant part à un aspect de la beauté du Christ. Lorsque le modèle inaltérable se rend visible, il nous apprend que

(11) *Adversus Haereses*, I, I, 5; P.G. 41, col. 181.

(12) Dans la définition du dogme de l'Immaculée Conception, il est dit que Marie a été préservée du péché originel « *singulari omnipotentis Dei gratia et privilegio, intuitu meritorum Christi Jesu* » (DzS, 2083). La traduction de G. Dumeige (*La Foi Catholique*, 397) semble réductrice : « Par une grâce et une faveur singulière du Dieu Tout-Puissant, en vue des mérites de Jésus-Christ ». L'oraison du 8 décembre, reprise d'une prière du XV<sup>e</sup> siècle, est plus explicite : « Puisque tu l'as préservée de tout péché par une grâce venant déjà de la mort de ton Fils... ».

(13) Cf. A. Feuillet, *op. cit.*, p. 167.

(14) Cf. A. Feuillet, *op. cit.*, p. 51-54; 171-173; et L. Bouyer, *Cosmos*, Paris, Cerf, 1982, p. 161.

(15) Cf. P. Benoît, « Préexistence et incarnation », *Revue Biblique*, 77, 1970, p. 5-29. L'auteur imagine une préexistence du Verbe Incarné dans un temps propre au plan divin du salut, réalité moyenne où éternité divine et durée humaine se recourent. Le personnage historique de Jésus préexisterait et, depuis les origines du monde, interviendrait dans l'histoire.

l'image parfaite n'est pas simplement réfractée en un arc-en-ciel infiniment bigarré, mais que, selon l'expression de Grégoire de Nysse, nous sommes les fragments dispersés d'un miroir brisé où l'unique image se reflète. Il nous faut être rassemblés dans le modèle, l'icône parfaite. Telle est la fonction du dernier Adam (*1 Corinthiens* 15, 45), l'homme nouveau (*Ephésiens* 2, 15).

### Une nouveauté exclusive

Le Christ est l'homme nouveau. Il rénove l'alliance du Sinaï, accompli ainsi en plénitude la promesse de Dieu à Abraham, mais plus profondément encore, comme en sont convaincus les Pères de l'Eglise, il scelle l'oeuvre du salut entreprise par Dieu dès le premier péché. La nouveauté du « Premier-né de toute créature » doit atteindre tout homme et même toute la création (cf. *Romains* 8, 12-22).

D'ailleurs, déjà la promesse faite à Abraham incluait les païens : « Par toi se béniront tous les clans de la terre » (*Genèse* 12, 3). L'élection d'Abraham, puis d'Israël, et la constitution d'un petit reste fidèle étaient les moyens de permettre, par le sacrifice du Serviteur, le salut de tous, juifs et païens (cf. *Isaïe* 49, 6). Saint Paul reconnaît avec émerveillement que tous peuvent s'intégrer à la construction de l'homme nouveau : « Maintenant, dans le Christ Jésus, vous qui étiez loin, vous êtes devenus proches par le sang du Christ. C'est lui, le Christ, qui est notre paix : des deux, Israël et les païens, il a fait un seul peuple ; par sa chair crucifiée, il a fait tomber ce qui les séparait, le mur de la haine, en supprimant les prescriptions juridiques de la Loi de Moïse. Il voulait rassembler les uns et les autres en faisant la paix et créer en lui un seul homme nouveau. Les uns comme les autres, réunis en un seul corps, il voulait les réconcilier avec Dieu par la croix : en sa personne il a tué la haine » (*Ephésiens* 2, 13-16).

Nous tenons avec le concile Vatican II (*Lumen Gentium*, § 9) que « toute époque, à la vérité, et en toute nation, Dieu a tenu pour agréable quiconque le craint et pratique la justice (cf. *Actes* 10, 35) ». Dans leur recherche de Dieu, dépassant la tentation de prendre les créatures pour le créateur et d'en rester à l'idolâtrie (*Romains* 18-23 ; cf. *Sagesse* 13, 1-9), de tels hommes sont parvenus effectivement à croire en Dieu et à le craindre. Nous pensons qu'ils ont alors été tenus pour agréables à Dieu en référence à la Croix et même par la puissance de la grâce du Christ. D'autre part, la nouveauté d'Israël par rapport aux cultes des peuples voisins peut s'exprimer en disant que le peuple élu ne se contente pas de chercher Dieu, mais qu'il découvre que Dieu vient à lui ; en d'autres termes, que Dieu s'engage dans son histoire et se révèle en opérant le salut.

L'affirmation du caractère unique d'Israël et, finalement, du médiateur, pour simple qu'elle paraisse, peut paraître scandaleuse. Comme le souligne Hans-Urs von Balthasar : « Cette concentration inouïe, inexorable, exclusive, de tous les chemins vers Dieu et de tous les rapports de l'homme à Dieu dans l'unique médiateur, peut apparaître à l'homme — et non en dernier lieu à l'homme contemplatif — comme une violence unique et incompréhensible imposée à la liberté, à la dignité et à la majorité de la personne individuelle ; bien plus, elle doit même éveiller cette impression » (16).

Une théologie des religions qui se qualifie de pluraliste voudrait supprimer le scandale en renonçant à l'unicité du médiateur et de la Révélation (17). Dans ce contexte, il ne suffit pas de montrer, comme la théologie catholique pourrait s'en contenter, que Jésus affirme être le seul Sauveur (*Marc* 16, 15-16 ; *Luc* 24, 27), que Paul le comprend bien ainsi (*1 Timothée* 2, 5) et que l'affirmation de Pierre : « Le salut n'existe en personne d'autre, il n'y a pas sous le ciel d'autre nom donné aux hommes par lequel nous devons être sauvés » (*Actes* 4, 12) est à comprendre strictement et non pas au sens de « il n'y a pas d'autre nom... pour nous » (18). Il faut encore remarquer que, si la nouveauté chrétienne doit être partagée avec d'autres religions, elle n'est plus du même ordre que celle que nous reconnaissons au Christ, et finalement n'est plus une nouveauté bien intéressante. Le Christ, qui revendique d'être le seul médiateur, serait alors un exalté ou un menteur, et nous n'aurions plus aucune raison de croire qu'il apporte une quelconque nouveauté.

Croyant en la Résurrection du Christ, donc en la véracité de toutes ses affirmations ainsi authentifiées, nous ne pouvons qu'affirmer son exclusive nouveauté et proclamer avec saint Paul : « Car bien qu'il y ait, tant au ciel que sur la terre, de prétendus dieux — et de fait il y a quantité de dieux et quantité de seigneurs — pour nous en tout cas il n'y a qu'un seul Dieu, le Père, de qui tout vient et pour qui nous sommes faits, et un seul Seigneur, Jésus-Christ, par qui tout existe et par qui nous sommes » (*1 Corinthiens* 8, 5-6).

Ainsi d'ailleurs se trouve surmonté le scandale apparent mentionné plus haut. En effet, l'unicité du médiateur n'est-elle pas induite par l'unicité de Dieu ? La position des théologies « pluralistes » serait alors contradictoire. Hans-Urs von Balthasar l'explique clairement : « Cette concentration inouïe... doit éveiller cette impression (de

(16) Hans-Urs von Balthasar, *La Prière contemplative*, Paris, Fayard, 1972, p. 42-43.

(17) Par exemple, un théologien catholique de Cincinnati, Paul F. Knitter, *No other Name ? A critical Survey of Christian attitudes toward the world religions*, Maryknoll, Orbis Books, New York, 1985 ; « The non-absoluteness of christianity », dans *The Myth of Christian uniqueness : Toward a pluralistic Theology of religions* (J. Hick and P. Knitter ed.), Maryknoll, Orbis Books, New York, 1987, p. 13-36.

(18) P. Knitter, *No other Name ?*, p. 185.

violence à la liberté)... tant que le contemplatif n'a pas vu que l'unicité du médiateur (1 Timothée 2, 5) est l'image posée par Dieu lui-même de l'unicité de Dieu le Père ; tout ce qui rayonne de cet unique médiateur présente par conséquent et nécessairement aussi le sceau de l'unité qui renvoie toujours au Père. Mais cette unité est universelle et intégrante et par là-même catholique : "Il n'y a qu'un corps et qu'un Esprit, puisque aussi bien vous avez été appelés par votre vocation à une seule espérance. Il n'y a qu'un Seigneur, une foi, un baptême ; il n'y a qu'un Dieu et Père de tous, qui est au-dessus de tous, agit en tous, est en tous" (Ephésiens 4, 4-6)» (19).

Le mouvement par lequel Dieu veut rassembler les peuples passe par l'élection d'un peuple, peuple renouvelé en la personne d'un unique médiateur. Il n'y a pas d'autre mouvement de Dieu vers l'homme que celui qui passe par toute l'histoire du peuple choisi, pour trouver son accomplissement indépassable dans l'Incarnation du Fils Bien-aimé, à partir duquel l'Esprit se répand vers tous. Tout homme, pour être sauvé, peut et doit entrer dans l'alliance, et dans l'alliance telle qu'elle existe effectivement aujourd'hui, c'est-à-dire devenue nouvelle, mais sans oublier que cette alliance éternelle est l'actualité de celle jadis scellée avec Abraham. Il n'y a pas d'autre Ancien Testament possible que celui qui rapporte les péripéties de cette alliance. Les histoires et les cultures des autres peuples, si elles peuvent enrichir leur manière de vivre l'alliance, ne sauraient se substituer à l'Ancien Testament.

### Une nouveauté encore à découvrir

A la plénitude des temps, Dieu s'est révélé tout entier et s'est engagé pleinement pour notre salut. Le temps de l'attente, de la lente montée vers le Christ, est achevé, notre temps a un autre sens. Il est le temps de la patience de Dieu (2 Pierre 3, 9), où se complète, dans l'absolu respect des libertés humaines, le nombre de ceux qui sont associés au combat victorieux du Christ (*Apocalypse* 6, 9), la foule innombrable de ceux qui surmontent la grande épreuve (*Apocalypse* 7, 9.14) ; le temps où, ainsi que l'évoque la parabole du levain (*Luc* 13, 20-21), le poids d'amour jailli jour après jour du cœur des hommes animés de l'Esprit de Dieu est précieusement engrangé par Dieu. A chaque Eucharistie où le festin des noces de l'agneau est non seulement préfiguré mais anticipé, la mort du Seigneur est annoncée jusqu'à ce qu'il vienne et même afin qu'il vienne (*I Corinthiens* 11, 26).

Le retour du Christ ne pourra être provoqué comme automatiquement au terme d'une certaine maturation. Il sera une initiative à la manière dont une solution chimique cristallise seulement si l'on y

dépose un germe, mais à condition que la solution ait été suffisamment enrichie.

Alors, quand librement chacun de nous aura dit « oui » à l'alliance nouvelle, en laissant le Christ l'associer à sa victoire sur le mal, nous pourrons tous ensemble, ressuscités dans un monde nouveau, être admis au festin des noces de l'agneau, dans la Jérusalem céleste, l'épouse certes indéfectible depuis la Croix, mais alors seulement exempte de pécheurs. C'est la vision de l'Apocalypse : « Puis, je vis un ciel nouveau, une terre nouvelle ; car le premier ciel et la première terre ont disparu, et de mer il n'y en a plus. Et je vis la cité sainte, Jérusalem nouvelle, qui descendait du ciel, de chez Dieu ; elle s'est faite belle, comme une jeune mariée parée pour son époux » (*Apocalypse* 21, 1-2).

La nouveauté, toute incluse dans le Christ et fécondée par sa mort et sa résurrection, apparaîtra alors dans toute sa beauté ; soudainement l'on verra le grand arbre qui était comme contenu dans le grain de sénévé (*Luc* 13, 18-19).

Il reste que le temps de la patience de Dieu peut devenir celui de notre impatience. Si nous en méconnaissons le sens, la longueur de l'attente peut nous décourager, et le péché ternir l'éclat de la nouveauté, l'user et la rendre monotone. Ces tentations ne sont pas récentes. Elles sont déjà présentes chez les destinataires de la seconde lettre de Pierre (cf. 2 Pierre 3), qui ont l'impression que la nouveauté du Christ n'a en fait rien changé, ou chez ceux de l'Apocalypse, qui s'étonnent de ce que le retour du Christ tarde tant, alors que le mal semble se déchaîner. A l'affût du jour du Seigneur, les chrétiens sont tentés d'accueillir des pseudo-nouveautés autres que celles du Christ (*I Jean* 2, 18s. ; *2 Jean* 7, 7 ; *Jude*), et de se contenter de contrefaçons (cf. 2 *Thessaloniens* 2, 2-12).

Tous les auteurs du Nouveau Testament sont donc amenés à rappeler que le Christ nous apporte la promesse définitive de tout l'héritage de Dieu. Nous avons déjà plus que le gage de cet héritage, nous en avons les prémices. Il nous sera tout entier remis lors du retour du Christ. Chacun de ces points est capital.

D'abord, en Christ une nouveauté radicale, indépassable, est bien apparue. Dieu n'a rien de plus à montrer ni à donner. Selon l'expression d'Irénée, « le Christ a apporté toute nouveauté en s'apportant lui-même. » Le grand arbre que sera le règne de Dieu est contenu dans le grain de sénévé. Toute attente d'une autre nouveauté est méconnaissance du Christ. Il faut donc attendre le retour du Seigneur, rester vigilant (cf. *Matthieu* 25), confiant mais patient (*I Thessaloniens* 4, 13 - 5, 11), actif (*2 Thessaloniens* 3, 10-12), mais sans limiter l'espérance à ce monde : « La cité que nous avons ici-bas n'est pas définitive. Nous attendons la cité future » (*Hébreux* 13, 14).

Ensuite, l'oeuvre du Christ a commencé réellement à nous atteindre. Il n'est pas vrai que rien n'ait changé depuis la venue du Christ. Certes Dieu, qui s'est révélé en plénitude, n'est pas

(19) Hans-Urs von Balthasar, *ibidem*.

actuellement visible : nous ne sommes pas encore capables de voir la gloire de Dieu sur le visage du Christ (cf. *2 Corinthiens* 4, 6), soleil trop éclatant pour les pécheurs que nous demeurons encore, même sanctifiés par le baptême.

Certes, le mal, définitivement vaincu, reste extraordinairement violent. Le paradoxe peut être surmonté. La Bête de *l'Apocalypse*, encore capable de blesser ou de tuer, est blessée à mort. Ainsi que le mal a été porté à son paroxysme en réaction contre la présence du règne de Dieu en Jésus, ainsi pour nous qui avons reçu l'Esprit de Jésus, il y a une grande épreuve à affronter (*Apocalypse* 7). La victoire du Christ sur les forces du mal est déjà acquise, complète et définitive ; notre libération est assurée. Il nous reste à chasser effectivement l'agresseur vaincu. En ce sens, « notre salut est objet d'espérance » (*Romains* 8, 24) ; mais « les souffrances du temps présent sont sans commune mesure avec la gloire qui doit se révéler en nous » (*Romains* 8, 18). Dans ce combat, il importe de savoir que le Christ ressuscité est présent et agissant dans son Eglise. Et son Esprit a déjà pris la première place en nous. C'est là une grande nouveauté en comparaison avec l'état de l'homme non justifié en qui l'Esprit de Dieu tente de s'opposer, comme de l'extérieur, aux résistances du mal. Nous sommes déjà enfants de Dieu (*1 Jean* 3, 2), dotés d'une vie que nul ne peut nous arracher, habilités à dire en vérité « Abba » par l'Esprit qui nous introduit dans la relation du Fils au Père (*Romains* 8, 15 ; *Galates* 4, 6).

Mais la pierre précieuse que nous sommes doit encore se dégager de sa gangue ; il nous reste à laisser l'Esprit prendre effectivement possession de tout notre être en venant à bout des complicités du mal qui persistent en nous, et pas seulement autour de nous. Aussi, notre vie reste « cachée avec le Christ, en Dieu » (*Colossiens* 3, 3) ; « ce que nous serons n'a pas encore été manifesté » (*1 Jean* 3, 2). Mais déjà le Christ est parmi nous et en nous, espérance de la gloire (cf. *Colossiens* 1, 27), et cette présence peut déjà se manifester par une transfiguration de tout notre être dans la mesure où il se laisse déjà saisir par l'Esprit : « nous tous qui, le visage découvert, réfléchissons comme en un miroir la gloire du Seigneur, nous sommes transformés en cette même image, allant de gloire en gloire, comme de par le Seigneur, qui est Esprit » (*2 Corinthiens* 3, 18).

Notre temps, le temps de l'Eglise, est bien celui où nous vivons de la nouveauté du Christ en attendant que toutes les implications puissent s'en manifester.

### **Une nouveauté jaillissante et bigarrée**

Quelle que soit la nouveauté de la condition du chrétien, sanctifié par le Christ, il pourrait sembler que cette situation d'attente de la gloire soit monotone. Alors que toute réalité créée s'use, nous avons

part à la pérennité de Dieu (20). Mais la sagesse de Dieu n'est pas monochrome, elle est bigarrée (*Ephésiens* 3, 10), et Dieu nous communique, en un jaillissement, une éternelle jeunesse : « Le Seigneur rachète à la fosse ta vie... et comme l'aigle renouvelle ta jeunesse » (*Psaume* 103, 3-5).

La nouveauté que le Christ apporte doit se comprendre à la fois au sens d'un don qui dépasse absolument tout ce qui le précède, et au sens d'une capacité de renouvellement perpétuel, que seul le péché peut user. Tel est sans doute le sens de la vision de l'Eglise qui, dans le *Pasteur* d'Herma, apparaît sous les traits d'une femme vieille comme le monde, mais d'une beauté juvénile et céleste (21).

L'Eglise a reçu non un capital qui peu à peu se réduirait à l'usage, mais une source toujours vive, la source de l'Esprit jailli du cœur du Christ. Et chacun des chrétiens a part à cette source qui lui communique, s'il accepte d'y puiser, une vie capable de résister à l'usure du temps et du péché, une vie susceptible de guérir ou même de ressusciter s'il en est besoin ; une vie qui peut transfigurer tout événement et tout acte humain aux couleurs toujours neuves de la charité. Il devient impossible de dire avec Qohélet : « Rien de nouveau sous le soleil » (*Ecclésiaste* 1, 9), puisque chaque jour peut être accueilli comme une occasion de recommencer, comme à neuf, à vivre de l'Esprit.

La nouveauté du Christ atteint ainsi, sans risque de monotonie, chaque instant de la vie de tout homme rené en lui. Toute nouveauté a été donnée dans le Christ, désormais « tout est accompli » (*Jean* 19, 30) mais cette nouveauté se diffracte en chaque acte de contemplation, d'écoute de la Parole, car « chaque jour le contemplatif doit se présenter devant le Dieu éternellement jeune et qui ne vieillit jamais » (22). Il doit surmonter sa lassitude et se laisser renouveler par la Parole toujours neuve que Dieu lui adresse. La réalité matérielle de l'Ecriture pourrait faire craindre que la connaissance du Christ transmise par elle ne s'épuise, et ne s'use. Il n'en est rien : « Nous pensons que la Parole de Dieu a déjà si longtemps retenti sur terre qu'elle est presque usée, que bientôt c'est le tour d'une nouvelle parole, et que nous aurions le droit d'exiger une autre parole. Et nous ne remarquons pas que c'est nous, nous seulement, qui sommes les usés, les vieilliss, tandis que la Parole de Dieu retentit d'une manière

(20) Cf. *Psaume* 102, 26-28 : « Comme un habit qu'on change, tu les changes... Mais toi-même, sans fin sont tes années. ».

(21) *Op. cit.*, 18, 5, p. 127 : « Lors de la troisième vision, (l'Eglise) était entièrement jeune et très belle ; d'une vieille, elle n'avait plus que les cheveux ; elle fut extrêmement joyeuse et était assise sur un banc », (cf. 21, 3 : le banc est signe de stabilité). Cf. 23, 1, p. 135-137.

(22) Hans-Urs von Balthasar, *op. cit.*, p. 128. Les citations suivantes sont extraites du même ouvrage, avec indication des pages.

*tout aussi vivante et originelle, et tout aussi proche de nous que jamais : "La Parole est près de toi, dans ta bouche et dans ton cœur" (Romains 10, 8). Nous ne comprenons pas que si la Parole de Dieu retentit une fois, au centre du monde, dans la plénitude des temps, elle apparait avec une telle force que c'est tous qu'elle vise et à tous qu'elle s'adresse. Et tous sont atteints aussi immédiatement, aucun n'est défavorisé par quelque éloignement temporel ou spatial » (p. 6-7).*

L'Écriture nous présente comme un écho du Verbe fait chair et de toutes les paroles qui le préparent et l'éclairent. Reçue dans l'Esprit, elle est non pas un système d'idées mais Parole de Dieu, par laquelle le Ressuscité se dévoile aujourd'hui, dans la permanence et la richesse de tous les aspects de sa personne. Venu au comble du temps, il vient de la sorte chaque jour pour l'Église et en elle pour tout homme qui écoute la Parole : *« Les partenaires terrestres de Jésus ne furent pas en un sens décisif des privilégiés. Ils étaient là par hasard où tout autre aurait pu se trouver, ou plutôt, où tout autre se tient réellement. Dans la Samaritaine, près du puits de Jacob, c'est certainement à cette femme unique que Jésus s'adresse, mais en même temps à toute pécheresse, à tout pécheur... C'est pourquoi ce n'est pas un "pieux exercice" que de me placer en esprit à côté de cette femme, d'entrer dans son rôle... je n'ai pas seulement le droit de jouer ce rôle, je dois le jouer, bien mieux, je suis depuis longtemps impliqué dans cet entretien... C'est donc beaucoup trop peu de ne voir dans les rencontres et dans les rencontres de l'Évangile que des "exemples". Car le Verbe qui est là devenu chair pour parler avec nous, vise dans cette circonstance unique toute circonstance réelle et unique... Parce que c'est Dieu qui parle ici, il n'y a aucun éloignement historique de sa Parole... il n'y a que cette relation parfaitement immédiate de la parole adressée » (p. 7).*

La Parole de Dieu, absolue pour tous les hommes, résonne ainsi de façon imprévue et nouvelle à chaque moment de la vie de l'Église et dans le cœur de chacun. Les mêmes mots peuvent être indéfiniment entendus, en gardant une saveur neuve et un pouvoir intact de percuter un être d'une façon qui ne saurait être anticipée, et de le transformer bien au-delà de ses capacités propres. Là peut s'enraciner l'émerveillement de l'« auditeur de la Parole » qui découvre que la promesse du Seigneur : *« Voici que je fais toutes choses nouvelles » (Apocalypse 21, 5) voit sa réalisation anticipée en lui aujourd'hui : « Oui, c'est ainsi et non autrement que la merveille de Dieu devait me rencontrer, moi qui ne pouvais aucunement y prétendre, ni comme créature ni comme pécheur, mais moi qui, de toute éternité, ai été conçu par Dieu pour percevoir cette parole encore plus ancienne ; éternelle, de l'amour » (p. 52).*

Jean-Marie DUBOIS

Jean-Marie Dubois, né en 1947. Ingénieur civil des Mines de Paris (1968). Prêtre (Paris) en 1974. Licence de philosophie scolastique (1976). Doctorat en théologie (1981). Supérieur du Séminaire de Paris depuis 1986.

Georges CHANTRAINE

## Sur quoi mesure-t-on le temps de l'Église ?

Propos sur la sécularité

### I. La problématique

L'Église est-elle dépassée ? Comprend-elle les hommes et les femmes de ce temps ? Est-elle capable de s'adapter à la culture moderne ou, au contraire, fuit-elle la modernité ? De telles questions donnent leur portée et leur couleur à d'autres questions moins générales : l'Église n'a-t-elle pas perdu la classe ouvrière ? N'a-t-elle pas manqué le rendez-vous avec la Chine au XVII<sup>e</sup> siècle ? avec la pensée moderne au XVIII<sup>e</sup> ou au XIX<sup>e</sup> siècle ? Comprend-elle la sexualité humaine ? De telles questions supposent : 1) la conscience d'un temps orienté, 2) la détermination d'un type de référence par rapport auquel l'action de l'Église est appréciée et 3) une mauvaise conscience qui a deux objets principaux : l'Église est-elle *encore* capable d'une action adaptée de quelque ampleur (on voit bien qu'il y a des réussites ponctuelles) ? N'est-elle pas devenue un phénomène archéologique ?

Expliquons ces trois présupposés. La conscience d'un temps orienté, allant vers l'avant, n'est pas celle d'un monde païen : la perception de la succession y reste dominée par l'intemporalité de l'ordre cosmique de telle sorte qu'on peut absolutiser soit le devenir (Héraclite) soit l'intemporel (bouddhisme). De plus, la question : l'Église a-t-elle un avenir ? ne suppose pas un simple vieillissement de l'Église mais sa conduite : l'Église pourrait disparaître. Pareille question n'a toute sa portée que si Dieu est entré dans l'histoire en personne. Alors il existe une plénitude, si Dieu lui-même est entré dans le temps : une plénitude des temps, promise et attendue (AT), puis donnée et espérée (NT).

C'est elle qui oriente l'histoire. Pour qu'on puisse se demander : l'Eglise est-elle dépassée, il faut donc connaître le temps de l'Eglise. Mais dès lors la question est résolue : vivant dans la plénitude des temps, l'Eglise n'est pas dépassée, ni ne peut l'être. C'est le monde qui est définitivement dépassé : il vieillit et est caduc. L'homme qui lui appartient est le vieil homme, qui vit dans l'ombre de la mort et la servitude du péché.

La question initiale inverse donc le rapport de l'Eglise et du monde. Elle attribue au monde le temps de l'Eglise. Tel est en effet le deuxième présupposé : le temps de référence par rapport auquel l'action de l'Eglise est appréciée est celui du monde, non du monde tel qu'il est naturellement mais d'un monde que l'on dote du temps de l'Eglise et/ ou qui se l'est attribué. Dans le premier cas, il s'agirait à la fois d'une erreur grave et d'une illusion grossière : on ne peut supposer que tant de chrétiens la font sans y être sollicités par le monde. Celui-ci se serait-il donc attribué le temps de l'Eglise ? L'idée d'homme adulte (*Aufklärung*, Kant) et celle d'éducation de l'humanité (Lessing), l'histoire de l'Esprit Absolu (Hegel) ou de la réconciliation de l'homme avec la Nature (Marx) ou des âges de l'Humanité (Comte) ou de l'évolution (Darwin) ou même du Surhomme (Nietzsche), l'Etat comme réalisation de l'homme sous une forme démocratique ou communiste, impliquent une appropriation de l'absolu contenu dans la plénitude des temps à laquelle seule l'Eglise appartient. Par convention — une convention généralement admise — on peut appeler modernité ce phénomène *spirituel* qui définit l'homme comme capable de se réaliser à partir de lui-même. et qui assigne à un tel homme la culture et la politique — ou le culturel et le politique — comme domaines d'une telle réalisation. Une telle modernité apparaît comme une sécularisation de l'idée chrétienne de l'homme et, au niveau politique, un idéal totalitaire reprenant le modèle théocratique.

Arrivés à ce point, plusieurs, sinon la plupart, s'effarouchent et disent leur désaccord : on ne peut condamner ainsi toute l'histoire humaine (occidentale) depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle. C'est de l'intégrisme. Le sens de la liberté, les droits de l'homme, une maîtrise plus grande de la nature par la science et la technique, une certaine libération de la femme, l'Etat de droit, etc., sont des conquêtes et des acquis de l'homme moderne. On ne peut en faire fi sans se condamner à l'inefficacité et se marginaliser. Nous n'avons pas à le concéder, nous l'affirmons tout autant.

L'histoire des deux ou trois derniers siècles a vu croître l'autonomie légitime de l'homme ; celui-ci a crû vers l'âge adulte, il est moins conditionné par le monde physique et le corps biologique, il le sait et il le veut. A moins de folie, personne ne repousse de tels progrès ni ne refuse d'en profiter pour un mieux-être. Seulement, comme il arrive d'ordinaire en histoire, à ce phénomène de croissance se mêle un autre phénomène qui pour une part porte le premier, mais qui aussi le déporte : c'est un phénomène non pas simplement humain, mais *spirituel* au sens le plus fort : l'esprit humain réagit à l'Esprit du Christ et même réagit contre lui. Cela n'a rien de moderne. La modernité désigne par convention de langage la forme sous laquelle ce phénomène se produit depuis le XVIII<sup>e</sup> siècle.

Cette distinction entre un phénomène humain, qu'on peut apprécier aussi positivement qu'il le vaut, et un phénomène spirituel, qui doit être pris en lui-même, n'arrive pas toujours à clarifier cette problématique ni à apaiser les esprits. Elle demande un esprit résolu. Elle amène les esprits à prendre position dans le combat spirituel de notre temps. Or, la mauvaise conscience — c'est le troisième présupposé — empêche beaucoup de chrétiens, surtout ceux de cinquante-soixante ans, de se résoudre à entrer dans ce combat : le christianisme a-t-il un avenir ? Question sans solution si on juge de l'avenir de l'Eglise selon un temps qui se donnerait comme absolu. Il faut restituer à l'Eglise la plénitude des temps dans laquelle elle seule vit. La logique le demande : on ne peut intervertir dans le temps les positions du monde et de l'Eglise. Mais il ne s'agit plus maintenant de simple nécessité logique, mais d'une nécessité morale et spirituelle : la solution du problème est trouvée ; il faut maintenant de la résolution face à la modernité. Considérée comme phénomène spirituel — non comme simple phénomène historique — la modernité tend à annuler la mission et à lui substituer une relation entre l'Eglise et le monde. Cette relation est réglée par le dialogue — ce qui de soi est rationnel et peut être évangélique. Seulement sur quoi le temps du dialogue est-il mesuré ? Sur celui du monde, qui s'est approprié le temps de l'Eglise ? On ne peut, nous venons de le dire, accepter une telle interversion du temps du monde et du temps de l'Eglise. De plus le dialogue se fait entre deux interlocuteurs : ici l'Eglise et le monde. Mais de quelle nature est leur relation ? Suffit-il de parler en général de la relation de l'Eglise et du monde, de l'Eglise dans le monde, avec ses



corrélats d'ouverture, de tolérance, etc. Ou bien est-il indispensable de parler de mission ?

## II. La mission

Selon la modernité, le monde est pleinement lui-même, au moins par sa capacité d'advenir à lui-même et de se réaliser à partir de lui-même. L'Église au contraire est vue selon sa particularité en tant qu'elle se rattache à l'événement de Jésus et se laisse déterminer par lui sans liberté spirituelle. Dans ce cadre, le dialogue entre le monde et l'Église ne peut qu'être un affrontement ou, au mieux (au pire peut-être), un dialogue de sourds, une pure perte de temps. Du côté catholique, on emploie depuis le Concile un autre schéma. On considère l'Église *ad intra et ad extra* (1) : *ad intra*, il s'agit du mystère de l'Église dans le Christ, vivifiée par l'Esprit ; *ad extra*, il s'agit de l'Église dans le monde de ce temps. Ce schéma n'a qu'une apparence théologique : on parle avec justesse de Dieu en lui-même (*ad intra*) et de Dieu créateur et rédempteur (*ad extra*) ; la distinction marque la souveraine transcendance de Dieu par rapport à son oeuvre (créatrice et rédemptrice). Or l'Église n'est pas Dieu. Elle est dans le monde sans être du monde. La mission (sa relation au monde *ad extra*) appartient à son essence et à son intériorité (*ad intra*) et coïncide avec celles-ci. Quelle est donc cette relation de l'Église au monde que détermine la mission ? Avant de la caractériser brièvement, j'ajouterai une remarque : il y aurait naïveté d'appliquer ce schéma *ad intra-ad extra* à la relation du monde et de l'Église conçue selon la modernité. Si quelque chrétien pensait que ce schéma, étant théologique et s'adaptant bien au monde moderne, sera source d'un apostolat fécond, il se ferait inéluctablement phagocyter par le monde.

Comment donc caractériser en peu de mots la mission de l'Église ? L'Église est dans le monde parce qu'elle y est envoyée, mais elle n'est pas du monde. En elle les chrétiens reçoivent le monde dans lequel ils vivent, y étant créés, comme ce qu'ils ont à offrir à Dieu pour le sanctifier. Expliquons un peu plus cette

position propre de l'Église et du monde dans la mission. L'Église vit dans la plénitude des temps, le monde n'y vit pas, il est appelé à y vivre. C'est pourquoi l'Église n'est pas du monde, mais est envoyée dans le monde pour l'introduire dans cette plénitude des temps, par la puissance de l'Esprit qui gémit dans le monde (2). En ce sens, l'Église est *absolument extérieure au monde*, pour lui être *absolument intérieure*. Servante et pauvre, elle témoigne du don du Dieu Trinité dans son absolue gratuité, elle le reçoit et le donne comme un pardon (3). Tout chrétien doit, en vertu de son baptême, se détacher du monde dans lequel il est né, auquel il appartient par sa famille, sa profession, sa culture, etc., pour le recevoir comme le milieu divin et le mener à son achèvement qui est de glorifier Dieu. Sous cet aspect, l'homme et le chrétien se distinguent inadéquatement : le chrétien est et reste un homme et cet homme ne devient pleinement lui-même qu'en étant chrétien. Pareillement, le monde est historiquement antérieur à l'Église, d'une antériorité irréductible (qui signe dans le temps la transcendance de Dieu le Père et de son dessein d'amour) et le monde ne peut s'accomplir que grâce à l'Église dans la communion des saints.

La mission définit donc une relation *sui generis* entre l'Église et le monde. Elle détermine ce qu'est leur dialogue. Le chrétien parle aux hommes auxquels il est envoyé de l'intérieur de la Parole qu'il reçoit pour la leur communiquer comme la Bonne Nouvelle. Il parle de l'intérieur de la Parole : il prie donc Dieu et il l'écoute parler *aussi* dans ce que les hommes disent par leurs bouches et par leurs actions. Le dialogue est mesuré par la Parole de Dieu et soutenu par ce que S. Anselme a appelé le *proslogion*, cette parole ramenant toutes les raisons dispersées à l'unité grâce au mouvement de l'esprit en Dieu.

## Sécularité, sécularisme, sécularisation

Maintenant, comment exercer la mission avec un esprit résolu (4) ? L'esprit résolu n'est pas un esprit réactionnaire :

(2) Cf. Michel Sales, *Le Corps de l'Église* (coll. « Communio »), Fayard, 1989.

(3) Cf. mon article « [Les signes de l'amour](#) », dans *Communio*, XIV, 5, sept.-oct. 1989, p. 4-13.

(4) H.-U. von Balthasar a traité cette question par le fond dans *Cordula ou l'épreuve décisive*, Beauchesne, 1968. Je m'appliquerai à élaborer une notion, celle de sécularité.

(1) J'ai esquissé l'unité de *Lumen Gentium* et de *Gaudium et Spes* dans *Dei Verbum*, dans mon *Expérience synodale : L'exemple de 1987* (coll. Le Sycomore, Lethielleux, 1988, p. 158-172).

il ne rejette pas la modernité en se tournant avec nostalgie vers « feu la chrétienté ». Il cherche le oui plus grand dans le non qui lui est opposé, un « oui actif jusque dans le non ». « *L'alternative ne passe donc pas entre refus de la modernité et retour à une société traditionnelle, mais entre négation et action* » (5), négation soit de la modernité soit d'un catholicisme réactionnaire (6), et action évidemment non d'un surhomme créateur de valeurs, mais de l'Esprit créateur et sanctificateur. Il me semble que ce oui dit à la modernité peut s'énoncer dans l'idée de sécularité, distinguée de celle de sécularisme (7). Nous n'épuiserons pas, grâce à cette notion, tout le contenu du oui, nous essayerons seulement d'apporter une précision de terminologie dans un débat qui a commencé avec la Constitution *Gaudium et Spes* et se poursuit comme l'atteste le Synode extraordinaire de 1985.

L'idée de siècle avec ses composés sécularité, sécularisation et sécularisme est, à mon avis, devenue indispensable. Elle est chrétienne : on n'imagine pas un païen disant qu'il quitte le siècle. Elle désigne le monde comme une réalité ayant un temps orienté par Dieu, créateur et rédempteur. Or, en sa modernité, le monde prétend se donner à lui-même ce temps, il sait ce qui est dépassé et ce qui a de l'avenir : il est son propre avenir et ce qui ne lui appartient pas — essentiellement l'Église — est dépassé. Mais avant de déclasser l'Église, il veut récupérer ce qui dans l'Église lui appartiendrait : il doit le séculariser. La sécularisation (8) des biens d'Église lors des années révolutionnaires n'est qu'une opération d'un ensemble plus vaste :

(5) P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme* (« Cogitatio fidei », 77), Cerf, 1974, p. 168.

(6) C'est celui-ci que le P. Bouyer a décrit comme « *La décomposition du catholicisme* ».

(7) Dans mon *Expérience synodale, j'ai traité ce sujet* aux pages 116 à 121. Je l'avais abordé du point de vue du laïc dans *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, 1987, p. 233-265.

(8) Etat de la question par Claude Geffré, dans *Dictionnaire de spiritualité* 15 (1988), 486-508. Ajouter G. Martelet, *Théologie du sacerdoce*, t. I. *Deux mille ans d'Église en question*, Cerf, 1984, particulièrement le ch. I, « Sacerdoce de mission et sécularisation du monde » (p. 15-36) et le ch. VI, « Postchristianisme et modernité, défaite ou défi de la foi » (p. 123-140) ; P. Valadier, *Nietzsche et la critique du christianisme* (Cogitatio fidei, 77) Paris, 1974 ; A. Chapelle, *Pour la vie du monde : Le sacrement de l'ordre*, Bruxelles, Éditions de l'I.E.T., 1978 (ch. XIII, « Une crise » ; ch. IX, « L'Église, oeuvre du Père ») ; sur *Gaudium et Spes*, H. de Lubac, *Athéisme et sens de l'homme : Une double requête de Gaudium et Spes*, Cerf, 1968 est sans analogue.

sécularisation (on dit aussi laïcisation) de l'enseignement, des oeuvres de charité, et, en général, de la pensée et de la morale.

L'Église a d'abord accepté le fait de la sécularisation : elle a fini par abandonner la revendication de ses biens spoliés. En a-t-elle accepté le principe ? Elle a distingué une « *juste autonomie de la créature* » (*Gaudium et Spes*, 41, 2) d'une « *fausse autonomie* », une autonomie dégagée de « *toute norme de la loi divine* » (*Ibid*, 41, 3). La « *juste autonomie, de la créature* » est celle que Dieu lui a donnée en lui conférant « *dignité personnelle et liberté* » (*Ibid*, 41, 3) par la création. Par son Fils offert pour tous les hommes, il a « *rétabli et confirmé* » une telle dignité et liberté (*Ibid*, 41, 3). La fausse autonomie, au contraire, fait « *périr* » (9) la dignité de la personne humaine (*Ibid*, 41, 3). Elle est le fait de diverses formes d'athéismes « *modernes* » (agnosticisme, relativisme, positivisme, « *humanisme* », *GS* 19, 2), particulièrement de sa forme systématique « *qui, abstraction faite d'autres causes, conduit le vœu d'autonomie de l'homme jusqu'au point où il fait obstacle à toute dépendance à l'égard de Dieu. Ceux qui professent un tel athéisme, prétendent que la liberté consiste en ce que l'homme est à lui-même sa propre fin, le seul artisan et démiurge de sa propre histoire, ce qui ne peut être compatible, selon eux, avec la reconnaissance de Dieu, auteur et fin de toutes choses, ou du moins ce qui rend selon eux superflue une telle affirmation. Le sentiment de puissance que le progrès technique actuel confère à l'homme peut favoriser une telle doctrine* » (*GS* 20, 1, cf. 57, 5). « *La civilisation actuelle elle-même, non par elle-même, mais parce qu'elle est trop impliquée dans les réalités terrestres peut souvent rendre plus difficile l'accès à Dieu* » (*GS* 19, 2). Affectées par ce mouvement de l'histoire, « *des multitudes sans cesse plus denses s'éloignent pratiquement de la religion. Nier Dieu ou la religion ou s'en dégager n'est plus, comme en d'autres temps, un comportement insolite ou individuel: aujourd'hui, en effet, il n'est pas rare qu'on le présente comme une exigence du progrès scientifique ou de quelque nouvel humanisme. En de nombreuses régions, il s'exprime non seulement dans les opinions des philosophes, mais très largement il affecte la littérature, l'art, l'interprétation des*

(9) « S'évanouir » est la traduction du Centurion. Le latin de *GS* connaît « *evanescesc* » à côté de « *perit* ». Cf. Vincent Carraud, « *Solidarité ou les traductions de l'idéologie* », dans *Communio*, XIV, 5 (sept.-oct. 1989), p. 106-127.

sciences humaines et de l'histoire et les lois civiles elles-mêmes, d'où le désarroi d'un grand nombre » (GS 7, 3). C'est ainsi que Vatican II décrit la modernité comme phénomène spirituel.

Le Concile a évité le mot de sécularisation parce qu'il est « *historiquement conflictuel et culturellement ambigu* » (10). En 1985, vingt ans plus tard, le rapport final du Synode extraordinaire a distingué la « *sécularisation bien entendue du sécularisme, qui, lui, consiste en une vision autonomiste de l'homme et du monde qui fait abstraction de la dimension du mystère, n'en tient pas compte ou même la nie. Cet immanentisme est une réduction de la vision intégrale de l'homme et du monde qui conduit, non pas à sa vraie libération, mais à une nouvelle idolâtrie, à l'esclavage des idéologies, à une vie prisonnière des structures réductrices et souvent oppressives du monde* » (11). Dans les pays riches, ce sécularisme apparaît aussi comme « *une idéologie caractérisée par l'orgueil du progrès* » et « *développe de plus en plus un certain immanentisme qui porte à l'idolâtrie des biens matériels (ladite société de consommation). Il peut en résulter une sorte d'aveuglement envers les réalités et les valeurs spirituelles* » (12).

Puisque le terme de sécularisation peut être « bien » ou « mal » entendu, on pourrait convenir de le bien entendre en parlant de *sécularité*, de réserver *sécularisme* à une sécularisation qui réduit le mystère de l'homme et de Dieu, et *sécularisation* au mouvement qui va soit vers la sécularité soit vers le sécularisme.

En sortant d'une ambiguïté du vocabulaire, la pensée elle-même pourrait, me semble-t-il, se préciser et s'affermir. La sécularité, dans laquelle s'affirme « *la juste autonomie de la créature* » est le mouvement historique par lequel l'homme devient sa propre fin, l'artisan de son histoire dans la reconnaissance de Dieu, auteur et fin de toutes choses, créateur et rédempteur (cf. GS 20, cité plus haut). Elle correspond à « *la loi fondamentale de l'économie chrétienne* » (GS 41, § 2). Elle embrasse aussi bien la condition créée « *à partir de laquelle toutes choses sont dotées de leur propre solidité, vérité et bonté*

ainsi que de leurs lois propres et de leur ordonnance » (GS 36, 2) (13) que la condition rachetée à partir de laquelle elles sont restaurées et menées à leur accomplissement (cf. GS 41, 3). Elle ne comprend donc pas seulement le mouvement naturel de la créature, surtout de la créature spirituelle qu'est l'homme, vers sa fin, mais encore ce même mouvement mené à son achèvement par le Fils, Grand Prêtre éternel, grâce à la puissance de l'Esprit selon la volonté du Père.

L'idée entière de sécularité ne se limite donc pas à une « *autonomie du temporel* » (14), justifiée par la dépendance de la créature envers Dieu (cf. *Ibid.*). Elle s'étend à cette autonomie de la créature que procure son achèvement dans le Christ : par la mission de l'Église, l'homme devient lui-même et, dans la mesure où Dieu l'a remis entre ses propres mains, séculier. Il existe ainsi une sécularité de certaines notions proprement chrétiennes : l'exemple par excellence est la notion de personne ; à l'origine trinitaire et christologique, cette notion désigne aujourd'hui tout sujet spirituel, particulièrement l'homme. Une telle sécularisation est l'effet de l'évangélisation ; elle permet à l'homme d'atteindre sa fin ultime, Dieu, et ainsi de s'achever *lui-même*. En s'achevant lui-même, l'homme achève l'histoire et, en ce sens, il est séculier. Aussi, à partir du Christ et en vertu de son Esprit, tout le religieux, tout le sacré se concentre-t-il dans l'homme (15), au lieu de flotter au-dessus de lui. Loin de s'y aliéner, l'homme y trouve sa dignité : sa personne est sacrée et sujet de droits inaliénables. Et le sacré trouve dans l'homme sa forme propre et définitive. Ce qu'on appelle « retour du sacré » est dès lors, d'un point de vue théologique, ambigu et pourrait avoir une saveur polémique. Cela peut désigner deux aspects distincts : le retour d'un sacré païen (Athènes préféré à Jérusalem) ou le retour d'un sacré postchrétien (« l'éternel retour » d'un Nietzsche), les deux pouvant se mêler pour former un néo-paganisme : le développement des sectes, l'engouement pour les religions orientales

(10) G. Martelet, *op. cit.*, p. 22. Martelet distingue trois genres de sécularisation : affirmation de l'humain, réduction culturelle du contenu chrétien, abolition désirée de la foi.

(11) II, A, 1, dans DC 1986, 37.

(12) *Ibid.*, 1, 4, dans DC 1986, 36.

(13) Trad. du Centurion : « *C'est en vertu de la création même que toutes choses sont établies selon leur consistance, leur vérité et leur excellence propres, avec leur ordonnance et leurs lois propres* ».

(14) GS 36, 3.

(15) H.-U. von Balthasar, « Religions et cultures chrétiennes dans le monde actuel » dans *Nouveaux Points de repères* (coll. « Communio »), Fayard, 1980, p. 343-360. Cet article, peu connu (il n'est pas cité par exemple par C. Geffré, *op. et loc. cit.*) est fondamental pour notre sujet et, en général, pour l'idée de mission.

sous leur mode d'emploi occidental (yoga, zen, méditation transcendante), se marient avec l'idolâtrie de valeurs terrestres. Sous le second aspect, le retour du sacré est le sens renouvelé, grâce à l'évangélisation, de la présence de Dieu dans sa créature vécue dans un monde qui ignore et abolit une telle présence (un foulard suffit en attestant une « appartenance confessionnelle » à faire sortir une école de la laïcité : c'est un « fichu intégriste »). Considérant le premier aspect, on peut dire : « *Le retour du religieux fonctionnerait comme une réponse au désenchantement engendré par la crise des idéologies et par le vide spirituel d'un monde sécularisé. C'est comme si, à l'intérieur de l'héritage de l'Aufklärung, les succès inouïs de la rationalité formelle avaient été acquis au détriment de la rationalité essentielle de l'homme, celle qui s'exprime dans la question du sens, dans la recherche d'une expérience intérieure et dans les diverses manifestations de la fonction symbolique* » (16). Au niveau du « fonctionnement » de la société, mieux vaut en effet garder l'ambiguïté du phénomène et l'expliquer hypothétiquement. Sous son second aspect, le phénomène déborde un fonctionnement immanent à la société, il l'ouvrira sans que celle-ci en puisse cerner l'origine. Sous le premier aspect, on peut qualifier le retour du religieux d'archaïque, avec éventuellement une coloration psychanalytique (retour du refoulé). Mais on ne peut ranger dans une même accolade les sectes, le zen et le renouveau charismatique. On confondrait un sacré impersonnel et un sacré personnel le premier est aliénant, le second est libérateur. Point d'évangélisation dès lors sans éveil du sacré, sans éveil de la dignité humaine et de l'amitié (17). Dès lors, pas non plus d'un christianisme a-religieux (attribué à D. Bonhoeffer), au moins si, d'une manière d'allure protestante, on opposait foi et religion sans voir aussi dans le christianisme une religion accomplie qui pour autant transcende toute religion particu-

(16) C. Geffré, *op. cit.*, 505.

(17) Don Giussani a le don du « sens religieux » dont nous parlons ici et d'en faire le moteur premier d'une pédagogie de la foi. Il l'explique dans *Les sens religieux*, Fayard, 1988, et *A la recherche du visage humain*, Fayard, 1989. J'ai esquissé cette « pédagogie du peuple de Dieu » dans mon *Expérience synodale*, p. 147-157.

fière (18). Corrélativement, point d'athéisme chrétien, car c'est le Dieu créateur qui s'est révélé en Jésus Christ et est connu par la foi.

**EN CONCLUSION**, disons que la sécularité est la forme achevée de l'homme devenu, de par Dieu, maître de lui-même et de son histoire ; c'est dans la sécularité que sacré ou religieux trouvent leur vérité. Toutefois, en parlant ainsi, ne force-t-on pas le langage ? Ce qui est sacré peut-il être séculier ? Si séculier équivaut à profane, certainement pas. Mais tel n'est pas le cas. Mais est-on en droit de distinguer ces deux termes ? Il nous a semblé que l'idée chrétienne de siècle y invite. Ne peut-on d'autre part reconnaître la part de vrai dans la revendication du monde moderne face à l'Église : quel est donc l'absolu que ce monde veut s'approprier, fût-ce en le dérochant à l'Église ? n'est-ce pas l'homme dans sa sécularité ? Seulement cette sécularité, c'est Dieu qui la lui donne par son Fils incarné grâce à l'Église. Ainsi expliqué, le mot sécularité est paradoxal. On espère qu'il reflète le « *paradoxe chrétien de l'homme* », « *ignoré des païens* », « *nié par le bon sens* », « *surmonté par la foi* » (19).

Si l'on accepte en ce sens paradoxal le mot sécularité, on en recevra un avantage de clarification : le sens de sécularisme sera mis en meilleure lumière. Le sécularisme ne fait pas obstacle au prosélytisme d'une société religieuse particulière que serait l'Église, mais à la sécularité que produit la mission de l'Église du Christ. Mais, demande-t-on, est-il vrai que tel est l'effet de l'évangélisation, ou bien n'est-il pas artificiel de reconstruire l'histoire de l'Église comme un long combat de l'Église pour la

(18) H. de Lubac, *La Foi chrétienne*, Aubier, 1969, a au ch. 4 analysé les liens entre « Croyance et foi ». Il reste qu'aucun des grands réformateurs n'eut la vue unilatérale de la religion qu'on leur prête parfois. Il rétablit le sens de la critique barthienne de la religion et de l'emploi de religion par Bonhoeffer. Citant Max Thurian, il conclut : « *Pas plus que Barth, Bonhoeffer n'a préconisé un "christianisme sans religion"...* » (p. 155). Ignorant ces correctifs, C. Geffré présente Bonhoeffer à partir des théologiens de la mort de Dieu et de l'athéisme chrétien selon Bloch (*op. cit.*, 502).

(19) H. de Lubac, *Le mystère du Surnaturel*, 135-230.

libération de l'homme (20) ? L'Église n'aurait-elle donc pas depuis deux mille ans rempli sa mission ? Quelques critiques qu'on puisse à bon droit lui adresser, on ne pourrait que le nier : si elle ne l'avait pas remplie, elle aurait disparu. Il n'y a aucun artifice à montrer son rôle historique en faveur des hommes.

Cette notion de « sécularité » serait-elle en outre une tentative de « récupération apologétique » (21) ? La question ne peut manquer de surgir, dans la mesure où on la penserait à partir de catégories que j'ai tâché de corriger ou de dépasser : d'une part, une distension de la création d'avec la rédemption qui laisserait la créature à son autonomie en dehors de l'oeuvre du salut (ce serait une ligne néoscholastique) (22), d'autre part, une distension de la rédemption d'avec la création qui laisserait la réalité finale de l'homme comme en l'air, éloignée de son principe, l'acte créateur, et pour autant de son accomplissement (dans une ligne d'eschatologisme ou de fonctionnalisme).

En réalité, nous avons essayé de penser la sécularité à partir de la plénitude des temps, advenue en Jésus Fils de Dieu par la volonté de Dieu le Père, créateur de l'univers visible et invisible : elle est la surabondance du don de Dieu qui, en faisant accéder l'homme à sa vie trinitaire, lui accorde dès ici-bas un temps qui transfigure déjà son temps humain en le rendant aussi parfaitement humain que possible.

On pourrait aussi estimer que cette notion risque de concéder trop à ceux qui veulent la sécularisation au mauvais sens. N'est-ce pas un beau risque ? Un document officiel distingue du sécularisme la sécularisation au bon sens. Il faut bien dès lors définir cette espèce (bonne) de sécularisation. De plus, le mot siècle appartient à la langue chrétienne. Pourquoi le laisserait-on passer dans le vocabulaire chargé d'un sens anti-chrétien ? Plus encore : il convient d'éclairer théologiquement la

(20) André de Halleux l'affirme dans un long compte rendu de mon *Expérience synodale*, paru dans la *Revue théologique de Louvain* 20 (1989), p. 368. Je ne trouve pas aux pages indiquées (p. 113-114, 169) les affirmations que mon recenseur repousse.

(21) *Ibid.* L'auteur parle de « sécularité ecclésiale ». La notion lui appartient. Je distingue plutôt Église et sécularité et j'essaie de faire voir l'effacement de l'Église : ce qu'elle a annoncé et fait appartient à tout homme. C'est le contraire de la récupération. Quant à l'apologétique, elle est l'aspect missionnaire de la dogmatique.

(22) On peut en deviner la présence dans le n° 41 de *GS* et dans sa traduction.

conscience qu'a l'homme moderne d'être auteur de son histoire. En quoi il a raison s'il y voit le don premier et dernier du Dieu créateur et rédempteur comme en surcroît de lui-même.

Georges CHANTRAINE, s. j.

Georges Chantraine, né en 1932. Entré dans la Compagnie de Jésus en 1951, prêtre en 1963. Docteur en philosophie et lettres (Louvain). Docteur en théologie (Paris). Professeur à la Faculté de théologie jésuite de Bruxelles. Dernière publication : *Les laïcs, chrétiens dans le monde*, Fayard, Paris, 1987. *L'expérience synodale. L'exemple de 1987*, coll. Le Sycomore, Paris, Lethielleux, 1988. Co-fondateur de l'édition francophone de *Communio et* membre du Comité de rédaction. Expert au Synode 1987 sur les laïcs.

Et pourquoi pas un abonnement de soutien ?

Serge LANDES

## Le ringard et le quèque

**LE** RINGARD, à en croire Littré dont l'information n'est peut-être plus tout à fait d'actualité, c'est un « *barreau que l'on soude à un morceau de fer pour le manier plus commodément à la forge et sur l'enclume ; c'est une pièce postiche* ». C'est-à-dire qu'après l'avoir utilisée, on la met au rebut.

C'est aussi « *une tige cylindrique de fer adaptée par une de ses extrémités à un manche de bois, aplatie et recourbée à angle droit à l'autre ; on s'en sert pour attiser le feu et autres usages [...]* » Entre autres, produire des *ringages*, « *grattages ou grattures au ringard* », et notre source de citer ce texte d'une poésie tout urbaine : « *Les tonneaux des fosses mobiles, les matières solides provenant des fosses, les ringages des citernes, lorsqu'ils seront dirigés sur la voirie, seront chargés par les soins de la ville et seront transportés, déchargés et dépotés à Bondy [...]* ».

On est dans le domaine peu glorieux des règlements d'hygiène, celui de la décharge publique, des lieux d'aisance et des vieilles rognures...

Vieux débris, semble-t-il aussi, car plus tard (1900 dit le *Lexis*), *ringard* désigne « *un vieil acteur à demi oublié qui cherche des petits rôles* ». En somme, faut-il croire, une raclure d'acteur... Ce qui reste quand, à défaut de talent ou de jeunesse, il n'y a plus que la peau et les os...

Quant à l'emploi actuel, on le connaît assez : un *ringard* est un individu hors du coup, et donc incapable ; s'il s'agit d'un objet, il est sans valeur, hormis celle que peut lui accorder un usage snob et volontairement décalé...

A-t-on oublié les origines plus que modestes de ce terme, coureur de cachet minable arraché aux immondices publics ? Nullement, car l'adjectif ne se comprend bien qu'à partir des emplois du nom, fortement péjoratifs, presque dégoûtés, qui désigne ainsi les vieilles *roulures* du *show-biz*... Est *ringard*, ou *ringue*, celui qui s'attache à une mode *out*. Il a été *in*, il est devenu *out* : le voilà donc, trois ou six mois après, *ringard*... D'un *look*, l'autre... Les restes du maquillage défraîchi par la sueur aboutissent directement à une poubelle toute brillante de strass, mais nauséabonde...

Après ce brin d'enquête lexicographique, acceptera-t-on d'affirmer que le christianisme, ou le catholicisme — français — de cette fin du vingtième siècle soit un vieux débris, ou une vieille rognure ? Auquel cas, évidemment, il serait tout juste bon à mettre à la poubelle...

Question scandaleuse ? Elle ne fait que prendre au sérieux la formule avancée par certains...

**LA** RÉPONSE tient en une phrase : si le christianisme ne doit pas se préoccuper d'être ou non *ringard*, il est, inévitablement, un peu *quèque*. Ce terme, obscur pour bien des lecteurs, quasi dialectal de surcroît, nécessite quelques explications.

A Marseille, un quèque, c'est un *quidam*, une personne quelconque. A Montpellier, on trouve le mot comme adjectif, lié à toute une constellation d'expressions du type « *être kékène* » ou « *kéké* » à rapprocher du très démodé « *être cucul-la-praline* »...

Ainsi, un vêtement mal coupé, une jeune fille vraiment pas *branchée*, *mal sapée*, sont *quèques*. On peut le dire aussi d'une bonne sœur en civil, surtout si elle est corpulente, ou d'un curé de campagne aux cheveux blancs coiffé d'un béret, et à la Citroën étique.

Emploi très proche, en apparence, du *ringard*.

A quelques nuances près, toutefois. Ainsi le ton employé, toujours bonhomme... Le menu peuple méridional jugera bien volontiers son voisin *quèque* sans y mettre malice. Si l'on veut traduire en français septentrional, c'est sensiblement la notion de *tartouille*... Or être *tarte n'a jamais* constitué une tare. C'est un ridicule dont on se relève très bien. On ne vous garantit ni l'intelligence, ni la distinction, mais on écarte jusqu'à l'ombre

d'une méchanceté possible... A tout prendre, en milieu clérical, c'est assez bien porté : *tartouille* rime avec *bonne bouille*, *guidouille* et aussi, il faut le dire, *nouille*... Voir *nounouille*...

Autre nuance, décisive dans la perspective qui est la nôtre : le *quèque* ou le *tartouille* n'impliquent ni regard, ni jugement sociaux et ils récuse toute tyrannie de la mode, alors que le *ringard*, lui, ne se comprend que par rapport à la question du *look*.

SI L'ON PESE donc les mots, parler d'un catholicisme *ringard*, c'est en fait évaluer en quoi une réalité surnaturelle historiquement incarnée ressortit aux catégories de la mode, de ce qui est ou n'est pas dans ce qu'on appelait jadis l'air du temps.

Cette deuxième formulation serait-elle aussi scandaleuse que la première ?

A y regarder de près, non.

Tout d'abord parce que nos contemporains sont obnubilés par la mode, c'est-à-dire par une idée d'actualité qui leur paraît le fin mot de toutes choses. Si nous, chrétiens, trouvons légitimement la question stupide, il n'en demeure pas moins que nos contemporains nous la posent et nous poussent à y répondre. Si possible, sans trop de stupidité...

Et la question est d'autant moins scandaleuse qu'à l'évidence une réponse s'impose un certain catholicisme français est bel et bien *ringue*. Et dans certains cas, pas qu'un peu ! Ou, pour parler comme d'aucuns, franchement, l'Eglise de France, *des fois, ça craint !*

Ce constat peut s'accompagner d'un regret. Ainsi de certains chrétiens qui déplorent que l'Eglise ne soit toujours pas de son temps. Il conviendrait donc de s'adapter à tout prix, et d'urgence ? Après avoir essayé d'être à la mode ou à la page, puis dans le coup, ensuite à l'avant-garde, et enfin à la pointe, il faudrait désormais être in et se câbler ? Faudrait-il vraiment tenter de redonner à notre Sainte-Mère l'Eglise un *look* plus branché qui réparerait des ans l'irréparable outrage, qui, au prix d'un régime *jockey*, ou d'un coup *d'aérobic*, lui permettrait de figurer à nouveau sur la piste de danse médiatique où se défoncent les idéologies à la mode ? La réponse est assez claire. On voit qu'il s'agirait de s'adapter à un monde dont la modernité insaisissable le sera d'autant plus qu'on s'efforcera en

vain de la suivre ou de la singer sans l'avoir comprise...

**CE** CONSTAT, chez d'autres, peut aussi s'accompagner d'un mépris ricanant, voire cyniquement satisfait. Ainsi, quand toisant l'Eglise à la mesure de leur propre limitation intellectuelle, heureux d'un retour obtus au passé d'autant plus sacralisé qu'il est incompris, satisfaits sur l'essentiel, c'est-à-dire leurs moires et leurs ors mangés aux mites, des « p'tits gars », « bien comme il faut », « épatants », « sains et bien pensants », le crâne rasé et le front bas, s'agenouillent ponctuellement devant le Saint-Sacrement et joignent leurs mains surtout accoutumées aux barres de fer avant d'aller, le cœur serein et l'esprit vide, courir la gueuse — pourvu qu'elle ne soit pas maghrébine, car si tout péché est à coup sûr pardonné, celui de souiller la race fait exception... Là, c'est le refus de toute évolution, d'autant plus absolu que l'inconscience historique est totale et que la peur ou la haine du présent sont devenues les seuls dogmes aimés...

Ce constat, enfin, peut s'accompagner d'une irritation plus ou moins superficielle. Par exemple lors de communions solennelles en grand blanc machine, quand une messe dominicale de banlieue se transforme en une prolifération atterrante de niaiseries plates... Quand des chants d'un crétinisme béat, mais semble-t-il autorisé, dépassent à peine le niveau d'élévation spirituelle d'une publicité télévisée pour boissons *light* et rivalisent de distinction avec des refrains genre bal popu saupoudrés de sentimentalisme incohérent, ambigu ou carrément nul. Une fois passé le havre de paix des lectures, du sermon et du canon de la messe, pour prier dans ce carnage musical où nul encens, nul or ni moires ne viennent tempérer l'aridité redoutable de la modernité, *c'est du sport !*

Mais laissons de côté cette irritation causée peut-être, chez tel ou tel, par une fréquentation peccamineuse du chant grégorien et de quelques autres musiciens, après tout fort poussiéreux et rédhibitoirement dépassés, puisqu'ils n'ont pas eu l'heur d'être de notre temps.

**REVENONS** AU CŒUR du constat, dénué de tout esprit de polémique : dire qu'un certain catholicisme en cette fin de vingtième siècle est *ringard*, c'est affirmer, simplement, qu'il a bel et bien voulu suivre la mode.

Pas de fausse pudeur : il l'a voulu, des siècles et des siècles d'histoire pesaient trop sur les épaules, et c'est vrai que cela a été une des interprétations de *l'aggiornamento*. Plus ou moins consciente, plus ou moins délibérée, peu importe : inutile de polémiquer, ce serait assez vain de le faire ici. On s'est parfois engagé dans une modernisation de l'Eglise dont la norme n'était pas la nouveauté inactuelle du message chrétien mais une modernité de nature ambiguë, acceptée comme unique vérité car elle était le présent.

C'est-à-dire, transposé dans le vocabulaire actuel : *in*. Sans discernement... Sans se demander de qui ou de quoi relevait ce qui, en bloc, et sans discussion, était qualifié de *moderne*... Il *fallait* ne pas manquer la nouvelle vague.

Evidemment, certains enthousiasmes ont aujourd'hui mal vieilli... Disons que la nouvelle vague nous a parfois laissés sur le sable... Disons aussi qu'à force de vouloir imposer un profil *moderne*, on a favorisé la réaction inepte qui fait le succès des crânes ras et creux ci-dessus évoqués.

Il y a là quelque *ringardise*. Il a pu même s'y trouver, à l'occasion, quelque bouffonne sottise.

**MAIS IL CONVIENT** d'aller plus loin encore et surtout de ne pas pointer du doigt tel ou tel menu fait qui peut provoquer ironie, crainte, colère, ou indignation. Car de ce constat, il n'y a pas de quoi s'effrayer... En effet, tout bien pesé, une certaine dose de *quèque* ou de *tartouille* entre toujours dans le comportement des chrétiens. Etre *quèque*, nous l'avons dit, c'est être démodé. Mais radicalement : c'est du toujours-déjà-démodé... On ne s'en relève pas, c'est presque une sorte de cécité native à tout ce qui peut appartenir à l'apparence. Cela peut même comprendre quelque forme de bêtise... Charmante, parfois, quand elle ne concerne que des individus, ou, aussi bien, porteuse de conséquences redoutables quand elle devient la règle de conduite d'un corps tout entier... Bêtise, alors, de bonnes intentions où il n'y a pas espoir de voir autre chose qu'une incurable naïveté ou, parfois, une trace de sainteté.

Et même, qui sait ? la *ringardise* actuelle de notre Eglise de France, l'histoire y découvrira peut-être des caractères, à tout prendre, seulement *super-quèques*... Ni plus ni moins que les chansons de saint Louis Grignon de Montfort en leur temps,

dont l'esprit est bien conforme aux canons du Concile de Trente et qui excuse peut-être, sans les justifier tout à fait, les refrains bal popu dont il a été précédemment question... Ni plus ni moins que la mosaïque de la basilique de Lourdes, ou le décor, difficilement prévisible *a priori*, de la chapelle de la rue du Bac... On peut l'espérer : après tout, au milieu des pires chansonnettes, le curé de banlieue arrive encore à dire la foi, et l'Esprit Saint, indifférent aux niaiseries, souffle quand *même*.

**QU'ON COMPRENNE BIEN** l'analyse : il ne s'agit pas ici de l'apologie de la stupidité ni de celle de l'ignorance, fût-elle sainte. Il s'agit seulement d'un rappel: le christianisme ne doit jamais chercher à être à la mode. Lui arrive-t-il de le faire, il en connaît bien vite le ridicule, et parfois bien pire.

On en connaît la raison : il n'en a pas les moyens... Ce qui n'est pas un malheur, mais notre grâce. Ou, en d'autres termes, c'est parce que le christianisme tient sa nouveauté de son caractère inactuel qu'il est si inhabile à s'affronter à notre temps... De telle sorte que le procès qu'on lui fait de n'être pas moderne n'est pas près de cesser.

Ainsi, pris souvent à contrepied, pas toujours très *futé*, le chrétien vit son rapport au monde comme un affrontement qui tourne souvent au ratage perpétuel. Le monde qui le regarde et le juge le trouvera toujours démodé, ou *ringue*, voire il lui fera procès d'être réactionnaire, qu'il le soit ou non. Dialogue faussé, et comme toujours à reprendre...

Mais il est vital que le chrétien ne se préoccupe pas d'être jugé ainsi et qu'il récuse la référence tyrannique à l'actualité. En d'autres termes : que vous soyez *quèques* ou *ringards*, ne vous en préoccupez pas. Soyez chrétiens, et laissez à Dieu — qui seul sonde les reins et les cœurs, et est donc juge du *quèque* et du *ringard* — le soin de trier ce qui doit l'être.

**AINSI**, quand bien même je puis juger, d'un point de vue historique, qu'un certain christianisme français est *out* parce qu'il s'est voulu *à la pointe*, je n'en tire aucun autre jugement qu'un avertissement pour tous, à commencer pour moi-même : notre norme de comportement ne s'établit pas dans notre confrontation au monde non-chrétien, fût-elle très pénible ou douloureuse, elle ne peut se fonder sur



l'évaluation des chances de succès que présenterait un éventuel suivisme, elle vient de notre identité sacramentelle, elle vient de notre appartenance au même corps de grâce.

— Que d'italiques ! diront certains. Et puis, voilà des propos bien *quèques* !

— *Mais cette quèquitude, ou cette quèquité* est-elle dénuée de raison ?

Pour les italiques, passez-les moi : elles me permettent de *débrancher*.

Tolérez même un ultime abus qui servira de slogan final : quant au *look*, chrétien, *laisse béton* !

**Serge LANDES**

Serge Landes, né en 1958, marié, deux enfants. Ecole Normale Supérieure, agrégé de lettres modernes. Professeur de lycée à Paris.

**Offrez un abonnement de parrainage à un tiers :  
étudiant, séminariste, personne figée, couvent, etc.**

**Bruno PINCHARD**

## Les sourires du paganisme à l'âge du désenchantement du monde

### 1. La chair de la modernité

« *Seul en Europe tu n'es pas antique ô christianisme...* » Sans doute la prophétie d'Apollinaire se réalise chaque jour et le poète n'a pas versé là le moindre de ses alcools. Mais quel sens donner encore à ces paroles si on les confronte à celles d'un autre prophète du siècle naissant, Charles Péguy : « *C'est qu'ils ne sont en effet ni païens, ni chrétiens, ni spirituels, ni charnels. Ils sont modernes... Pour un long jour gardez, retenez votre âme païenne. Comme vous avez arraché à ces stupides modernes les vivants témoignages de votre chrétienté, ainsi arrachez-leur pendant tout un jour les lambeaux sacrés de votre ensevelissement. D'une âme païenne on peut faire une âme chrétienne. Mais eux, qui ne sont rien, ni anciens ni nouveaux, ni plastiques ni musiciens, ni spirituels ni charnels, ni païens ni chrétiens, eux, ces morts vivants, qu'en ferons-nous ?* » (1).

La lassitude de l'Histoire répond à l'émerveillement du poète. Comment concilier ces assurances opposées ? Le christianisme n'est pas antique, le christianisme rompt avec le monde ancien, il est le seul principe de démythologisation qui ne soit pas en même temps une cause de désenchantement, voilà l'avis qui s'affirme d'un côté. Mais, aussitôt acquise, cette nouveauté,

(1) Charles Péguy, *Clio, dialogue de l'histoire et de l'âme païenne*, Paris, 1932, p. 200-204

cette modernité, semble nous priver de l'antiquité de l'âme qui fonde le christianisme, la modernité privée de la mémoire de la chair, dépossédée de toute puissance d'incarnation comme de toute temporalité vraiment consentie, s'annonce comme sourde au dialogue de la terre et du ciel sans lequel il n'y a pas la rédemption intégrale qui a été promise : tel est le second avis, qui vaut comme un avertissement. Apollinaire ne savait-il pas lui-même que le franchissement de la « Zone » entre le passé et l'avenir avait besoin de l'inspiration des fétiches d'Océanie et de Guinée chantés dans le même poème ?

« *Ce sont les Christs inférieurs des obscures espérances* ».

Avant de célébrer tout uniment les modernités du christianisme, on se penchera sur les « obscures espérances ». « *C'était, et je voudrais ne pas m'en souvenir, c'était au déclin de la beauté* ». Aucun enfoncement décidé dans les âges de la modernité ne peut négliger cette parole menaçante. La modernité chrétienne redoublerait-elle le déclin du monde pour s'en repaître ? Le salut des personnes se paierait-il d'une perte d'humanité ? Chrétienne, la modernité s'adosse à des passés immémoriaux dont l'évaluation à elle seule est déjà une conversion. On ne se détourne pas de la beauté de la terre sans dette ou sans deuil.

L'attention au paganisme n'est pas seulement l'effet d'une tendresse pour l'originaire, c'est avant tout un *acte de connaissance*. Une science se cherche dans cette orientation de la pensée, la science du « sens commun » des peuples. Il y a une contrainte pour l'âme qui ne désarme pas dans le paganisme. La science du paganisme est nécessaire et pourrait se réclamer d'une glorieuse origine. En annonçant au peuple la Loi qui interdit les images et la divinisation, Moïse soumettait la sphère de l'idole à un regard compréhensif qui supposait l'idole désignable et connaissable. La science du paganisme naît d'un interdit et de la hantise qu'il suscite.

« Ne va pas lever les yeux vers le ciel, regarder le soleil, la lune et les étoiles, toute l'armée des cieux, et te laisser entraîner à te prosterner devant eux et à les servir. Car ils sont la part que le Seigneur ton Dieu a donnée à tous les peuples qui sont partout sous le Ciel ; mais vous, le Seigneur vous a pris et il vous a fait sortir de l'Égypte, cette fournaise à fondre le fer,

pour que vous deveniez son peuple, son héritage, comme vous l'êtes aujourd'hui » (2).

Le paganisme n'est pas un accident dont les gentils devraient à leur tour se défaire au plus vite, il est leur *part*, tandis que les Hébreux se font *l'héritage* de Dieu. Par nature les peuples sont tous des Égyptiens et leur actualité immédiate (sans la considération du Médiateur) est égyptienne, païenne. Si le Dieu de l'Ancien Testament est un « grand feu » insupportable au peuple d'Israël, le paganisme des gentils est un destin tout aussi constitutif et inexorable, en un mot une Providence particulière à leur fonction dans l'économie du monde. Dans l'antique paganisme des âmes se tient en réserve une volonté divine et il ne saurait y avoir de rédemption des « nations » qui ne passe par l'accomplissement de cette volonté spécifique.

Péguy a exprimé ce mystère théologique, un mystère qui a toujours caractérisé le catholicisme romain, celui qui a peuplé d'obélisques les places de Rome et conserve jalousement le sacrement de la langue latine. « *De l'âme de la veille on peut faire l'âme du jour. Mais celui qui n'a point de veille, comment lui ferait-on un lendemain. Et celui qui n'a pas une âme de la veille, comment lui ferait-on une âme du lendemain. De l'âme du matin, on peut faire le midi et le soir. Mais ces modernes qui n'avaient point d'âme ce matin, comment leur ferait-on un midi et un soir ?*

*Ensuite vous revêtirez votre âme chrétienne. Et vous l'aurez peut-être même revêtue pendant. Vous l'aurez même certainement revêtue avant* » (3).

Mais c'est surtout dans Victor-Marie Comte Hugo que Péguy déploie cette dimension mal élucidée de l'universalité du message chrétien, ce qu'il appelle la « *reportée du païen sur le chrétien* » (4) et qui suppose ce qu'il appelle non sans risque une « *prophétie païenne* » (5). « *Et homo factus est : il y a deux moyens de considérer cette inscription, cette mystérieuse insertion, perpétuelle. Ou plutôt il y a deux lieux d'où la considérer. Les chrétiens la considèrent généralement du côté de l'éternel [...]. Pour avoir la contrepartie, la vue de l'autre*

(2) Deutéronome 4, 19-20, trad. TOB.

(3) Charles Péguy, *op. cit.*, p. 205.

(4) Charles Péguy, *Victor-Marie Comte Hugo, Solvuntur objecta*, Paris, 1934, p. 129.

(5) *Op. cit.*, p. 128.

côté, la contrevue pour ainsi dire, cette histoire comme une histoire arrivée à la terre, d'avoir enfanté Dieu, il faudrait que nous eussions le contraire [...]. Pour que contrairement (conjointement), cette incarnation, ce point d'incarnation vînt, se présentât dans l'ordre de l'événement temporel comme un fleuve et comme un fruit temporel... comme une histoire (culminante, suprême, limite) arrivée à la chair et à la terre » (6).

Je renonce à citer davantage cette célébration immense de la chair devenant verbe, chacun porte en lui la promesse de cette « implacation charnelle ». Mais c'est bien pourquoi il y aura toujours parmi nous, fût-ce dans la solitude du seul langage et sur un mode crépusculaire, cette grâce :

« Alors m'éveillerai-je à la ferveur première, Droit et seul, sous un flot antique de lumière,  
Lys ! et l'un de vous tous pour l'ingénuité » (7).

Avant d'être moderne, voici l'homme premier, antique, ingénu. La prégnance de cette fierté est ineffaçable. Et si elle devient effaçable selon le cours du monde, osons soutenir qu'elle *doit* demeurer ineffaçable dans la lumière de l'incarnation. C'est le christianisme qui réserve la possibilité du paganisme. « *Ce sont les spirituels qui sont charnels, et non pas moi* », confie l'Histoire à Péguy son interlocuteur. L'histoire moderne continue son cours qui use l'âme païenne. C'est pourquoi elle n'est qu'un théâtre d'ombres. « *Ce sont les spirituels qui ont habité dans les charnels. Et moi je n'ai pas habité même dans les charnels* » (8).

## 2. Paganisme ou panthéisme ?

Mais pour se tenir en ce point extrême de l'histoire et de la nature, il faut un supplément de savoir, ou plutôt une hypothèse supplémentaire est nécessaire. Celle-ci prendra la forme d'une distinction, de la distinction entre le paganisme et le panthéisme.

(6) *Op. cit.*, p. 102-3.

(7) Stéphane Mallarmé, *L'après-midi d'un faune*.

(8) Charles Péguy, *Clio*, p. 202.

On suppose volontiers que la présence du paganisme se briserait sur la cosmologie moderne. Selon cette hypothèse, le paganisme ne serait jamais plus, sinon moderne, au moins actuel, il ne saurait plus constituer un lieu pour une incarnation actuelle, puisque la nature, telle que la science nous en restitue l'image, nous interdit l'expérience d'un cosmos, clos, éternel, fini.

Tel est, en la phase présente de la philosophie naturelle, le sens ultime des critiques en cours à l'égard du déterminisme universel et de l'idée de « loi de la nature » ? Un paganisme des mondes infinis, pourvu qu'ils demeurent immanents à eux-mêmes, demeure possible, par exemple sous le nom de *naturalisme*. La lignée des penseurs héritiers de Giordano Bruno le montre suffisamment. Il reste qu'avec une telle réponse nous demeurons dans la perspective d'une réponse ontologique. Nous faisons du paganisme une interprétation globale de tout ce qui est, à la lumière de la lutte de l'immanence contre les représentations de la transcendance. A insister dans cette direction, on risque de perdre l'élément le plus décisif du débat : le paganisme n'est pas d'abord une thèse ontologique, ce n'est pas d'abord un système de concepts pour penser le phénomène du monde sur le mode de la connaissance, ce n'est même pas secondairement, et sur le mode d'une consolation, un imaginaire impérissable de l'homme naturel, — c'est essentiellement et radicalement une *vision politique du monde*. Le paganisme n'est pas tant dans la nature que dans la cité. Pour parler comme Michelet, nous dirons que notre paganisme ontologique et panthéiste est trop « germanique » et « indien », et qu'il nous faut réapprendre la leçon d'un paganisme latin, autrement dit d'un *paganisme politique*. Si jadis, dans *Les dieux*, Alain avait bien perçu cette énigme déterminante dans la figure de Jupiter, si Marcel Gauchet aujourd'hui, d'une manière il est vrai délibérément univoque, entend faire une « histoire politique de la religion », il faut reconnaître sans conteste au maître de Michelet, Giambattista Vico, l'invention radicale et systématique de cette interprétation politique du paganisme.

On ne situerait pas mal la *Scienza nuova* si l'on faisait d'elle une critique sémiologique de la raison philosophante. Parmi les préjugés des savants qu'il s'attache à détruire, Vico s'attaque essentiellement à l'idée que l'ontologie épuise le sens des représentations humaines. A côté de la logique métaphysique qui se meut dans le concept, il y a place pour une logique dite

« poétique » qui constitue un niveau de signification absolument autonome et incapable d'être ramené à la vérité du concept. On peut dire cette seconde logique « métaphysique » en ce sens qu'elle manifeste une puissance architectonique de l'esprit humain. Mais cette construction qui se déploie sur le monde pour lui imposer ses significations ne vaut ni comme une allégorie, ni comme un schème d'une logique abstraite, quelle qu'elle soit.

C'est ce qui s'éclaire si l'on rappelle le sens que Vico donne au *poème et au poétique* dans des expressions comme « logique poétique », « métaphysique poétique », « morale, économie, politique, physique » — *poétiques*. Dans cette poésie vichienne, il y a avant tout l'idée d'un agir humain caractérisé par l'imposition de significations imaginaires aux phénomènes de la nature. Cette poésie a-t-elle pour autant une fin proprement cosmologique ? Non, précisément, dans la mesure où les événements naturels en cet âge poétique de l'humanité sont immédiatement investis d'une signification proprement humaine qui ne fait qu'exprimer les lois constitutives de la vie sociale. Autrement dit, l'interprétation poétique de la nature au sens vichien n'est jamais une interprétation, en tant que telle, cosmique, mais une interprétation politique. Le paganisme selon Vico concentre en lui toutes les dimensions du théologico-politique. Le paganisme ne sera ainsi à proprement parler un panthéisme que dans une phase ultime et certainement vespérale : au moment où la connaissance conceptuelle et objective se substituera à l'imaginaire politique — mais déjà le christianisme sera en train d'imposer d'autres directions de pensée à la connaissance de la nature. En bonne tradition latine, le paganisme de Vico n'est pas un paganisme romantique et mystique, c'est un paganisme *humaniste*, qui ne connaît la nature qu'autant qu'elle permet de connaître l'homme et d'en déployer les virtualités.

Vico distingue bien, dans les lignes que voici, la métaphysique rationnelle de la métaphysique poétique des nations païennes : « *la métaphysique raisonnée enseigne que "homo intelligendo fit omnia", la métaphysique imaginée démontre que "homo non intelligendo fit omnia", et peut-être la seconde proposition est-elle énoncée avec plus de vérité que la première, car l'homme en concevant déploie son esprit et comprend les*

*choses, mais, en ne concevant pas, il fait les choses à partir de lui-même, et, en se transformant en elles, il les devient* » (9).

D'un côté donc une intellection classique qui soumet l'esprit humain à la séparation du sujet et de l'objet, de l'autre, une saisie poétique du monde dans laquelle « *l'homme tire de lui-même un monde entier* ». Ce monde n'est surtout pas le microcosme idéal des platoniciens, il n'est pas davantage un monde de fantasmes subjectifs sans signification universelle, il est le monde social qu'engendrent les peuples à chaque moment de leur histoire.

Conçu dans son architectonique, évalué même comme une *sagesse*, quoique irréductible à la logique de la raison, le paganisme peut bien trouver son sens dans une « théologie », mais il ne peut s'agir alors d'une théologie *naturelle*, une théologie platonicienne ou stoïcienne, c'est une « théologie civile » dont l'objet n'est pas la nature, mais la Providence historique. Certes la nature y est présente sous la forme de cette puissance barbare d'imaginer sans réfléchir, caractéristique des métaphysiques poétiques, autrement dit comme force pour investir tous les champs symboliques que suscitent les qualités de la terre et les événements du ciel. Mais cette nature comme cause n'apparaît jamais comme telle dans la représentation d'un monde où seuls les dieux sont principes. C'est une cause pour nous (et en ce sens elle n'est pas tant nature que liberté) et non pour les sociétés considérées qui, elles, s'occupent de ce qui leur importe d'une façon plus immédiate qu'une représentation panthéistique de l'univers : l'origine du pouvoir et la distribution de l'autorité dans le corps social soumis à la violence des inégalités.

Ne cherchons donc pas les principes d'un panthéisme abyssal dans la « physique poétique » décrite par Vico. La physique poétique appartient aux âges de l'humanité et non pas aux âges du monde. « *Les poètes théologiens considèrent la physique du monde des nations* » (10). Ce principe permet alors de donner une interprétation nouvelle du mythe de Pan. Trompés par la signification littérale du mot *pan*, les philosophes, selon Vico, ont cru, en fondant leur idée sur des « allégories forcées », qu'il fallait prendre Pan pour l'univers dans sa perfection. Ils

(9) Giambattista Vico, *Scienza nuova (SN)*, éd. Nicolini, §405.

(10) SN, § 688 (nous soulignons).

*allaient même*, dans la tradition néoplatonicienne, jusqu'à soutenir que les parties pileuses du corps de ce satyre signifiaient la terre, sa poitrine et sa face rubiconde le feu, et sa corne le soleil et la lune. Bref, Pan aurait été le chiffre d'une cosmologie naturaliste. Mais, c'est là révéler la profonde naïveté de l'interprétation philosophique et rationaliste des images qui habitent la fantaisie des peuples. Toute l'histoire du passé est obscurcie, selon le point de vue vichien, par une double vanité, la vanité des nations qui prétendent avoir été les premières du monde, et celle des savants qui « *veulent que ce qu'ils savent soit aussi vieux que le monde* (11). Or, loin d'être une figure de l'ordre du tout qui s'opposerait au chaos, Pan signifie bien plutôt, comme cette autre figure, *Chaos*, la négation de l'état social par la confusion des semences, que cette négation se manifeste dans les fêtes où l'ordre de la cité est subverti, ou qu'elle représente l'état inconcevable de sauvagerie qui régna sur la terre après le déluge et avant la fixation des familles.

Ainsi entendu, le Pan-théisme païen n'est ni une thèse sur l'univers ni un ordre de nature, il est la pièce d'un cosmos social et de l'« ordre d'humanité » qu'il constitue (12).

### 3. *Le christianisme fait-il jamais époque ?*

Si Galilée et d'autres brisèrent le cosmos naturel, qui s'attaqua au cosmos social ? Si le paganisme cosmique se heurte à une nature mathématisable, le paganisme politique est-il pareillement confiné dans les temps antiques ? Sommes-nous si assurés que le paganisme politique ne décide pas de notre présent comme il domine notre passé immémorial ? Et quel serait le sens d'un christianisme qui aurait à s'incarner dans un paganisme politique, dont la « prophétie païenne » serait poétique, dont la chair serait héroïque ?

On a prêté longtemps à la classe bourgeoise et au capitalisme le pouvoir de détruire les antiques contraintes théologico-politiques. Pour Vico, plus radicalement, elles sont déjà détruites avec Aristophane et Socrate, et à chaque fois que le

savoir du concept introduit sa règle d'abstraction sous les noms des anciennes figures poétiques. Mais, ainsi surmontées dès l'origine de la rationalité occidentale, elles ne perdent pas pour autant leur pouvoir d'ordonner l'imaginaire. Elles prévaudront à nouveau dans les temps de la « barbarie retournée » du moyen-âge, dans les chansons de geste, le droit féodal ou l'instauration de l'Etat par l'empereur Frédéric II, vérifiant ainsi la doctrine vichienne des cycles et de leurs retours éternels.

Mais les « caractères », pour reprendre le mot de Vico, fondateurs des champs sémantiques archaïques ne font pas que revenir à intervalles réguliers dans le temps, ils pèsent aussi bien au plein milieu de l'âge des hommes, un âge des hommes que Vico compare à cet égard à une mer, profondément ouverte aux eaux douces de l'âge héroïque qui se jettent en elle. La sacralité du pouvoir, la théâtralité de la communication, la modification de nos corps et de nos esprits sous l'effet de nos propres inventions, bref la domination paradoxale qu'exercent sur les hommes leurs propres produits, promettent de beaux jours à un paganisme dont Vico saisissait la vérité dans une formule célèbre : *verum et factum convertuntur*. Est « gentil », est païen tout ce que nous avons fait et ferons encore, tandis qu'une transcendance absolue s'impose quand cette convertibilité de principe n'est plus à notre mesure, touchant l'être lui-même et non pas les effets de notre représentation. Cette différence entre la matière de l'historicité et le dieu créateur nous est transmise dans son absolutité par Moïse. La loi juive en effet est la seule signification humaine irréductible à l'épistémologie du *verum factum*. Elle est fondée sur l'interdit des images et de la divination, or c'est l'image de Zeus qui commande toutes les significations païennes (tout peuple a son Zeus), et la possession des instruments de la divination est l'enjeu de toute la rivalité sociale, selon l'enseignement de la *Science nouvelle*. L'histoire du peuple juif appartient ainsi à une autre histoire, une histoire qui ne fait pas partie de la théologie civile qui ordonne le paganisme, mais *qui lui donne son principe en élevant à l'absolu la Providence divine toujours reconnue par les hommes*.

Loin d'être absolument et irréversiblement chrétien, l'âge moderne, cette fin de l'âge des hommes où nous vivons, selon la puissante suggestion vichienne, dans une « barbarie de la réflexion » encore inédite, mécréante et individualiste —, l'âge moderne est un âge païen, non seulement parce qu'il est l'âge du monde « totalement organisé » décrit par la dialectique de

(11) SN, §127.

(12) SN, §688.

l'immanence adornienne, mais simplement parce qu'il n'est intelligible qu'à la lumière de la logique des peuples, dont le principe constitutif est païen. Le christianisme, religion de l'âge des hommes, y reste improbable comme toujours par son immersion même dans l'âge païen qui l'attend et s'y dispose.

#### 4. Unité ou dualité de l'histoire des religions

Mais si le christianisme ne fait jamais « époque », il est certain que le paganisme, panthéiste ou pas, ne saurait jamais proposer le salut que l'époque implore. Comment le paganisme serait-il remède aux maux du paganisme ? On jugera peut-être que cette ultime conséquence d'une méthode d'immanence rabat dans une dimension sociologique le meilleur du paganisme, le platonisme, son culte de l'Un qui apporte la part d'idéalisme laïque manquant à nos Parnasses académiques (13) et qui passe pour disposer au christianisme. Mais si quelque chose appartient bien à l'histoire de notre raison païenne, si une pensée est précisément *datable* par la rupture qu'elle instaure entre l'âge héroïque et l'âge des hommes, si donc une pensée est immédiatement histoire, et histoire parce qu'elle se conçoit expressément comme la première métaphysique de la raison réfléchissante, c'est bien le platonisme, phénomène social autant que spéculatif, qui appartient à la conquête païenne de l'immanence, comme l'histoire de la philosophie l'a amplement montré.

Inversement on tente sans cesse de faire rentrer le christianisme dans l'histoire du paganisme qui s'identifierait ainsi avec une histoire politique de la religion *en général*. On ne peut formuler plus nettement cette thèse que Marcel Gauchet, qui écrit à propos de la naissance du monothéisme : « *L'écart et l'originalité sont tels, justement, que grande est la tentation de reconnaître dans cette neuve identification du divin la marque d'une rupture pure ou d'une invention ex nihilo. Rien de pareil, en réalité [...], mais une réorganisation de l'économie de l'autre auparavant régnante — réorganisation exploitant de façon plus systématique et plus poussée, simplement, des virtualités*

(13) Un morceau d'anthologie du nouveau culte néoplatonicien, dans Marc Fumaroli *L'inspiration du poète de Poussin*, Editions de la Réunion des musées nationaux, n° 36, Paris, 1989.

*partout latentes dans la matrice politique des "hautes civilisations"»* (14).

Ce fut le génie de Vico, bien évidemment rarement salué comme tel, de refuser absolument ce passage à la limite dont la puissante méthodologie de la *Science nouvelle* offrait clairement la possibilité. Mais, au contraire, l'œuvre ne doit sa rigueur qu'à l'introduction, dans le corps des axiomes, de propositions qui soustraient *a priori* l'histoire biblique à l'histoire universelle. La théologie civile et la théologie naturelle ne s'unissent dans la théologie révélée pour constituer la théologie chrétienne qu'à condition de respecter cette puissante exception qui détient le secret de l'encyclopédie vichienne de tous les savoirs humains et divins. Aujourd'hui une telle encyclopédie constituerait difficilement l'horizon épistémologique de nos évaluations conjuguées du christianisme et du paganisme. Il reste que l'œuvre de Vico demeure un modèle de dualisme épistémologique qui mérite d'être médité et qui répond à une métaphysique elle-même *gémée*.

L'âge des hommes s'est fait critique après s'être fait réfléchissant et, comme Leopardi le remarquait, les peuples les plus prompts aux créations imaginaires d'hier sont devenus, avec la même détermination, les plus froids partisans d'une rationalité désenchantée. Mais, désenchantée, la raison ne va pas jusqu'à douter de *l'unicité de sa critique*. Elle oublie ainsi qu'elle ne peut imposer des conditions transcendantales d'objectivité que parce qu'elle est d'abord une faculté *législative*. Le désenchantement ne semble connaître que des lois éthiques. Il y a pourtant des performatifs constitutifs de champs du savoir (15).

Comme tout bord, la loi de l'interdit est munie d'une topologie qui donne prise à l'intelligibilité. Et quel bord serait plus révélateur de structures nouvelles — pensons seulement à l'exégèse biblique de Pascal — que celui qui *interdirait* de

(14) Marcel Gauchet, *Le désenchantement du monde*, Paris, 1985, p. 139. Plus récemment, de façon plus insidieuse et beaucoup moins forte, Marcel Détiéne *L'écriture d'Orphée, L'infini*, Paris, 1989, IV, 2, a tenté une intégration de la théologie chrétienne dans la forme de la mythologie.

(15) Au § 453 de la SN, Vico soutient que les verbes souches de la langue, «*sum*», principe de la métaphysique, «*sto*», «*æo*», principes de la physique, «*dos*», «*dico*», «*facio*», principes de l'action, ont dû commencer par être des impératifs — monosyllabiques — prononcés par les pères de famille chargés de partager les choses et les hommes ; «*es, sta, i, da, dic, fac*».

confondre deux objets *formels*, comme diraient les scolastiques, deux essences, comme le paganisme et le christianisme ? L'univocité régnant, le principe fécond, né au sein du structuralisme, de la case vide, l'antique privation aristotélienne, semble s'imposer plus que jamais dans ces matières (16). « *Je ne parlerai pas dans ces conditions du christianisme...* », « *Je ne parle ici que du point de vue de la raison naturelle...* », « *Ayant ainsi décidé de la spécificité de l'objet historique, je ne peux qu'en exclure la Bible...* » : on aimerait entendre de tels propos liminaires, on aimerait voir à l'œuvre une épistémologie qui se renforce de cet exercice de la différence. En un mot on voudrait que la philosophie de l'histoire réveille l'art du *partage*, qu'elle découpe son territoire avec les preuves qui sont les siennes, qu'elle prononce l'antique formule : « *Aio hunc fundum meum esse ex iure quiritorium* » (17), avant de se livrer au déploiement de ses principes.

En un sens on peut dire que cette exigence épistémologique est aussi une exigence *religieuse*. Dans le dernier chapitre du *Désenchantement du monde*, « *Le religieux après la religion* », Marcel Gauchet écrit : « *Le schème-source par excellence du monde de la croyance, celui du partage de la réalité, continue à alimenter nos manières de penser. Il continue de nous procurer un objet intellectuel de type religieux, extrêmement difficile à cerner et à nommer, puisque presque jamais thématiqué, en particulier par le discours philosophique dont il demeure un foyer secrètement décisif. Appelons-le pour fixer simplement un repère, l'indifférencié* » (18).

Issu du religieux dans sa dimension païenne, l'acte du partage semble destiné à penser le religieux. Quand il est pensé sur fond d'indifférencié, le phénomène du monde apparaît comme un continu qui doit être coupé. Cette définition minimale du savoir vaut comme un programme de rationalité puisqu'elle se confond avec la définition d'une *géométrie*. L'interdit judaïque, la spécificité de l'ordre surnaturel du christianisme, sont des émergences qui imposent leur différence

pure sur fond de l'indifférencié religieux. Une science naît de cette différence et seul le réductionnisme suppose qu'il n'y a de modèle épistémologique qu'uniforme et répétitif.

Nous concluons sur la féconde opposition, défendue aujourd'hui par René Thom, entre deux principes épistémologiques, la *généricité* et la *générativité*, entre l'interprétation morphologique de la réalité et le constructivisme démiurgique. L'épistémologie de la *générativité* tend à s'établir aujourd'hui sur le domaine de l'histoire et du religieux comme elle s'est imposée dans les sciences. Elle n'épuise pourtant pas son objet qui s'accommode plutôt de l'impératif aristotélien de l'« *incommunicabilité des genres* ». Transformer les signes de la Révélation en des *formes* génériques pourrait constituer une entreprise digne d'être développée. Mais ne serait-ce pas là encore s'exposer à réduire l'aventure chrétienne aux linéaments d'une *généalogie* trop païenne ?

**Bruno PINCHARD**

(16) Une récente mise au point sur la fonction de la privation dans une relecture de la cause finale chez René Thom, *Esquisse d'une semiophysique*, Paris, 1988, p. 221.

(17) « Je dis que cette terre est mienne au nom du droit romain » Une analyse, en termes de performativité, du théâtre juridique supposé par cette formule, in SN, § 1035-37.

(18) P. 293-4. « L'indifférencié » : une rencontre, certainement pas fortuite, avec la pensée de Thom, cf. *Esquisse...*, p. 199 et 216.

Bruno Pinchard, né en 1955, marié, deux enfants. Ecole Normale Supérieure, agrégé de philosophie. Après un séjour à Pise, chargé de recherches au CNRS. Enseigne la philosophie médiévale à l'Université Paris-X (Nanterre). Publications : *Métaphysique et sémantique : autour de Cajetan*, Vrin, 1987 ; *Le nœud de la colère : La fonction de la poésie selon Jérôme Savonarole*, L'Age d'Homme, 1989. Prépare une thèse sur Giambattista Vico.

David L. SCHINDLER

## Mort de la raison moderne, résurrection du Verbe de Dieu

**LE** PRÉSENT ESSAI traite de problèmes liés aux fondements du sens. Si notre langage n'a pas vraiment un sens, s'il ne signifie pas quelque chose de déterminé et d'intelligible, nous ne pouvons guère passer de là à un examen sérieux des questions liées à la vérité. Et pourtant, c'est justement la présupposition d'un sens, de l'intelligibilité du langage comme signe, que nous ne pouvons plus aujourd'hui prendre comme allant de soi. Dans ce qui suit, j'essaierai de souligner ce qui me semble avoir été impliqué dans la mort — ou la déconstruction — du sens, et à l'inverse ce qui me semble requis dans tout effort pour le reconstruire.

1. IL PEUT SEMBLER surprenant — ou au contraire très naturel — qu'un essai dont le titre suggère un lien entre la survie du sens et la survie de Dieu commence par se tourner vers les écrits de Nietzsche. Pourtant, comme nous le verrons, Nietzsche nous met directement en face du problème.

Nietzsche lance une attaque cinglante contre les conventions qui dominaient dans la culture libérale des Lumières en général, et en particulier dans le monde universitaire. On peut dire que cette attaque, sous ses différentes formes et dans ses différentes expressions, porte sur ce que Nietzsche considère comme la petitesse de l'âme moderne : une étroitesse qui, pour lui, n'a d'égale que son caractère superficiel. Pour Nietzsche, nous vivons dans une «*période fragile, une période de transition* » (Gai Savoir, 377). «*Le nihilisme est à notre porte* » (Volonté de Puissance, 1). «*La glace qui continue à supporter l'homme d'aujourd'hui est devenue très mince le vent du dégel souffle : nous autres les sans-patrie sommes une force qui brise la glace et les autres "réalités" trop minces* » (Gai Savoir, 377). «*Après de tels aperçus et avec une faim si brûlante dans notre science et notre conscience, comment pourrions-nous encore nous contenter de l'homme d'aujourd'hui ? Cela peut être dommage, mais il est*

*inévitabile que nous trouvions difficile de garder notre sérieux quand nous regardons ses buts et ses espoirs les plus dignes, et peut-être ne nous soucions-nous même plus de les regarder*» (Gai Savoir, 382).

Nietzsche continue, et il indique les présupposés qui l'animent dans ses critiques : «*Un autre idéal court devant nous, un idéal étrange, tentant, dangereux, dont nous ne souhaitons pas convaincre quiconque, parce que nous ne reconnaissons pas à quiconque le droit à cet idéal : celui d'un esprit qui joue naïvement — c'est-à-dire, sans le faire exprès, mais par la surabondance d'une force qui déborde — avec tout ce qui jusqu'à présent a été appelé saint, bon, intouchable, divin* » (Gai Savoir, 382). Et encore : «*Le monde est redevenu "infini" pour nous, dans la mesure où nous ne pouvons pas rejeter la possibilité qu'il puisse comporter une infinité d'interprétations. Une fois de plus, nous sommes saisis d'un grand effroi ; mais qui se sentirait enclin à recommencer immédiatement à diviniser ce monstre, ce monde inconnu ?*» (Gai Savoir, 374).

Maintenant, Nietzsche est une figure trop complexe pour que ce qu'il voulait dire se laisse aisément saisir par ces brèves citations. Mais la façon dont il évoque le jeu libre et débordant de l'esprit, et un monde qui s'est ouvert à une infinité d'interprétations nous rappelle ce mouvement, chez les philosophes contemporains, que l'on appelle la «*déconstruction* ». Nous pouvons ainsi nous tourner vers Jacques Derrida, l'un de ces «*déconstructeurs* », successeur de Nietzsche au XX<sup>e</sup> siècle, pour lui demander de nous aider à dégager plus finement les implications de ce dont il s'agit chez Nietzsche.

Faisant écho à Nietzsche, Derrida critique la pensée occidentale dans laquelle il voit, selon ses termes, un «*logocentrisme* ». Le logocentrisme est «*solidaire de la détermination de l'être de l'étant comme présence* » (1). Ou, pour le dire plus brutalement, en fonction de notre intention, le logocentrisme présuppose que le sens nous est présent, au moins en principe, sous la forme de l'identité simple. (Le sens de x est présent, et il nous est accessible en principe comme étant simplement x). Maintenant, selon Derrida, même si le logocentrisme a toujours été pervers, il restait, au moins dans la période pré-moderne, que l'on reconnaissait le lien essentiel entre le sens, tel qu'on le comprenait comme un logos présent et identifiable, et le Logos chrétien. Avec la sécularisation de l'Occident d'après les Lumières, ce lien a été coupé, mais le logocentrisme n'en persiste pas moins.

Et c'est justement là ce que Derrida veut montrer : la notion sémantique de ce qu'il appelle le «*signifié transcendantal* » — cet objet focal de référence vers lequel tous les signes se dirigent d'une façon ou d'une autre, et qui réside au cœur du logocentrisme — est inextricablement liée avec la perception d'un logos éternel qui

(1) De la Grammatologie, Paris, 1967, p. 23.



imprègne l'univers. Pour le dire crûment, le sens et l'intelligibilité supposent Dieu. Mais laissons Derrida exprimer cela en ses propres termes : la relation entre le signifiant (*signans*) et le signifié (*signatum*) — l'idée même de signe — appartient « de manière profonde et implicite à la totalité de la grande époque couverte par l'histoire de la métaphysique, de manière plus explicite et plus systématiquement articulée à l'époque plus étroite du créationnisme et de l'infinitisme chrétiens lorsqu'ils s'approprient les ressources de la conceptualité grecque » (*Grammatologie*, p. 24).

Derrida continue : « En tant que face d'intelligibilité pure, il (le signe) renvoie à un logos absolu auquel il est immédiatement uni. Ce logos absolu était dans la théologie médiévale une subjectivité créatrice infinie : la face intelligible du signe reste tournée du côté du verbe et de la face de Dieu. Bien entendu, il ne s'agit pas de "rejeter" ces notions : elles sont nécessaires et, aujourd'hui du moins, pour nous, plus rien n'est pensable sans elles. Il s'agit d'abord de mettre en évidence la solidarité systématique et historique de concepts et de gestes de pensée qu'on croit souvent pouvoir séparer innocemment. Le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance. L'époque du signe est essentiellement théologique. Elle ne finira peut-être jamais. Sa clôture historique est pourtant dessinée » (*Grammatologie*, p. 25).

Ce sur quoi je voudrais attirer l'attention est l'affirmation de Derrida selon laquelle « le signe et la divinité ont le même lieu et le même temps de naissance », et que « l'époque du signe est essentiellement théologique ». Comme Nietzsche ne cesse de nous le rappeler, Dieu est mort. Cela fait maintenant pas mal de temps que Dieu n'a rien eu à faire de direct ou d'interne avec le sens — l'esprit ou l'ordre — de la culture occidentale. Et pourtant, le signe subsiste. Certes, la nature du signe, et ses fondations, se sont déplacées. Nous ne faisons plus naïvement appel à un Logos divin qui sous-tend l'intelligibilité dans les choses et de celles-ci, ainsi que leur expression linguistique. C'est plutôt l'homme qui confère aux choses et au langage leur intelligibilité : Dieu a été remplacé par l'homme, la théologie par l'anthropologie, et de plusieurs façons. Mais c'est justement l'illusion que cela implique que Derrida cherche à démasquer. Il y a une « solidarité systématique et historique » entre la logique des choses et le Logos. Si Dieu s'en va, les fondements du sens s'en vont aussi. Cependant, sans s'en apercevoir, l'homme moderne veut le beurre et l'argent du beurre : il veut que l'on retire Dieu de la « logique » des choses, mais il cherche alors, en toute innocence, à reconstruire la « logique », désormais uniquement en ses propres termes. Derrida ne fait que montrer qu'un tel effort pour reconstruire de la sorte la « logique » n'a rien d'innocent.

Il est utile de rappeler ici l'insensé de Nietzsche, qui dit qu'il est « venu trop tôt ». « L'événement effrayant [de la mort de Dieu] est encore en route, encore en voyage ; il n'a pas encore atteint les oreilles

des hommes. L'éclair et le tonnerre demandent du temps... les actions, même accomplies, demandent encore du temps pour qu'on les voie et les entende » (*Gai Savoir*, 125). En un certain sens, Derrida représente le retour de cet « insensé », qui rappellerait que le temps requis est maintenant écoulé : il est désormais temps que la mort de Dieu soit vue et entendue avec toutes ses implications. L'intelligibilité — le sens identifiable — ne survit pas, ne peut pas survivre à Dieu. Bien au contraire, à la suite de la mort de Dieu, nous errons « comme à travers un néant infini » (*Gai Savoir*, 125).

Bref, lorsque Derrida dirige ses coups vers le logocentrisme qui persiste, bien que blessé, malgré la perte de ses fondements, il ne fait qu'appliquer ce que disait Nietzsche : il faut parfois jeter à terre d'un bon coup ce qui avait déjà commencé à vaciller.

Ce qui s'ensuit de tout cela, c'est-à-dire, si l'on accepte la façon dont Derrida associe le signe et la divinité, est clair : si l'on veut sauver le signe, il faut aussi restaurer la divinité. Cela semble tellement banal que ce n'est guère la peine de le dire. Derrida reconnaît que c'est vrai, mais c'est seulement parce qu'il a rejeté au préalable la possibilité et la légitimité d'une résurrection de Dieu. Les chrétiens, de leur côté, sont enclins à reconnaître la vérité du lien entre le signe et la divinité, mais seulement pour éluder ce qu'il y a de sérieux dans les problèmes soulevés par Derrida : les chrétiens savent que Dieu existe, et donc savent d'avance que le sens ne peut pas se défaire en une différence infinie, comme l'affirme Derrida. Ce que je propose ici est que les choses ne sont pas aussi simples que ces alternatives faciles le suggèrent. Je m'attacherai principalement à la seconde de ces alternatives, pour indiquer ce qui est demandé d'un Christianisme qui voudrait affronter dans toute sa force le défi occasionné par Derrida.

**2. IL Y A UNE FAÇON** de réaffirmer Dieu comme celui qui fonde le sens, mais c'est, pour ainsi dire, à la façon dont on parle des fondations d'une maison, c'est-à-dire, comme de quelque chose qui est nécessaire pour supporter le reste, mais qui demeure cependant purement extérieur à la nature de ce qui est ainsi supporté. Le Dieu qui est ainsi conçu comme le fondement du sens est quelque chose de bien connu pour la période moderne. Je songe aux modèles de la pensée libérale et mécaniciste qui ont dominé dans la modernité, même si, bien sûr, ils ne suffisent pas à rendre compte de celle-ci.

Le libéralisme déplace Dieu, qu'il fait reculer jusqu'aux marges ou aux failles de la culture et de la conscience : Dieu est placé tout simplement en dehors du cosmos — des exemples discontinus d'être et de sens qui constituent notre monde. Dieu affecte le monde, mais seulement de l'extérieur, et quant à son mouvement plutôt que (aussi) de l'intérieur et quant à sa structure ou logique interne. Le méca-

nicisme renvoie à la même sorte de déplacement de Dieu, pour ainsi dire renvoyé dans les banlieues du cosmos. Mais ce que fait le terme de « mécanisme », c'est rendre explicite la nature de l'intelligibilité qui s'est ensuivie de façon typique du déplacement qui a laissé Dieu et l'intelligence divine dans une relation de simple extériorité par rapport au cosmos. Cette intelligibilité est celle de la machine. Elle est celle d'entités discontinues qui sont simplement identifiables dans leur extériorité les unes par rapport aux autres, et ainsi, dont la compréhension doit se faire en termes du contrôle et de l'effet de manipulation qu'elles exercent l'une sur l'autre. Ici, les cas exemplaires sont bien entendu Descartes et Francis Bacon. Descartes souligne que la meilleure façon de s'emparer du sens est le doute et l'analyse : il faut rester à distance tout en décomposant le sens en des parties, identifiables de façon claire et distincte, et de plus en plus petites, que l'on obligera en un second temps à entrer en relation les unes avec les autres. Bacon, de son côté, nous dit que « la connaissance est un pouvoir ».

Bien entendu, Descartes et Bacon ne peuvent rendre compte exhaustivement de toutes les formes du libéralisme et du mécanisme, de même que le libéralisme et le mécanisme ne rendent pas compte exhaustivement de toutes les formes de pensée de la période moderne. Je n'ai pas besoin, j'en suis sûr, d'enfoncer ici des portes ouvertes. En même temps, je suis sûr que quiconque a occupé une chaire dans une quelconque salle de classe a rencontré chez ses élèves des modèles de pensée libérale et mécaniste, au sens que j'ai indiqué.

Mais j'ai introduit les idées que je développe en ce moment dans un contexte déterminé : il s'agissait de suggérer que la proposition selon laquelle il faudrait ressusciter Dieu comme fondement de la logique risque d'être trivialisée. Cette trivialisée résulte d'une incapacité à remarquer l'ambiguïté que charrie l'idée de « fondation ». « Fondation » peut désigner ce qui supporte d'une façon purement mécanique. Un Dieu qui est une fondation en ce sens reste essentiellement indifférent — parce qu'il leur est simplement extérieur — aux sens, à la structure ou logique interne, du cosmos. Or, s'il a affaire à ces sens, alors ce n'est que pour exercer sur eux un pouvoir et un contrôle désormais conçus comme une manipulation.

Maintenant, il est clair que la plupart des chrétiens rejetteraient les versions les plus grossières du Dieu libéral et mécaniste qui sert de cette façon de fondement pour le monde et son sens — la version grossière qui s'exprime, par exemple, dans le déisme du XVIII<sup>e</sup> siècle. Mais ce que l'on ne reconnaît pas si clairement, c'est comment, dans la période moderne, un christianisme qui se croit traditionnel partage souvent lui-même les présupposés des modèles de pensée libéral et mécaniste, c'est-à-dire, même s'il rejetait le sens grossier de ces présupposés. Je pense ici à une théologie chrétienne — et celle-ci, au sens où je l'entends ici, inclut des courants aussi bien catholiques que protestants — qui mettrait l'accent sur la transcendance de Dieu par

rapport au cosmos jusqu'à exclure l'immanence de Dieu à l'intérieur du cosmos ; qui séparerait — c'est-à-dire qui rendrait purement extrinsèques l'un à l'autre — la grâce (le surnaturel) et la nature ; qui soulignerait la distance de Dieu par rapport au monde jusqu'à négliger la façon intime dont Dieu s'engage envers le monde. Un christianisme qui mettrait ainsi l'accent sur la distance entre Dieu et le monde le ferait, bien sûr, dans l'intention de protéger la transcendance de Dieu. Ce faisant, il s'oppose diamétralement à bien des libéraux qui, au contraire, désirent uniquement écarter Dieu de nos affaires mondaines, et sauvegarder ainsi l'autonomie des êtres et des sens du monde. Mais, paradoxalement, le résultat final est, d'un point de vue décisif, le même : un monde sans Dieu ou, à l'inverse, un monde de sens sans Dieu (c'est ce que, à la suite de beaucoup d'autres, j'appellerai sécularisation). Le résultat final est justement un monde dont le Dieu est purement extérieur, et dont la rationalité trouve son modèle dans la machine.

Ce que je suggère, donc, est que cette façon de comprendre Dieu et la rationalité manque ce qu'il y a de radical dans les critiques de Nietzsche et de Derrida, et ce aussi bien en ce qui concerne Dieu qu'en ce qui concerne la rationalité.

En ce qui concerne Dieu, tout d'abord. Ce que les critiques de Nietzsche devraient nous aider à voir clairement est qu'un Dieu qui n'affecte plus directement et de l'intérieur ce qui se passe dans le monde est un Dieu qui est mort. Un Dieu qui est vraiment Dieu doit affecter toutes choses. Un Dieu qui n'est pas partout au sens fort du terme, et qui n'affecte pas toutes choses et tous les aspects de toutes choses, n'est pas infini, mais fini. Un Dieu qui se contente de rester à l'extérieur du cosmos est un Dieu dont l'être ne fait que cesser là où commence l'être du cosmos, dont l'être atteint donc sa limite (finis), là où commence la frontière du cosmos. Un tel Dieu, redisons-le, est un Dieu fini, et un Dieu fini est un Dieu mort : un Dieu qui, justement, n'est pas à l'oeuvre — et donc vivant — à l'intérieur du cosmos.

Ceci, bien sûr, est évident d'une façon assez franche dans les versions grossières du libéralisme et du mécanisme auxquelles j'ai renvoyé. Mais le point le plus important que je voudrais souligner ici est que c'est également vrai, bien que ce soit souvent inconsciemment et de façon plus subtile, dans le christianisme moderne, quand il insiste sur la transcendance de Dieu par rapport au monde en la comprenant à la façon d'une cause qui reste purement extérieure à ses effets (2). Une telle conception de la transcendance implique, voire consiste en ce que

(2) Sur la conception d'un Dieu « extérieur » au monde comme détournement de l'authentique tradition chrétienne, cf. Josef Pieper, *Wahrheit der Dinge*, Munich, 1966, ch. 2, n. 10.

l'on fasse de Dieu quelque chose de fini, comme cela se passe dans le libéralisme, même si l'on continue à parler d'infinité.

Ce à quoi je veux en venir ici, donc, on peut l'indiquer une fois de plus en renvoyant à l'insensé de Nietzsche, quand il dit qu'il est venu trop tôt. Ce qui veut dire que l'éclair et le tonnerre de cet événement terrifiant qui s'est produit à l'époque moderne reste encore à voir et à entendre. Les modèles de pensée libéraux et mécanicistes, même lorsqu'ils réapparaissent dans des versions plus subtiles et en apparence plus anodines à l'intérieur du christianisme, ne sont en fait que des étapes intermédiaires sur le chemin qui mène à la mort de Dieu. Ou plutôt, ils sont déjà des formes de la mort de Dieu qui, simplement, n'ont pas encore eu assez de temps pour qu'on les voie et les entende. Ils ne sont que la façon lâche et honteuse dont l'Occident s'y prend pour tuer Dieu, par opposition à la façon musclée et décidée dont s'y prend l'Est.

Mais les choses deviennent encore plus compliquées. En effet, même si les chrétiens souhaiteraient à présent restaurer Dieu, à savoir, en restaurant l'infinité véritable de celui-ci, il leur faut reconnaître que ce sens s'est lui-même effiloché entretemps. Le sens, que nous avions entretemps détaché de Dieu, et dont nous avions ensuite supposé que nous pouvions lui conférer une identité simple, mais désormais à notre propre compte, s'est avéré, pour ainsi dire, ne pas être tout ce en quoi notre analyse l'avait décomposé. Le sens auquel nous avions, dans notre confort bourgeois, conféré l'identité simple propre à une machine s'avère ne pas être présent d'une façon aussi simple et identifiable. Au contraire, nous trouvons que ce sens, quand nous allons plus loin que l'identité de surface que nous lui avons conférée, glisse, se dérobe, et ne se tient pas tranquille. Nous autres libéraux modernes, qui avons vidé le sens de sa relation à Dieu, nous avons fait le lit des déconstructionnistes, qui nous disent ce qui est désormais la vérité : les profondeurs du sens sont vides. Le sens, quand nous grattons plus profond que sa surface, s'avère ne plus désormais se refermer sur un centre : au contraire, il semble s'ouvrir vers l'extérieur, se disperser, indéfiniment.

C'est là ce que je voudrais suggérer à propos de ces chrétiens qui voudraient défendre le logocentrisme, qui voudraient insister à la fois sur le signe et sur sa théologie : ces gens, dans la mesure où ils se situent dans la tradition libérale qui fut si forte à l'époque moderne, risquent de réinstaller un Dieu dont la relation au monde restera purement extérieure, et de réinstaller un sens dont l'identité restera simple. Le risque, en d'autres termes, est que ces gens continueront à donner aussi bien au signe qu'à sa théologie la forme d'une machine, malgré tout le raffinement, le vernis et la belle apparence que l'on pourra donner à ladite machine.

Il me semble que ce serait là très exactement manquer le problème radical que la déconstruction a forcé à venir au jour : le Dieu

mécanistique de la tradition libérale est un Dieu qui est déjà mort et qui, il nous faut maintenant le reconnaître, a emporté avec lui dans son tombeau le sens — le sens mécanistique de la même tradition libérale. En un mot : un Dieu mécaniciste est un Dieu mort ; un sens mécaniciste est un sens mort (cf. Nietzsche, *Gai Savoir*, 373). A coup sûr, si Derrida signale la mort de Dieu et du sens, ce n'est pas pour les ressusciter, mais au contraire pour faire de cette mort une réalisation. Le nihilisme faible de la modernité — faible parce qu'il restait implicite — doit le céder au nihilisme énergique de la post-modernité.

**3. QUELLE EST ALORS notre tâche ?** Comment sauver le sens, le logocentrisme, face à l'alternative qui vient d'être esquissée, où la critique aboutit au nihilisme et la défense au mécanicisme ?.

C'est dans ce que Derrida appelle, comme nous l'avons vu, le créationnisme et l'infinisme chrétiens que se trouve la réponse que je voudrais proposer ici. Cette solution ne peut, bien entendu, apparaître que comme paradoxale, voire problématique. Dans une large mesure, en effet, le créationnisme et l'infinisme sont précisément cela même que, d'un côté, le christianisme a consciemment cherché à défendre pour sauver le logocentrisme et que, d'un autre côté, Derrida a entendu critiquer dans son rejet du logocentrisme. Mais ceci ne fait que m'amener à tenter de formuler clairement l'hypothèse que j'ai jusqu'à présent laissée dans l'ombre, à savoir que la justification habituelle du logocentrisme par le christianisme libéral et moderne rejoint la critique déconstructionniste de ce même logocentrisme en assignant au *logos* un fonctionnement mécaniciste. Les deux visions enferment le sens dans une logique qui se limite à des identités simples et ne peut reconnaître d'existence qu'à ce qui est identifiable. Il ne reste plus alors que deux possibilités : ou bien soutenir que le sens est ce qui assure l'identité et la cohérence du mécanisme ; ou bien, en insistant sur les différences, nier qu'il subsiste un sens.

Mais il existe une troisième solution, et c'est ce que requièrent le créationnisme et l'infinisme chrétiens pourvu qu'ils soient correctement compris. Je me contenterai d'esquisser ici les principaux éléments de cette troisième voie. Le premier est qu'un Dieu véritablement infini ne cesse d'être à la source de tous les sens particuliers que nous découvrons un à un. Le second est qu'un Dieu véritablement créateur donne à tous ces sens une cohérence, sous forme d'un *logos*, d'une logique. Il est néanmoins évident qu'en référence à ce qui précède, la question décisive est de savoir *comment* il peut en être ainsi. Ce qui nous conduit directement à un troisième élément-clé : Dieu conditionne tous les sens que nous discernons en les intégrant dans la forme ou la logique de *l'amour*. Nous sommes ici au cœur de ce que je voudrais montrer : ce qu'implique l'infinisme-

créationnisme authentiquement chrétien, c'est que le sens dont l'identité a été supposée être celle d'un mécanisme soit transformé en un sens dont l'identité soit plutôt celle de l'amour.

Pour le dire aussi brièvement que possible, cela entraîne d'une part qu'à la différence de ce qu'implique l'hypothèse mécaniciste de la tradition libérale, ce sens n'existe nulle part comme une identité simple ; et il s'ensuit d'autre part que ce sens, même s'il ne se réduit plus à une identité simple, ne se dissout pas pour autant dans les différences, au contraire de ce que soutient le nihilisme déconstructionniste. À l'inverse, un sens qui trouve sa forme ou sa logique dans l'amour demeure identifiable, mais à l'intérieur d'une relation.

Pour faire comprendre ce dont il s'agit ici, nous pouvons nous reporter à la réappropriation au XX<sup>e</sup> siècle de ce que l'on peut appeler, pour faire simple, la tradition patristico-théologique. Trois aspects de cette redécouverte nous intéressent ici. Tout d'abord, en rétablissant Dieu comme la réalité infinie qui est et demeure à l'origine la plus profonde de tout ce qui est créé, les travaux du P. Henri de Lubac (3), ont fait éclater le cadre qui avait été tracé par le dualisme post-tridentin, où la grâce était opposée à la nature, et renforcé par le rationalisme théologique, qui ne laissait subsister qu'un Dieu abstrait et éloigné du monde. Comme l'écrivait saint Augustin au début de ses *Confessions* (I, 1) : « Tu nous as faits pour toi et notre cœur est inquiet jusqu'à ce qu'il se repose en toi ». Et : « Tu emplis toutes choses et tu les emplis toutes de ton Être tout entier » (*Ibid.*, I, 3). Ce qui est sous-entendu ici, c'est que la relation des êtres finis avec Dieu n'est pas accidentelle : ce n'est pas quelque chose qui serait plaqué sur leur identité déjà constituée. La relation avec Dieu est bien plutôt constitutive des êtres finis (4).

Mais ceci exige un approfondissement, que nous trouvons dans le second aspect de ce renouveau théologique : la relation avec Dieu, qui est constitutive de chaque être fini, n'est établie que dans et par le Verbe de Dieu incarné en Jésus-Christ (*Jean* 1, 1-4). C'est-à-dire que la relation à Dieu n'a qu'une seule forme, qui est christologique et par conséquent trinitaire. Cette forme est celle de la communion, de l'amour. Ce qu'est cette communion se découvre en Jésus-Christ et à partir de Lui dans la Trinité. Dieu le Père ne se distingue pour ainsi

(3) Voir, par exemple, *Sur les chemins de Dieu*, Paris, 1966 ; *Le Mystère du Surnaturel*, Paris, 1965 ; *Augustinisme et théologie moderne*, Paris, 1965 ; *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris, 1962.

(4) Cf. par exemple, Emile Mersch, *Morale et Corps mystique*, 4<sup>e</sup> éd., Paris, 1955, p. 26 : « Relation totale, ... en ce sens qu'elle affecte, non quelque modalité de notre être, mais absolument tout ce que nous sommes ». Et : « Relation constitutive, si l'on peut ainsi dire, et non adventice... *Esse ad*, pour nous comme pour tout être fini, "être vers", c'est être » (p. 27) ; « Cette relation, envers Dieu, de notre être et de tout être, est la religion... » (p. 25).

dire que par le double mouvement où il se vide de *lui-même* en son Verbe et le reçoit en retour dans l'unité de l'Esprit. Jésus-Christ, comme Verbe et comme Fils, ne trouve de même son identité qu'en l'abandonnant, et jusqu'à mourir. Ce qu'il est n'est alors pas perdu, mais rendu au Père, pour être ouvert au cosmos entier et partagé. Finalement, la création tout entière s'avère n'avoir (déjà et pas encore) de forme et d'identité que dans et par le Christ, et donc dans et par sa relation de communion avec le Christ (5).

Ces remarques amènent à conclure que tout ce qui existe, dans chacun de ses aspects, ne trouve son identité que dans une relation, et dans une relation qui est fondamentalement communion. La plénitude de cette communion ne réside que dans le Christ et dans la Trinité. Il s'ensuit — et c'est le troisième aspect du rétablissement de la pensée théologique au XX<sup>e</sup> siècle — que cette révélation christologique et trinitaire de Dieu constitue les fondements d'une analogie de l'être, à l'intérieur de l'analogie de la foi (6). En d'autres termes, une vision du cosmos centrée sur le Dieu trinitaire de Jésus-Christ impose de comprendre tout le créé dans une logique de communion et d'amour, c'est-à-dire une logique où la relation est la condition de l'existence même. Assurément, une telle logique ne peut fonctionner dans toute sa pureté que pour des êtres spirituels (qui, en tant que tels, sont seuls capables d'une réciprocité totale). Mais la doctrine chrétienne de la création requiert que soit affirmée par principe, c'est-à-dire *analogiquement* (7), pour tout ce qui existe dans

(5) L'œuvre d'Hans-Urs von Balthasar est centrale pour tout ce qui est suggéré ici. Cf. en particulier toute sa *Théodramatique*. Voir aussi Joseph Ratzinger, *Einführung in das Christentum*, Munich, 1968, spécialement p. 115-221 ; et Norbert Hoffmann, « Atonement and the Ontological Coherence Between the Trinity and the Cross », in *Towards a Civilization of Love*, San Francisco, 1985, p. 213-266.

(6) Cf. la formule de Chalcedoine : la distinction des natures en Jésus-Christ n'est fondée que sur la *relation* d'unité entre les personnes. Voir tout spécialement ici la démonstration par le P. von Balthasar de ce que l'analogie de la foi inclut en elle-même l'analogie de l'être et l'analogie de l'être ne se concrétise qu'au sein de l'analogie de la foi, dans *Karl Barth : Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Cologne, 1971, p. 263-397, et surtout p. 390. Voir aussi *La Gloire et la Croix*, tr. fr., t. 1, Paris, 1965, p. 575, où le P. von Balthasar indique qu'en dernière analyse, le monde est un « corps » de Dieu, sur la base d'un principe qui n'est *pas* celui du panthéisme, mais de l'union hypostatique. Voir encore Joseph Ratzinger, « Zum Personenverständnis in der Theologie », dans *Dogma und Verkündigung*, Munich, 1973, p. 217-219, où l'auteur demande que le Christ ne soit pas traité comme une simple « exception ontologique » (« *einmalige ontologische Ausnahme* »), mais comme une référence pour comprendre l'homme (c'est-à-dire que la relation révèle le sens le plus profond de la personne). Sur ce dernier point, voir Joseph Ratzinger, *Einführung... (op. cit., note 5)*, p. 144 et 148. Voir enfin l'encyclique de Jean-Paul II, *Dominum et vivificantem*, n° 50, sur la dimension cosmique de l'Incarnation.

(7) Dans l'esprit de ce qui a été énoncé au Quatrième Concile du Latran, nous devons affirmer que, dans la véritable analogie, la différence est plus grande que la similarité, sans bien sûr nier l'unité simultanée *dans* la différence qui est nécessaire pour éviter que l'analogie ne glisse dans l'équivocité.

le cosmos et pour tous les aspects de tout ce qui existe (8), cette identité relationnelle qui est le propre de l'amour.

**4. LE PRINCIPE** qui vient d'être énoncé a bien sûr des répercussions considérables. Quelles conséquences cela peut-il avoir, par exemple, si nous revenons au domaine intellectuel en nous intéressant au processus de l'analyse des textes, de l'accumulation des preuves, de l'argumentation — en un mot à tout ce qui est l'âme même du travail universitaire ?

Il est incontestable que le mot « analyse » implique littéralement une « décomposition ». L'université nous impose ainsi d'étudier les choses et de leur trouver un sens en les « défaisant », en réduisant le tout ou les ensembles trop vastes à des parties maîtrisables, qui peuvent être identifiées avec plus de facilité et de précision. Bien entendu, il existe de nombreuses variantes de ce processus selon les disciplines. Mais toutes ont en commun ce mécanisme de contrôle par désintégration. Il s'agit là bien sûr de la condition *sine qua non* pour l'argumentation, si l'on entend ne pas s'en tenir au discours inorganisé. Je ne m'attarde pas sur ce point, tout simplement parce qu'il me semble acquis. Je veux plutôt souligner que ce processus n'est pas aussi innocent que la modernité l'a si souvent supposé. Ce qui devrait désormais être clair, c'est que décomposer les entités et les sens et s'efforcer de les identifier peut se faire non seulement selon les lois du mécanisme, mais encore selon les principes de l'amour. En réalité, faire du sens une identité simple, comme dans un mécanisme, n'est que de l'athéisme appliqué dans une « méthode » : c'est alors la mort de Dieu qui s'impose dans notre recherche. Ma position est de dire qu'il est au contraire possible de donner au sens l'identité relationnelle qui est le propre de l'amour, et ainsi de déployer le théisme trinitaire en une « méthode » (9).

(8) Un certain niveau d'intériorité et de relation propre à chaque être, même matériel, dans le cosmos est présupposé, selon Ratzinger, dans l'affirmation de la primauté du *logos* (idée, liberté, amour) contenue dans la foi chrétienne en la Création : voir *Einführung...* (op. cit., note 5), p. 115-121. Sur l'intériorité de toutes les entités créées en tant que condition ontologique pour reconnaître en elles de véritables dons de Dieu, voir Kenneth L. Schmitz, *The Gift : Creation*, Milwaukee, 1982.

(9) Il est pour le moins tout aussi indispensable d'adopter le théisme trinitaire (un Dieu généreux), plutôt que l'athéisme (un Dieu inactif, mort, lié aux fonctionnements internes du cosmos), comme « fondation » du sens. En d'autres termes, les deux « méthodes » — celle du mécanisme (la simple identité) et celle de l'amour (l'identité relationnelle) comportent l'une et l'autre la présupposition d'une *relation à ce qui est ultime* : l'intuition de cette relation est forcément à l'œuvre dans l'une et l'autre « méthode ». Le grand mérite de la « déconstruction » est peut-être d'avoir attiré notre attention sur ce point, *même* si ce fut de manière négative. Voir à ce sujet mon « Faith and the Logic of Intelligence : Secularization and the Academy », dans *Grace, and*

Distinguer jusque dans le détail les deux « méthodes » ou « logiques » est une tâche trop importante pour être entreprise ici, même si elle est nécessaire. Nous nous limiterons à la différence essentielle. Mais précisons bien d'abord, malgré les limites de cet article, qu'en l'occurrence distinction ne signifie nullement exclusion. Je veux dire par là qu'il ne s'agit pas de disqualifier l'identification mécaniciste, mais de la rendre relationnelle. En d'autres termes, la tâche d'une logique de l'amour n'est pas de gommer les distances, l'extériorité et les rapports de force qui constituent un mécanisme. Il s'agit plutôt de souligner que ces aspects doivent être considérés comme secondaires et situés dans le contexte de l'intériorité de relations qui sont toujours antérieures et plus fondamentales, en adoptant, répétons-le, le point de vue non pas de l'athéisme, mais du théisme trinitaire.

Pour résumer ce qui est avancé ici, je dirais que la logique mécaniciste trouve son paradigme chez Descartes, et que la logique de l'amour a pour modèle le « oui » de Marie (10). Ce que nous enseigne le « oui » de Marie, dans la perspective du créationnisme et de l'infinisme chrétiens évoqué plus haut, c'est que toute activité intellectuelle a son origine la plus fondamentale dans l'acceptation : « Qu'il soit fait selon ta Parole ». Il s'agit de laisser l'être exister, de l'y aider, en relation avec la Parole. Nommer « mariale » la logique de l'amour nous rappelle que le sens premier du principe relationnel est théologique et christologique : c'est dans et par la relation à Dieu le Père, établie en Jésus le Christ, que tout ce qui existe est relationnel. Ce principe relationnel a une portée ontologique immédiate et fonde ainsi une analogie globale de l'être et dans l'être. La relation au Père dans le Christ a été étendue en toute liberté par le Christ (à travers l'Eglise et dans l'Esprit Saint) à toute la création. Finalement, ce que nous apprenons du « oui » de Marie n'est pas seulement que le sens de l'être est l'amour, mais qu'afro d'en prendre pleine conscience, *nous devons aimer* (11).

*Culture*, Notre Dame-Fort Wayne, Indiana, 1990. J'y ai ajouté un certain nombre de « textes sans commentaires », puisés dans la tradition chrétienne pour éclairer ce débat.

(10) Ou, pour le dire plus globalement, dans les trois « oui » du Christ, de Marie et de l'Eglise ; cf. Hans-Urs von Balthasar, *L'amour seul est digne de foi*, tr. fr., Paris, 1966, p. 99-100.

(11) On pourrait suggérer ici que la « méthode » ontologique, comme elle est présentée dans l'œuvre de Gabriel Marcel et de Josef Pieper (p. ex. *Was Heisst Philosophieren ?*) ne constitue pas seulement une méthode parmi d'autres, mais établit en réalité ce qui est à la base de toutes les méthodes. Il s'ensuit que la pluralité des méthodes propres à chaque discipline doit être comprise sur le mode de l'analogie plutôt que -de l'équivocité : la différenciation des méthodes doit intervenir dans le cadre plus fondamental et par conséquent toujours antérieur de l'intériorité et de la relation.

5. J'EN REVIENS par là à la question du départ : dans le contexte culturel d'aujourd'hui, existe-t-il une « fondation » possible pour le sens ? Je dois reconnaître ma dette envers la « déconstruction » de Derrida, parce qu'elle a révélé l'ampleur et la gravité de la crise. Le modèle libéral ou mécaniciste de pensée qui a prévalu dans la modernité a détourné notre attention sur le vide, le néant que recouvre l'identité superficielle que nous avons donnée aux choses, précisément parce que la caractéristique de ce système intellectuel est de nous inciter à rester à la surface, à l'extérieur. Mais la déconstruction est désormais une incitation vigoureuse à aller jusqu'au fond des choses et à prendre le risque d'affronter le néant.

Tout ce que j'ai voulu suggérer ici, c'est que la réponse adéquate à cette crise du sens, rendue manifeste par la déconstruction, ne consiste pas à s'accrocher à la surface du sens, conformément au principe de la modernité, en espérant rendre le sens à lui-même, mais en le renfermant ainsi dans les termes de sa simple identité à lui-même. Au contraire, notre tâche est désormais d'ouvrir le sens. Dans cette entreprise, nous devons également, jusqu'à un certain point, participer à la « déconstruction » de Derrida. Mais, en ouvrant le sens, nous devons montrer que celui-ci ne se dissout pas, comme Derrida le soutient, dans le labyrinthe des différences qui s'étend jusqu'à l'infini du néant. Le sens s'ouvre plutôt dans la relation de l'amour, c'est-à-dire sur un infini intelligible, et même (précisément) sur le Dieu dont la logique est celle de l'amour. C'est du moins ce qu'impliquent le créationnisme et l'infinisme chrétiens. Quiconque y croit me paraît appelé à illustrer la vérité de cette foi, avec les conséquences qui s'ensuivent pour les formes et les contenus de la recherche universitaire.

**David L. SCHINDLER**

(titre original : «On Meaning and the Death of God in the Academy »)  
(traduit de l'américain par Imre Rovero)

David L. Schindler, né en 1943. Professeur associé de Théologie fondamentale pour le Programme d'Etudes libérales à l'Université de Notre-Dame, Indiana, U.S.A. Rédacteur-en-chef de l'édition nord-américaine de *Communio*.

Damien LE GUAY

## Chrétiens : les nouveaux athées

« Nous sommes les athées de vos prétendus Dieux »

Saint Justin

**PAR UNE SORTE D'IRONIE** dialectique de l'histoire, les chrétiens sont devenus, dans un monde idolâtre d'un salut laïc au détriment de Dieu, idolâtre de l'avoir au détriment de l'être, les nouveaux athées de la modernité, comme ils l'étaient autrefois, dans le monde païen, aux premiers temps du christianisme. La modernité s'est constituée historiquement par opposition à la religion, source, selon elle, de toutes les ignorances et perversités humaines. En luttant contre l'obscurantisme religieux, par un procès généralisé contre le surnaturel en tant que tel, par cette herméneutique du soupçon appliquée à toutes les valeurs, la modernité, au nom de la raison et surtout de l'individu, s'est progressivement retournée, malgré elle, contre les fondements même de son inspiration.

Car, en même temps que la modernité se rendait victorieuse de la religion, elle cherchait à trouver, comme le note Habermas, un équivalent au pouvoir unifiant de la religion, équivalent qui serait par principe athée mais aurait, comme la religion, les vertus d'une explication globale de l'homme et de ses actions terrestres. En voulant rendre adulte le chrétien, par une compréhension authentique, sans nostalgie, de la véritable nature de la religion, pure religion de l'esprit, Hegel contribua le plus, par les ambiguïtés de sa théologie, à l'établissement d'un athéisme idolâtre. Il importait non seulement de s'opposer à la religion, mais surtout de la vider de sa substance, par un effet de substitution dynamique, en lui faisant quitter ses formes primitives. L'esprit hégélien, les critiques de Feuerbach ou de Marx, ainsi que les analyses de Comte et Durkheim, visaient, d'une manière ou d'une autre, à révéler la véritable nature de la

religion chrétienne, sorte de miroir opaque, permettant de faire l'économie de Dieu.

**CEPENDANT**, l'un des effets pervers de l'humanisme athée, qui en constitue son « drame », tient à ceci qu'il est de nature idolâtre, tant dans le domaine du salut que dans celui de l'adoration.

En ce qui concerne le salut laïc de l'homme, la raison, l'esprit, l'histoire, l'humanité, le prolétariat, sont autant d'idôles susceptibles de capter, ou plutôt de détourner la foi religieuse, au profit d'une eschatologie laïque issue de la séparation dogmatique entre la nature et la surnature. Cependant, si ces édifices théoriques, ayant pour finalités secrètes le détournement des vertus de conviction de la religion au profit des ersatz du religieux, possèdent tous les attributs d'une toute puissance divine, ils n'en ont pas pour autant son altérité radicale. D'où nécessairement un enfermement de l'homme sur lui-même malgré l'établissement de stratégies exogènes visant à ce que l'homme ne soit pas renvoyé à son propre arbitraire. Tel est, par exemple, le cas de Rousseau qui, avec l'érection de la volonté générale, veut faire du processus d'établissement d'une loi un processus faisant appel à un élément exogène, sans pour autant consentir à ce que ce recours soit extérieur aux hommes. Tel est aussi le cas de l'idéologie politique érigée, comme ce fut le cas au XX<sup>e</sup> siècle, en régime totalitaire, qui fait du politique l'instance suprême contre laquelle aucun recours n'est possible. Des juifs sont morts dans les camps de la mort en tant qu'ils étaient les membres du peuple élu par Dieu — instance d'appel et de salut au dessus de toute normativité humaine.

En ce qui concerne les idoles d'adoration, elles privilégient toutes l'avoir au détriment de l'être. Autant l'adoration de Dieu est une adoration d'altérité radicale, sans retour sur investissement d'adoration, et est donc une contemplation pure et parfaite ; autant l'adoration idolâtre est adoration en retour, renvoyant une image de *l'ego* valorisée par le désir mimétique investi dans l'objet. Seule compte la captation du désir mimétique contenu dans l'une des quelconques formes matérielles du « réussir » communautaire. Cette idolâtrie conduit même à considérer le corps, par son entretien, sa valorisation musculaire — y compris chez la femme —, par son exhibitionnisme sexuel, comme un élément de monstration sociale. Lutter contre cette adoration-là, c'est mettre en

évidence l'absence de valeur autonome du corps indépendamment d'un dévoilement de l'être. Faire du corps une valeur et une valeur refuge, commencer à manipuler génétiquement ses processus, non en tant qu'ils sont des processus de création, avec sa part de mystère, mais d'élaboration technique sur un matériel humain, faire donc dépendre le corps des désirs mimétiques, c'est tout à la fois considérer que le corps est une matérialité recélant un sens valorisant et que la fertilité n'est pas un supplément d'accomplissement mais une obligation, un droit.

**FACE** À CETTE RÉFLEXIVITÉ de la puissance et de l'adoration, conduisant à notre modernité, sorte de sémantique en éclats, et à une recherche éperdue de compréhension en dehors des limites de la raison (dont le meilleur exemple pourrait être le recours omniprésent aux vertus divinatoires de l'astrologie), le chrétien doit se penser comme un athée de la modernité et, non pas défendre un passé dont il serait l'héritier, mais préparer un avenir dont il se doit d'être l'annonciateur. Cette position critique, avec un regard porté sur l'horizon, est d'autant plus nécessaire que loin des fondements anti-religieux de la modernité, la post-modernité quant à elle, avec cette « *largeur de sympathie* » dont parlait Nietzsche, conduit à une forme d'indifférence par excès. Il est presque permis de penser que la religion est devenue une option des activités sportives et culturelles, pourvoyeuse de sens au même titre que la poterie ou le yoga.

Si l'indifférence règne c'est qu'avec la post-modernité nous sommes entrés dans une ère de flottement généralisé, de brouillage des codes de reconnaissance et donc dans un désinvestissement des rôles et des identités. Le christianisme ne peut plus se penser avec un prétendu rôle d'encadrement des masses — rôle dont J. Delumeau a bien montré qu'il existait au Moyen-Age indépendamment de l'adhésion consciente des individus. Avec les boursoufflures de potentialités sémantiques qui sont aujourd'hui les nôtres, le christianisme est devenu une pensée minoritaire qui doit faire le deuil de toutes ses prétentions holistes ainsi que de sa recherche du consensus. L'Église, en tant qu'institution, n'a plus autorité pour parler de tout (la dissuasion nucléaire, la croissance économique, les causes de la faim dans le monde...), mais la parole évangélique, dans son travail de prise de conscience d'une cohérence

spirituelle de la personne, maintient puissantes ses résonances éthiques dans tous les domaines de l'agir humain. Une spiritualité de résonance est une pensée forte, adaptée à une situation minoritaire, alors qu'une prétention d'intervention sans limitation de domaine est une pensée holiste en tant que telle.

UNE PENSÉE CHRÉTIENNE minoritaire, fruit d'une pensée offensive et non du découragement, ne peut qu'être l'aboutissement d'une réconciliation entre la terre et le ciel et d'une manière générale entre la nature humaine et la surnature. Trop longtemps, en vue de mettre en sûreté la gratuité absolue de Dieu, la conception « à deux étages », dualiste, d'un surnaturel venant se surajouter au naturel, a prévalu, venant conforter la théorie augustinienne des deux cités, d'une cité séparée du royaume de Dieu. Cependant, avec entre autres Vatican II (*Gaudium et Spes*), l'accordement de ces deux ordres de réalité semble être admis, permettant de réconcilier la dimension théologique de l'homme et anthropologique de la spiritualité. L'économie dynamique du salut n'exclut aucune des dimensions de l'homme, mais inversement, dans cette « *circularité du croire et du comprendre* » (Henri Bouillard), la normativité devient seconde par rapport à la compréhension spirituelle.

Notre modernité sans colonne vertébrale a besoin de prophètes et le chrétien, s'il est lui-même, est « *le prophète du sens* » (Paul Ricœur) et d'un sens d'altérité : altérité radicale de Dieu, altérité de l'humain. L'adoration et la charité, les deux échos de ces rencontres d'altérité, sont l'être en vérité (*vere esse*), les témoignages d'amour, miroir sans tain, de notre prophétisme. A la dilution du sens correspond, chez le chrétien, une salve d'athéisme militant afin qu'il ait, au travers des découvertes d'altérité, un visage de ressuscité.

**Damien LE GUAY**

Damien Le Guay, né en 1961, célibataire. Etudes à l'Institut des Sciences Politiques (Paris) ; licence de droit ; DEA de philosophie en cours. Fondé de pouvoirs dans une banque.

**Xavier LE PICHON**

## Les failles dans l'histoire de l'univers

*Conférence donnée au Colloque organisé à l'UNESCO à Paris  
le 9 décembre 1989 pour le 25<sup>e</sup> anniversaire de l'Arche.*

CET EXPOSÉ n'est pas de l'ordre de la démonstration scientifique. Il correspond plutôt à une réflexion à partir des données scientifiques, réflexion qui a lentement mûri depuis treize années que je vis avec ma famille dans la communauté de l'Arche. Ce sont mes amis les handicapés qui m'ont amené à avoir un nouveau regard sur ce que nous appelons nos faiblesses, ou encore handicaps, erreurs, failles, et c'est ce nouveau regard que je voudrais vous faire partager aujourd'hui.

### **Une parabole**

La caractéristique la plus évidente de notre univers est que celui-ci n'est pas statique. Bien au contraire, notre univers est en transformation continue, une transformation irréversible, qui définit la flèche du temps. Puisque rien n'est définitif, que rien n'est permanent et que tout se transforme, le plus important, dans un système quelconque, est son aptitude à la transformation et au changement. L'essentiel dans l'analyse d'une situation est donc de comprendre quels sont les facteurs qui permettent une évolution simple, continue, sans crise, et quels sont ceux au contraire qui résistent au changement et conduisent à une évolution discontinue dans laquelle des périodes de stabilité relative alternent avec de véritables révolutions.



Pour illustrer ces deux modes d'évolution, je prendrai dans ma discipline scientifique, la géodynamique, un exemple en forme de parabole : celui des tremblements de terre. Le long de leurs frontières, les plaques se rapprochent, s'éloignent ou glissent l'une contre l'autre au prix de frottements importants et donc de déformations. Or on y constate deux régimes très différents de déformation. Dans la partie inférieure des plaques, la déformation est continue et l'évolution permanente. Dans la partie supérieure, elle est discontinue et l'évolution se fait par crises : les tremblements de terre. Pourquoi ? En profondeur, à plus haute température, les lacunes et défauts toujours présents dans le réseau cristallin permettent une déformation continue du réseau. Dans la partie superficielle, à faible température, les défauts sont en quelque sorte gelés, inhibés par le réseau cristallin très résistant. L'évolution continue est impossible et le réseau résiste jusqu'au séisme qui se produit de manière catastrophique sur de grandes failles.

De cette parabole, je tire deux leçons importantes. La première est que, lorsque l'évolution est inévitable, ce sont les points faibles qui vont lui permettre de se produire de manière continue, sans crise, alors qu'au contraire, les points forts qui paraissent les mieux adaptés à une situation donnée, puisqu'ils assurent une stabilité relative, peuvent être à l'origine d'une évolution par crises catastrophiques lorsqu'ils dominent la réponse du système. La seconde leçon est que pour évaluer un système, il faut le considérer dans son ensemble, points forts et points faibles. Chaque partie de cet ensemble hétérogène joue un rôle unique, essentiel, irremplaçable. Les points dits forts, parce que mieux adaptés à la situation en cours, assurent une stabilité relative. Les points dits faibles facilitent au contraire la transition vers la situation suivante.

### ***Le monde de la vie et l'apparition de la vie sexuée***

Cette réflexion sur le rôle respectif des points forts et des points faibles est-elle applicable à l'humanité ? C'est ce que je vais maintenant m'efforcer de montrer. Je commencerai par considérer le monde de la vie en général. On sait la faculté prodigieuse qu'il a eue d'occuper depuis près de quatre milliards d'années la totalité de la surface de la Terre, colonisant les lieux les plus imprévisibles, comme les très grandes fosses sous-marines. A quoi est due cette souplesse

exceptionnelle qui permet à la vie de littéralement coller à son environnement ? D'abord à des failles, des imperfections dans le système de réplication des cellules qui se traduisent par des erreurs de copie affectant le patrimoine génétique, ce que nous appelons des mutations. Ces faiblesses ont un rôle essentiellement neutre pour la plupart, négatif à court terme pour les plus grandes. Mais, à plus long terme, elles sont l'un des mécanismes principaux utilisés par la vie pour lui permettre d'échapper à un conservatisme qui serait mortel dans un environnement en modification incessante.

Ce que je viens de dire est vrai de toute vie, y compris la vie asexuée de type bactérien. Mais je voudrais vous montrer que c'est encore plus vrai pour la vie sexuée et plus particulièrement pour l'homme. L'apparition de la sexualité transforme le monde de la vie en permettant une richesse infiniment plus grande de combinaisons génétiques. Au lieu de reproduire chaque individu à l'identique, comme dans la reproduction asexuée, l'appariement du patrimoine génétique de deux individus ouvre une possibilité de diversification pratiquement illimitée. Sauf dans le cas de vrais jumeaux, les individus produits sont tous différents entre eux et sont différents de leurs parents. Le champ de variation des possibles ainsi élargi facilite énormément l'adaptation des populations à leur environnement changeant. Mais il exige l'apparition simultanée de la mort pour que les parents cèdent la place à leurs descendants. À quoi sert en effet qu'une population faite d'individus différents, nouveaux, uniques se mette en place si les anciens continuent à occuper le terrain ? Avec la sexualité apparaît donc le vieillissement programmé dans le corps, qui conduit à la mort, la mort étant le prix à payer pour la fécondité exceptionnelle de la vie, comme l'a si bien montré Jacques Ruffié.

Alors que les populations asexuées sont homogènes, uniquement composées d'individus matures, en pleine possession de leurs moyens, les populations sexuées sont nécessairement hétérogènes. Aux individus matures et autonomes s'ajoutent les individus en phase de croissance, de l'embryon à l'adolescent et l'adulte jusqu'aux individus en phase de vieillissement qui s'acheminent vers la mort. La population change donc complètement de nature puisqu'une proportion importante de ses membres est en situation de faiblesse radicale par rapport à l'environnement. Les individus vieillissants qui ne peuvent plus contribuer à la propagation de la vie sont plus ou

moins rapidement éliminés par la sélection naturelle. Par contre, dans le cas des jeunes indispensables à la survie de l'espèce, une prise en charge par les adultes est la solution la plus efficace lorsque le nombre des descendants est faible. Elle conduit de fait la population à se structurer autour de ses éléments les plus faibles.

Or il est remarquable que cette phase d'impuissance au début de la vie, qui peut apparaître comme un handicap grave pour la population concernée, joue au contraire un rôle positif déterminant dans l'évolution des espèces les plus évoluées. En témoigne le fait que, chez les Primates, plus l'espèce est évoluée, plus la phase de croissance s'allonge, plus l'absence de connaissances et de capacités innées chez les jeunes est grande, plus leur formation devient un élément essentiel de survie.

### L'hominisation

Nous en trouvons l'illustration chez l'homme. Nulle espèce ne produit de nouveaux-nés aussi immatures, pareillement dénués de connaissances innées, aussi incapables d'affronter seuls leur environnement, aussi impuissants en un mot. Nulle espèce n'a une période de croissance et d'apprentissage aussi longue, plaçant les jeunes sous la dépendance totale de leurs parents durant de longues années, alors que leur psychisme est beaucoup plus élaboré que celui de n'importe quel autre vivant. La prise en charge par les adultes de cette faiblesse structurelle évidente, semble bien avoir joué un rôle déterminant dans l'hominisation, conduisant à un nouveau type de relations autour du tout-petit, rendant l'instinct sexuel moins tyrannique, plus caché, pour fidéliser le couple parental, favorisant en fin de compte l'apparition de la famille comme cellule de base de la société humaine. N'est-ce pas la nécessité de relations privilégiées entre les parents et l'enfant, durant sa longue période de dépendance, qui a conduit à l'invention du sourire, du langage articulé et de tous ces moyens par lesquels l'homme est devenu un être fait pour la communication et, par la communication, pour la communion ?

De nombreux chercheurs pourtant ont attribué le quadruplement en volume du cerveau depuis nos ancêtres Australopitèques, apparus il y a près de quatre millions d'années, jusqu'à *Homo sapiens sapiens* que nous sommes, à un dialogue entre la main et le cerveau dans une progressive domestication de

l'outil. D'autres ont invoqué les coordinations nécessaires à la chasse des grands animaux. Cette approche me paraît illustrer le regard biaisé de notre société qui tend à considérer d'abord les seuls adultes fonctionnels, ignorant ou passant sous silence le rôle des tout-petits et adolescents et celui des vieillards, infirmes et handicapés de toute sorte. Cette approche, dois-je l'avouer, me paraît un peu courte. Depuis Freud, nous avons beaucoup mieux saisi l'importance dominante des relations entre l'enfant et les parents dans la structuration de la personnalité, importance si grande qu'elle conditionne sa survie. La cérébralisation exponentielle de l'homme a nécessité une naissance très prématurée, préliminaire indispensable à la croissance du crâne. Elle a aussi entraîné la quasi-disparition des connaissances innées dont les processus éducatifs prennent le relais. Comment ne pas reconnaître que la fragilité toujours accrue du tout-petit qui en est résultée rendait le problème des relations entre l'enfant et les parents absolument critique et orientait en conséquence la cérébralisation vers une capacité croissante de traitement de la communication et de l'émotion ? La complexification du cerveau de l'homme n'est-elle pas d'abord une réponse à son besoin de communication et de communion ?

La survie de l'espèce humaine exigeait donc une prise en charge beaucoup plus complète, beaucoup plus profonde des tout-petits et des enfants. La prise en charge de cette faiblesse a été assumée directement en grande partie par la femme. C'est là l'origine du conflit quasi-permanent entre l'homme et la femme, celui-ci ayant souvent attribué à la femme tout ou partie de la faiblesse des enfants qu'elle avait de fait beaucoup plus largement prise en charge. C'est une attitude que nous connaissons bien : nous attribuons aux alliés de ceux que nous avons exclus les caractères mêmes qui ont conduit à l'exclusion. Le pire serait que ce conflit détourne à la fois l'homme et la femme du service des plus petits et des plus souffrants, ce service étant considéré comme une tâche inférieure..

Ce conflit nous renvoie à la parabole initiale. Une vision tronquée, à court terme, conduit à considérer comme éléments moteurs, et donc comme uniques modèles dans la société, les seuls membres matures, autonomes, en pleine possession de leurs moyens. Les autres membres sont alors considérés comme futurs adultes, dont l'existence ne se justifie que par leur avenir, ou comme adultes sur le déclin, dont l'existence ne se justifie que par leur passé, ou enfin comme des erreurs, des échecs, des

individus qui ne peuvent atteindre le stade de l'adulte mature et indépendant, et dont l'existence n'a pas de justification. Cette vision ignore ou rejette l'aspect dynamique et évolutif de la population. Elle conduit de fait à l'exclusion d'une grande partie de ses membres et introduit des conflits qui peuvent à terme être suicidaires pour la société.

En effet, l'hominisation apporte à la vie un changement radical avec l'invention de la capacité réflexive. Comme on l'a souvent dit, l'homme est l'être vivant qui sait qu'il doit mourir. Il sait que son vieillissement est inéluctable. Il sait qu'il a été un enfant, un tout-petit. Devant toute personne mourante, vieillissante, handicapée, devant tout petit enfant, tout adolescent, l'homme se reconnaît lui-même. Il sait qu'il a été, qu'il sera ou qu'il pourrait être celui qui est en face de lui. L'exclusion de l'autre devient donc l'exclusion d'une partie de lui-même, sa propre mutilation. Ce n'est pas seulement l'autre qui est traumatisé par l'exclusion ; celui qui exclut l'est tout autant, et peut-être beaucoup plus.

C'est ce regard réflexe, je pense, qui est à l'origine de la véritable originalité de l'homme sur le plan des espèces animales, peut-être sa seule véritable originalité au niveau de la sociologie animale, celle de la prise en charge de la seconde faiblesse, causée par l'invention de la sexualité, cette faiblesse qui est liée au vieillissement et à la mort. Les sociétés humaines sont les seules sociétés du monde vivant qui cherchent à prendre en charge ceux qui, sur le plan de l'efficacité immédiate, apparaissent comme des déchets qu'il faut éliminer aussi vite que possible. La prise en charge des faiblesses dues au vieillissement, à la maladie et à la mort, la prise en charge des handicaps en général, ont à mon avis joué un rôle décisif dans la mutation psychologique de l'homme et plus particulièrement dans l'acquisition d'une capacité métaphysique et artistique. Il s'agit de la prise de conscience progressive de ce que la personne garde une réalité et une unité certaines sous des aspects extraordinairement changeants, du fœtus au vieillard, et que sa présence sociale est liée au capital de relations, d'émotions et plus profondément d'amour qu'elle a progressivement tissé au cours de sa vie, et non d'abord à son utilité matérielle immédiate. C'est bien là, me semble-t-il, le propre d'une société humaine.

L'hominisation, dans cette perspective, se construit sur deux pôles correspondant chacun à la prise en charge d'une des faiblesses structurelles, faiblesses qui ne font que grandir au

cours de l'évolution, celle qui est liée à la génération et celle qui est liée à la mort. L'hominisation correspond à la prise de conscience progressive par l'homme, grâce à sa capacité réflexive, de ce que la population ne peut être considérée comme une société au service des adultes matures et autonomes, ni à plus forte raison des mâles dominateurs. Au contraire, la société ne peut survivre, en tout cas dans l'harmonie, que si les plus forts se mettent au service des plus faibles, s'ils les prennent en charge comme s'il s'agissait d'eux-mêmes. Il y a là, bien sûr, une source de conflits sans nombre, sur le plan interne et au niveau de la société, conflits le plus souvent liés aux peurs engendrées par la reconnaissance dans l'autre d'une part de notre moi que nous rejetons, peurs qui conduisent aux exclusions multiples dont parle ce colloque. Mais, en fin de compte, c'est la prise de conscience de l'identité de la personne humaine et de sa valeur unique, incomparable, quelle que soit son apparence, qui semble progressivement émerger comme le caractère le plus original, le plus profond de l'hominisation, caractère qui amène l'homme à réaliser sa profonde solitude métaphysique au sein du monde animal. Comme le dit la *Genèse*, pour lui-même, parmi tous les animaux, « l'homme n'a pas trouvé d'aide qui lui soit accordée ». Il se sent différent. Il agit différemment et cette différence se manifeste d'abord dans la manière dont il considère les plus faibles, les plus souffrants et les plus pauvres.

### **Le défi moderne**

Dans cette perspective, il me paraît important de réfléchir à l'évolution sociale imposée à notre humanité par le changement de structure de population. L'humanité des débuts était une humanité extrêmement jeune, dans tous les sens du terme. On mourait jeune. La mortalité infantile était grande. Atteindre l'âge de la vieillesse était exceptionnel. C'était une humanité dominée par la présence des petits, et dont le souci principal était la transmission de la vie pour la survie. Les parents pouvaient mourir en paix lorsqu'ils savaient leur succession assurée. La grande affaire de cette humanité était la prise en charge de cette première faiblesse structurelle, celle liée à l'enfance.

Notre humanité a mûri. La révolution scientifique et industrielle a considérablement allongé la durée de vie et réduit

à presque rien la mortalité infantile, au moins dans les pays du Nord. Il en est résulté que, non seulement la population s'est multipliée par un facteur cent en deux mille ans, mais la pyramide des âges a été bouleversée. La proportion des personnes âgées, vieillissantes, est devenue très grande. Les enfants sont proportionnellement beaucoup plus rares. Les progrès de la médecine enfin permettent le maintien en vie de nombreuses personnes fragiles, handicapées, souffrantes, qui n'auraient pas survécu autrefois. La faiblesse structurelle liée à la mort s'est donc développée, avec le progrès scientifique, alors que celle liée à la génération se rétrécissait. L'importance relative des deux pôles s'est inversée.

Quelle signification cette inversion a-t-elle pour nous ? Saurons-nous répondre au besoin d'évolution de la société qu'impose l'inversion des pôles de faiblesse ? Notre société continuera-t-elle à essayer d'intégrer l'ensemble de ses membres comme des hommes et des femmes, à part entière, jouant chacun un rôle unique, irremplaçable ? Reconnaîtra-t-elle le rôle essentiel des plus faibles dans son humanisation, dans la mesure où ceux-ci ne peuvent prendre toute leur place que dans une société toujours plus fraternelle, toujours plus respectueuse de l'autre ? Ou allons-nous vers un conflit intérieur et social croissant, la prise en charge des improductifs apparaissant de plus en plus comme un poids intolérable et une activité globalement négative ? Mais comment la prise en charge des plus faibles et des plus pauvres peut-elle apparaître comme positive si le modèle que nous adoptons pour notre société dévalorise ceux-ci aux dépens des producteurs ?

Nous sommes là devant une contradiction profonde introduite au cœur de notre système. L'évolution constante de l'humanité va vers une reconnaissance toujours plus approfondie des droits imprescriptibles de la personne humaine. L'accélération des communications et leur globalisation rendent de plus en plus intolérables les atteintes à ces droits. Simultanément, le système individualiste et concurrentiel qui s'est imposé aux sociétés du Nord a conduit à généraliser comme modèle quasi unique d'homme ou de femme celui du producteur, concurrentiel, autonome et efficace. L'adoption de ce modèle conduit nécessairement, quel que soit le type de société, à marginaliser les non-producteurs, les enfants et les adolescents, les retraités, les handicapés, et le flot croissant de ceux qui ne peuvent suivre le rythme imposé.

Qu'on y songe ! Qui parmi les plus jeunes présents parmi nous peut avec vraisemblance évoquer le genre de vie qu'il vivra dans vingt ou trente ans, que ce soit la ville qu'il habitera, le métier qu'il exercera ou le mode de vie lui-même ? Il y a seulement cent ans un tel exercice aurait été plausible. Et, à l'époque de la pierre taillée, de tels propos auraient été du domaine de l'évidence. Il suffit de penser aux centaines de générations nécessaires à cette époque pour modifier de manière significative la manière de tailler les outils de pierre. Le changement alors devait être imperceptible !

De nos jours, le changement matériel introduit par l'évolution scientifique et industrielle exige un changement de même ampleur, mais en profondeur, de notre société. Plus le pouvoir de l'homme s'accroît, plus le rythme de changement s'accélère, plus il est nécessaire que le cœur de l'homme s'approfondisse et que la société devienne plus fraternelle s'il ne veut pas être noyé sous cette marée de course au progrès et à la réussite. Quelle identité peuvent avoir dans notre société ceux qui ne sont pas concurrentiels, si seules la réussite professionnelle et la richesse matérielle servent de critères de valeur ? Le nombre des exclus, que ceux-ci en aient conscience ou non, ne peut alors que croître et le conflit latent ne peut que s'aggraver, entre exclus et nantis, et au cœur des nantis eux-mêmes.

Une fois de plus, me semble-t-il, ce sont ceux qui paraissent les plus faibles, les plus inadaptés à notre mode de vie actuel qui nous apportent la solution en nous appelant à approfondir notre conception de l'homme et de la justice nécessaire à son bonheur. Mère Térésa disait récemment qu'il est facile de rassasier quelqu'un qui a faim de pain mais qu'il est beaucoup plus difficile de répondre à un besoin d'amour. Les pauvres que je rencontre à Calcutta, disait-elle encore, ont souvent une joie plus profonde que les riches en Europe ou en Amérique. C'est l'expérience qu'avec beaucoup d'autres j'ai vécue dans les communautés de l'Arche. La personne handicapée, blessée, pauvre dans son corps ou dans son esprit, peut apporter beaucoup de joie et de paix. Encore faut-il qu'elle soit accueillie, qu'on reconnaisse le trésor qu'elle porte et que nous la laissions rayonner sur la société.

**LA** RELECTURE DE L'HISTOIRE de la vie, et celle de l'humanisation, nous invitent à faire confiance. Ceux qui nous paraissent les plus faibles dans notre société nous

ouvrent la voie de l'avenir. Ils nous conduisent vers une société plus juste, plus fraternelle, la seule qui puisse répondre au désir de bonheur de notre cœur. Ils sont plus que jamais les prophètes du monde moderne, ceux que Jésus de Nazareth nous a désignés comme les bien-aimés du Père, à qui a été remis le royaume. Ce sont les plus faibles et les plus pauvres qui ont la clef du royaume de paix auquel nous aspirons.

Xavier LE PICHON

Xavier Le Pichon, né en 1937, marié, cinq enfants. Professeur au Collège de France, chaire de géodynamique ; membre de l'Académie des Sciences. Outre de nombreuses publications scientifiques, signalons : *Kaiko : Voyage aux extrémités de la mer*, Odile Jacob, Paris, 1986 ; et une contribution dans J. Delumeau (éd.), *Les savants et la foi*.

Le vingt-cinquième ouvrage  
de la collection « Communio »-FAYARD  
vient de paraître

Michel SALES, s.j.  
**Le Corps de l'Église**

un volume de 264 pages - 98 FF  
disponible chez votre libraire

Jean-Luc ARCHAMBAULT

## Les jardins japonais ou le renouveau de la rationalité

### Après la modernité : Dieu ou le chaos ?

Il n'est plus du tout original de proclamer que nous vivons la fin d'une époque, que les idées « modernes » ont fait bruyamment faillite et que nous entrons dans la « post-modernité » (sans que l'on sache nécessairement en quoi elle consiste). Pour prendre acte de cet échec nous les appellerons idées « anciennes » dans la suite de cet article.

Parmi d'autres, le cardinal Lustiger a magistralement analysé la situation actuelle : « *L'humanité avait conçu le prodigieux dessein de se fixer ses propres fins et de se donner les moyens de les atteindre* ». Mais ce projet échoue, parce qu'il réussit : « *Les fins de l'homme nous apparaissent incapables d'assurer l'Homme de son humanité, précisément parce que nous les voyons, maintenant, réalisées. Les fins qui nous semblaient les plus hautes et les plus incontestables nous deviennent aujourd'hui, soit suspectes, soit indifférentes. [...]* Nous découvrons qu'en fait, justement parce qu'elles proviennent de nous, ces fins ne peuvent nous guider jusqu'à nous, c'est-à-dire, en vérité, au-delà de nous-mêmes » (1).

*L'égalité* de l'homme avec lui-même et son *équilibre*, tant recherchés mais partiellement atteints, sont inhumains. C'est l'échec des idéologies qui définissaient l'homme et ses fins, et le

(1) « L'homme sans fin, ou le redoutable paradoxe de la culture contemporaine », *Études*, octobre 1983; repris dans *Osez vivre*, Centurion, Paris, 1985, pp. 32-40.

poussaient à les atteindre. La quête de l'équilibre s'est retournée contre l'homme, se révélant essentiellement mortifère. Tout un système de pensée s'effondre, fondé sur des notions comme *auto-référence*, *auto-définition*, *équilibre*, *égalité* (et donc *tautologie*).

Ayant fait son deuil de ces idées, vers quelles directions l'homme contemporain peut-il se tourner ? L'appel à un dieu transcendant venant briser le cercle de la tautologie reste-t-il la seule possibilité ? L'athéisme est-il devenu intenable, à moins de sombrer dans le désespoir, face à des chrétiens tentés de pavoiser sur le thème : « *Dieu ou le chaos* » ?

Nous voudrions montrer ici qu'il n'en est rien. En effet, un courant d'idées se développe aujourd'hui, qui paraît susceptible d'assurer à terme la relève du système déchu, le renouveau d'une rationalité ébranlée.

## 1. Des ordres aux désordres

Avant de présenter ce courant, nous commencerons par rappeler brièvement quelques étapes de l'évolution des sciences depuis presque deux siècles, afin de mieux comprendre son apparition.

La science classique (essentiellement la physique), avec pour figure emblématique Isaac Newton, « *le nouveau Moïse* », décrit un monde régi par des lois immuables, vivant d'équilibres stables et où tous les instants sont équivalents au sein d'un temps qui n'apporte aucune nouveauté. La mécanique est le modèle et la base de toute science, le monde est en principe entièrement explicable par l'homme (de science) qui s'en tient à l'écart et l'examine en même temps qu'il le manipule : c'est la méthode expérimentale, qui suggère que modéliser et comprendre le monde constituent une même démarche.

Avec le XIX<sup>e</sup> siècle apparaît la thermodynamique, contemporaine de l'industrialisation et de la machine à vapeur, naissantes : dès 1811, Joseph Fourier présente sa théorie de la propagation de la chaleur dans les solides. Aussi universelle que celle de Newton, elle lui est néanmoins totalement étrangère, détruisant ainsi l'universalité de la physique newtonienne. Un principe commun d'invariance est cependant maintenu : celui de la conservation globale de l'énergie. Cependant, l'irréversibilité des machines thermiques ne pouvait être passée sous

silence : comment expliquer qu'une machine à vapeur ne peut aussi servir à restituer le charbon qu'elle a brûlé ? C'est ainsi que fut introduit le second principe de la thermodynamique, qui affame la croissance, pour l'univers ou tout système *isolé*, de l'entropie. Cette fonction — pour la définir schématiquement — mesure le désordre d'un système. Le monde s'achemine donc vers un état *d'équilibre* thermique uniforme et de désordre maximal.

Enfin, le XX<sup>e</sup> siècle vit la naissance de la thermodynamique du *non-équilibre*, fondée sur des phénomènes non linéaires et décrivant des évolutions complexes, différentes de la simple convergence vers un unique point d'équilibre stable (2). Concrètement, la différence est considérable : un système non isolé, que ses relations avec l'extérieur maintiennent *loin de l'équilibre*, peut se comporter de façon très diverse, avec en particulier la possibilité d'apparition spontanée d'un *ordre* macroscopique par lequel le système se comporte comme un tout organisé.

Un exemple simple, mais significatif, est donné par les *tourbillons de Bénard* : soit une couche de fluide maintenue entre deux plaques horizontales et chauffée par le dessous. Soit T la différence de température entre les deux plaques. Dès que T est non nulle, il y a conduction de chaleur à la faveur des mouvements désordonnés des molécules du fluide, sans mouvement d'ensemble de celui-ci. Tant que T reste suffisamment faible, le système est stable et absorbe les petites fluctuations qui le traversent. En revanche, si T dépasse un certain seuil, le système devient instable et n'amortit plus les fluctuations. De fait, on passe de la conduction à la convection et un mouvement *cohérent* du fluide apparaît, sous forme de rouleaux macroscopiques inscrits entre les deux plaques. Une structure macroscopique apparaît donc au sein d'un milieu en déséquilibre, animé de fluctuations microscopiques. Le fluide s'est auto-organisé, sans que cet ordre soit dicté par son environnement, ce qui aurait été le cas si on y avait fait tourner une baguette.

De plus, si la forme des rouleaux est bien déterminée, il n'en est pas de même pour le sens de leur rotation, qui reste

(2) Sur tous ces aspects, on pourra lire — entre autres — Ilya Prigogine et Isabelle Stengers, *La nouvelle alliance*, collection « Folio », Gallimard, Paris, 1986. Nous nous inspirons ici du chapitre V.

aléatoire. Nous sommes ici en présence d'une *bifurcation* ou le système peut *s'auto-organiser* selon *plusieurs* possibilités. Le choix de l'évolution selon l'une ou l'autre des possibilités partant de la bifurcation est imprévisible macroscopiquement et résulte de fluctuations microscopiques. On remarquera que dans ce cas, une fluctuation peut avoir un effet d'une ampleur bien plus grande qu'elle-même : c'est l'instabilité du système qui a permis ce changement d'échelle dans les effets. Un autre exemple de ce phénomène est donné par l'atmosphère terrestre : on a pu affirmer que sa sensibilité aux fluctuations est telle que le battement des ailes d'un papillon peut y déclencher une tempête.

Cette théorie des structures dissipatives (3), apparue après la Seconde Guerre mondiale et dont un des fondateurs est le chimiste belge et prix Nobel Ilya Prigogine, montre donc que *l'ordre peut émerger du désordre* : un système ouvert sur l'extérieur, éloigné de son point d'équilibre, est susceptible de *s'auto-organiser*, sous l'effet des fluctuations microscopiques qui l'agitent. Aux points de bifurcation, une cause microscopique peut avoir un effet macroscopique, étant donné l'instabilité du système. Notons que ces phénomènes d'auto-organisation sont étrangers à la plupart de nos expériences quotidiennes, ainsi qu'au principe de continuité cher à Leibniz.

Lorsqu'on passe de la physique-chimie à la biologie, la *rétro-action* devient la règle générale : par exemple, la présence d'un enzyme catalysant sa propre production. En fait, « *le vivant fonctionne loin de l'équilibre, dans un domaine où les processus qui dissipent l'énergie jouent un rôle constructif, sont source d'ordre* » (4), au lieu d'engendrer un nivellement vers un état stable d'équilibre homogène. Ainsi peut se résoudre la contradiction entre les lois de la physique classique, décrivant un monde allant vers la mort thermique par accroissement permanent du désordre, et l'existence du vivant, monde de complexité et d'évolution créatrice de diversité.

L'image que nous pouvons avoir du monde en est profondément modifiée : ce n'est plus l'horloge parfaite de la science classique, ni le monde du XIX<sup>e</sup> siècle et d'une bonne partie du XX<sup>e</sup> siècle, fait de hasard et de nécessité, où le

désordre croît sans *fin*, sauf en d'improbables îlots où la vie apparaît et essaie de s'adapter au gré de mutations aléatoires (5). Cette théorie des systèmes en non-équilibre et ce paradigme de l'ordre émergeant du désordre sont une composante essentielle du mouvement d'idées que nous voulons présenter ici.

## II. « Ce n'est pas une révolte, c'est une révolution ! »

Après ce détour nécessaire par la thermodynamique, nous pouvons décrire plus précisément ce courant d'idées, qui s'étend bien au-delà de la physique et révolutionne ainsi toute la pensée. Pour ce faire, nous commencerons par une analogie botanique, puis préciserons notre portrait avec des exemples empruntés, entre autres, à la biologie et à l'économie, ainsi qu'à la politique et à la théologie.

### 1. A l'est d'Eden

Notre excursion botanique nous conduit en Extrême-Orient : la différence entre les idées « anciennes » et le courant qui nous occupe est analogue à celle qui sépare un jardin à la française et un jardin japonais. Le premier reproduit dans la nature un schéma géométrique abstrait : l'homme projette sa rationalité sur la nature, il la modèle à l'image des productions de son esprit, à son image. Ainsi parvient-il à l'équilibre, à l'identité avec lui-même, par l'intermédiaire d'un environnement qu'il maîtrise absolument, voire avec violence.

La philosophie du jardin japonais est tout opposée : il ne s'agit ni de modeler la nature conformément à notre esprit, ni de la recopier servilement. Bien plutôt, le jardin japonais est un paysage en réduction, une transposition de la beauté d'un site naturel tel que lac, montagne ou cascade. Seules sont reproduites les lignes essentielles, afin de restituer l'atmosphère (subjective) du site et d'inviter à la méditation. Alors que l'homme occidental veut se rendre maître de la nature, l'homme

(3) Ou à phénomènes irréversibles.

(4) *La nouvelle alliance*, op. cit., p. 265.

(5) Thèse qui — pour simplifier — était il n'y a pas si longtemps promue par Jacques Monod, dans *Le hasard et la nécessité*, Seuil, Paris, 1970.

oriental se soumet donc à ses éléments, s'y insère et s'en pénètre. Le jardin ainsi conçu n'est plus un miroir suscitant l'auto-satisfaction tautologique, mais un monde plus complexe où l'homme entre, pour s'élever.

C'est d'une manière analogue que *l'auto-référence* « ancienne », dont l'échec est patent, est remplacée par *l'auto-transcendance*, émergeant du réseau complexe des interactions entre l'homme et son milieu (nature et société). Les cercles de la tautologie sont désormais brisés et remplacés par la spirale de l'ordre émergeant progressivement du chaos. C'est là un principe essentiel de ce courant de pensée.

Il nous faut encore prévenir un malentendu : l'ordre n'émerge pas du chaos comme on l'entendrait dans une logique « révolutionnaire », où la violence et le désordre sont les conditions nécessaires à la naissance d'un monde nouveau ; ici, le chaos n'est pas à construire pour mettre à bas le monde ancien, mais à utiliser, en s'y intégrant sans chercher à le contrer, pour bénéficier des possibilités d'ordre qu'il recèle et que nous ne pourrions inventer seuls, à moins de retomber dans les errances de la pensée et de l'action « anciennes ».

Mais poursuivons notre analyse de ce nouveau courant de pensée, en nous arrêtant maintenant à la biologie.

## 2. L'évolution créatrice

L'analyse scientifique de l'évolution du vivant est aujourd'hui profondément modifiée : le néo-darwinisme classique, exposé avec brio par Jacques Monod (6), affirme que des mutations aléatoires modifient les gènes d'une espèce, créant ainsi des organismes nouveaux qui, sous l'influence de leur environnement (climat, prédateurs, etc.), prolifèrent et supplantent parfois les anciennes formes de vie, ou au contraire disparaissent rapidement, étant « inadaptées ». Mais cette explication reste peu convaincante en regard de la richesse du vivant et de la croissance progressive de sa complexité. En effet, « *les organismes les plus récemment apparus semblent en même temps les plus complexes, ou les plus riches en possibilités d'autonomie, ou les plus organisés, alors que les bactéries, plus*

*anciennes, sont pourtant parfaitement adaptées à leur milieu du point de vue de leur fécondité* » (7). Si Jacques Monod reconnaît cette difficulté, « *il l'attribue aux insuffisances de notre imagination et de notre sens commun* » (7), peu habitués à raisonner sur des systèmes très complexes.

Certains auteurs, essayant d'aller plus loin, soutiennent que si le néo-darwinisme est fondé, l'apparition d'organismes complexes et donc fragiles est un non-sens, selon la logique de l'adaptation. Ils considèrent au contraire que, dans l'évolution, il est bien plus question de création que d'adaptation (qui est une recherche d'équilibre, une fois encore), et de vie que de simple survie. La découverte de systèmes physico-chimiques doués d'auto-organisation a bouleversé la différence entre l'inanimé et le vivant : auparavant, l'organisation était le privilège de la vie ; aujourd'hui, ce n'est plus le cas. D'autant plus que la cybernétique et l'informatique ont introduit la réalité de *machines organisées*, avec des processus de rétroaction et de contrôle (*feed-back*). Ainsi, comme le fait remarquer le biologiste Henri Atlan, la bataille pour savoir si le vivant est ou n'est pas réductible au physico-chimique, est désormais obsolète : ce dernier domaine s'élargit en une biophysique des systèmes organisés. C'est l'étude de ces systèmes qui devient un élément essentiel de la compréhension de l'évolution et de la croissance de la complexité : un organisme vivant peut être considéré comme un *système fonctionnant loin de l'équilibre* et qui s'y maintient par l'interaction avec son environnement.

Notre vision de l'histoire du vivant se renouvelle alors profondément. Au-delà de la biologie, « *une nouvelle philosophie naturelle est en voie d'élaboration* » (8). Henri Atlan précise que « *des auteurs comme C. Castoriadis, E. Morin, J. Piaget, J. Schlanger, M. Serres, L. Stengers..., pour nous limiter aux auteurs de langue française, nous semblent participer de ce mouvement* » (8). Cela indique bien qu'il y a un mouvement, et qu'il est loin d'être marginal ou confidentiel, même s'il ne rencontre pas aujourd'hui la faveur de tous les

(6) J. Monod, *op. cit.*

(7) Henri Atlan, *Entre le cristal et la fumée : essai sur l'organisation du vivant*, collection « Points-sciences », Seuil, Paris, 1986, p. 20.

(8) Henri Atlan, *op. cit.*, p. 26.



scientifiques ou philosophes (9). Ici encore, une pensée fondée sur l'adaptation et l'équilibre est remplacée par une nouvelle, fondée sur la création et le déséquilibre, sur l'ordre naissant du désordre.

Quittant maintenant le terrain des sciences « fondamentales », nous allons montrer que le courant d'idées dont nous suggérons l'existence parcourt aussi des domaines tout à fait « appliqués ».

### 3. Le vol instable

Le premier sera l'aéronautique. Classiquement, les avions sont conçus pour naviguer en vol *stable* : les centres de portance et de gravité, c'est-à-dire les points où s'applique la somme des forces de portance (de l'air sur les ailes) d'une part et le poids de l'avion d'autre part, sont placés de telle sorte qu'en cas de perturbation de l'air déséquilibrant l'avion, le couple des deux forces tend à ramener l'appareil à sa position d'équilibre, sans avoir à agir sur les gouvernes : le système est stable. On peut en revanche inverser les positions respectives de ces deux centres de forces : le vol est alors *instable*, c'est-à-dire qu'un petit déséquilibre de l'appareil ne sera pas naturellement amorti, mais au contraire amplifié. La déstabilisation complète pourra être évitée par une rapide action sur les gouvernes, en associant un ordinateur à des commandes électriques de vol. La « philosophie » est donc ici de s'accommoder de l'instabilité et des perturbations au lieu de tenter de les pallier, cela afin d'en tirer un plus grand bénéfice, à savoir une plus grande maniabilité de l'avion. Cette méthode est utilisée sur les avions de chasse les plus récents. L'opposition jardins français-jardins japonais n'est pas loin... On notera que la puissance de calcul de l'ordinateur est un élément essentiel de ce dispositif, que nous retrouverons plus loin. L'instabilité est ici le prix payé pour une

(9) L'astrophysicien Hubert Reeves étend ce type d'analyse à l'ensemble de l'histoire de l'univers, y compris la cosmogonie, dans *L'heure de s'enivrer*, Seuil, Paris, 1986. Différemment, dans *Entre le temps et l'éternité*, Fayard, Paris, 1988, Ilya Prigogine et Isabelle Stengers présentent une théorie récente sur l'origine de notre univers, que nous ne pouvons développer ici ; signalons seulement qu'elle remplace le « *big bang* » et sa singularité initiale par l'*instabilité* d'un univers primordial vide, dans lequel une *fluctuation* de taille suffisante se serait non pas amortie mais propagée, créant ainsi la matière et courbant l'espace-temps de façon irréversible (*op. cit.*, chapitre VII).

meilleure « réactivité », pour une plus grande richesse et variété de comportement (10).

### 4. La révolution de l'Intelligence

L'exemple ci-dessus peut être étendu à toute la technologie et à ses retombées, en particulier industrielles. La revue française *Science et Technologie* promeut ce qu'elle appelle « la révolution de l'intelligence », se faisant l'écho d'idées qui circulent de plus en plus au Japon et aux Etats-Unis, ainsi qu'en Europe, avec un certain retard. Le point de départ en est la « révolution » technologique qui s'accomplit sous nos yeux, et dont les vecteurs principaux sont l'informatique et les télécommunications, ainsi que la science des matériaux.

En effet, les matériaux disponibles se sont considérablement diversifiés depuis le XIX<sup>e</sup> siècle, époque de l'acier et du béton : les plastiques, les fibres de carbone, les céramiques nous apportent une immense diversité de choix et de réalisations : légèreté, résistance, etc. Nous sommes placés devant un « hyperchoix », où notre créativité dispose d'un champ bien plus large.

L'informatique et les télécommunications élargissent beaucoup nos facultés de traitement et d'échange d'informations, et nous permettent de représenter ou d'étudier des ensembles très complexes (en météorologie par exemple), ou encore de *simuler* des systèmes qui n'existent pas encore, de prévoir leurs caractéristiques sans avoir à les construire (11), et enfin d'explorer mille possibles virtuels (conception assistée par ordinateur, images de synthèse, etc.). Les capacités créatrices de l'homme sont ici encore multipliées.

C'est ainsi — affirment ces auteurs — que nous pouvons passer d'une société de (*re-*)*production* répétant à l'infini quelques schémas fixes, à une société de *création*, en innovation constante. L'homme n'est plus une main-d'œuvre asservie à des machines, au contraire, il les utilise pour exprimer toute son intelligence et sa créativité, par une sorte de dialogue avec elles.

(10) Cf. Jacques Maury, « L'ordinateur dans le manche à balai », *Science et Technologie*, n° 14, avril 1989.

Ce n'est plus l'ère des lourdes industries pesant sur leur environnement, mais celle de très nombreuses cellules de production et surtout de création, communiquant entre elles sans passer par une hiérarchie pyramidale, et s'organisant pour répondre à leur environnement par la créativité, à l'image du vivant.

D'ailleurs, tel était le thème de la grande exposition japonaise de Tsukuba en 1985, dont le but était moins de convaincre le monde de la capacité technologique du Japon — comme on l'a cru en Occident — que d'expliquer à tous les visiteurs (surtout japonais) comment la technique ne détruit pas nécessairement l'homme et son environnement, mais peut s'y intégrer harmonieusement, contribuant à l'apparition d'une véritable communauté humaine : les interactions entre habitat et environnement, entre sciences et technologies, permettraient d'instaurer de nouvelles façons de vivre dans le monde, de rétablir la communication entre l'homme et son milieu, mettant fin au monologue dévastateur de l'homme des XIX<sup>e</sup> et XX<sup>e</sup> siècles.

## 5. Dissiper, c'est économiser

Les technologies nous acheminent logiquement vers l'industrie et l'économie, où les phénomènes d'auto-organisation évoqués en introduction sont sources d'abondantes analogies. On ne sera donc pas surpris de lire l'homme d'affaires Bernard Tapie, citant le chimiste Ilya Prigogine : « *Les vrais responsables de la crise, c'est cette France qui a peur de bouger, de s'ouvrir, qui préfère mettre sa tête dans le sable plutôt que de voir que tout change dans le monde autour d'elle ; c'est cette France qui n'a pas compris que du désordre individuel et fantasque peut naître un nouvel ordre collectif. Depuis les travaux de Prigogine et Stengers sur l'ordre dissipatif, nous ne sommes plus à l'ère "d'une histoire de bruit et de fureur racontée par un idiot et ne signifiant rien"* » (12). Autrement dit, la crise vient de notre recherche systématique d'un *équilibre*, économique et social, ne permettant pas de vivre et de progresser dans un

(12) Bernard Tapie, *Gagner*, Laffont, Paris, 1986, p. 82-83. C'est nous qui soulignons. L'auteur cite William Shakespeare, *Hamlet*, acte V, scène 5.

mouvement. Au contraire, des organisations inspirées des structures physiques dissipatives pourront s'avérer économiquement performantes.

C'est *ainsi* que naissent les « entreprises du troisième type », à base de « management participatif » (13) et opposées aux anciennes formes « tayloriennes » du XIX<sup>e</sup> siècle : « Dans *l'entreprise Olier*, l'ordre règne, mais enferme chaque fonction dans des cloisonnements qui empêchent de fructifier, par des échanges, les compétences des uns et des autres : cette organisation figée ne permet pas d'évoluer dans un monde qui change. *L'entreprise compétitive est celle qui mobilise l'intelligence et l'énergie créatrice de tout le personnel dans un climat d'intense communication entretenu par une direction qui écoute* » (14). Ce discours prévaut aujourd'hui dans un nombre croissant d'entreprises. On le trouve tout autant chez des auteurs américains : « *Les champions de demain iront au-devant du chaos. Ils le considéreront comme une source d'avantage concurrentiel. Le chaos et le climat d'incertitude vont ouvrir, s'ils ne le font pas déjà, de nouvelles perspectives aux entrepreneurs avisés. Le succès d'une entreprise dépendra de son aptitude à capitaliser les soubresauts du marché* » (15). Le lien avec tout ce qui précède est frappant, le même paradigme se conjugue sur tous les modes.

Pour en finir avec nos considérations économiques, nous vous livrons cette analyse de la difficulté actuelle des pays les plus « avancés » à accroître significativement leur productivité : la part de l'information dans l'économie avoisine les 50 %, mais les gains de productivité furent réalisés essentiellement sur les activités de production (« cols bleus ») et pas assez sur les activités tertiaires (« cols blancs »). « *On met ainsi en évidence les graves désadaptations entre les techniques de l'information et leurs usages, dont la véritable raison doit être recherchée, comme le montre bien la science des systèmes complexes (thermodynamique et théorie des réseaux), dans les structures socio-économiques d'organisation. Les pyramides centralisées traditionnelles et leurs chaînes tayloriennes de production, de distribution et même de traitement informatique sont ina-*

(13) Georges Archier et Hervé Sérieyx, *L'entreprise du 3<sup>e</sup> type*, Seuil, Paris, 1984.

(14) « Vivre la révolution de l'intelligence », *Sciences et Techniques*, n° 31, novembre 1986, p. 69. C'est nous qui soulignons.

(15) Tom Peters, *Le chaos management*, InterEditions, Paris, 1988, p. 10.

daptées aux systèmes opérant « loin de l'équilibre », c'est-à-dire à de hauts niveaux d'activité et de production. L'économie de tels systèmes exige de nouvelles structures d'organisation, bien connues des spécialistes des télécommunications : réseaux maillés, cellulaires, décentralisés, où prédominent les boucles « conviviales » d'interaction. Pour être économique — et sortir de la crise — la société d'information doit se muer en une société de communication privilégiant systématiquement le dialogue interactif sur la communication unidirectionnelle » (16). Une fois encore, le réseau, la communication, le désordre et la complexité doivent remplacer la pyramide, le monologue, l'ordre et la simplicité.

## 6. Parlons de l'Europe

Notre tour d'horizon ne serait pas complet s'il ne comprenait pas un détour politique : plus précisément, en Europe de l'Ouest, puis en Union soviétique.

Le cardinal de Richelieu fut, avec d'autres de ses contemporains, l'instigateur d'une politique dont le maître mot était *équilibre* : équilibre d'une Europe de nations aux frontières bien déterminées, assuré par le jeu des forces entre ces états, dont on attend qu'il ait une somme nulle, afin de préserver cet équilibre. Cette conception remplaçait une vision plus « organique » de royaumes, principautés et autres fiefs aux frontières et relations floues et mobiles, s'intégrant dans un ensemble hiérarchisé mais vivant, à la tête duquel se trouvaient théoriquement l'empereur d'Occident et le Pape.

Or, cette conception « équilibrée » de l'Europe se trouve aujourd'hui battue en brèche : trop rigide, trop fermée aux nécessités d'évolution, elle était constituée de nations centrées sur elles-mêmes (auto-référence) et manquant d'interactions autres que belliqueuses (autarcie politique). Edgar Morin va jusqu'à comparer l'émergence de l'Europe nouvelle à la formation progressive d'un cerveau, fait de nombreuses cellules interconnectées et dont émerge peu à peu une organisation plus complexe (17). Pour cet auteur, l'Europe ne doit donc surtout

pas se construire selon un modèle logique pré-déterminé, sous peine d'échec : l'on retrouve l'auto-organisation comme paradigme vital.

Cette analyse peut également s'appliquer à la *perestroïka* soviétique, qu'un auteur a résumée sous le titre « le chaos créateur » (18) : « *Le problème n'est pas tant pour M. Gorbatchev l'inévitable amoncellement de crises à l'horizon que de savoir s'il pourra réussir à gagner assez de temps pour définir, en marchant, un projet politique susceptible d'être accepté à la fois par le parti, les républiques et une base sociale consentante [...]. Pour l'heure, ce projet n'existe pas, car personne, après soixante-dix ans de soviétisme, ne pourrait le sortir d'un chapeau. Seul le temps permettra de le définir — le temps qui habituerait le parti aux réalités, qui tempérerait de réalisme les rêves des Lituaniens et de bien d'autres, créerait l'expérience des premiers succès et des premiers échecs et apporterait surtout l'indispensable connaissance de cette société qui a besoin de se découvrir avant de savoir ce qu'elle veut et ce qu'elle peut* ». Rompant avec ses principes, l'URSS ne tend plus vers un modèle et des structures sociales pré-établies, ce qui est un bouleversement considérable. « *Puisqu'il n'a pas en face de lui, ni à gauche, ni à droite, de forces cohérentes, M. Gorbatchev a le temps de jouer le temps, de jouer le chaos créateur en laissant s'ouvrir les bouches et s'affirmer des forces organisées indépendantes, en suscitant l'apparition d'hommes nouveaux, en sachant reculer pour mieux redémarrer, en ébranlant, mais sans le casser, le parti de fond en comble, en appelant, concessions à l'appui, les Églises à la rescousse — en martelant inlassablement, avec une foi d'instituteur de la troisième République, qu'il n'y a pas d'autre voie que la perestroïka* » : le même paradigme du chaos créateur joue ici, prenant le pas sur les « anciens » schémas de pensée et d'interprétation.

Ce thème pourrait être développé plus avant, mais il paraît déjà clair que là encore, les mêmes conceptions que celles rencontrées dans les domaines analysés plus haut sont à l'oeuvre, mettant au jour peu à peu un réel courant d'idées, cohérent et vivant.

(16) Jean Voge, « Des pyramides figées aux réseaux interactifs », *Le Figaro*, 19-20 octobre 1985.

(17) Edgar Morin, *Penser l'Europe*, Seuil, Paris, 1987.

(18) Bernard Guetta, dans *Le Monde*, vendredi 17 mars 1989, p. 5.

## 7. L'Eglise dans le chaos du monde

Le paradigme de l'ordre émergeant du désordre s'est encore peu étendu, semble-t-il, dans la théologie catholique. Cependant, les relations entre l'Eglise et le monde lui offrent un terrain favorable, dans la mesure où il s'agit d'interactions entre un « système » et son environnement.

De fait, l'ouvrage du P. Valadier, s. j., *L'Eglise en procès*, offre une conception du rapport entre l'Eglise et le monde assez proche de notre paradigme, sans que l'auteur y fasse explicitement appel. Ce rapport est analysé sur le mode du procès : « *Que le genre du procès soit des plus aptes à faire entendre ce qui a lieu dans le rapport entre catholicisme et histoire humaine, telle est la conviction ou le postulat de départ* » (19). Mais il s'agit d'un double procès, réciproque et jamais conclu : « *Ce procès fait de contestations, de débats, de contradictions est un procès sans fin. Il ouvre ainsi un processus grâce auquel le monde déploie ses virtualités, tente de résoudre ses problèmes en les affrontant, les résout en suscitant d'autres* » (20). Ainsi, grâce à ses relations chaotiques avec l'Eglise, le monde peut s'auto-organiser afin de résoudre ses difficultés, sans se renfermer sur lui-même et devenir ainsi un système isolé ; il ne lui sera pas non plus nécessaire de faire de Dieu le fondement de l'institution sociale, comme une transcendance extérieure « pilotant » ce système.

Et la réciproque est vraie : « *C'est parce que la foi vit et s'affermi dans la confrontation à un autre, qu'il faut lutter contre les replis de l'Eglise sur elle-même et se méfier des voix qui appellent à retrouver par soi-même son identité. Ce sont les voix de la décadence. Que les chrétiens apprennent plutôt à se perdre : et ils se retrouveront dans ce qu'ils ont à devenir, en aidant le monde à répondre à sa fin* » (21). Le chaos de cette confrontation avec le monde peut à son tour être créateur pour l'Eglise, alors que la recherche de l'équilibre, de l'auto-référence lui serait profondément néfaste. En partie du moins, ce sont les mêmes thèmes fondamentaux qui interviennent ici ; on peut donc les trouver aussi chez des auteurs catholiques, et pas

(19) Paul Valadier, *L'Eglise en procès*, collection «Champs », Flammarion, Paris, 1989, p. 11.

(20) P. Valadier, *op. cit.*, p. 234.

(21) P. Valadier, *op. cit.*, p. 237 s.

seulement chez ceux qui veulent développer une pensée à la fois neuve et athée.

## III. C'est une loi : le désordre s'étend

### 1. L'avenir du chaos

Ainsi avons-nous rapidement brossé un tableau de ce nouveau mouvement de pensée, dont les maîtres mots sont « complexité » et « désordre », « ordre émergeant du chaos » et « création », « auto-organisation » et « auto-transcendance », « interactions », « boucles de rétro-action » et « réseaux ». Ces thèmes ont le champ large, depuis les sciences les plus fondamentales jusqu'aux domaines techniques ou sociaux les plus appliqués.

Ce mouvement a certainement un bel avenir devant lui, pour au moins quatre raisons :

— Premièrement, il bénéficie de la contribution — essentielle — des sciences fondamentales, comme nous l'avons vu dans notre deuxième partie. Or, on connaît le poids quasi magique des formules mathématiques sur nos esprits.

— Deuxièmement, ces concepts disposent des moyens de leur réalisation, grâce à l'informatique et aux télécommunications, dont chacun connaît la fulgurante expansion. Ces deux techniques permettent de simuler des systèmes très complexes et de réaliser effectivement de nombreuses interconnexions et boucles de rétro-action nécessaires à une évolution éloignée du point d'équilibre.

— Troisièmement, ces concepts ont partie liée avec la sensibilité japonaise, comme nous l'avons suggéré à propos de l'art du jardin ou de l'exposition de Tsukuba. Or, la puissance technologique et économique du Japon ne cesse de croître, et donc son influence sur bien des domaines.

Quatrièmement enfin, et ceci nous ramène à notre premier chapitre (mais selon une spirale et non pas un cercle, bien sûr !), ces idées peuvent prétendre remplacer les « anciennes » dont l'échec est patent, sans pour autant recourir à une transcendance.

Par exemple, si la *perestroïka* soviétique réussit, elle représentera un éclatant succès du paradigme de l'auto-organisation, aussi éclatant que la condamnation des « anciennes » idées par l'échec du système soviétique. L'Union soviétique pourrait en tirer grand avantage sur les sociétés occidentales, si celles-ci continuaient à peu évoluer, d'ici là.

Soulignons que ce paradigme du chaos créateur et de l'auto-transcendance ne tombe pas sous le coup de la critique exprimée par le cardinal Lustiger en introduction. En effet, si ce nouveau courant de pensée porte sur les « anciennes » idées le même jugement, il s'en soustrait néanmoins, puisqu'il ne prétend pas définir des fins, ou un état d'équilibre à atteindre par tous les moyens : ces concepts mortifères d'équilibre et d'auto-référence ont désormais cédé la place au déséquilibre et à l'auto transcendance.

La maxime de Pascal peut alors être relue. A ceux qui affirment : « *L'homme passe infiniment l'homme*, donc rien de ce qui vient de lui, et qui lui est nécessairement inférieur, ne saurait l'élever et être digne de lui », on peut répondre : « *L'homme passe infiniment l'homme*, donc l'auto-transcendance humaine est possible, car elle lui est innée et peut se développer par des interactions avec le monde physique et social environnant ».

Ce discours est pour le moins séduisant : les paradis normatifs et imposés disparaissent, au profit d'un monde en perpétuelle évolution, qui s'auto-organise et s'invente au gré des confrontations avec son environnement. De plus, au lieu d'avoir à jouer un rôle imposé par quelques guides éclairés, chacun est appelé à participer à l'élaboration du monde, par sa liberté créatrice, en perpétuel échange avec autrui et la nature.

Dans cet esprit, une véritable écologie devient possible, qui n'est pas préservation crispée de lambeaux d'une nature idéale et figée, mais prise en compte de la nature comme un authentique partenaire dans la progression de l'humanité. Ce partenaire ne doit bien sûr pas être détruit, puisque notre inévitable relation à lui est source de création. Cette relation suppose donc de notre part respect et écoute du monde qui nous entoure. Ainsi est-il manifeste que cette approche peut intelligemment rencontrer le souci écologique, croissant chez

nos contemporains (22) : l'opposition entre croissance et équilibre des milieux naturels peut être dépassée.

De même pourrait être élaborée une « *écologie sociale* » (23) visant à ne pas écraser l'homme et la société lors de son évolution, justement pour que celle-ci puisse se poursuivre, née du jeu multiple et complexe des relations entre hommes libres. Cela peut fournir une justification et un renouveau aux célèbres mais déjà anciens Droits de l'homme : « *Il y a deux siècles, au nom de la raison, les révolutions politiques proclamaient les Droits de l'homme avant de se dévoyer souvent en totalitarisme, tandis que la révolution industrielle imposait une organisation du travail aliénante pour la plupart. Plus près de nous, des synthèses entre totalitarismes politique et technologique étaient tentées, aboutissant aux camps de travail et de la mort. Une nouvelle synthèse s'impose à présent, porteuse d'espérance cette fois, entre démocratie et progrès technologique. C'est la conséquence majeure de la révolution de l'intelligence. Une nécessité impérieuse sur le plan économique. Un passage obligé pour organiser efficacement la mobilisation des intelligences. La liberté est nécessaire à la création* » (24).

## 2. Le chaos de l'avenir

Ces deux « écologies » montrent donc que d'importants développements de ce mouvement de pensée sont, dans un avenir proche, possibles, voire hautement probables. Mais nous voudrions cependant en mentionner encore un autre, qui s'enracinerait dans la relecture de « *l'homme passe infiniment l'homme* », donnée plus haut. On pourrait le résumer ainsi :

(22) Sans parler des bons résultats des candidats « verts » aux récentes élections françaises ou allemandes, on se souviendra que le célèbre hebdomadaire américain *Tune*, qui présente à chaque début d'année en couverture le portrait de « l'homme de l'année », a consacré son premier numéro de 1989 à « la planète de l'année : la Terre en danger ».

(23) L'expression est d'Albert Costa de Beauregard, dans *La discordance des temps*, Masson, Paris, 1988, p. 62, où elle est employée en un sens plus restreint : « *Une écologie sociale se fixerait pour objet de dépasser l'opposition entre stabilité de l'emploi et efficacité économique en recherchant les principes d'une éthique de la sécurité* ». Mais l'idée plus générale que nous présentons n'est pas étrangère à cet ouvrage.

(24) André-Yves Portnoff, « Vers l'an 2000 », *Science et Technologie*, n° 12, janvier-février 1989, p. 3.

« l'auto-transcendance humaine est possible, donc l'homme n'a pas besoin d'une transcendance extérieure, donc l'homme n'a pas besoin de Dieu ». Une anthropologie non-chrétienne ou anti-chrétienne peut ainsi se fonder sur le paradigme de l'ordre émergeant du chaos.

Si cela se produisait, il faudrait y faire face avec une extrême honnêteté, c'est-à-dire sans condamner ce discours a priori, ni l'assimiler aux « anciennes » thèses anti-chrétiennes dont il diffère absolument, étant fondé sur un paradigme tout à fait autre. Il faudrait montrer que, de toutes façons, cette auto-transcendance humaine n'évacue pas l'aspiration à la Rédemption, par laquelle nous participons à la vie divine.

De fait, l'auto-transcendance humaine est nécessairement limitée dans l'espace, le temps et la matière créés, puisque l'univers entier, étant un système isolé, ne peut s'auto-organiser. Ainsi, elle n'a pas d'effet rétro-actif et donc n'embrassera jamais les générations passées, ni d'ailleurs la nôtre, déjà proche de la mort. Ce prétendu salut ne concernerait pas la totalité des hommes et de l'Histoire, il ne serait donc pas *catholique* (universel), à l'inverse du Salut donné par Dieu en Jésus-Christ. La Rédemption ne nie pas l'Histoire, elle l'assume et la récapitule : « *Même le processus d'intégration de la créature dans le monde de Dieu — processus qui, à l'intérieur du temps, est réellement un processus : la brebis perdue est réellement cherchée, portée sur les épaules, incorporée au bercail — est, dans le plan divin du salut, rassemblé déjà depuis toujours et embrassé du regard comme un tout. Il sera donc exécuté en une chaîne que rien ne pourra rompre, sans toutefois que la liberté humaine ni la liberté divine soient jamais mises hors jeu* » (25). Limitée par ses conditions de possibilité, l'hypothétique auto-transcendance humaine ne peut avoir cette ampleur, que nous sommes à même d'attendre d'un véritable salut.

Amputant ainsi l'univers — et donc l'humanité — d'une large part de sa vérité, cette doctrine de salut serait dangereuse et, en tant que telle, à dénoncer avec force. Mais nous avons montré plus haut que ce paradigme peut aussi produire d'autres fruits, moins vénéneux.

(25) Hans-Urs von Balthasar, *Catholique*, collection « Communio », Fayard, Paris, 1976, p. 22.

## Après la modernité : Dieu ou le chaos

Une relève des idées « anciennes » en faillite s'élabore donc peu à peu, autour du paradigme de l'auto-organisation et de l'ordre émergeant du désordre. Celui-ci a déjà envahi de nombreux champs de la pensée et paraît bien armé pour poursuivre sa course, justement parce qu'il est aujourd'hui peut-être le seul à offrir une relève solide et cohérente. Le lecteur aura compris que le but de cet article n'était pas de décrire exhaustivement ce courant d'idées — en développement permanent — et encore moins d'en donner une évaluation ou un jugement.

De fait, il ne s'agit pas de se déclarer « pour » ou « contre » ce mouvement. Bien plutôt, notre devoir de chrétiens est de chercher à le connaître, afin d'en mettre au jour la part de vérité et, ce faisant, le racheter, l'intégrer à notre propre salut. Que ce courant d'idées puisse être à la source de développements stériles ou dangereux ne le condamne donc pas absolument. Mais un discernement s'avère indispensable, car à l'instar des philosophies de Platon, de Hegel ou de Nietzsche, on peut le mettre au service du bien de l'homme comme de sa perte. Le mauvais usage qu'on a parfois fait de Platon n'a pas empêché Blaise Pascal d'écrire : « *Platon — pour disposer au christianisme* » (Laf. 612). C'est dans cette perspective qu'il faut envisager ce paradigme et ses développements.

Ainsi, l'alternative « *Dieu ou le chaos* », citée en introduction, reste actuelle, mais pas au sens où nous pourrions être tentés de l'entendre : si l'on oppose Dieu au chaos, c'est seulement dans la mesure où le chaos peut être étonnamment riche et créateur, source de notre auto-organisation et de notre auto-transcendance. Les chrétiens doivent donc reconnaître que la rationalité connaît aujourd'hui un renouveau, dont nous venons de décrire un aspect. C'est pourquoi, à moins de perdre toute crédibilité, ils ne tiendront en aucun cas des discours à soutenant que la rationalité ne peut se relever qu'en se mettant genoux devant Dieu. En revanche, nous pouvons voir dans ce renouveau de la rationalité une grâce de l'Esprit, qui nous incite à nous remettre à penser et à aller

de l'avant. Mieux comprendre la raison et son dynamisme, approfondir la mission de l'Eglise dans un monde façonné par cette raison, tels sont les défis auxquels nous ne pouvons pas nous dérober.

**Jean-Luc ARCHAMBAULT**

**Alain BESANÇON**

## **Qui est César ?**

### **Réponse au P. Chantraine\***

**Pour** répondre le plus brièvement possible au P. Chantraine, je me référerai aux paragraphes successifs de sa lettre auxquels je donne des numéros. §1. Je ne considère pas comme uniquement politique « l'accomplissement de sa mission par l'Eglise », qui est de conduire les hommes au salut. Mais cette mission requiert la mise en œuvre de moyens naturels, comme l'action politique, sous la lumière de vertus naturelles, comme la prudence politique, lesquelles peuvent faire défaut.

§2. La condamnation du communisme, telle qu'elle s'exprime dans le magistère romain depuis la mort de Pie XII, gagnerait justement, à mon sens, à être « sans réserve » et non pas implicite ou adoucie par des condamnations symétriques en fausse fenêtre. Je n'ai point demandé de « condamner un gouvernement communiste », ce qui n'a pas grand sens, mais de bien comprendre le principe de son action et de son projet. Dans la tradition de l'Eglise, un gouvernement même mauvais demeure légitime tant qu'il préserve l'ordre social naturel — que l'idéologie se propose de détruire. C'est pourquoi Pie XI n'a pas reconnu la légitimité d'un gouvernement communiste et seule une erreur d'appréciation l'a poussé à la reconnaître au gouvernement nazi en signant avec lui un concordat. Ce dernier jugement est, bien sûr, ouvert à discussion.

§3. Ce paragraphe me paraît sans rapport avec ce que j'ai écrit, mais ne me semble pas contradictoire.

§4. On trouvera dans mon livre *La confusion des langues*, et dans le livre du P. Garrigues, *L'Eglise, la société libre et le communisme*, les exemples et les développements qui manquent dans mon article.

§5. À propos du mot « dialogue » : je fais précisément la distinction que le P. Chantraine me reproche d'avoir omise.

Jean-Luc Archambault, né en 1960, marié. École Normale Supérieure, agrégé de mathématiques. Ingénieur au Ministère des Postes et Télécommunications.

\* Cf. *Communio*, n° XIV, 6 (novembre-décembre 1989), p. 100-113.

§6. Ce paragraphe pose une vraie question et mériterait une réponse méditée et longue, que je ne peux fournir ici.

§7. Lamennais n'a jamais été libéral. Il a été successivement réactionnaire et progressiste. Le Pape a eu mille fois raison de ne se lier à aucune de ces deux positions. La sociale démocratie au XIX<sup>e</sup> siècle était pour une part l'aile avancée de la démocratie. L'Eglise n'avait pas à bénir la démocratie, qui en soi n'est pas un régime « meilleur » que les anciens régimes. Mais il eût été probablement politique de s'en accommoder plus tôt qu'elle ne le fit. Le communisme et le nazisme sont en rupture radicale (c'est là mon point) avec la sociale démocratie et avec le corporatisme « fasciste », et c'est de n'avoir pas apprécié exactement cette rupture qui a porté de mauvaises conséquences.

J'ai hautement loué dans un éditorial de *L'Express* la « première instruction sur la théologie de la libération » (septembre 1984). Ainsi que la seconde (mai 1986).

**Alain BESANÇON**

Alain Besançon, né en 1932 à Paris. Marié, quatre enfants. Agrégé d'histoire, docteur ès-lettres. Enseigne l'histoire russe à l'École Pratique des Hautes Études (VI<sup>e</sup> Section). Parmi ses publications récentes, signalons : *La confusion des langues. La crise idéologique de l'Eglise*, Calmann-Lévy, 1978 ; *La falsification du Bien. Soloviev et Orwell*, Julliard, 1985 ; *Une génération*, Julliard, 1987.

## Un témoin parmi nous

Le Père Marie-Joseph Le Guillou, o.p.  
(1920-1990)

**LE** P. LE GUILLOU, qui fut un des membres fondateurs de *Communio en français*, vient de nous quitter. A cause de la grave maladie qui l'a atteint au début des années soixante-dix, il n'a pu, sauf au commencement, participer à nos réunions ; il n'a pas pu beaucoup écrire dans la revue, mais nous savions qu'il était là, qu'il était avec nous.

Nous retournant sur le chemin que ce théologien a parcouru en cette époque décisive pour l'Église, de la période héroïque du premier œcuménisme catholique jusqu'au Concile et à la crise spirituelle de la fin de notre siècle, on y découvre avec admiration une étonnante montée. On peut y discerner trois étapes qui sont plutôt comme trois degrés vers la Rencontre.

### **La communion**

Entré chez les dominicains en 1941, prêtre en 1947, le P. Le Guillou a suivi les traces du P. Congar dans la découverte d'abord de l'appel à l'unité des chrétiens, puis dans la construction proprement théologique qui devait l'accompagner. *Mission et Unité* (1960) réunit ses premières études œcuméniques surtout tournées vers l'Orient chrétien. *L'esprit de l'orthodoxie grecque et russe* (1961) en sera une expression. Pendant des années membre d'*Istina*, voué à la recherche œcuménique, professeur et directeur de l'Institut d'œcuménisme à l'Institut catholique de Paris, il a un grand rayonnement parmi les étudiants dont il suscite, coordonne et dirige les recherches en particulier sur S. Maxime



le Confesseur. Appartiennent à cette période *Le Christ et l'Église : Théologie du Mystère* (1963) et *Le visage du Ressuscité* (1968).

### La confession

Précisément en 1968, dans la tourmente, le désarroi et surtout l'aveuglement entre fascination et incompréhension qui s'emparent des milieux cléricaux, le P. Le Guillou donne une singulière leçon de maîtrise intellectuelle, de courage et d'effort pour un discernement théologique. Il sent que l'heure de la confession est venue. Dès juin 1968, en collaboration avec Olivier Clément et Jean Bosc, il fait retentir un appel pour que les chrétiens, ensemble, s'interrogent sur ce qui se passe devant eux et en eux, dans *Évangile et Révolution : Au cœur de notre crise spirituelle* (1968) :

« Nous sommes en pleine tempête spirituelle. Raison de plus pour garder notre lucidité. Contemplons toujours plus le Seigneur de gloire et œuvrons avec lui, *jusqu'au sacrifice de notre vie*, pour que tous les hommes puissent mener une vie humaine et rencontrer un jour Celui qui est leur tout. Notre amour des hommes est fondé dans l'amour de Dieu. Nous ne sommes que de pauvres hommes, transfigurés par la présence en nous de notre Seigneur ; nous comprenons les révoltes de nos frères ; nous avons dans le cœur des illusions semblables aux leurs, dont nous devons nous déprendre chaque jour par l'écoute de la Parole de Dieu ; nous comprenons leur désespoir. Mais pour que le monde soit humain — non d'une humanité de système, mais d'une humanité concrète de vérité et d'amour —, nous savons que nous ne pouvons mieux faire que nous laisser prendre dans le mystère du Christ. Plus fortement que jamais, il nous faut *confesser* que le Seigneur est GRAND » (*Évangile et Révolution*, p. 126).

Cette confession a pris pour le P. Le Guillou des formes d'un engagement concret, ecclésial et théologique, sans réserve. Il fait partie de la Commission théologique internationale depuis ses débuts. Son combat pour l'intégrité du sacerdoce, qu'il n'est pas exagéré de dire qu'il l'a mené au bord de l'épuisement, au cours du synode des évêques en 1971, l'a renforcé dans la conviction qu'il irait jusqu'au sacrifice. Notons que les seules pages qu'il ait pu donner à *Communio* concernent précisément « [Le caractère sacerdotal](#) » (VI, 6, 1981, p. 39-42). Sa trilogie trinitaire : *Celui qui vient d'ailleurs : l'Innocent* (1971); *Le mystère du Père : Foi des apôtres, gnosés actuelles* (1973) ; *Les témoins*

*sont parmi nous : L'expérience de Dieu dans l'Esprit Saint* (1975), manifeste comme une conversion de son style théologique, passant d'une élaboration conceptuelle classique à une invitation directe et pressante à la Rencontre du Seigneur.

« Ces trois livres ne sont qu'un unique chant d'amour et de gloire au Dieu vivant, Trinité sainte ». Il s'agit encore de mots, tant qu'il a la force de les écrire et de les publier. Mais le temps du silence, de l'apophase, est venu.

### La substitution

Déjà, dans la préface du dernier livre de la trilogie, le P. Marie-Joseph Le Guillou avait écrit : « *Ce livre aurait dû paraître il y a près de deux ans, mais une très grave maladie en a retardé la dernière rédaction. Et je m'en réjouis, car cette dure épreuve m'a donné de mieux discerner certains équilibres fondamentaux. C'est à l'Hôpital en effet que, de la conjonction de la lecture du Traité de l'Incarnation du Verbe de S. Athanase, et de l'expérience de la souffrance, a jailli en moi une perception renouvelée du mystère de la substitution, qui est bien le fond du mystère du Christ* ».

Dorénavant, le P. Le Guillou est enchaîné par la maladie de Parkinson. Il publie encore avec son frère; le professeur Louis Le Guillou, le remarquable dossier de la condamnation de Lamennais, mais doit renoncer à ses projets de publication qui auraient abouti à une pneumatologie. Accueilli avec une charité exemplaire par les sœurs bénédictines de Montmartre qui le soigneront jusqu'à sa mort, le P. Le Guillou offre sa vie pour l'Église et ne le cache pas. Il réalise ce qu'il a écrit : il restera un témoin parmi nous.